

دلالت‌های مدنی اندیشه عرفانی عین‌القضات همدانی

یدالله هنری لطیف‌پور^{۱*}، آرش امجدیان^۲

^۱ استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

چکیده

ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر محمد میانجی، مشهور به عین‌القضات همدانی، از عارفان و اندیشمندان نامدار در سنت عرفانی ایران و اسلام در دوران میانه است. غالب پژوهش‌های انجام‌گرفته درباره این اندیشمند بزرگ، پیرامون مسائل تاریخی مربوط به زندگی و آثار و شخصیت وی یا برخی آرای عرفانی و کلامی او بوده، و وجوه سیاسی اندیشه وی کمتر مورد اعتنا قرار گرفته است. از این‌رو، در این جستار کوشش شده است تا در چارچوب رهیافت دلالتی - پارادایمی و با بهره‌گیری از روش تحلیلی و عقلانی و نیز استعانت از روش پنهان‌نگاری اشتراوس، ظرفیت‌ها و امکان‌های مدنی اندیشه این اندیشمند سنجش و واکاوی شود. پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان با تکیه بر مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی عین‌القضات به زندگی مدنی سامان بخشید؟ در فرضیه خود، نگارندگان استدلال می‌کنند که اگر فضیلت‌های مدنی به‌مثابه شاخص و مؤلفه مهم اندیشه سیاسی به‌شمار رود، آنگاه واکاوی آثار عین‌القضات همدانی نشان می‌دهد که اندیشه وی مشتمل بر هنجارها و فضیلت‌هایی مانند عدالت، مدارا و عشق و دوستی و نیز نگرش انتقادی و ساختارشکنانه در قبال نظام سیاسی زمانه هستند که از توانایی لازم برای غلبه بر بحران‌ها و حل چالش‌های اجتماعی و سامان‌بخشی به زندگی جمعی برخوردارند. در عین حال، یافته‌های این پژوهش می‌تواند نمونه نقضی باشد بر روایت‌هایی که عرفان و اندیشه عرفانی را در تعارض بنیادین با سیاست و زندگی مدنی ارزیابی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، عرفان، عدالت، عشق، مدارا

* نویسنده مسئول، رایانامه: honari@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۷ تیر ۱۴۰۰، تاریخ تصویب: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰

۱. مقدمه

اندیشه سیاسی را اغلب یا از نظر معرفتی یا از جنبه خاستگاه آن تبیین کرده‌اند و نه به اعتبار آنچه، اندیشه را به‌طور مشخص سیاسی یا هنجاری ساخته است. لئو اشتراوس^۱ اندیشه سیاسی را همان فلسفیدن در خصوص امر سیاسی می‌داند (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹). از نظر او، فلسفه سیاسی به‌عنوان یکی از گونه‌های اندیشه سیاسی «کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به‌جای گمان درباره آنها» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۴). این تعریف از اندیشه سیاسی دارای جنبه معرفتی است و کمکی به شناخت ما از محتوای سیاسی و هنجاری اندیشه، آنجا که به تضمینات عملی مربوط می‌شود، نمی‌کند (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۷۹).

روشن است که نظریه‌های سیاسی به‌نحو وثیقی به مسائل عملی سیاست مربوط می‌شوند. به‌طور تقریبی همه نظریه‌پردازان سیاسی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنان اوضاع را بهتر می‌کند. پس هدف نظریه سیاسی این است که جهان سیاست را برای ما درک‌شدنی کند تا با آن هدایت شویم؛ یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد می‌رساند (اسپرینگز، ۱۳۷۰). بنابراین، اندیشه سیاسی افزون‌بر توضیح سرشت «امر سیاسی» در پی دستیابی به معیاری برای خوب زیستن از راه مناسبات نیک و عادلانه است (منوچهری و هنری لطیف‌پور، ۱۳۹۳: ۴۰۷). شایان ذکر است اندیشه سیاسی صورت‌های گوناگونی دارد که البته در این باره بین صاحب‌نظران، دست‌کم تا جایی که به سنت و میراث اندیشیدن در خصوص سیاست در تاریخ ایران دوره میانه اسلامی مربوط می‌شود، اختلاف‌نظر وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۴؛ فیرحی، ۱۳۸۱).

با وجود این اختلاف‌نظرها، بی‌تردید در میراث اندیشه‌ای اسلام و ایران، عرفان از نفوذ گسترده‌ای برخوردار بوده است. خوانش انتقادی و فهم دقیق این میراث و استخراج ظرفیت‌های سیاسی آن می‌تواند در شناخت تفکر ایرانی-اسلامی به‌منظور یافتن پاسخی درخور، برای چالش‌های امروز جامعه ایران راهگشا باشد. درباره نسبت بین عرفان و سیاست رویکردهای متعارضی وجود دارد. برخی صاحب‌نظران با تکیه بر مبادی معرفتی عرفان، قائل به نسبت امتناع بین عرفان و سیاستند و هر گونه امکان استنتاج اندیشه سیاسی و مدنی را از اندیشه عرفانی منتفی دانسته‌اند (هنری، ۱۳۹۵: ۲۰۷). از سوی دیگر، برخی صاحب‌نظران با عطف توجه به ظرفیت‌های وجودی عرفان، ضمن رد دیدگاه‌هایی که عرفان و سیاست را ناسازگار دانسته‌اند، بر توانایی‌های عرفان در سامان‌بخشی به حوزه عمومی از رهگذر تأثیر آن بر ابعاد وجودی انسان تأکید کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۲۷۸). با توجه به این اختلاف‌نظرها و نظر به اهمیت موضوع، در این جستار با رجوع به آثار یکی از چهره‌های نامدار سنت عرفانی یعنی

1. Leo Strauss

عین‌القضات همدانی، تلاش شده است تا ضمن بررسی اندیشه این اندیشمند، ظرفیت‌های مدنی اندیشه وی سنجش شود. بدیهی است که نتیجه این بررسی می‌تواند در ارزیابی نسبت بین عرفان و اندیشه سیاسی مورد توجه و امعان نظر قرار گیرد.

ابوالمعالی عبدالله، ملقب به عین‌القضات، از شخصیت‌های برجسته در تاریخ تفکر ایرانی-اسلامی در دوره میانه است. او- بنابر روایت مشهور- در ۴۹۲ق در همدان به دنیا آمد و در ۳۳ سالگی (۵۲۵ق) کشته شد (اذکایی، ۱۳۸۱). درباره علل قتل عین‌القضات تحلیل‌های مختلفی وجود دارد که از جمله می‌توان به حسادت و بداندیشی فقیهان مرتجع و قشری وابسته به نظام سلجوقی، منازعه‌های پیچیده رجال سیاسی هم‌عصر وی بر سر قدرت، آزاداندیشی قاضی و نقد صریح و بی‌محابای وی بر رجال متنفذ سیاسی و نیز علمای وابسته، اشاره کرد که خود تأییدی بر صبغه سیاسی اندیشه این اندیشمند است. اگرچه قاضی دچار مرگ زودرسی شد، از مشایخ صوفیه زمان خود به‌شمار می‌آمد و شاگردان بسیاری داشت که برخی از آنان صاحب نفوذ و منصب در دستگاه سلجوقیان بوده‌اند. هانری کرین^۱ از وی به‌عنوان فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان یاد کرده است (کرین، ۱۳۷۳: ۲۸۵). با این حال، در تاریخ اندیشه اسلامی-ایرانی بیشتر به‌عنوان عارف و صوفی، شهرت یافته است. برخی نیز وی را پیش‌رو سنت دیرپای حکمت ایرانی دانسته‌اند که اندک زمانی پس از مرگش، سهروردی و ابن‌عربی باب تازه‌ای در آن گشودند (اذکایی، ۱۳۸۱: ۸۶). به هر حال، مسئله بااهمیت از منظر این جستار، این است که عین‌القضات هیچ‌گاه به‌عنوان اندیشمند سیاسی به معنای مصطلح یا نویسنده‌ای با آثاری که به‌طور مستقیم به سیاست پرداخته باشد، شناخته نبوده است. بنابراین کوشش قابل اعتنایی برای درک ابعاد مدنی و سیاسی اندیشه وی صورت نگرفته است و پژوهش‌های موجود درباره او اغلب معطوف به جنبه‌های تاریخی و ابهام‌های مربوط به زندگی و مرگ وی و نیز برخی اندیشه‌های عرفانی و کلامی اوست. از این‌رو هدف پژوهش حاضر، بررسی و واکاوی دلالت‌های مدنی اندیشه قاضی با استناد به شواهد موجود در متن اندیشه وی است.

عین‌القضات همدانی در مقام یک عارف، برخلاف این تصور که «عرفان هیچ‌گاه در پی افزودن، شناختن، بازآرایی یا بهبود چیزی در جهان خاکی نیست» (صفی، ۱۳۸۹: ۲۹۵)، و نیز برخلاف رویکردی که عرفان و سیاست را دو قطب متضاد (توانا و حقیقی، ۱۳۹۶: ۹۰) و در تعارض و ناسازگاری بنیادین با یکدیگر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۵۶)، با نگاهی مسئولانه و گاهی با احساسات پرشور به نقد اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر سلجوقیان پرداخته است. در نتیجه، بر مبنای نگرش ویژه عرفانی خود و با تکیه بر تحلیل ویژه خویش از وضعیت زمانه،

می‌کوشد تا به منظور برون‌رفت از وضعیت بحرانی عصر، الگوی تجویزی و هنجاری خود را عرضه کند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره دلالت‌های مدنی اندیشه عین‌القضات تاکنون پژوهشی انجام نگرفته است. با این حال در برخی پژوهش‌های موجود، به جنبه‌هایی از اندیشه سیاسی عین‌القضات اشاره شده است. امید صفی در کتاب *سیاست/دانش در جهان اسلام: همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی* (صفی، ۱۳۸۹)، عین‌القضات را مخالفی تک‌رو با گفتمانی چندبنیانی معرفی می‌کند که برخلاف عارفان دیگر، هیچ‌گاه حاضر به پذیرش ایدئولوژی سلجوقیان نشد و در جهت توجیه و مشروعیت‌بخشی به قدرت آنان اقدام نکرد (صفی، ۱۳۸۹: ۳۶۸). بدین ترتیب صفی، وجه ستیزه‌جویانه اندیشه قاضی نسبت به ایدئولوژی و قدرت سلجوقیان را مدنظر داشته است.

در کتاب *ماتیکان عین‌القضات همدانی* (اذکایی، ۱۳۸۱) نیز، به برخی جنبه‌های انتقادی اندیشه قاضی اشاره شده است. این اثر دربرگیرنده شواهد در خور نگرشی درباره اندیشه عین‌القضات است که به یاری آن می‌توان بسترهای تکوین اندیشه او را ارزیابی کرد. با این حال، اثر مذکور بیشتر بر وجه عرفانی اندیشه قاضی و نه ابعاد سیاسی اندیشه وی، متمرکز شده است. همچنین نصرالله پورجوادی (۱۳۷۴) در گفتاری از کتاب *عین‌القضات و استادان او* به بررسی فلسفه مذاهب از دیدگاه عین‌القضات پرداخته است. وی در اثر یادشده تصریح می‌کند که بحث عین‌القضات درباره فلسفه مذاهب را نباید به‌عنوان مسامحه و سهل‌انگاری مذهبی تلقی کرد، بلکه اشاره به این حقیقت دارد که همه مذاهب حقیقت واحدی هستند که خود را به صور گوناگون جلوه‌گر ساخته‌اند (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۴۹). این بحث اگرچه به‌طور مستقیم معطوف به وجه سیاسی و مدنی اندیشه قاضی نیست، می‌تواند تا حدودی راهگشای بحث مقاله حاضر باشد. به‌طور کلی می‌توان گفت که آثار و پژوهش‌های موجود به‌اختصار به برخی بنیان‌های معرفتی و زوایای انتقادی اندیشه قاضی، بدون توجه به دلالت‌ها و تضمینات مدنی آن، اشاره کرده‌اند؛ درحالی‌که جستار حاضر می‌کوشد تا با بازآفرینی محیط سیاسی - اجتماعی و زمینه فکری زمانه قاضی و با لحاظ محدودیت‌های سیاسی و فکری زمانه او، ضمن تمرکز بر وجوه سیاسی - اجتماعی اندیشه وی، امکان‌های مدنی اندیشه این عارف و اندیشمند خلاق را واکاوی و آشکار سازد.

۳. چارچوب نظری

چارچوب نظری پژوهش حاضر «رهیافت دلالتی- پارادایمی» است که به‌نوعی بازسازی رهیافت توماس اسپریگنز^۱ در مطالعه اندیشه سیاسی است (منوچهری، ۱۳۹۵). براساس این رهیافت، «اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری- عملی و دربردارنده طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی است». هر اندیشه سیاسی به‌عنوان منظومه‌ای گفتاری^۲ شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن یا مطلوبی را به‌جای وضع موجود ترسیم، و راه دستیابی به آن را تعیین می‌کند. این گزاره‌ها را می‌توان «دلالت» نامید، چون به‌صورت گفتاری «بحران» موجود را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» (هنجار) را ترسیم، و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند.

بر این اساس، هر اندیشه سیاسی منظومه‌ای است مشتمل بر دلالت‌هایی که هریک به وجه ویژه‌ای از امر سیاسی می‌پردازند؛ و در نهایت به‌صورت چارچوب مفهومی - نظری یک مکتب سیاسی را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش می‌کند (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۴). یکی از این وجوه اندیشه همانا دلالت هنجاری است که در آن اندیشمند راهکار موردنظر خویش را برای حل مسائل جامعه ارائه می‌دهد. بدین ترتیب، دلالت هنجاری، ترسیم گونه معینی از وضع هنجاری است و بر وضعی که موجود نیست، دلالت دارد. از جمله هنجارها و فضیلت‌های مدنی شاخص در تاریخ تفکر سیاسی، عدالت^۳، دوستی^۴ و مدارا^۵ بوده است. دلالت هنجاری با تکیه بر دلالت وضعیتی - که اوضاع موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند - و نیز با ابتنا به دلالت بنیادین (معرفتی) که مبانی نظری و فکری را ارائه می‌کند، با هدف دستیابی افراد جامعه به خیر و مصلحت فردی / جمعی آنها، پردازش شده است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۵).

برای فهم دلالت‌های مدنی اندیشه قاضی، گاهی می‌باید از ظاهر و پوسته مفاهیم به‌کاررفته در متن اندیشه وی گذر کرد تا به قصد نهفته در پس گفتار او رسید، چراکه به‌واسطه اوضاع سیاسی خفقان‌آلود ایران در دوران سلجوقیان و بهره‌مندی حاکمیت از نظام مراقبت منظم و مؤثر که برای نمونه مُنهیان را در جامه گدایان و صوفیان، به جمع‌آوری اخبار مأمور کرده بود (صفی، ۱۳۸۹: ۲۱۶)، این احتمال دور از ذهن نیست که عین‌القضات، در بیان مقاصد خویش جانب احتیاط را رعایت کرده و از بیان صریح مقصود خویش امتناع کرده باشد. اندیشه عین‌القضات، می‌بایست با توجه به زمینه‌های فکری و بحران‌های سیاسی زمانه و با نظر به

1. Thomas A. Spragens
2. Discursive
3. Justice
4. Friendship
5. Tolerance

تلاش فکری وی برای تغییر دادن اوضاع نابسامان اجتماعی - سیاسی، مورد تحلیل و مذاقه قرار گیرد. بر این اساس، به نظر می‌رسد برای فهم و استنباط دلالت‌های هنجاری اندیشه قاضی، بتوان از روش پنهان‌نگاری^۱ اشتراوس و با بهره‌گیری از دستاوردهای روش‌شناختی این اندیشمند، پرتوی بر زوایای پیچیده اندیشه عین‌القضات افکند.^۲ ناگفته نماند که اگرچه عین‌القضات اندیشمندی بی‌پروا بود که دست‌کم، یکی از علل مهم مرگ زودرس وی جسارت او در طرح اندیشه‌های ساختارشکنانه‌اش بود، با این حال، همچنان فهم لایه‌هایی از اندیشه این اندیشمند نیازمند دقت و تأمل از راه به‌کارگیری ابزارهای روش‌شناختی مناسب است. بیان زیر از قاضی می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد: «...و بعضی چیزها نوشته می‌شود که مرا از آن اندیشه بود که نباید مرا زیان دارد... و از جمله آن دیروز در دانستن تفضیل انبیا نکته‌ای چند نوشته‌ام و امروز عزم می‌بود که آن نبشته باطل کنم و نفرستم و برادر مرا اعزه‌الله ممکن نیست که فهمش آنجا رسد و نه تقلیل مقلدان و نه مدعیان را در این راهیست» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۴۵۴). بنابراین، از آنجا که ممکن است عین‌القضات به دلیل نگرانی از تعقیب و آزار مخالفان یا نازل بودن سطح فکر مخاطبان، برخی افکار خود را به‌طور آشکار بیان نکرده باشد، در جستار حاضر تلاش می‌شود تا لایه‌های پنهان اندیشه این اندیشمند، برای فهم مفاهیم عدالت، عشق و دوستی و مدارا به‌مثابه هنجارها و فضیلت‌های برجسته مدنی، بررسی شود.

درباره منابع شناخت اندیشه سیاسی عین‌القضات، شایان ذکر است که در این پژوهش در عین مراجعه به اغلب آثار قاضی، «نامه‌ها»ی وی بیشتر مورد توجه بوده است. نامه‌های عین‌القضات برای شناخت زوایای پنهان‌تر تفکر این اندیشمند و به‌ویژه دلالت‌های سیاسی اندیشه وی و «آشنایی با نقد او بر رژیم سلجوقی» (صفی، ۱۳۸۹: ۳۵۶)، حائز اهمیت مضاعف هستند؛ چراکه در حلقه محدودتر و امن‌تری نوشته شده‌اند و «مخاطبان آنها - اغلب - دوستان و ارادتمندان و یا شاگردان عین‌القضات بوده‌اند» (اذکائی، ۱۳۸۱: ۱۳۱)؛ و چنانکه اشتراوس تصریح می‌کند، در شرایط دشوار تعقیب و آزار «گفتن حقیقت به آشنایان خیرخواه و قابل اعتماد یا به‌طور دقیق‌تر، به دوستان معقول، کار بی‌خطری است» (اشتراوس، ۱۳۹۸: ۱۷۵).

1. Esotericism, or mystery tradition

۲. در واقع صرف‌نظر از نقد قابل تأمل کونتین اسکینر بر اشتراوس (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۳۳) و با پذیرش این نکته که روش پنهان‌نگاری دست خواننده و مفسر را برای خوانش‌های دلخواهانه باز می‌گذارد، شایان ذکر است که روش مذکور برای کشف و فهم اندیشه در دوران آزارگری و تعقیب، از توانایی و ظرفیت‌های ارزشمندی برخوردار است. برای این روش، معادل‌های دیگری مانند «پنهان‌نویسی» و «رمز‌نگاری» نیز بکار رفته است.

۴. دلالت‌های مدنی اندیشه عین‌القضات همدانی

مقصود از دلالت‌های مدنی در این پژوهش، فضیلت‌ها و هنجارهایی همچون عدالت، عشق، دوستی و مدارا هستند که به‌مثابه حلقه واسط اندیشه عرفانی و اندیشه سیاسی، موجب استحکام مناسبات اجتماعی و ایجاد سامان سیاسی مطلوب می‌شوند. ناگفته پیداست که افزون‌بر فضیلت‌های یادشده، هنجارها و فضیلت‌های دیگری چون گفت‌وگو^۱ و همبستگی^۲ نیز از فضیلت‌های مدنی به‌شمار می‌روند؛ و دلیل اینکه بحث این مقاله محدود به فضیلت‌های عدالت و عشق و مدارا بوده، این است که در آثار قاضی بیش از همه بر این عناصر تأکید شده است.

۴.۱. عدالت؛ فضیلت مدنی بنیادین

عدالت از مفاهیم اساسی در حوزه اندیشه سیاسی و از مداوم‌ترین زمینه‌های هنجاری است که در کانون مباحث سامان نیک قرار داشته است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۰۷). مفهوم کلی عدالت را می‌توان زیستن به بهترین شیوه برای تمام اقشار جامعه دانست. به دیگر سخن، بهزیستی در سطح زندگی فردی و جمعی متضمن مفهومی از عدالت است. سازماندهی جوامع خواه‌ناخواه براساس مفهومی از عدالت استوار بوده و عدالت با مفاهیمی چون درستی، خوبی، احترام، نظم، حقانیت و انصاف، در همه جا نسبت نزدیک داشته است. در جوامع اولیه، عدالت اغلب مبنایی الهی داشته است، به این معنا که خداوند عادل است و عدالت را می‌شناسد و آن را از راه وحی و الهام و طی احکام و فرمان‌های خود ابلاغ می‌کند تا مخلوقات برحسب آن زندگی کنند یا پاداش و کیفر بگیرند (بشیریه، ۱۳۹۴: ۹۸). این تعریف پیشامدرن از عدالت در اندیشه عین‌القضات نیز مشهود است. برای نمونه، او درباره ذات حق‌خواه خداوند می‌گوید: «اگر کس مثلاً تو را برنجاند به زبان یا به فعل، و تو مکافات نکنی نه به زبان و نه به فعل، سنت ازل چنان است که رنجی به وی رسد از جای دیگر» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ب: ۴۸۲).

در واقع، آدمیان همواره در متن برداشتی از عدالت به‌سر می‌برند و در این متن است که به شیوه زندگی خود و ارزش‌ها و هنجارها و روابط خویش معنا و سامان می‌بخشند. بنابراین می‌توان گفت که عدالت فضیلت اول و بنیادی است، به این معنا که ممکن است کسی درباره اینکه آزادی یا برابری یا شادی مطلوب است، تردید کرده و از محدودیت آزادی یا از نابرابری بین انسان‌ها دفاع کند، درحالی‌که کمتر کسی از محدودیت عدالت یا بی‌عدالتی دفاع خواهد کرد (بشیریه، ۱۳۹۴: ۹۸). بدین‌سبب حکومت‌های جائز نیز صاحب تصور ویژه‌ای از عدالت

هستند و نفی کلی عدالت امری محال به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، مفهوم عدالت، همواره اصل بنیادین هر اندیشه است؛ اما احتمال می‌رود که تعریف از عدالت معطوف به حوزه نظری و عملی ویژه‌ای باشد. برای نمونه، در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک، عدالت شکلی از پابندی به قانون موجود و پذیرش تصور شاهنشاه از عدالت به‌عنوان فردی عادل است (نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۹).

در برابر تعبیر غالب از عدالت، همواره آن مفهوم از عدالت قرار دارد که ساختار شکنانه جلوه می‌کند (اسپرینگز، ۱۳۸۹: ۴۹). پس هر اندیشمند سیاسی پیش از پرداختن به مفهوم عدالت از نظرگاه ویژه خود، در ابتدا در پی تقبیح تعریف حاکم از عدالت است و ساختار سیاسی موجود را ناعادلانه می‌بیند. عین‌القضات نیز، با تقبیح شیوه غالب در توزیع ثروت به‌عنوان مصداقی از تعریف عدالت، سعی در ترسیم وضع مطلوب مدنظر خود داشت و دلیل بی‌عدالتی زمانه‌اش را در ساخت فاسد قدرتی می‌دید که بدون علم لازم برای تعریف و رعایت عدالت بود: «ای عزیز! کار قهر دیگر است و غضب، و کار عدل و استحقاق دیگر، و آن‌که جماعتی قُطاع‌الطریق کاروان ببرند و چندین هزار دینار آن کاروان بگیرند، این کار دیگر بود، و آنکه هر کسی تابی نان جز به استحقاق و ملکیت بر ندارد دیگر، این جهان جهانی دیگر است و تو از این عالم به صد هزار فرسنگ دور» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۴۲۸). شایان ذکر است می‌توان عدالت را به دو مفهوم ذیل تقسیم نمود: ۱. فهم اخلاقی از عدالت که تعیین‌کننده ساختار قضایی و سیستم جزا و مراقبت است؛ ۲. فهم اقتصادی از عدالت که تعیین‌کننده ساختار اقتصادی و سیستم توزیع ثروت در جامعه است (بشیریه، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۰۴). در ادامه، نخست فهم اخلاقی از عدالت در اندیشه عین‌القضات بررسی خواهد شد و سپس به شواهدی در متن اندیشه قاضی اشاره خواهد شد که بیانگر اهمیت و اعتبار مفهوم عدالت در اندیشه وی هستند.

۱.۱.۴. فهم اخلاقی از عدالت در اندیشه سیاسی عین‌القضات همدانی

بحث اساسی از مفهوم عدالت به‌عنوان کانون فلسفه اخلاق با سقراط آغاز شد. موضع اصلی سقراط در بحث عدالت به‌عنوان فضیلت اساسی این بود که برخلاف تصور سوفسطائیان نسبی‌گرا می‌توان قدر مطلق فضیلت و عدالت را شناخت، و انسان بافضیلت و عادل کسی است که فضیلت و عدالت را بشناسد (بشیریه، ۱۳۹۴: ۱۰۵). این باور اخلاق‌محور به عدالت را می‌توان در یادداشت‌های عین‌القضات نیز دید. او در تعریف عدل از آموزه‌های قرآنی بهره برده و چنین آورده است: «خدا می‌گوید «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان»، عدل این بود که حق خود بستانی و احسان آن بود که حق خود رها کنی. اکنون مبتدی را که در حظوظ خود و در حد

بشریت مانده بود، و سعی کند در عمارت اسباب دنیا، احسان بهتر است از عدل... اما منتهی را که از حظوظ خود برخاسته است، عدل بهتر از احسان است...» (عین‌القضات، ۱۳۷۷:ب: ۴۷۹).

در این فراز از سخن، قاضی به دو نکته اشاره دارد: نخست اینکه عدالت، اصلی بنیادین و مقدم است و مفهومی جز حق‌ستانی نمی‌تواند داشته باشد، و دیگر اینکه شناخت عدالت، شرط تحقق رعایت عدل است. در واقع برخاستن از حظوظ و امیال پست انسانی، زمینه معرفت به عدل و عادلانه زیستن را فراهم می‌آورد. وی در ادامه با ذکر مثالی عینی بر درک روحانی عدل که حاصل شناخت مطلق آن است، تأکید می‌کند: «جوانمردا! نیک گوش دار! اگر کسی از تو إزار (تن‌پوش) بستاند ظلمی بکرد. شکرانه آن را که تو را از این ظلم نگاه داشت ردای خود نیز اندر میان نه، و آن مرد را بجل کن! تا نفس تو رام گردد و حظوظ خود در میان نهد. چون حظوظ تو از میان برخاست، نفس تو قوی گردد و تو را حکم روان گردد، و تو صاحب دل روزگار گردی» (عین‌القضات، ۱۳۷۷:ب: ۴۸۰). شایان ذکر است پیش از عین‌القضات، ابوالحسن عامری نیز، به مبحث «تزکیه‌ی نفس» به‌عنوان یکی از سه راه رسیدن به عدالت، پرداخته است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۱۴). می‌توان گفت که ابوالمعالی عبدالله در فراز مذکور ابتدا می‌خواهد برای مخاطبان خود روشن سازد که آدمی با بخشش حق یا عمل به احسان، صاحب نگاهی روحانی نسبت به عالم و آدم خواهد شد؛ بدین‌معنا که بخشیدن در جهت نفی تعلقات مادی می‌تواند برای فهم عمیق عدالت و برداشت روحانی از آن ضروری باشد، اما نمی‌تواند تنها به معنای واگذاری حق برای کسب توان روحانی باشد، چراکه قاضی در ادامه، بر تقدم مفهومی عدل نسبت به احسان اشاره دارد و می‌گوید: «پس هر که إزار تو بستاند روا بود که با او احسان کنی و ردای خود به وی دهی که تقدیر، خود داد تو از وی بخواهد و هیچ مسامحت نکند، هم در دنیا و هم در عقبی. پس احسان اینجا در عدل بود، باید که تو إزار خود به نیکوتر وجهی ازو بازستانی و او را از بند تقدیر بی‌مسامحت باز رهانی، چه چون تو نه إزار خود می‌طلبی بلکه راحت او می‌طلبی، این هم احسان بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷:ب: ۴۸۰).

چنانکه ملاحظه می‌شود در توضیح نخست پاراگراف مذکور، قاضی باز به ریشه الهی عدالت و ذات دادخواه خداوند اشاره دارد. بنابراین احسان و گذشتن از حق خود خلاف عدالت با معیارهای الهی است. در واقع با گرفتن حق تنها منفعت و راحتی فرد ستم‌دیده به‌دست نمی‌آید، بلکه فرد ظالم نیز از کیفر الهی و تقدیر شوم در امان خواهد ماند؛ و این امر عین احسان و بخشیدن است. در نتیجه، احسان در عمل همان عدالت و بازپس‌گیری حق می‌تواند باشد نه رها کردن و بخشیدن حق. این نوع نگاه به عدالت در ظاهر بر این مسئله دلالت دارد که عمل به عدالت، متضمن منفعت فردی و جمعی است. بنابراین رعایت عدالت در شکل اجتماعی - اخلاقی آن، می‌تواند تکلیفی روحانی بر دوش عالم یا رئیس مدینه باشد.

۲. ۱. ۴. فهم اقتصادی از عدالت در اندیشه عین‌القضات همدانی

اگر عدالت به دو نوع عدالت در کیفر و عدالت در توزیع تقسیم شود، تا بدین‌جا عدالت نوع نخست در اندیشه عین‌القضات بررسی شد. بنابراین پرسش این است که در هندسه فکری این اندیشمند آیا می‌توان عدالت در توزیع دارایی‌ها را همچون عدالت در جزا، خیر عمومی تلقی کرد یا نه؟ به دیگر سخن، در اندیشه قاضی، عدالت در توزیع ثروت دارای چه معنا و مفهومی است؟ آیا به معنای برخورداری همگان از یک سطح رفاهی است یا عدالت در توزیع اشیای مفید از دیدگاه عین‌القضات توضیح دیگری دارد؟ بنابر خصلت عرفانی اندیشه قاضی، از نظر وی کسب ثروت و توجه به حجم دارایی، امری شیطانی و تلاشی از سر حقارت و حماقت است. در واقع این کار نه تنها ضمانتی برای سعادت مطلق اهالی مدینه به‌شمار نمی‌آید، بلکه سبب اشاعه آرای فاسد و غیرعادلانه در جامعه می‌شود. وی درباره گمراهی حاصل از دنیامداری و مال‌دوستی نوشته است: «دنیا و حجب چیست، اُعی شَهوت و غضب و حسد و حقد و حب مال و جاه و ریاء الی سایر الاخلاق الذمیه، مدبران را سبب آنست تا از آفتاب هیچ خبری ندارند، تا در ظلماتِ اِدبار خود بازمانند، الی الابد» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ب: ۸۵).

با توجه به متن مذکور و تعریف قاضی از عدل در سطور پیشین، می‌توان گفت که اگر حاکمان جامعه‌ای دل در گرو دنیا نهاده باشند، و از دید آنان کمال مطلوب همانا مال و جاه باشد، اهالی آن مدینه اگر پیرو عدل به معنای بازستانی حق نباشند، در نهایت امر محکوم به تباهی و عذاب ابدی خواهند شد. چنین می‌نماید که قاضی شرط اساسی تحقق عدالت در جامعه آرمانی خود را نبود دلبستگی حاکمان به دنیا دانسته است. به دیگر سخن، در اندیشه سیاسی عین‌القضات حکومت متمولان، شکل فاسد و ناعادلانه چیرگی سیاسی است. اما این باور نمی‌تواند به معنای ستایش زیست‌فقرانه برای همه اعضای جامعه یا رنج عمومی باشد، بلکه به نظر می‌رسد قاضی عدالت را نه در ساخت یک‌دست اقتصادی-اجتماعی آن پذیرفته است، و نه در توزیع دارایی‌ها بنابر «برتر یا پست‌تر» انگاشتن بخشی از ترکیب جمعیتی مدینه.

بنابراین، او از جامعه روحانی بی‌طبقه سخن نگفته و هر نوع مال‌اندوزی صاحبان قدرت را نیز زبانی برای عدالت در توزیع ثروت دانسته، و به‌نحوی از مسالمت و آشتی طبقاتی دفاع کرده است تا شاید نوعی از عدالت در توزیع بر پایه آشتی، عینیت یابد: «پیوسته چندان‌که توانی راحتی به مستحقان می‌رسان. مگر خدای تعالی از این ظلمات ترا خلاصی بدهد...» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ الف: ۲۴۵). چنین پیداست که قاضی با یادآوری سعادت مطلق و واگذاری داوطلبانه بخشی از مال (صدقه) به توزیع آشتی‌جویانه ثروت و رعایت عدالت الهی در جهت کسب سعادت اخروی مال‌داران اشاره داشته است: «زیردستان را نیکو دار، و خیری می‌کن چندان که توانی. و القلیل عندالله کثیر، و الکلمه الطیبه صدقه، و صدقه السر تطفیء غضب

الرب» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ الف: ۳۲۶). در ادامه، شایان گفتن است، بند ذیل از نامه پنجاه‌هشتم، بیش از دیگر سخنان وی بر آشتی طبقاتی تأکید دارد: «ای عزیز توانگری رواست، اما چون لیث سعد باید بود، و هو من کبار التابعین. او را هر روز هزار دینار دخل بودی. بعد صلاه الصبح هرگز حدیث نکردی تا در خانه او سیدوشصت مسکین را طعام ندادی. و این لیث سعد استاد شافعی بود. و تا در حال حیات بود در طلب علم. و عادتش این بود که کس را هیچ نیاموختی تا چهل روز مهمان او نبودی. پس از آن افادت کردی. آن شب که این لیث سعد فرمان یافت، از آسمان ندا می‌شنودند: مات خازن الله الیث بن سعد» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ الف: ۴۴۴). در فقره مذکور، می‌توان نظر کلی عین‌القضات درباره ثروت و عدالت در توزیع مال را چنین عنوان داشت که عبارت «خازن‌الله» تعبیری بر نعمت الهی بودن ثروت است؛ و در واقع، خداوند ثروت را برای راحتی همگان، امانت به افرادی داده است که باید با طلب علم و فهم زشتی دنیا، در توزیع عادلانه آن برای سعادت‌مندی مردمان بکوشند. بنابراین در جامعه مطلوب قاضی، توانگران از کراهت دنیا و ثروت آگاهند، و پیوسته در مقام خزانه‌دار خداوند به دنبال راحتی درویشان و سلامت دل خود هستند. در چنین آرمانشهری رعایت عدالت در جزا و عدالت در توزیع زمینه‌ساز وصول به سعادت است.

۴.۵. عشق عرفانی و دلالت‌های مدنی آن در اندیشه قاضی

در عرفان اسلامی تجربه عرفانی و عشق به منزله تجلی این تجربه بی‌بدیل، به عرصه شخصی یا خصوصی متزع از حیات جمعی محدود نمی‌شود؛ بلکه عشق به خالق — که تجربه‌ای درونی است — با دوستی خلق در عرصه مدنی امتداد می‌یابد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۱۶۳). این نگرش به عشق، در آثار عین‌القضات بسیار مورد تأکید است. از نگاه وی عشق تنها پدیده‌ای شخصی و تجربه درونی فارغ از عرصه عمومی و مناسبات انسانی نیست، بلکه می‌تواند دارای امتداد مدنی باشد: «ای عزیز! اگر فرض کنی که کسی به همگی خود عاشق علم بود، و شب و روز جز طلب علم کاری دیگر ندارد، اگر قلم و کاغذ و حبر و دوات دوست دارد، نتوان گفت که به همگی خود عاشق علم نیست، حاشا! محبوب لذاته یکی باید که بود لابد، اما چیزهای دیگر اگر محبوب بوند للمحبوب الاصلی هیچ زیان ندارد، اگر آدمی خدا را دوست دارد، لابد بود که رسول او را دوست دارد و پیر را دوست دارد و نان و آب را دوست دارد...» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ ب: ۳۳).

قاضی عشق انسان به انسان را سرآغاز عشق انسان به خداوند می‌داند و وجود عشق زمینی را برای فهم عشق فرازمینی ضروری پنداشته است: «دریغا عشق، فرض راه است همه کس را. دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات ترا حاصل شود»

(عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۹۶). چنانکه ملاحظه می‌شود، قاضی در خلال دردمندی روحانی خود، به نیازها و بایسته‌های اجتماعی نیز نظر داشته و عشق آدمی به آدمی را می‌ستاید، چراکه از نگاه او عشق زمینی، خود آموزشی برای فهم حرکت به سوی عشق راستین و الهی است. بنابراین او برخلاف پارسایان مسیحی، جریان این جهانی عشق را می‌پذیرد و آن را نه تنها خللی در اضطراب برای خالق نمی‌داند، بلکه واسطه و بخشی از نگرانی و بی‌قراری برای وصال به حق می‌بیند. او با رجوع به عشق لیلی و مجنون، عشق بنده به بنده را زمینه یا شرط عشق بنده به خدا دانسته است: «ای عزیز به خدا رسیدن فرض است، و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد. ای عزیز مجنون صفتی باید که از نام لیلی شنیدن جان توان باختن، فارغ را از عشق لیلی چه باک و چه خبر! و آنکه عاشق لیلی نباشد آنچه فرض راه مجنون بود، او را فرض نبود» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۹۷).

عارف همدانی، نبود عشق یا دور بودن از آن را دلیل چالش‌های اجتماعی، تعصب‌ها و اختلاف‌های فردی و گروهی دانسته است. او عشق را عامل دوستی بین انسان‌ها و مایه تقویت حس دردمندی نسبت به یکدیگر و عامل از بین رفتن غرور و دشمنی در بین جوامع مختلف می‌داند؛ و بر این باور است که عاشق شدن، حس زنده بودن و مؤثر زیستن را در آدمی به وجود می‌آورد: «هر که عاشق نیست خودبین و پرکین باشد، و خودرأی بود... دریغا همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی!» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۹۹-۹۸).

قاضی با ابتنا به انسان‌شناسی عرفانی خود، دلیل پیدایش پدیده‌های رفتاری ناشایست را بی‌توجهی به عشق و همچنین دلیل پیدایش رفتارهای پسندیده بشری را توجه به عشق می‌داند. از نظر وی هرچه میزان عشق به حق بیشتر باشد، جامعه به سوی ارائه رفتارهای نیک، پیش‌رانده می‌شود. بنابراین عاشقان نسبت به دیگر اعضای جامعه مقام والاتری دارند. در واقع، او ساختار هرمی و سلسله‌مراتبی مدینه روحانی مدنظر خود را بر پایه میزان و شدت عشق بنا نهاده و در فقره ذیل ضمن تأکید بر اینکه عاشق به واسطه حجاب‌ها قدر عشق را می‌داند، به نوعی ریشه برتری پیران نسبت به دیگر اعضای مدینه را در رتبه عاشقی آنان دانسته است: «ای عزیز! آفتاب که در کمال اشراق خود جلوه کند، عاشق را از آن قوتی و حظی نباشد؛ و چون در سحاب خود را جلوه کند، قرار و سیری نیاید. این حجاب‌ها از نور و ظلمت خواص را باشد؛ اما خواص خواص را حجاب‌های نور صفت‌های خدا باشد؛ و عوام را جز این حجاب‌ها باشد هزار حجاب باشد: بعضی ظلمانی و بعضی نورانی، ظلماتی چون شهوت و غصب و حقد و حسد و بخل و کبر و حُب مال و جاه و ریا و حرص و غفلت الی سایر الاخلاق الذمیه، و

حجاب‌های نورانی چون نمازه و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق الحمیده» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

عین‌القضات پابندی به عشق را عالی‌ترین وظیفه انسان و سبب خیر عمومی می‌داند. از نظر وی عشق بسیار والاتر از معیارهای دینی و دنیوی است، به این معنا که رستگاری امری روحانی است و تنها پیروی از شریعت تضمینی بر نیک‌فرجامی انسان‌ها نیست: «دریغاً شغل‌های دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم‌یزلی رخت بر صحرای صورت آرد! مگر که مصلحت در آن بود! ... بیگانگان، خود را و نااهلان، عشق را حجاب غفلت و بُعد در پیش نهاد تا دور افتادند که «لقد کُنتَ فی غفلهٍ من هذا». از این جماعت جای دیگر شکایت می‌کند که «یعلمون ظاهراً من الحیوه الدنیا وَ هُم عن الآخره هُم غافلون». عشق کار معین است خود همه کس دارند، اما سر و کار معشوق هیچ‌کس ندارد. این غفلت نشان بدبختی‌ست» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

در واقع قاضی، عشق را گذر از درک ظاهرینانه از دین دانسته و نسبت به سعادت جامعه نگاهی به‌طور کامل روحانی دارد، و پیروی از شریعت را از روی عشق به لقاءالله نمی‌داند، مگر اینکه فرد به راه عاشقان درآید، و بر اثر آموزش‌های ویژه‌ای، پخته شود. به بیان دیگر، او افزون‌بر اجرای احکام دینی، بر عشق و توان روحانی‌ای تأکید دارد که دین را با فهم سعادت اخروی و گذر از ظواهر، برای اهالی مدینه مفید می‌سازد. مفهوم غفلت و دور افتادن در مقوله «حقیقت عشق» قاضی را می‌توان با مقوله «هوس گناهان» پولس رسول، معلم مسیحی دارای شباهت‌هایی دانست. او می‌گوید «شریعت» سبب گناه است، زیرا هوس‌های گناهان را برمی‌انگیزد. اگر شریعت نبود، اصلاً طمع به گناهان شناخته نمی‌شد و چون انسان‌ها به‌نجوی لاعلاج گناهکارند، میل به طمع در آنان به‌سبب گناه‌آلود بودن طمع سر برمی‌دارد. در نتیجه، مردم گناهکار نیازمند کمک الهی‌اند. بر همین وجه، عیسی بره قربانی خوانده می‌شود که نقشش این است، بار گناهان را از دوش مردمان بردارد، و به دوش خود بگیرد تا مردمان نجات یابند (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۲۰). عین‌القضات همدانی نیز آورده است: «...حُبِّ الیِّ مِنْ دُنیا کُمْ ثلاثه» همین معنی دارد که اگر نماز و طیب و نسا را محبوب او نکردند ذره‌ای در دنیا قرار نگرفت. این محبت سه‌گانه را بند قالب او کردند تا شصت‌و‌اند سال زحمت خلق اختیار کرد؛ و اگر نه دنیا از کجا و او از کجا؟ و خلق از کجا و همت محمد از کجا؟!» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۰۸-۱۰۷).

بنابراین، همان‌گونه‌که در کتاب اشعیا، مسیح چون پادشاهی فاتح ولی در ضمن خدمتگزار مردمان به تصور درمی‌آید و از راه رنج‌ها و مصائبش گناهان مردمان را بر دوش خود می‌گیرد (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۲۰)؛ حضرت محمد (ص) نیز در نزد قاضی همان چهره فاتح را دارد، و از جهان یکسره روحانی (اشراقی) به قصد نجات انسان‌ها و تذکر به غفلت‌نکردن از عشق، طی

فرمان الهی به زمین هجرت فرمود، و حیات در دنیا و مصائب آن را پذیرفت. در نتیجه، چنین می‌توان پنداشت که فلسفه آموزش در جهت معرفت به عشق حقیقی، سعادت مطلق را ضمانت می‌کند و توسط پیامبران یا پیران، عشق ازلی تعبیه شده در نهاد آدمی، توان و حرکت می‌یابد و انسان را از درماندگی و تحیر نجات می‌دهد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۰۸). بنابراین، در جامعه مطلوب عین‌القضات، دولتمردان یا پیران، جدای از تعهد در اجرای عدالت به‌عنوان فضیلتی ضروری، در آموزش و راه رفتن به‌سوی عشق که بالاترین فضیلت‌هاست تا نهایت امر مسئول هستند که از آشفتگی عشاق بکاهند و بر پختگی آنان بیفزایند. بدین ترتیب، در مدینه مطلوب قاضی، همگان یعنی چه افراد مستعد و چه افرادی که تحمل سنگینی بار عشق را ندارند؛ چون بخشی از جمعیت رهروان و دردمندان هستند، عاقبت به خیر خواهند شد و در آخرت هر یک به شکلی از حیاتی عاشقانه بهره خواهند برد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

همانا حق تعالی آن کس را که حبّ او دارد، عاشق خود می‌کند، نه آن‌کس که از عشق بی‌بهره است. در این باره قاضی در رساله *دفاعیات* به نقل قولی از ابو محمد مرتعش خراسانی اشاره کرده و آورده است: «هر که جانب خدا نگاه ندارد و به او شوقی نوزد، خدا را نسبت به وی شوقی نیست» (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۵۳). جان کلام اینکه عین‌القضات، عشق به خداوند متعال را سرچشمه نیک‌فرجامی، آشتی و پویایی اجتماعات بشری دانسته است. حضور عشق در مدینه موجب آرامش، همدلی و سلامت رفتار و روان در ابعاد فردی و اجتماعی است و در کنار سعادت دنیوی، سعادت اخروی را نیز تضمین می‌کند.

۶.۴. مدارا نیاز زمانه عین‌القضات همدانی

مدارا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فضیلت‌های فردی و مدنی همواره از ابعاد مختلف مورد توجه و بحث اندیشمندان قرار گرفته است (والزر، ۱۳۷۱). بین صاحب‌نظران بر سر تعریف مدارا و حدود و ثغور آن اختلاف نظر وجود دارد (کولاکوفسکی، ۱۳۹۴: ۴۴). اگر مدارا را به معنای «نگرش (یا طرز تلقی) روادارانه یا آزاداندیشانه نسبت به عقاید یا اعمالی که با عقاید و اعمال خود شخص تغایر یا تعارض دارند» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۱۳) تعریف کنیم، آنگاه از منظر شرایط و الزامات زمان، جامعه عصر عین‌القضات بسیار نیازمند توجه به «مدارا» به‌مثابه یک فضیلت انسانی و مدنی است. چنانکه اشاره شد، منازعه‌های گسترده سیاسی و مذهبی و فرقه‌ای جامعه عصر او را در خود فرو برده بود، و این امر نه‌تنها سامان جامعه و فضای عمومی را تهدید می‌کرد، بلکه حوزه خصوصی و آرامش روان انسان‌ها را نیز در معرض تهدید قرار داده بود.

مدارا در متن اندیشه عرفانی و در اندیشه عین‌القضات اهمیت ویژه‌ای دارد. او در نوشته‌های خود بارها بر اصل ادیان مختلف و نیز اصل تحقیق درباره جریان‌های گوناگون دینی

و فکری اشاره داشته است. او با ابتدا به اصل مذاهب، خواهان احترام به نگرش‌های گوناگون مذهبی بود. به نظر می‌رسد «اصل مدارا» در هندسه فکری قاضی، ریشه در فهم وی از عشق دارد. از نظر وی انبیا در مقام عاشقان بزرگ حق، همه چراغ یک راه هستند، در نتیجه پذیرش آنان بر عاشق واجب است: «اگر پروردگار تو می‌خواست تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی به‌اجبار ایمان می‌آورند. آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور به ایمان کنی؟ ما را همان مذهب است که همه انبیاء را بوده. از قرآن بشنو که تو را خبر دهد «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَّ الَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ، وَّ مَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرَاهِيمَ وَّ مُوسَىٰ وَّ عِيسَىٰ». وصیت صدویبست و چهار هزار پیغمبر همه یکی بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ الف: ۱۵۶).

بنابراین می‌توان گفت که رعایت «اصل مدارا» در اندیشه قاضی از این حیث مورد تأکید است که وی این همه تکثر را ناشی از عشق به حقیقتی واحد دانسته است؛ در نتیجه آدمی اگر عاشق باشد، هر گونه نگاه دینی و فکری را به جهان و خالق آن بهتر درک خواهد کرد. به بیان دیگر، او عشق را دلیل یا انگیزه عمل به مدارا می‌داند و فقدان عشق را زمینه اختلاف: «باش تا جمال معشوق مردان را ببینی، آن‌گه بدانی که بت پرستی چه بود، و حال مردان چگونه بود... از مذهب بت پرستان تشبیهی مانده است؛ تا روزگار، حال مذهب محمدی به کجا رساند و در غضب الله چه ماند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ الف: ۱۵۷). در فقره مذکور چنین می‌نماید که قاضی، عهد سلجوقی را بدون فضیلت مدارا و همزیستی مذاهب مختلف دیده که درباره آینده مذهب محمدی و تشبیه‌سازی از آن ابراز نگرانی کرده است. وی متذکر می‌شود که مجادله‌های فرقه‌ای راه رسیدن به حقیقت و اخلاص را خواهند بست و طالب را از حرکت به سوی حقیقت باز خواهند داشت: «هر آدمی که در طلب، فرقی داند میان مذهبی و مذهبی، اگر خود همه کفر و اسلام بود که هنوز در راه خدای تعالی قدمی به اخلاص بر نگرفت. پس من اخلص الله نبود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ ب: ۲۵۲).

از نظر قاضی، به همان اندازه که رعایت عدالت و عشق در رسیدن به حقیقت و سعادت قصوی ضرورت دارند، مدارا نیز در جهت کسب مطلوب حائز اهمیت است. می‌توان گفت که قاضی بین فضیلت‌های مدنی که وصف آنان آورده شد، ارتباط ساختاری ایجاد کرده و جامعه‌ای را ترسیم کرده است که مخالف جامعه زمانه وی به نظر می‌آید. وی همه فضیلت‌های مدنی را مرتبط با یکدیگر به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که فقدان هر یک، سبب اختلال در مدینه و جامعه آرمانی مدنظر او خواهد شد. بنابراین نظم سیاسی مدینه موردنظر قاضی، جز کشف حق و کسب سعادت مطلق هدف دیگری ندارد و فضیلت‌هایی چون عدالت، عشق و دوستی و مدارا، ابزارهای معنوی و مادی برای رسیدن به حق تعالی هستند. او در تمهیدات، ظاهراً از مذهبی سخن گفته است که می‌توانست جایگزین مذهب غالب زمانه‌اش باشد. به سخن بهتر،

چنین می‌نماید که او نسخه تجویزی خود را ارائه کرده و وضع موجود زمانه‌اش را محکوم به فنا دانسته و چنین نوشته است: «محبان بر مذهب و ملت خدا باشند؛ نه بر مذهب و ملت شافعی و ابوحنیفه و غیرهما نباشند. ایشان بر مذهب عشق و مذهب خدا باشند تبارک و تعالی. چون خدا را ببینند لقای خدا دین و مذهب ایشان باشد؛ چون محمد را ببینند لقای محمد ایمان ایشان باشد؛ و چون ابلیس را ببینند این مقام دیدن نزد ایشان کفر باشد. معلوم شد که ایمان و مذهب این جماعت چیست و کفر ایشان از چیست» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۱۶-۱۱۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود، قاضی مذهب محبان را مذهب راستین و حقیقی دانسته، چراکه مذهب مذکور، حاصل تحقیق و تعهد به اصل مذاهب بوده و همواره ادیان مختلف را در مسیری واحد و به‌سوی حقیقت واحد در حرکت دیده است. او مذهب محبان و دوستان آن را همان اسلام خطاب می‌کند، اما برای تمایز آن از اسلام متعصب سلجوقی چنین آورده است: «اسلام نزد روندگان آنست که مرد را به خدا رساند... طالب را با نهنده مذهب کارست نه با مذهب» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۲۳). با این همه قاضی در برخورد با کسانی که در مدینه آرمانی او حاضر به راه رفتن و پذیرش سعادت مطلق یا قبول اصول دین محبان نیستند، ظاهراً شیوه به‌کارگیری زور و خشونت را از اعمال شیوه تساهل و مدارا مناسب‌تر می‌داند: «چنانکه پدری مُشفق بود که ده فرزند دارد، همه را بگوید علم آموزند تا سعید ابد گردند. ایشان گویند مُسَلَّم نیست که سعادت هست که از علم خیزد و اگر هست ما را نباید. اگر پدر را شفقت نیک بود، ترک ایشان بگوید و دگر با ایشان خطاب نکند و بگذارد تا سر در شهوت نهند، و به عاقبت همه فرزندان او شقی آمده باشند. اما اگر پدر را شفقتی به افراط بود، یکی را از این ده فرزند بکشد که معاندت در طبع او غالب‌تر باشد، تا این فرزندان دیگر تن در علم دهند به قهر؛ چون روزگی چند برآید، خود عاشق علم شوند. [و اگر] یکی را بکشد و این دیگران تن در طلب علم ندهند یکی دیگر بکشد و این دیگران تن در طلب علم ندهند، یکی دیگر بکشد. اگر هشت تن در دادند، مبارک! و اگر نه، دیگری را بکشد. و اگر نه فرزند را بکشد و یکی هم تن در نهد او را نیز بیاید بکشد؛ تا باری معاصی و صفت مذمومش کمتر بود. اگر سعادتش نبود، پس از مرگ - مبارک - باری شقاوتش کمتر بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۴۸).

به نظر می‌آید که قاضی در ضرورت تربیت و مجازات، لفظ و مقام پدر را برای توضیح نظام پاداش و کیفر مدینه آرمانی‌اش مناسب دیده است. بنابراین می‌توان پدر را تعبیری عامیانه یا مثالی روشن برای حاکمیت و نظام قضایی جامعه مطلوب قاضی دانست. نکته مهم در سخنان مذکور این است که تأکید عین‌القضات در به‌کارگیری زور با دیگر سخنان وی درباره مدارا تضاد دارد و او به این تناقض پاسخ روشنی نداده است. با این حال می‌توان گفت وی همواره بر شیوه مدارا و تساهل تأکید داشته و با اشاره به نحوه برخورد عیسی (ع) و موسی

(ع) ابتدا شکل مسالمت‌آمیز برخورد با غافلان و کافران را یادآوری می‌کند و در صورت کارساز نبودن شیوه مذکور، به‌کارگیری زور را تنها از سوی نبی که متبع وحی است و شاید جانشینان او (پیران پخته و عالمان اشراقمند) جایز دانسته است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳۴۹).

۵. نتیجه

در این مقاله، در چارچوب رهیافت دلالتی پارادایمی ضمن اشاره به اهمیت دلالت‌های هنجاری به‌عنوان مَقوم اصلی هر اندیشه سیاسی، درباره فضیلت‌هایی همچون عدالت و عشق و مدارا در اندیشه سیاسی عین‌القضات بحث شد. در اندیشه قاضی عدالت به‌منزله عنصری که زمینه بهزیستی را برای تمام اعضای جامعه فراهم می‌کند، مورد توجه است. عین‌القضات در توضیح عدل به منشأ الهی این فضیلت اشاره کرده و عدل را گرفتن حق، معنی کرده است و بر این باور بود که اگر کسی در جامعه از حق خود بگذرد، در واقع سعادت فرد خاطی را به شقاوت وی بدل می‌کند، به این معنا که اگر وی برای گرفتن حق تلاشی نکند، باری تعالی فرد ظالم را مورد جزا قرار خواهد داد، اما اگر فرد مظلوم یا حاکمیت به نیابت از او حق‌ستانی کند، سعادت هر دو فرد ظالم و مظلوم تأمین خواهد شد. درباره عدالت در توزیع ثروت نیز او ثروتمندان را خزانه‌داران خداوند معرفی می‌کند و معتقد است ثروت امانتی الهی در دست توانگران است، بنابراین باید به درویشان توجه کرد و بخشی از آن مال را بین نیازمندان تقسیم کرد تا اخوت و دوستی بین طبقات مختلف جامعه برقرار شود. چنین نگرشی به عدالت افزون‌بر وجوه اخلاقی آن، آشکارا واجد سویه‌های اجتماعی و سیاسی است و می‌تواند در تحلیل‌نهایی نمایانگر جامعه مطلوب و آرمانی قاضی باشد.

درباره الگوی هنجاری عشق نیز، عین‌القضات همدانی عشق را امری ذاتی دانسته و حب خدا را در وجود آدمی نهان بیان کرده است. همچنین عشق آدمی به آدمی را در حرکت به‌سوی عشق والا مفید دانسته است. به دیگر سخن، او عشق آدمی به آدمی را علت استحکام اخلاقی، ترویج دوستی و زمینه‌ساز حرکت به‌سوی عشق حقیقی و سبب خیر عمومی و سعادت ابدی عنوان کرده است. از رهگذر توجه به عشق است که قاضی تعصب را نفی می‌کند و جوامع مختلف بشری را به دوستی فرا می‌خواند و تمامی ادیان و مذاهب را در مسیر حرکت به‌سوی عشق می‌بیند و همه ادیان را شایسته احترام می‌داند. در واقع او عشق را دلیل عمل به مدارا، پذیرش تکثر و آشتی جوامع انگاشته و در تقابل با وضع نابسامان زمانه خود که سرشار از تعصب و خشم بود، بر همبستگی و آشتی ادیان همواره اصرار ورزیده و جامعه‌ای را ترسیم کرده است که در آن رعایت «اصل مدارا» یک ضرورت محسوب می‌شود.

به طور کلی با نگرشی جامع به نظام اندیشه‌ای قاضی، نوعی رابطه نظام‌مند بین فقره‌های مختلف اندیشه وی وجود دارد که معطوف به برقراری جامعه بسامان و عادلانه و فارغ و عاری از بحران‌ها و نابسامانی‌های اخلاقی و اجتماعی است. در حقیقت، اگر اندیشه سیاسی به معنای تمهید مقدمات نظری و عملی برای ایجاد زندگی خوب در عرصه عمومی تعریف شود، آنگاه با باریک‌بینی و توجه به قصد پنهان در کلام قاضی، می‌توان دریافت که وی با واسطه قرار دادن امر متعالی و تسری دادن بحث از سعادت به ساحت جمعی و با تفسیر مفاهیم دینی و آموزه‌های قرآنی کوشیده است تا در لایه‌های مختلف معنایی، توصیه‌های هنجاری و مدنی شایان توجهی را با عنایت به ضروریات و شرایط زمانه خود، به امید تأمین سعادت جمعی عرضه کند. این برداشت از اندیشه عین‌القضات به‌عنوان اندیشمندی عالی‌مقام در میراث عرفانی، در عین حال می‌تواند نمونه نقضی باشد بر روایت‌هایی که عرفان و اندیشه عرفانی را در تعارض بنیادین با سیاست و کنش سیاسی تعریف کرده و آن را رواج‌دهنده خمول و انزواگرایی و بدون هر گونه دلالت مدنی دانسته‌اند.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوء رفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. اذکابی، پرویز. (۱۳۸۱) *ماتیکان عین‌القضات همدانی: هفت گفتار در عرفان پژوهی*. تهران: مادستان.
۳. اسپریگنز، توماس. (۱۳۸۹) *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
۴. اشتراوس، لئو. (۱۳۸۱) *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. اشتراوس، لئو. (۱۳۹۸) *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*. ترجمه یاشار جیرانی. تهران: آگه.
۶. اسکینر، کوئنتین. (۱۳۹۳) *بینش‌های علم سیاست: جلد اول در باب روش*، مترجم فریبرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید.
۷. بشیریه، حسین. (۱۳۹۴) *عقل در سیاست، سی‌وینج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی*. تهران: نگاه معاصر.
۸. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۴) *عین‌القضات و استادان او*. تهران: اساطیر.
۹. توانا، محمدعلی؛ یوسف حقیقی. (۱۳۹۶) «عرفان سیاسی نجم‌الدین رازی»، *فصلنامه سیاست متعالیه*، ۵، ۱۸: http://sm.psas.ir/article_30385.html?lang=fa (۲ خرداد ۱۳۹۹)
۱۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹) «عرفان و سیاست»، *پژوهشنامه متین*، ۷: ۲۷۸-۲۶۱.

۱۱. صفی، امید. (۱۳۸۹) *سیاست/دانش در جهان اسلام*، ترجمه مجتبی فاضلی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۴) *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ملاحظاتی در مبانی نظری*. تهران: مینوی خرد.
۱۳. طوسی، خواجه نظام‌الملک. (۱۳۷۵) *سیاست‌نامه (سیرالملوک)*. تهران: اساطیر.
۱۴. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۹۳) *تمهیدات*؛ با مقدمه و تصحیح عقیف غسیران. تهران: اساطیر.
۱۵. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله (۱۳۷۷هـ.ق) *نامه‌ها*؛ به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران. تهران: اساطیر، ج ۱.
۱۶. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله (۱۳۷۷هـ.ق) *نامه‌ها*؛ به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران. تهران: اساطیر، ج ۲.
۱۷. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله (۱۳۷۷هـ.ق) *نامه‌ها*؛ به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران. تهران: اساطیر، ج ۳.
۱۸. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۶۰) *دفاعیات عین‌القضات همدانی*، ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
۱۹. فیرحی، داود. (۱۳۸۱) *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نشر نی.
۲۰. کرین، هانری. (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: کویر.
۲۱. کلوکوسکو، جرج. (۱۳۹۰) *تاریخ فلسفه سیاسی*، جلد دوم قرون وسطا، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نی.
۲۲. کولاکوفسکی، لشک. (۱۳۹۴) *درس گفتارهایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ*، ترجمه روشن وزیری. تهران: نگاه معاصر.
۲۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱) *راهی به رهایی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۴. منوچهری، عباس. (۱۳۹۵) *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی- پارادایمی از تفکر سیاسی*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ج ۱.
۲۵. منوچهری، عباس. (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی» *پژوهش سیاست نظری*، ۶: ۷۷-۹۳. در: (۲ خرداد ۱۳۹۹) <http://political.ihss.ac.ir/Article/139411281415341120>
۲۶. منوچهری، عباس؛ یدالله هنری لطیف‌پور. (۱۳۹۳) «فضیلت مدنی در اندیشه عرفانی مولانا» *فصلنامه سیاست*، ۴۴: ۲، ۴۲۹-۴۰۷. در: <DOI:10.22059/jpq.2014.52399>.
۲۷. والزر، مایکل. (۱۳۹۱) *در باب مدارا*. ترجمه صالح نجفی. تهران: پردیس دانش.
۲۸. هنری لطیف‌پور، یداله. (۱۳۹۵) «سنجش دعوی؛ امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۱، ۳: ۲۳۴-۲۰۵، <DOR: 20.1001.1.1735790.1395.11.3.7.9>.



Research Paper

The Civic Implications of the Mystical Thought of Ein Al-Qozāt Hamedāni

Yadollah Honari Latifpour^{1*}, Arash Amjadian²

¹ Assistant Professor, Department of Political Science, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

² MA in Islamic Political Thought, Department of Political Science, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

Received: 28 June 2021, Accepted: 14 March 2022

© University of Tehran

Abstract

Mystical texts are an important part of the intellectual heritage of Iran and Islamic World. In spite of the differences of opinion between scholars about the history of political thought in Iran, there is no doubt that mystical tradition was rich and influential in medieval Islamic period. However, most of the research conducted on these texts are in the form of biographies and had almost exclusively concentrated on the literary aspects and moral teachings of these texts. Little attention has been paid to the intellectual themes and implications of these texts for politics and civic engagement in public life in society. A critical reading for the purpose of gaining a deeper and more accurate understanding of the political value of these texts can be useful in the analyses of the historical development of Iranian-Islamic thought. Furthermore, by doing so, we might find appropriate answers to the challenges of today's Iranian society. Abu'l-ma'ālī 'abdallāh Bin Abībakr Mohammad Mayānejī Known as *Ein Al-Qozāt Hamedāni* is one of the incomparable thinkers in Iranian-Islamic thought. He was considered one of the Sufi sheikhs of his time and had many disciples, some of whom had political influence and positions in the Seljuk political system. He died at the young age of thirty-three when the Seljuk executed him in 1131, but his works secured him a place in the history of Iran as a mystical philosopher. Henry Corbin, a French theologian and Iranologist with renowned expertise in Islamic philosophy and Sufism, has referred to him as a jurist, mystic, philosopher, and mathematician, but he is better known as a mystic among the Iranian scholars of Islamic-Iranian thought. *Ein Al-Qozāt* has not been recognized as a political thinker in the literal sense or a writer who has directly been interested in politics, and thus his works have seldom been evaluated from this perspective. Indeed, some scholars have argued that "mysticism never seeks to add, know, rearrange or improve anything in the earthly world", and mysticism as an independent epistemological realm is in conflict with politics as a science that is responsible for organizing the public arenas.

* Corresponding Author Email: honari@basu.ac.ir

In the present study, the authors use certain components of Leo Strauss and Quentin Skinner's methodology to analyze important writings of *Ein Al-Qozāt Hamedāni*, particularly his letters in order to reveal the civic virtues and capacities of thought of this famous mystic, and find political significance not previously traced. The main research question to be answered is: How can civic life be organized by relying on the basic concepts of the mystical thought of *Ein Al-Qozāt Hamedāni*. By civic implications, we mean virtues such as justice, love, friendship, and tolerance, which being at the junction of mystical thought and political thought, strengthen social relations and create the desired political order. In the view of *Ein Al-Qozāt Hamedāni*, justice is considered as an element that provides a basis for welfare for all members of society.

Ein Al-Qozāt Hamedāni considered love as an inherent thing and believed that the love of God is hidden in the human nature, and wrote that the love of a human being to another human being is useful in moving towards transcendental love. He described love as the cause of moral strength, the promoter of friendship, and the basis for the movement toward true love leading to public good and eternal bliss. By his attention to love, *Ein Al-Qozāt Hamedāni* rejected prejudice and called on different societies to nurture friendship. He considered all religions as being equal and worthy of respect, and saw all religions and sects on the path to love. In fact, he considered love as the basis for tolerance, acceptance of pluralism and reconciliation of societies. In spite of the unsettled situation of his time, which was full of prejudice and rage, he insisted on the solidarity and reconciliation of religions. He showed his conviction that the observance of the principle of tolerance is a necessity in society. In conclusion, the authors' comprehensive analysis of *Ein Al-Qozāt Hamedāni*'s writings show a kind of systematic interactions between the various aspects of his thought, which was ultimately aimed at establishing a well-organized and just society free from crises, moral disorders and social conflicts. Introducing *Ein Al-Qozāt Hamedāni* as a great thinker in the mystical tradition with no interest in politics is an example of a contradiction in the narratives that have defined mystical thought in fundamental conflict with politics and political action, because of the characterization of mysticism as a promoter of apostasy and isolationism.

Keywords: Political Thought, Mysticism, Justice, Love, Tolerance

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iDs: <https://orcid.org/0000-0002-4650-623X>

References

- The Holy Qurān.
- Azkaei, Parviz. (2002) *Matikān of Ein Al-Qozāt Hamedāni: Haft goftār dar erfān'pajohi. (Matikan of Ein Al-Qozat Hamedani: Seven Speeches in Mysticism)*. Tehran: Mādestan. [in Persian]
- Bashirieh, Hussein (2015) *Aghl dar siyāsāt: siu panj goftār dar falsafeh, jāme'eh'shenāsi va tose'-ye siyāsī (Reason in Politics, Thirty-Five Speeches in*

- Philosophy, Sociology and Political Development*). Tehran: Negāh-e moāser. [in Persian]
- Corbon, Henry. (1994) *Tārikh-e falsafe-ye eslāmī (History of Islamic Philosophy)*, trans. Seyed Javad Tabatabai. Tehran: Kavir. [in Persian]
- Davari Ardakani, Reza. (2000) "Erfān va siyāsāt (Mysticism and Politics)," *Pajohesh' nāmeḥ-ye matin (Matin Journal)* 7: 278-261. [in Persian]
- Ein Al-Qozāt, Abu al-Ma'ālī Abdollah. (2014) *Tamhidāt (Preparations)*, Afif Osiran, ed. Tehran: Asātīr. [in Persian]
- Ein Al-Qozāt, Abu al-Ma'ālī Abdollah (1998a) *Name'ha (Letters)*, eds. Alinaghi Manzavi and Afif Osiran, Tehran: Asātīr, Vol. 1. [in Persian]
- Ein Al-Qozāt, Abu al-Ma'ālī Abdollah (1998b) *Name'ha (Letters)*, eds. Alinaghi Manzavi and Afif Osiran. Tehran: Asātīr, Vol. 2. [in Persian]
- Ein Al-Qozāt, Abu al-Ma'ālī Abdollah (1998c) *Name'ha (Letters)*, eds. Alinaghi Manzavi and Afif Osiran. Tehran: Asātīr, Vol. 3. [in Persian]
- Ein Al-Qozāt, Abu al-Ma'ālī Abdollah. (1981) *Defaeyat'e Ein Al-Qozāt-e Hamedani (The Defense of the Ein Al-Qozāt-e Hamedani)*, trans. Qasem Ansari. Tehran: Manouchehri. [in Persian]
- Farihi, David. (2002) *Qodrat, dānesh va mashroe' yat dar eslām (Power, Knowledge and Legitimacy in Islam)*. Tehran: Ney. [in Persian]
- Honari Latifpour, Yadolah. (2016) "Case Assessment; Refusal of the Foundation of Political Thought on the Basis of Mystical Thought," *Pajohesh' nāmeḥ-ye oloom-e siyāsī (Research Letter of Political Science)* 11, 3: 234-205, <DOR: 20.1001.1.1735790.1395.11.3.7.9>. [in Persian]
- Klosko, George. (2010) *Tārikh-e falsafe-ye siyāsī (History of Political Theory)*, trans. Khashayar Deihimi. Tehran: Nay. [in Persian]
- Kořakowski, Leszek. (2015) *Dars' goftār'hā-i dar bāb-e magholāti bozorg (Small Lectures about Big Issues)*, trans. Roshan Vaziri. Tehran: Negāh-e moāser. [in Persian]
- Malekian, Mostafa. (2002) *Rāhi bae rahā'i (A Way to Liberation)*. Tehran: Negāh-e moāser. [in Persian]
- Manouchehri, Abbas. (2016) *Farāso-ye ranj va royā: ravāyati delalāti parādīmi az tafakor-e siyāsī (Beyond Suffering and Dreams: A Paradigmatic Significant Narrative of Political Thought)*. Tehran: Research Institute of Islamic History. [in Persian]
- Manouchehri, Abbas. (2009) "Nazarye'-e siyāsī parādīmi (Political Theory Paradigm)," *Pajohesh-e siyāsāt-e nazari (Journal of Theoretical Policy Research)* 6: 77-93. Available at: http://political.ihss.ac.ir/Article/_139411281415341120 (Accessed 22 May 2020). [in Persian]
- Manouchehri, Abbas; Yadollah Honari Latifpour. (2014) "Fazilat-e madani dar andishe-ye erfāni-ye molānā (Civil Virtue in Rumi's Mystical Thought)," *Fasl-nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 44, 2: 429-407, <DOI:10.22059/jpq.2014.52399>. [in Persian]
- Pourjavadi, Nasrullah (2005) *Ein Al-Qozāt va ostādān oe (Ein Al-Qozāt and His Professors)*. Tehran: Asātīr. [in Persian]
- Safi, Omid. (2010) *Siyāsāt dānesh dar jahān-e eslām (The Politics of Knowledge in the Islamic World)*, trans. Mojtaba Fazeli. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [in Persian]
- Skinner, Quentin. (2014) *Binesh'hā-ye elm-e siyāsāt (Visions of Politics: Regarding Method (Volume 1))*, trans. Fariborz Majidi. Tehran: Farhang-e Javid. [in Persian]
- Spragens, Thomas A. (2010) *Fahm-e nazarye'hā-ye siyāsī (Understanding Political Theory)*, trans. Farhang Rajai. Tehran: Agah. [in Persian]
- Strauss, Leo. (2002) *Falsafeh-ye siyāsī chist (What is Political Philosophy)*, trans. Farhang Rajai. Tehran: Elmi va farhangi. [in Persian]

- Strauss, Leo. (2009) *Moghademeh-ī siyāsī bar falsafeh (Political Introduction to Philosophy)*, trans. Yashar Jirani. Tehran: Agah. [in Persian]
- Tabatabai, Seyed Javad. (2015) *Tārikh-e andisheh-ye siyāsī dar Īrān: Molāhezāti dar mabāni-ye nazari (History of Political Thought in Iran; Some Considerations of Theoretical Foundations)*. Tehran: Minavi Kherad. [in Persian]
- Tavana, Mohammad Ali; and Yosuf Haqiqi. (2017, December) “Erfān-e siyāsī-e najm’oddin rāzi (Political Mysticism of Najmuddin Razi),” *Fasnāmeḥ-ye siyāsāt-e moteāli (Transcendent Policy)* 5, 18: 89-106. Available at: http://sm.psas.ir/article_30385.html?lang=en (Accessed 22 May 2020). [in Persian]
- Tūsī, Khāwje Nizām al-Mulk. (1996) *Siyāsāt’nāmeḥ (Book of Politics, or Siyar al-mulūk)*. Tehran: Asātir. [in Persian]
- Walzer, Michael. (2012) *Dar bāb-e modārā (On Toleration)*, trans. Saleh Najafi. Tehran: pardis-e danesh. [in Persian]



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.