



Sources and References of Ayn al-Quḍāt Hamadānī in Tamhīdāt and Letters

Niloufar Bahramzadeh¹

Salman Saket²

Abstract

Ayn al-Quḍāt Hamadānī stands as one of the most remarkable mystics and intellectuals of the sixth century AH, whose profound and innovative insights have played a pivotal role in enriching Islamic mysticism and Sufism. Delving into the sources of his works and writings provides invaluable insights into the intellectual foundations and origins of his ideas. This study seeks to systematically examine the sources and references of Qadi Hamadānī's thoughts, aiming to uncover the roots of his profound reflections as comprehensively as possible. The findings reveal that Ayn al-Quḍāt's intellectual heritage extends beyond the works of the Ghazali brothers and Abu Talib Makki. His sources can be categorized into two distinct groups: 1. those explicitly referenced in his works, including the writings of Abu Hamid Ghazālī, *Qūt al-Qulūb* by Makki, *Risālat al-Aḍḥawiyya*, and the sayings and works of Ḥallāj and Sahl Tustarī; 2. those not directly mentioned but influential, such as *al-Ta'arruf* by Kalābādhī, *Tahdhīb al-Asrār* by Khargūshī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* by Sulamī, *Sharḥ al-Ta'arruf* by Mustamlī Bukhārī, and *Risāla Qushayriya* by Abu al-Qasim Qushayri.

Keywords: Ayn al-Quḍāt Hamadānī's Sources and References, *Tamhīdāt*, Ayn al-Quḍāt's *Letters*, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* by Sulamī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* by Tustarī, *Qūt al-Qulūb* by Abū Ṭalīb Makki.

Received: 26 April 2025 ∴ Revised: 22 June 2025
Accepted: 03 September 2025 ∴ Published Online: 08 December 2025

1. M.A Student of Persian language and literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: n.bahramzadeh@um.ac.ir <https://orcid.org/0009-0006-3663-7814>
2. Associate Professor, Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, (Corresponding Author)
E-mail: saket@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-6585-7230>

How to cite this article:

Bahramzadeh, N., & Saket, S. (2025). Sources and References of Ayn al-Quḍāt Hamadānī in Tamhīdāt and Letters. *New Literary Studies*, 58(2), 87-112.
<https://doi.org/10.22067/jls.2025.93178.1702>



Extended Abstract

1. Introduction

Ayn al-Quḍāt Hamadānī, a prominent mystic of the sixth century AH, elevated Islamic mysticism and Sufism through his influential works such as *Tamhīdāt* and his *letters*. In his youth, he devoted four full years to studying the writings of Muḥammad Ghazālī, which temporarily rescued him from confusion and ignorance. In addition to Imam Muḥammad Ghazālī, Ayn al-Quḍāt held great reverence for Abū Ṭālib Makkī. In the preface to *Zubdat al-Ḥaqā'iq*, he explicitly states that after reading Ghazālī's works, he believed he had attained the truth and escaped misguidance. However, after a period, he once again found himself in a state of perplexity. According to Ayn al-Quḍāt, it was Aḥmad Ghazālī, the younger brother of Muḥammad Ghazālī, who ultimately delivered him from the depths of error. Thus, the Ghazālī brothers played a significant role in shaping and refining the intellectual and spiritual thought of Ayn al-Quḍāt Hamadānī. Nevertheless, the sources of Ayn al-Quḍāt's ideas and philosophical reflections extend beyond the works of the Ghazālī brothers and Abū Ṭālib Makkī. This article seeks to answer the following question: Beyond the works of Muḥammad Ghazālī, Aḥmad Ghazālī, and *Qūt al-Qulūb* by Abū Ṭālib Makkī which Ayn al-Quḍāt explicitly references in his writings what other source(s) did he draw upon? The present study is an effort to explore this question and to identify the intellectual and spiritual sources that informed Ayn al-Quḍāt Hamadānī's thought in *Tamhīdāt* and his *letters*.

2. Methodology

This study is based on a descriptive-analytical approach and conducted through library research methods. In the first stage, the authors meticulously examined *Tamhīdāt* and the *letters* of Ayn al-Quḍāt Hamadānī. Subsequently, by exploring mystical texts predating Ayn al-Quḍāt Hamadānī, they endeavored to trace the origins of his intellectual and spiritual thought as thoroughly as possible.

3. Discussion and Conclusion

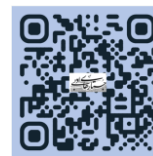
Although Ayn al-Quḍāt Hamadānī frequently refers to the views and doctrines of Imam Muḥammad Ghazālī, Aḥmad Ghazālī, Ḥallāj, Sahl Tustarī, and Ibn Sīnā in his writings and occasionally cites their works close examination of *Tamhīdāt* and his *letters* reveals that his intellectual sources extend beyond the explicit references he makes to those influences. In this article, the authors have carefully analyzed the aforementioned works of Ayn al-Quḍāt in order to identify and present, as

comprehensively as possible, the sources and references that shaped his thought. Broadly speaking, the sources of Ayn al-Qudāt can be categorized into two groups:

1. Sources explicitly cited by Ayn al-Qudāt.
2. Sources he appears to have drawn upon without directly naming the works or their authors.

The first group includes the writings of Imam Muḥammad Ghazālī, Aḥmad Ghazālī, and Abū Ṭālib Makkī, all of whom are directly mentioned in Ayn al-Qudāt's works and have been acknowledged by scholars based on his references. Ibn Sīnā, Ḥallāj, and Sahl Tustarī are also among the thinkers whose names appear explicitly in his texts. In matters concerning the afterlife and the states of the human soul therein, Ayn al-Qudāt was influenced by Ibn Sīnā's *Risālat al-Aḍḥawīyya*, which served as a foundational source for his own metaphysical reflections. His novel interpretation of the mystical terms *ikhlāṣ* and *kufr* shows clear influence from Ḥallāj, from whom he also borrowed the concept of a "true essence" underlying all religious traditions. Furthermore, it appears that Ayn al-Qudāt's views on the "Muḥammadan Light" and his esoteric reading of verse 7 of Sūrat Āl 'Imrān were shaped by Sahl Tustarī's *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.

The second group comprises works such as *al-Ta'arruf* by Kalābādhī, *Tahdhīb al-Asrār* by Khargūshī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* by Sulamī, *Sharḥ al-Ta'arruf* by Mustamlī Bukhārī, and *Risāla Qushayriya*. In defining the mystical concept of *zuhd*, Ayn al-Qudāt was likely influenced by the words of Shiblī as recorded in Kalābādhī's *Ta'arruf*. His interpretation of *faqr* appears to draw from Khargūshī's *Tahdhīb al-Asrār*. Moreover, his mystical exegesis of verses 34 of Sūrat al-Naml, 55 of Sūrat Yā Sīn, and 32 of Sūrat Fāṭir as well as his views on the concepts of *ṭalab* (seeking) and *'ishq* seem to be influenced by Sulamī's *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. In discussing the notion of "the prayer of the vanquished," he draws upon Mustamlī's *Sharḥ al-Ta'arruf*, and in elaborating the mystical idea of "resistance to habit," he engages with themes found in *Risāla Qushayriya*.



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۵۲x-۲۷۸۳

منابع و مآخذ عین القضاات همدانی در تمهیدات و نامه‌ها

نیلوفر بهرام‌زاده^۱، سلمان ساکت^۲

چکیده

عین‌القضاات همدانی از بزرگ‌ترین عارفان و متفکران سده ششم هجری است که اندیشه‌های ژرف و بدیع او، عرفان و تصوّف اسلامی را بیش‌ازپیش بارور کرده است. بی‌تردید جستجو در منابع آثار و نوشته‌های او، سرچشمه‌ها و بن‌مایه‌های فکری و اندیشگانی او را به ما نشان می‌دهد. این مقاله بر آن است تا با پژوهش در منابع و مآخذ اندیشه‌های قاضی همدانی، سرچشمه‌های تفکرات ژرف و عمیق او را تا حد امکان نشان دهد. نتایج پژوهش نشان‌دهنده آن است که منابع عین‌القضاات فراتر از آثار برادران غزالی و ابوطالب مکی است. این منابع را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. منابعی که عین‌القضاات در آثار خود به آن‌ها اشاره کرده است؛ مانند آثار ابوحامد غزالی، قوت‌القلوب مکی، رساله‌ی اضحویه و سخنان و آثار حلاج و سهل تستری. ۲. منابعی که قاضی به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است اما از آن‌ها تأثیر گرفته است که عبارتند از تعرّف کلابادی، تهذیب الاسرار خرگوشی، حقائق التفسیر سلمی، شرح التعرّف مستملی بخاری، و رساله‌ی قشیریه ابوالقاسم قشیری.

کلیدواژه: منابع و مآخذ عین‌القضاات همدانی، تمهیدات، نامه‌های عین‌القضاات، حقائق التفسیر سلمی، تفسیر القرآن‌العظیم تستری، قوت‌القلوب ابوطالب مکی.

ارسال: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱؛ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷؛ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۹، تابستان ۱۴۰۴، صص ۱۱۲-۸۷
مقاله پژوهشی

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: n.bahramzadeh@um.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0006-3663-7814>

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: saket@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-6585-7230>

ارجاع به این مقاله:

بهرام‌زاده، ن.، و ساکت، س. (۱۴۰۴). منابع و مآخذ عین‌القضاات همدانی در تمهیدات و نامه‌ها. جستارهای نوین ادبی،

۵۸(۲)، ۸۷-۱۱۲. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.93178.1702>

درآمد

عین‌القضات همدانی (۴۹۰-۵۲۵ ق.) با نوشتن آثاری همچون تمهیدات و نامه‌ها به عرفان و تصوّف اسلامی غنای خاصی بخشیده است. اگرچه او بر آن بوده تا به مخاطب خویش ثابت کند که نقل گفته‌ها و سخنان دیگران را نمی‌پسندد و از راه سلوک، به مفاهیم عرفانی خود دست یافته است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب. ج ۱، ص. ۵۸ و ۲۳۰ و ج ۲، ص. ۳۰۸ و ۳۱۳](#))؛ اما او مانند هر اندیشمند و متفکر بزرگی، آثار پیش از خود را مطالعه کرده و از آن‌ها تأثیر پذیرفته است. عین‌القضات در زبدة‌الحقایق تصریح کرده است که چهار سال تمام آثار محمد غزالی را مطالعه می‌کرده و با این آثار برای مدتی از گمراهی و جهل نجات یافته است: «پس از فضل خدای متعال هیچ چیزی مرا از سقوط نرہانید، مگر مطالعه کتاب‌های استاد امام حجة الاسلام ابوحامد بن محمد غزالی - خدا از او خشنود باد و او را خشنود گرداند - که من آن‌ها را نزدیک به چهار سال صفحه به صفحه می‌جستم و در این مدت از اشتغال به دانش‌ها، شگفتی‌های بسیاری می‌دیدم که مرا در طی طریق از کفر و گمراهی و سرگردانی و کوری می‌رہانیدند» ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۹](#)). به هنگام درگذشت امام محمد غزالی (۵۰۵ ق.) عین‌القضات تنها پانزده سال داشت، از این‌رو هرگز به‌صورت مستقیم از غزالی بهره نبرده است. او در نامه نود و پنجم به این موضوع اشاره کرده و نوشته است: «اگرچه خواجه امام غزالی را ندیده‌ام، شاگرد کتب او بوده‌ام» ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب. ج ۲، ص. ۳۱۶](#)). افزون بر امام محمد غزالی، عین‌القضات به دو دلیل برای ابوطالب مکی نیز احترام زیادی قائل بود: نخست به دلیل آشنایی مستقیمش با قوت القلوب او و دیگر به جهت احترامی که مشایخ و استادان هم‌عصر وی از جمله امام محمد غزالی و احمد غزالی برای ابوطالب مکی قائل بودند ([پورجوادی، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۷](#)). قاضی به‌طور مستقیم هشت بار در آثارش به قوت القلوب ابوطالب مکی اشاره کرده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب. ج ۱، ص. ۵۸ و ۲۳۰ و ۲۶۶ و ۲۳۵ و ج ۲، ص. ۳۸۴ و ج ۳، ص. ۳۹۳ و ۴۳۷](#)، [عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵، ص. ۳۶](#))؛ نیز دستور خرید نسخه قوت القلوب را داده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب. ج ۱، ص. ۲۶۵ و ۲۶۶](#)) که همه این‌ها مبین تأثیرپذیری او از این کتاب است.

عین‌القضات در دیباجة زبدة‌الحقایق پس از اشاره به مطالعه آثار امام محمد غزالی نوشته است که گمان می‌کرده به حقیقت دست یافته و از گمراهی نجات یافته، اما پس از مدتی دوباره سردرگمی به سراغ او آمده و افکار و اندیشه‌های او را پریشان کرده است. به گفته عین‌القضات این بار احمد غزالی، برادر کهنتر محمد غزالی، او را از چاه گمراهی رهایی

بخشیده است:

«در آن وضعیت نزدیک به یک سالی ماندم و هنوز از حقیقت واقعه‌ای که برایم در آن سال رخ داده بود، آگاهی نداشتم تا اینکه سرور و خواجه‌ام، استاد امام اجل، سلطان طریقت و ترجمان حقیقت، ابوالفتح احمد بن محمد بن محمد بن غزالی - خدا مسلمانان را از ماندگاری‌اش بهره‌دهاد و از من بدو بهترین پاداش رساناد- را سرنوشت به سوی همدان که زادگاه من است، راند و در خدمت او در مدتی کمتر از بیست روز، از چهره آن واقعه برایم پرده‌برداری شد و سرگردانی زدوده گردید و وضعیت آن را به‌طور کامل مشاهده کردم» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۰).

مکاتبات و نامه‌نگاری‌های نسبتاً زیادی از احمد غزالی و عین‌القضات همدانی باقی مانده است؛ در حقیقت عین‌القضات شاگرد مستقیم احمد غزالی بوده و در مباحث بسیاری به‌ویژه مفهوم «عشق» از سوانح احمد غزالی تأثیر پذیرفته است؛ اما منابعی که عین‌القضات برای بیان مفاهیم عرفانی خود از آن‌ها بهره برده است، فراتر از آثار برادران غزالی و ابوطالب مکی است.

این پژوهش بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که عین‌القضات افزون بر آثار غزالی و قوت القلوب که خود در مکتوباتش به آن‌ها اشاره کرده است، از چه منبع یا منابع دیگری استفاده کرده است؟ نویسندگان در گام نخست تمهیدات و نامه‌های عین‌القضات همدانی را به‌دقت بررسی کرده و سپس با جستجو در آثار عرفانی پیش از قاضی، کوشیده‌اند تا سرچشمه اندیشه‌های وی را تا حد امکان بیابند.

پیشینه پژوهش

نصرالله پورجوادی در پژوهش خود با عنوان «عین‌القضات و امام محمد غزالی» به بهره بردن عین‌القضات از آثار غزالی و قوت القلوب ابوطالب مکی، پرداخته کرده است (پورجوادی، ۱۴۰۱، صص. ۱۴۰-۱۴۶). قاضی در جای‌جای مکتوبات خود تأکید کرده که آنچه را نوشته از دیگران اقتباس نکرده است، پورجوادی نیز با اعتماد به این سخن عین‌القضات نوشته است: «البتة در آثار او آیات قرآن و احادیث و روایات و کلمات مشایخ و اشعار شعرای متقدم فراوان است، ولی مضامین نوشته‌هایش همه از خود اوست» (پورجوادی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰). با این حال خودداری قاضی از نقل عقاید و سخنان دیگر متفکران معلول عدم آشنایی او با این عقاید و سخنان نبوده است (پورجوادی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۱). لذا پورجوادی با توجه به اشاره‌های قاضی در آثارش، کتاب‌های قوت القلوب، احیاء علوم الدین، الاقتصاد فی الاعتقاد، مشکوة الانوار، مقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی و المنقذ من الضلال را

در زمره آثاری دانسته که عین القضاة آن‌ها را مطالعه می‌کرده و در آثار خود یا از آن‌ها متأثر بوده و یا بخش‌هایی از آن‌ها را نقل کرده است (پورجوادی، ۱۴۰۱، صص. ۱۴۳-۱۴۵). اگرچه هدف پورجوادی در این پژوهش تبیین انتقادات قاضی به امام محمد غزالی در مسائل «تغییر اخلاق»، «مسأله عینیت و غیریت اسم و مسمی»، «طریق حصول معرفت»، «ترتیب سه عالم ملک و ملکوت و جبروت» و «احاطه جسمانی یا علمی کرسی بر آسمان‌ها و زمین» است، اما او به ضرورت موضوع به آثاری از غزالی و قوت القلوب مکی که قاضی به آن‌ها نظر داشته، پرداخته است. این درحالی است که مآخذ عین القضاة به‌رغم تأکیدش بر این موضوع که همه مضامین از خود اوست، بیش از آثاری است که پورجوادی در پژوهش خود از آن‌ها یاد کرده است.

«از خراسان تا همدان (بررسی تأثیر احمد غزالی بر عین القضاة همدانی)» عنوان مقاله‌ای است که نویسنده در آن موارد تأثیرپذیر قاضی را از استاد خویش، احمد غزالی، بررسی کرده و در قالب هشت مورد ارائه کرده است (خاتمی پور، ۱۳۹۱، صص. ۹۷-۱۰۷). همان‌طور که از عنوان مقاله پیداست، این پژوهش تنها مبتنی بر بررسی تأثیر احمد غزالی بر عین القضاة همدانی است و به سایر منابع قاضی هیچ اشاره‌ای نشده است.

مقاله‌ای نیز با عنوان «نقد و معرفی منابع ابیات عربی نامه‌های عین القضاة همدانی» منتشر شده است. گفتنی است تمرکز این پژوهش تنها بر منابع اشعار عربی و سرایندگان آن‌ها بوده است. نویسندگان در این مقاله نام شاعران ابیات عربی نامه‌های عین القضاة همدانی را که در حدود ۲۰۴ بیت است، جمع‌آوری کرده‌اند (طاهری و خاتمی، ۱۴۰۱، صص. ۱۳۵-۱۳۶)؛ اما با توجه به موضوع مقاله، به منابع و مآخذ اندیشه عین القضاة هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. این همه نشان می‌دهد که پژوهش جامعی درباره منابع و مآخذ عین القضاة در تمهیدات و نامه‌ها منتشر نشده است و پژوهش‌های انتشار یافته نیز تنها مبتنی بر عبارت‌های خود او در آثارش انجام گرفته است.

۱. منابع و مآخذ عین القضاة همدانی

منابعی را که عین القضاة به آن‌ها نظر داشته و با تأثیرپذیری از آن‌ها به بیان مفاهیم گوناگون در تمهیدات و نامه‌ها پرداخته است، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. منابعی که عین القضاة به‌صراحت به آن‌ها اشاره کرده و از آن‌ها نام برده است؛ ۲. منابعی که قاضی از آن‌ها بهره برده اما به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است.

۱-۱. منابعی که عین القضاة به‌صراحت به آن‌ها اشاره کرده است.

این بخش شامل آثار احمد غزالی، امام محمد غزالی و ابوطالب مکی است که عین القضاة در آثار خود به آن‌ها

اشاره کرده و پورجوادی نیز در پژوهشی که به آن اشاره شد، به امام محمد غزالی و قوت القلوب (پورجوادی، ۱۴۰۱، صص. ۱۴۱-۱۴۶) و خاتمی پور به جوانب تاثیرگذاری احمد غزالی بر قاضی پرداخته است (خاتمی پور، ۱۳۹۱، صص. ۹۷-۱۰۷). افزون بر آثار عارفان نام برده، رساله اضحویه ابن سینا نیز در زمره آثاری است که قاضی نه تنها بدان اشاره کرده است، بلکه این اثر منشأ و سرچشمه اصلی اندیشه عین القضات درباره آخرت و حوادث مربوط به آن است. آثار حلاج و آرای سهل تستری نیز در زمره منابعی است که عین القضات بر اساس آن‌ها، بسیاری از مفاهیم ژرف عرفانی را مطرح کرده و بسط داده است.

۱-۱-۱. رساله اضحویه از ابن سینا

عین القضات در تمهیدات به سخن ابن سینا در رساله اضحویه و سخن ابوسعید ابوالخیر در کتاب مصابیح اشاره کرده و مقام ابن سینا را بالاتر از ابوسعید ابوالخیر دانسته است (عین القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، صص. ۳۴۹-۳۵۰). گفتنی است که مصابیح در زمره آثار ابوسعید ابوالخیر نیست و صحت و سقم انتساب آن به ابوسعید ابوالخیر از بحث ما خارج است^۱. اگرچه عین القضات تنها در این بخش از تمهیدات نام رساله اضحویه ابن سینا را آورده است، اما دیدگاه او درباره مرگ و معاد به تمامی متأثر از این رساله ابن سینا است. ذکر نام ابوعلی سینا و نقل قول از او در بیان مفاهیم مربوط به آخرت، مبین این موضوع است (عین القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، صص. ۲۸۹).

یکی از مباحث کلامی در آثار عین القضات که رنگ و بوی عرفانی به خود گرفته است، بحث معاد و زندگی پس از مرگ است. به طور کلی او درباره امور آخرت، دیدگاهی متفاوت دارد و تمام امور مربوط به آخرت یعنی گور، نکیر و منکر، صراط، میزان، بهشت و دوزخ را بر سبیل تمثیل دانسته است (عین القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، صص. ۲۸۷). برخلاف اشاعره و معتزله که اغلب معاد را امری جسمانی دانسته‌اند (اسدعلیزاده، ۱۳۸۷، صص. ۶۴)، عین القضات معاد را روحانی خوانده است که منبع این دیدگاه قاضی به احتمال زیاد رساله اضحویه ابن سیناست. ابن سینا در این کتاب، در هفت فصل، ضمن بررسی اختلاف آراء درباره بحث معاد، به ابطال مذاهب تناسخ و سایر مذاهب تباه پرداخته و سرانجام نتیجه گرفته است که معاد نه جسمانی، بلکه روحانی است. در حقیقت او از آیاتی که درباره جهان آخرت خبر می‌دهند، تأویلی باطنی به دست داده است و بر این باور است که «عرب بعضی الفاظ را چون کار فرماید، حقیقت نخواهد، بلکه مجاز خواهد و در قرآن بعضی جای‌ها ظاهر است که به لفظ مستعمل، آن معنی نمی‌خواهد

۱. برای آگاهی بیشتر از این موضوع منزوی، ۱۴۰۲، صص. ۷۰ و جلالی بندری، ۱۳۸۴، ج ۱، صص. ۱۳۹.

که لفظ آن را نهاده‌اند، بلکه مجازی را می‌خواهد» (ابن سینا، ۱۳۵۰، ص. ۱۷)؛ بنابراین از نظر ابن سینا، بسیاری از آیات و لغات قرآن کریم، نیازمند تأویل باطنی هستند تا حقیقت معنای آن‌ها روشن شود. او با این مقدمه، بحث خود را در این رساله آغاز کرده و کار را به جایی رسانده که حتی ثواب و عذاب را نیز روحانی خوانده است. او علت جسمانی خواندن عذاب در شرع را فهم اندک مردم و عدم آگاهی آنان دانسته است، به عبارت دیگر: «ثواب و عذاب حقیقی به فهم مردم عامه نرسد، مگر که اول نفس را ریاضت دهند و پاک گردانند و علم بیاموزند و خیر حقیقی بشناسند و این معنی هرکس را میسر نشود و در آن رغبت ننماید و از آن ترسد، و چون ممکن نیست دعوت عوام به خیر حقیقی، لابد باشد آن طریق سپردن و ثواب و عقوبت بدنی تقریر کردن» (ابن سینا، ۱۳۵۰، صص. ۳۱-۳۲). به این ترتیب او سایر امور مربوط به آخرت را نیز بر طریقه تمثیل و مجاز دانسته است که باید تأویل شوند. غزالی نیز در کیمیای سعادت، امور مربوط به آخرت را روحانی خوانده و از «بهشت روحانی» و «آتش روحانی» سخن گفته است (غزالی، ۱۳۸۰، ص. ۸۱)، اما از آنجا که عین‌القضات هنگام بحث درباره آخرت به دیدگاه ابن سینا اشاره کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۸۹)، به احتمال زیاد منبع او در این باره رساله مذکور بوده است؛ اما با توجه به آن‌که عین‌القضات به آثار غزالی نیز نظر داشته است، چه بسا با عنایت به هر دو منبع یعنی رساله اضحویه و کیمیای سعادت، مسائل مربوط به جهان آخرت را طرح کرده است.

عین‌القضات به‌رغم زندگی در محیط و زمانه‌ای لبریز از عقاید اشعری با جسارت و شجاعت، معاد را بر خلاف دیدگاه هم‌روزگاران‌ش، روحانی خوانده و در مباحث مربوط به معاد و جهان پس از مرگ، به احتمال زیاد به تمامی از ابن سینا پیروی کرده است. اگرچه تأویل عین‌القضات از مرگ، رنگ و بوی عرفانی دارد اما هنگامی که به توصیف جهان پس از مرگ یعنی گور، میزان، صراط، بهشت و دوزخ پرداخته است، سایه افکنی عقاید ابن سینا در این باره که در رساله اضحویه بیان شده است، بر دیدگاه قاضی کاملاً نمایان است. عین‌القضات نیز مانند ابن سینا، امور مربوط به آخرت را بر سیل تمثیل، تشبیه و مجاز دانسته و هرکدام از امور آخرت را به درون انسان تأویل کرده است. او در بخشی از نامه ۱۳۱ در پاسخ به پرسش یکی از مریدانش به نام ابونصر حامد، که از جعلی یا صحیح بودن حدیث «الناسُ نیامُ و إذا ماتوا إنبهوا» پرسیده، تصریح کرده است که احوال گور و عذاب و نکیر و منکر و به‌طور کلی احوال آخرت بر مثال بیداری است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۳، ص. ۲۹۳). به باور قاضی آدمی باید حتی گور را نیز در درون خود طلب کند، چراکه «بشریت آدمی خود همه گور است» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۸۸). در حقیقت گور طالبان، بدن و قالب تن آنهاست و عذاب قبر نیز همان وجود و قالب انسان است

(*عین‌القضات همدانی*، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۸۸). *عین‌القضات* در ادامه توضیح داده است که نخستین چیزی که در عالم آخرت برای سالک معلوم و آشکار می‌شود، احوال گور و عذاب قبر است و این آگاه‌سازی با تمثّل همراه است؛ به سخن دیگر عذاب‌هایی چون وجود کژدم و مار و آتش و غیره در قبر، همگی در باطن انسان بروز و ظهور پیدا می‌کنند و تجسّم بیرونی ندارند (*عین‌القضات همدانی*، ۱۴۰۲ الف، صص. ۲۸۸-۲۸۹). غزالی نیز وجود اژدها یا مار را در گور عذابی دانسته برای ذات روح فردی که مرده است (*غزالی*، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۹۵) اما به عذاب جسمانی نیز باور داشته است (*غزالی*، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۹۳)، به‌طوری که در احیاء علوم‌الدّین با توجه به آیه «الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُدُوءًا وَعَشْيًا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (*غافر/۴۶*) و استعاذت پیامبر و صالحان از عذاب قبر، این عذاب را ممکن دانسته و تصدیق کرده است (*غزالی*، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۲۵۷)؛ اما *عین‌القضات* بر این باور بوده است که عذاب قبر در حقیقت در باطن انسان است؛ ابن سینا نیز در رساله‌ی اضحویه عذاب قبر را روحی دانسته و دلیل بیان آن را در آیات و روایات به‌صورت جسمانی، فهم و ادراک محدود مردم معرفی کرده است (*ابن سینا*، ۱۳۵۰، صص. ۳۱-۳۲).

۱-۲. آثار حلاج

مشایخ و عارفانی که *عین‌القضات* در خلال سخنان خود به آنان اشاره کرده است، کم نیستند؛ برای نمونه *عین‌القضات* دوبار در تمهیدات به سخن مشهور «رَأَيْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَ لَوْلَا رَبِّي لَمَا قَدَرْتُ عَلَى رَوْيَةِ رَبِّي» از ذوالنون مصری اشاره کرده است (*عین‌القضات همدانی*، ۱۴۰۲ الف، صص. ۳۰۶ و ۳۳۰). یا او به سخن «الْجَنَّةُ سِجْنُ الْعَارِفِينَ كَمَا أَنَّ الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِينَ» از یحیی معاذ رازی (*عین‌القضات همدانی*، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۳۶) و سخنان بسیاری از عارفان دیگر پرداخته است؛ اما نکته‌ای که وجود دارد آن است که *عین‌القضات* بیشتر این اقوال و نقل‌قول‌ها را در تأیید سخن خویش آورده است؛ اما در پاره‌ای از موارد، حلاج از این قاعده مستثنی است، به سخن دیگر بسیاری از بن‌مایه‌های اندیشه‌ی قاضی برگرفته از حلاج و سخنان اوست که بسیاری از آن‌ها را *عین‌القضات* از قول وی در تمهیدات و نامه‌ها آورده است؛ بنابراین قاضی بر خلاف عباراتی که از دیگر صوفیان در تأیید مطلب خود آورده است، بر پایه و اساس سخن حلاج، اندیشه‌ی خود را مطرح کرده و آن را بسط داده است.

الف) اصطلاح عرفانی «اخلاص»

عین‌القضات از قول حلاج، «اخلاص» را در این دیده است که طالب بین مذاهب فرقی قائل نشود و در آخر طلب که به مذهب حقیقی رسید که مذهب خداست، تنها بر این مذهب تکیه کند؛ در این صورت او دارای اخلاص است

([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۲](#))؛ بنابراین، اخلاص از دیدگاه عین‌القضات، بر اساس سخن حلاج معنا و مفهومی متفاوت به خود گرفته است؛ او به این معنا از «اخلاص» در نامه نود و دوم نیز اشاره کرده و نوشته است که اگر آدمی میان مذاهب فرق بگذارد - حتی اگر آن دو مذهب، اسلام و کفر باشند - هنوز به اخلاص در راه خدا نرسیده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۲۵۲](#)).

ب) اصل درست تمام مذاهب

اصل درست بودن همه مذاهب یکی دیگر از مباحثی که عین‌القضات به نظر می‌رسد که متأثر از حلاج است و اندیشه او را وام گرفته است؛ اما عین‌القضات هنگام بحث درباره این موضوع به حلاج اشاره‌ای نکرده است. عین‌القضات بر این باور است که اصل تمام مذاهب و ادیان، راست و درست بوده است و در طول روزگار، مذاهب گوناگون تحریف شده‌اند ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۱، ص. ۱۵۸](#)). او علت این تحریف را روایات نادرست ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۳۳۱](#)) و «ناقلان بد» ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۳۱۱](#)) دانسته که در نقل مذاهب یا در فهم عمیق آن‌ها، کوتاهی کرده‌اند ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۳۱۴](#)). قاضی در جای‌جای آثار خود و به‌صورت گسترده در دو نامه ۹۳ و ۹۴، به بحث درست بودن اصل مذاهب و تحریف آن‌ها در طول زمان پرداخته است. او در نامه ۹۳، بحث راست و درست بودن مذهب قدریه را پیش کشیده است تا به مخاطب خود نشان دهد که فساد در مذاهبی که در اصل درست بوده‌اند، چگونه به وجود آمده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۲۶۹](#)). عین‌القضات این بحث را در نامه بعدی نیز ادامه داده و اشاره کرده که منشأ و ریشه کشیدن خط بطلان بر مذهب قدریه، ناقلانی بوده‌اند که فهم و درک درستی از این مذهب نداشته‌اند ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۲۸۱](#)). این مطلب از نظر عین‌القضات، تنها به مذهب قدریه مربوط نیست، بلکه این مسأله را باید به تمام ادیان و مذاهب تعمیم داد ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۲۸۱](#)). به باور او آنچه در تمام مذاهب «از جمله آیین خود ما، در خور اعتراض است، نه اصل آن‌ها بل تحریفاتی است که بدانها راه یافته و آن‌ها را از محتوای راستین و خردپذیر خود تهی ساخته است» ([ثبوت، ۱۴۰۳، صص ۴۱ و ۴۲](#)). عین‌القضات درباره وحدت ادیان نیز در جای‌جای آثار خود به‌گسترده‌گی سخن رانده است تا آنجا که این موضوع را می‌توان در زمره برجسته‌ترین و مهم‌ترین دیدگاه‌های قاضی دانست.

هرچند عین‌القضات تأکید کرده که از راه سلوک به مطالب گفته‌شده رسیده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲](#)

[ب، ج ۱، ص. ۱۵۸](#)) و این مطالب را از کسی نشنیده و در هیچ کتابی نیز نخوانده است ([عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲](#)

ب، ج ۲، ص. ۳۰۵) و هرچه در این باب نوشته به جز منقولات و مسموعات، همگی از ذوق او بوده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۲، ص. ۳۰۸) اما به نظر می‌رسد که نخستین کسی که بحث وحدت ادیان و یکی بودن منشأ و سرچشمه و درست بودن اصل آن‌ها را مطرح کرده، حلاج است (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۵۵). حلاج معتقد است که مذهب قدریه، یهود، نصرانی، اسلام و سایر ادیان، یکی هستند و مقصودشان نیز یکی است و هیچ اختلافی میان آن‌ها وجود ندارد اما اسامی و القاب آن‌ها با یکدیگر فرق دارد (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۲۹)؛ بنابراین به احتمال زیاد منبع و مأخذ دیدگاه قاضی درباره مذاهب، یعنی یکی دانستن مذاهب و ایجاد وحدت میان ادیان اندیشه حلاج است.

ج) اصطلاح عرفانی «کفر»

در نظام فکری عین‌القضات، کفر حالتی است هم‌ردیف با اسلام که سالک باید از هر دوی آن‌ها عبور کند و به مرتبه‌ای ورای کفر و ایمان برسد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵). او هم کفر و هم ایمان را حجاب راه رسیدن به خدا دانسته و تأکید کرده است که آدمی باید نه مسلمان باشد و نه کافر (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۲۳)، چراکه کفر و اسلام نزد عین‌القضات و هم‌کیشان او یکی است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۹۶). به باور عین‌القضات، کفر در کنار ایمان برای سالک و رونده راه نه تنها لازم و ضروری است، بلکه شرط طریق نیز هست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۴۹)، در حقیقت نیمی از مسیر رسیدن به مرتبه عبودیت و هدایت، کفر است و سالک برای دستیابی به عبودیت، سعادت و کمال باید از مقام کفر که در مسیر او قرار دارد، عبور کند. او کفر و اسلام را یکی دانسته و و از قول شیخش نوشته است:

«از دست بت شاهد، جان بی جان شد دل در طلب وصلش بی درمان شد
او خود به خودی ز ما همی پنهان شد کفر و اسلام نزد ما یکسان شد»
(عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۹۶)

عین‌القضات با توجه به حدیث نبوی «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»، بر آن است تا توضیح دهد که هنگامی که فقر برای انسان پدید می‌آید، آدمی در وجود حق تعالی به فنا و انحلال می‌رسد. در حقیقت مقدمه ورود به کفر، پدیدار شدن فقر در وجود انسان است. او از آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف / ۱۰۶) نیز تأویلی عارفانه ارائه کرده و مقصود از مشرک خواندن مومنان را فانی شدن در وجود حق تعالی دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲

الف، ص. ۲۰۴).

بنابراین هنگامی سالک به مرتبه کفر می‌رسد که دست از جان خود شسته و با خدا یکی شود؛ به باور عین القضاات پس از این مرحله است که ایمان روی می‌نماید:

«خواهی که پس از کفر بیایی ایمان تا جان ندهی به کفری نتوان رفت»

(عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف،

ص. ۳۴۱)

عین القضاات این کفر را «کفر حقیقت» خوانده است (عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۰۹)؛ بنابراین مقصود از «کفر حقیقت» فنا در وجود حق تعالی است. عین القضاات این اندیشه را نیز از حلاج وام گرفته است، چراکه حلاج معنای حقیقی کفر را فنا در حق تعالی خوانده (حلاج، ۱۳۸۹، ص. ۵۰۷) و هیچ تفاوت و فرقی میان کفر و ایمان قائل نشده و هر دو را یکی دانسته است: «الکفر و الإیمان یفترقان من حیث الاسم، و أمّا من حیث الحقیقه فلا فرق بینهما» (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۵۱). او حتی پا را از این فراتر گذاشته و کسی را که میان کفر و ایمان تفاوت قائل شود، کافر خوانده است: «من فرّق بین الإیمان و الکفر فقد کفر» (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۲۳). حلاج ظاهر شریعت را «کفر خفی» و حقیقت کفر را معرفت آشکار دانسته است (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۲۸). او در جایی دیگری نوشته است: «کفرتُ بدين الله و الکفر واجبٌ / علیّ و عند المسلمین قبیحٌ» (حلاج، ۱۴۲۳، ص. ۶۳). در حقیقت حلاج، کفر به دین را در مرتبه شریعت مطرح کرده است؛ از دیدگاه او شریعت به این اعتبار که حقیقت را می‌پوشاند، کفر تلقی می‌شود. عین القضاات نیز با استناد به این شعر از حلاج، معنای کفر را شرح و بسط داده است (عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۱۵).

۱-۱-۳. تفسیر القرآن العظیم سهل تستری

سهل تستری نیز همچون حلاج، عارفی است که عین القضاات تنها برای تأیید گفته خود در آثارش به او اشاره نکرده، بلکه قاضی بنیاد برخی آراء مهم خود را بر اساس دیدگاه تستری نهاده است. عین القضاات اصطلاح «نور محمد» را از تستری وام گرفته و خود نیز در تمهیدات به صراحت به سخن او در این باره اشاره کرده است. افزون بر این موضوع، او در تأویل آیه ۷ سورة آل عمران بی آنکه نامی از تستری بیاورد، از تفسیر القرآن العظیم وی تأثیر پذیرفته است.

الف) اصطلاح عرفانی «نور محمد»

از دیدگاه عین القضاات اصل وجود آسمان‌ها و زمین، نور خداست (عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۷)

در حقیقت، اصل آسمان‌ها و زمین دو نور از انوار خدا است که این دو نور عبارتند از «نور محمد» و «نور ابلیس» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۸). «نور محمد» از جمله اصطلاحات عرفانی مهم در منظومه فکری عین‌القضات است که اغلب در مقابل «نور ابلیس» یا «نور سیاه» به کار می‌رود. به باور قاضی پیامبر سراسر نور است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۲۲) که در لباس بشریت بر طریق تشبه و تمثل بر مردم ظاهر شده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۴۸). به عقیده قاضی، حتی نوری که پیروان سایر ادیان و مذاهب از پرتو آن به خدا می‌رسند، «نور محمد» است و لازمه رؤیت حق، رؤیت نور محمدی است (پورجوادی، ۱۴۰۱، ص. ۵۰). به همین دلیل است که عین‌القضات انتها و اتصال همه سالکان را به نور پیامبر دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۰۳). قاضی با استناد به سخن سهل تستری و شبیان راعی نوشته است که هنگامی که خدا از نور خود، نور پیامبر (ص) را آفرید، صدهزار سال که هر شبانه‌روزش معادل با هزار سال دنیوی باشد، در نور پیامبر (ص) نظر کرد که این نور با هر بار نظر حق تعالی، هفتاد هزار نور دیگر یافت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۶۸). در حقیقت سهل تستری نخستین کسی است که اصطلاح عرفانی «نور محمد» را به کار برده است. او در تفسیر القرآن العظیم، ذیل تفسیر آیه ۱۷۲ سورة اعراف یعنی «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» به گستردگی به «نور محمد» پرداخته است (تستری، ۱۴۲۵، ص. ۱۵۳). با توجه به اینکه عین‌القضات به سخن تستری درباره «نور محمد» استناد کرده است، بنابراین دیدگاه او را می‌توان منبع اندیشه عین‌القضات در این زمینه دانست.^۱

ب) تأویل آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷).

در تفسیر این آیه اختلاف زیادی بر سر «و» بین «الله» و «الراسخون» وجود دارد؛ عده‌ای معتقدند که این «و» عطف است و خداوند و راسخان در علم، تأویل آیات را می‌دانند و عده‌ای معتقدند «و» میان «الله» و «الراسخون»، استینافی است و تأویل آیات را جز خدای متعال هیچ‌کس نمی‌داند. نظریه عطف و استیناف در میان عالمان شیعه و سنی رایج است. در نظریه عطف اغلب علمای شیعی و برخی از علمای اهل تسنن مانند نحاس، عکبری، قاضی عبدالجبار و

۱. گفتنی است که نخستین طاسین از طواسین حلاج نیز به «نور محمد» اختصاص دارد (حلاج، ۱۳۸۹، صص. ۶۵ و ۶۶)؛ او در این بخش، پیدایش انوار نبوت و انوار پیامبران را از «نور محمد» دانسته (حلاج، ۱۳۸۹، ص. ۶۶) و از «نور محمد» با عنوان «سراج» یاد کرده است (حلاج، ۱۳۸۹، ص. ۶۵). ابوسعید ابوالخیر نیز به «نور نبوت» اشاره کرده است (محمدبن منور، ۱۳۶۶، ص. ۲).

زمخشری و در نظریه استیناف علمای اهل تسنن همچون کسانى، قراء، اخفش، جبائى، طبرى و فخر رازى و از عالمان شیعه مانند علامه طباطبایى به آن اعتقاد دارند (اسعدى، ۱۳۹۹، صص. ۱۹-۳۰). عین‌القضات همدانى در زمره کسانى بوده که در این آیه قائل به «و» عطف است و جز خدا، عالمان راسخ در علم را نیز آگاه به تاویلات قرآن دانسته است (عین‌القضات همدانى، ۱۴۰۲ الف، ص. ۵). او پس از مطرح کردن این موضوع، چهار دسته علم را بر شمرده که چهارمین آن علم مکنون و مخزون است که مخصوص حق تعالی است و معتقد بوده که هیچ‌کس جز عالم خدا (راسخان در علم) این علم را نمی‌داند (عین‌القضات همدانى، ۱۴۰۲ الف، صص. ۴-۵). منبع این عقیده قاضی به احتمال زیاد تفسیر القرآن العظیم تستری است که در آن، تستری ذیل آیه ۷ سورة آل عمران، نه تنها «و» مطرح شده را عطف دانسته، بلکه راسخان در علم را کسانى خوانده که به اسرار غیب در خزائن علوم حق تعالی اشراف دارند، یعنی همان علم مخزون و مکنون^۱ (تستری، ۱۴۲۵، ص. ۱۱۹). گفتنی است دیدگاه عین‌القضات درباره «و» در آیه فوق با دیدگاه شیعه قرابت دارد و طبرسی نیز در مجمع البیان، «و» را در آیه فوق «و» عطف دانسته است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص. ۷۰۱).

۱-۲. منابعی که قاضی از آنها بهره برده اما به آن آثار یا صاحبان آنها اشاره‌ای نکرده است.

عین‌القضات همدانى در تأویل برخی از آیات قرآن کریم و در بیان مفهوم برخی از اصطلاحات عرفانى، از آثار پیش از خود بهره برده اما به آنها اشاره‌ای نکرده است. این آثار عبارتند از: تعرّف کلابادى، تهذیب الاسرار خرگوشى، حقائق التفسیر سلمى، شرح التّعرف مستملی بخارى و رسالة قشیریه.

۱-۲-۱. تعرّف کلابادى

التّعرف لمذهب التصوّف از کلابادى (ف: ۳۸۰ ق.) اثری است در ۷۵ باب که در ماوراءالنهر به زبان عربی به رشته تحریر درآمده است. تعرّف را می‌توان منبع عین‌القضات در شرح اصطلاح عرفانى «زهد» دانست. عین‌القضات همدانى در تعریف «زاهد» نوشته است: «نزد محققان زهد و زاهد خود نیست و نباشد. از بهر آنکه دنیا خود آن قدر ندارد که ترک‌کننده آن زاهد باشد» (عین‌القضات همدانى، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۱). به سخن دیگر قاضی چنان دنیا را ناچیز و بی‌ارزش دانسته که ترک‌کننده آن را به شمار نیاورده است، چه رسد به آنکه به او لقب زاهد عطا کند. وی برای نشان دادن اوج بی‌ارزشی دنیا به حدیث نبوی «لو کانت الدنيا ترنُّ عند الله جناح بعوضه ما سقى

۱. طبرى نیز در تفسیر آیه فوق به این موضوع توجه داشته است (رک، طبرى، ۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۲۴۸).

کافراً منها شربه ماء» و آیه «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (النساء / ۷۷) استناد کرده و ترک متاع اندک دنیا را واجب دانسته است (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۲). عین القضاة پاره‌ای از حد ترک دنیا فراتر نهاده و نوشته است که هرکس می‌خواهد «کبریا الله» نصیص شود باید آخرت را نیز ترک کند و جز این کار چاره دیگری ندارد؛ در این مقام است که «الله اکبر» و بزرگواری و کبریای حق تعالی بر انسان معلوم می‌شود. در حقیقت مقام کبریا زمانی رخ می‌دهد که آدمی هم دنیا و آخرت را ترک کند (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۲)؛ اما قاضی ترک دنیا و آخرت را زهد نخوانده است، چراکه «دنیا و آخرت از آن زاهد نیست تا ترک کنند، از آن خداست، چه ترک کند چیزی که از آن او نباشد!» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۲). او کار را به جایی رسانده که زهد و زاهد را بی‌معنی خوانده و نوشته است: «زهد هیچ معنی ندارد و آنچه از آن اوست [یعنی از آن خود است]، خود ترک نتواند کردن» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۲).

منبع اندیشه عین القضاة همدانی درباره «زهد» به احتمال زیاد سخن شبلی در التعرّف است. صاحب التعرّف در باب «زهد»، اقوال و سخنان عارفان زیادی را بیان کرده و نوشته است: «مر شبلی را رحمة الله علیه از زهد پرسیدند، گفت: وای بر شما! چه مقدار است مر چیزی را که وی کمتر از پر پشه است تا اندر وی زهد باید آوردن، (کلابادی، ۱۳۷۱، ص. ۳۷۸). کلابادی در ادامه نیز از قول شبلی آورده است: «به حقیقت خود زهد هیچ چیز نیست» (کلابادی، ۱۳۷۱، ص. ۳۷۹)؛ بنابراین قاضی در برداشت خود از زهد به سخن شبلی در این کتاب نظر داشته است^۱.

۱-۲-۲. تهذیب الاسرار فی اصول التصوّف خرگوشی

تهذیب الاسرار اثر ابوسعید واعظ خرگوشی (ف: ۴۰۷ ق.) کتابی است به زبان عربی که مشتمل بر مقدمه و دوازده بخش است. خرگوشی در هر بخش اصطلاحات عرفانی را ذکر کرده و بر روایات و سخنان و اقوال دیگر صوفیان را آورده است؛ به‌طوری که گاهی برای شرح معنای اصطلاحی عرفانی، دیدگاه‌ها عارف و صوفی را مطرح کرده است که از این جهت بسیار اهمیت دارد.

۱. بایزید نیز درباره زهد چنین گفته است: «قدر دنیا خود چیست تا کسی درباره زهد در آن سخن بگوید؟» (سهلگی، ۱۳۸۴، ص. ۲۵۹)؛ بنابراین او نیز دنیا را حقیرتر از آن دانسته که آدمی درباره ترک آن، سخن بر زبان براند. سلمی نیز در درجات المعاملات به نقل از ابوحفص نوشته است: «الزهد لا یكون الا فی الحلال و لا حلال فی الدنیا، ففی ای شیء یزهد؟» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، صص. ۴۷۹ و ۴۸۰)؛ بنابراین افزون بر منبع گفته‌شده، سخن بایزید و سلمی نیز می‌تواند مأخذ اندیشه قاضی باشد.

به نظر می‌رسد که منبع عین‌القضات همدانی در شرح اصطلاح عرفانی «فقر» تهذیب الاسرار خرگوشی است. عین‌القضات در ابتدای تمهید ثانی از کتاب تمهیدات، به دو گروه از طالبان یعنی طالبان و مطلوبان اشاره کرده است؛ او طالب را کسی دانسته که به دنبال حقیقت است و مطلوب را کسی دانسته که حقیقت او را می‌جوید (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۹)؛ بنابراین مقام مطلوبان از طالبان بالاتر است، چراکه حقیقت در پی آنهاست. عین‌القضات انبیا و جمعی از سالکان را طالب خدا و حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) را مطلوب خدا خوانده است؛ در حقیقت به باور عین‌القضات، فقر، فنا و انحلال در معشوق حقیقی یعنی خداست، از این روست که قاضی، طلب از جانب مطلوبان را «فقر» یا به تعبیری دیگر «فنا» خوانده و به حدیث نبوی «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» اشاره کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، صص. ۱۹-۲۰)؛ بنابراین از دیدگاه عین‌القضات، فقر، فنا در حق تعالی است که به بقای انسان منجر می‌شود، چراکه تا «فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۶)؛ بنابراین وقتی آدمی در وجود خدا به مرحله فنا برسد و با حق تعالی یکی شود، گویی او خدا و خدا او می‌شود. به باور قاضی اگر انسان به مرحله انحلال در حق تعالی برسد و با او یکی شود، به مرتبه فقر نائل شده است و می‌توان او را فقیر خواند، بنابراین دیگر به خدا نیازی ندارد چراکه او خود، خدا است؛ از این روست که او فقیر را کسی دانسته است که «نه محتاج خود باشد و نه محتاج خالق خود؛ زیرا که احتیاج هنوز ضعف و نقصان باشد و فقیر به کمالیت رسیده باشد، «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» او را نقد وقت شده باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۳۰). عین‌القضات در ادامه، این مقام را مرتبه بلندی خوانده است که هرکسی توفیق ادراک آن را ندارد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۳۰). وی در جایی دیگر ضمن توضیح درباره انواع کفر، نمایان شدن فقر را زمانی دانسته است که خدا «خود را بر تو جلوه دهد، خودی تو را در خودی خود زند تا همه او شوی، پس آنجا فقر روی نماید» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۱۵).

خرگوشی نیز در تهذیب الاسرار به نقل از عبدالله بن منازل درباره فقر نوشته است: «حقیقة الفقر الانقطاع عن الدنيا والآخرة، وفناؤک فی مالکها» (خرگوشی، ۱۴۲۷، ص. ۱۳۴). این دیدگاه به اندیشه قاضی بسیار نزدیک است، چراکه حقیقت فقر را نه تنها ترک دنیا و آخرت، بلکه فنا در حق تعالی دانسته است، بنابراین به احتمال زیاد سرچشمه اندیشه عین‌القضات درباره اصطلاح «فقر»، این سخن خرگوشی بوده است.

۱-۲-۳. حقائق التفسیر سلمی

به نظر می‌رسد که نخستین تفسیرهای عرفانی قرآن کریم به زبان عربی از نیمه قرن دوم هجری با تفسیر امام جعفر

صادق (ع) (شهادت: ۱۴۸ ق)، سفیان ثوری (ف: ۱۶۱ ق)، سهل تستری (ف: ۲۸۳ ق)، حلاج (ف: ۳۰۹ ق) و ابن عطا (ف: ۳۰۹ ق) آغاز شده است (نزهت، ۱۳۹۷، ص. ۹۹). بعدها عبدالرحمن سلمی، تفسیر امام جعفر صادق (ع)، تستری، حلاج و ابن عطا را جمع‌آوری و در حقایق التفسیر به‌صورت یکپارچه ارائه کرد. از این رو حقایق التفسیر سلمی از آن جهت که تقریباً قدیمی‌ترین تفاسیر قرآن را جمع‌آوری کرده، اهمیت بسیاری دارد. یکی از منابع عین‌القضات همدانی در بیان مفاهیم عرفانی و به‌ویژه تأویل آیات قرآن، حقائق التفسیر است؛ او در بیان تأویل سه آیه به‌طور مستقیم از حقائق التفسیر الهام گرفته است.^۱ این آیات عبارتند از:

الف) تأویل آیه «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا» (نمل / ۳۴).

عین‌القضات همدانی با توجه به آیه «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا» (نمل / ۳۴)، مقصود از «ملوک» را حق تعالی و مقصود از «قریه» را قلب سالک دانسته است. به سخن دیگر به باور قاضی با تاختن خداوند به قلب سالک، وجود سالک به مرتبه فنا و نابودی می‌رسد. در حقیقت عین‌القضات در تعریف «نور» با توجه به بخشی از آیه ۳۵ سورة نور یعنی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اصل وجود آسمان‌ها و زمین را نور خدا دانسته و در ادامه تصریح کرده است که وجود الله، جوهر است و جوهر هرگز بدون عرض نمی‌تواند باشد، لذا عرض این جوهر، نور است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۷)؛ بنابراین اصل آسمان‌ها و زمین از نور خداست. در حقیقت، عین‌القضات، خدا را نور حقیقی دانسته و نظر علما و متکلمان را که اطلاق نام نور بر خدا را نادرست می‌دانند، رد کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۵). از دیدگاه قاضی نور اقسام گوناگونی دارد و چنانچه مقصود از نوری که بر حق تعالی اطلاق می‌شود، نورهای زمینی و دنیوی باشد، این عقیده غلط است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۵). او با توجه به سخن غزالی، اطلاق نور حقیقی را بر خدا درست و شایسته دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۶). به باور عین‌القضات به وسیله نور حقیقی خداست که همه مخلوقات جهان، موجود شده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۵۶)؛ همچنین به کمک اشراق نور خداست که سالک، دیده حقیقی پیدا می‌کند و به این درک می‌رسد که خودش، حجاب بوده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۱، ص. ۳۵۸). از دیدگاه عین‌القضات، در اثر جذبات حق تعالی، صفات رذیله انسان و نفس اماره از بین می‌روند و آدمی به مرگ حقیقی دچار می‌شود؛ در حقیقت پس از این مرگ، انسان باقی می‌شود و هر زمان

۱. منزوی نیز به‌صورت بسیار گذرا به شباهت برخی موارد میان عین‌القضات و سلمی همچون بحث «مشبهه» (منزوی، ۱۴۰۲، ص. ۱۹۹) و تضاد «دل» و «نفس» (همان، ص. ۲۲۹) اشاره کرده است.

که حق تعالی اراده کند، آتش عشق وجود انسان سوخته می‌شود و وقتی سوخته شود، به نور تبدیل می‌شود؛ این نور، باطل است و نور خداست که حقیقی است، لذا هنگامی که نور خدا بر نور انسان بتازد، نور انسان نابود و مضمحل و جزئی از نور خدا می‌شود (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۴).

با توجه به این توضیحات عین القضاة در عبارتی از تمهیدات به موضوع تاختن نور خدا بر جان سالک پرداخته و اشاره کرده است که چون خدا می‌خواهد که ما خود را در نور او بینیم، به همین دلیل نور او به جان سالک می‌تازد (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۷۳). قاضی در این بخش، آیه «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا» (نمل/۳۴) را به گونه‌ای متفاوت، تفسیر و تأویل کرده است؛ از دیدگاه او، مراد از «ملوک» در این آیه، خدا و منظور از «قریه»، قلب سالک است که خدا با نور خود به آن می‌تازد و به این طریق، سالک خود را در آینه نور صمدی او می‌بیند (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۷۳). این تأویل و برداشت عین القضاة، برگرفته از حقائق التفسیر است. سلمی نیز در تفسیر این آیه، «قریه» را قلب و دل در نظر گرفته و «ملوک» را حق تعالی و معرفت خدا دانسته است که با ورود این معرفت به قلب انسان، چیزی جز حق، باقی نخواهد ماند. او در تفسیر این آیه به نقل از امام صادق (ع) نوشته است که هنگامی که معرفت به دل‌ها وارد شود، همه آرزوها و خواسته‌ها از آن دور می‌شود، به طوری که در دل هیچ جایی جز خدا باقی نمی‌ماند، در حقیقت اگر حجت حق ظاهر شود و تسبیح آن در دل باشد، غفلت از بین می‌رود و جز حق، چیزی باقی نمی‌ماند (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۸۹).

ب) تأویل آیه «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ» (یس/۵۵).

به باور عین القضاة بهشت حقیقی، مکانی در آخرت نیست و بهشتی که وعده آن را به انسان داده‌اند برای خواص، مانند زندان است، همان‌طور که دنیا برای مؤمن، زندان است (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، صص. ۱۳۵-۱۳۶). عین القضاة با توجه به سخن شبلی، بهشت خواص را بهشتی دانسته که تنها خدا در آن حضور دارد و نه هیچ چیز دیگر، یعنی در این بهشت، «جز خدا دیگری نیست و نباشد» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۳۶). عین القضاة برای توضیح بیشتر، به حدیث نبوی «إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً لَيْسَ فِيهَا حَوْزٌ وَلَا قُصُورٌ وَلَا لَبَنٌ وَلَا عَسَلٌ» استناد جسته و تصریح کرده است که اگر دارنده این بهشت، طالب بهشت عوام - یعنی همان بهشتی که وعده داده‌اند - بشود، خطاکار است (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۳۶). از این روست که او برای سالک، دیدار معشوق را بهشت می‌داند (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۹۲). او در عبارتی دیگر با دست یازیدن به آیه «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ» (یس/۵۵)، مثال زده و توضیح داده است که حضرت یعقوب به هدف

دیدار یوسف به مصر آمد وگرنه در کنعان نیز نان و گوشت و حلوا و خوراکی وجود داشت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۱، ص. ۷۶)؛ از این مثال عین‌القضات مشخص می‌شود که برداشت او از آیه ۵۵ سوره یس و کاری که اهل بهشت به آن مشغول‌اند، دیدار حق تعالی است نه خوردن و نوشیدن، و بهشت از دید او همین است. منبع قاضی در تأویل این آیه، به احتمال زیاد حقایق‌التفسیر سلمی است چراکه سلمی نیز در تفسیر این آیه، از قول ابن عطا، کار بهشتیان را آماده شدن برای دیدار خدا دانسته است (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۱۷۲).

ج) تأویل آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ» (فاطر/ ۳۲).

عین‌القضات همدانی با توجه به آیه فوق ظالم را کسی دانسته است که نه به کفر اعتقادی دارد و نه به اسلام، و همه همّت و توان خود را صرف دنیا کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۴۷)؛ بنابراین از دیدگاه قاضی، کسی که به تمامی خود را به دنیا مشغول کند، ظالم است. به نظر می‌رسد که منبع برداشت عین‌القضات از اصطلاح عرفانی «ظالم» نیز حقائق‌التفسیر سلمی است. سلمی نیز ذیل تفسیر آیه ۳۲ فاطر، نظر و آراء بسیاری از عارفان را درباره ظالم نقل کرده است؛ یکی از دیدگاه‌های مطرح‌شده این است که ظالم، طالب و خواهنده دنیا است (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص. ۱۶۷-۱۶۸)؛ قاضی در تفسیر این آیه نیز متأثر از حقایق‌التفسیر سلمی بوده است.

افزون بر تأویل آیات گفته‌شده، منبع عین‌القضات همدانی در تعبیر او از اصطلاح عرفانی «طلب» و «عشق» نیز حقائق‌التفسیر است. از دیدگاه قاضی، هنگامی که طالب به مطلوب خود می‌رسد، حتی طلب نیز حجاب راه اوست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۴)، او میان عاشق و معشوق، عشق را نیز حجاب راه می‌داند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۲۷) و حتی میان پیامبر (ص) و خدا نیز عشق خدا را برای پیامبر (ص) حجاب دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۱۹)؛ بنابراین دومین مصداق متفاوت او از حجاب، در نظر گرفتن عشق و طلب و انگیزه طالب به مثابه مانع و حجاب است. این مصداق عین‌القضات را می‌توان برگرفته از حقایق‌التفسیر دانست، چراکه سلمی در اثر خود نوشته است که هرکس بخواهد به هدفی برسد، سبب آن هدف برای طالب، حجاب خواهد بود (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۷).

۱-۲-۴. شرح‌التعریف مستملی بخاری

شرح‌التعریف مستملی بخاری (ف: ۴۳۴ ق.) در زمره نخستین آثار فارسی در زمینه عرفان و تصوّف اسلامی است. این اثر را می‌توان منبع عین‌القضات در توضیح مبحث مربوط به «نماز مغلوبان» دانست.

عین القضاة در نامه نهم به نیت آدمی برای انجام اعمال گوناگون پرداخته و نوشته است: «قومی را محبت خدای تعالی فرا نماز و روزه آورد، و قومی را فرمان خدای، و قومی را اجلال و اعظام، و قومی را هیبت، و قومی را طمع، و قومی را ترس؛ و آن‌ها که از نماز ظاهر دست واداشتند بسیار بودند. هر قومی را مانعی دیگر فرایش آمد و شرح آن موانع را علی التفصیل هم حرام بود و بیشتر غالت بودند آن‌ها که به ترک نماز بگفتند الا قومی که از مغلوبان بودند» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۱، ص. ۷۴)؛ بنابراین هرکس با نیتی خاص به انجام اعمالی همچون روزه و نماز پرداخته است و گروهی نیز بنا به نیتی که داشته‌اند، نماز را ترک کرده‌اند که به گفته عین القضاة، بیشتر آن نیت‌ها به جز قومی که در دسته «مغلوبان» قرار داشته‌اند، نادرست بوده است. به باور عین القضاة این گروه چنان مغلوب و مقهور یکی از اوصاف حق تعالی شده‌اند که گویی دائم الصلاة هستند و دیگر نماز بر آن‌ها واجب نیست و ترک آن مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ به سخن دیگر «هرکه مغلوب بود، قلم تکلیف بر وی روان نبود: آنچه کرد او را مسلم بود» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۳، ص. ۳۵۳). البته تنها همین جماعت هستند که از انجام اعمال و تکلیف الهی معاف‌اند، اگر کسی نماز را ترک کند در حقیقت ابلیس بدو راه یافته است (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۳، ص. ۳۵۳).

عین القضاة با اشاره به آیه «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معرّاج/ ۲۳)، احادیث «الأنبياء يُصَلُّونَ فِي قُبُورِهِمْ»، «صَوْتُ الدِّيكِ صَلَوَتُهُ» و نیز آیه «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (اعلیٰ/ ۱۵) بر آن بوده است که کسانی وجود دارند که دائم الصلاة هستند. به باور او این افراد چنان وجودشان به ثنا و ستایش حق آمیخته است و آنچنان لبریز از او هستند و با او به اتحاد رسیده‌اند که به قول شبلی: «اگر نماز بکنم منکر باشم و اگر نماز نمی‌کنم کافر می‌شوم» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۸۲). او در ادامه شبلی را مصداق آیه ۲۳ سورة معارج، یعنی «دائم الصلاة» خوانده است.

محمد معشوق طوسی نیز از مغلوبانی بود که «هرگز نماز نکردی. یک روز او را به قهر گفتند: نماز کن! چون در نماز شد و گفت: الله اکبر، خون از وی جدا شد. گفت: من می‌گویم حیضم و شما باور نمی‌کنید. پنداری «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» آن بود که علی الدوام می‌جنبند. پس «الأنبياء يُصَلُّونَ فِي قُبُورِهِمْ» چیست؟» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۱، ص. ۶۲)؛ بنابراین محمد معشوق نیز در زمره مغلوبان بوده و هرگز نماز نخوانده است؛ اما او نماز را ترک نکرده، بلکه دائم الصلاة بوده است.

منبع عین القضاة درباره نماز مغلوبان احتمالاً شرح التعرّف بوده است. مستملی بخاری در این کتاب درباره

مغلوبان چنین نوشته است:

«...محبّان را نفس نباشد. نفس محبّان قلب باشد، قلب ایشان مغلوب سرّ باشد و سرّ ایشان مغلوب دوست باشد؛ و مغلوب هر چند باقی باشد، به ذات فانی باشد به معانی مغلوب به حکم غالب قایم باشد نه به حکم خویش. مغلوبان را هیچ حکم نیست: و ما ينطق عن الهوى. به هوا سخن نگوید از بهر آنکه افعال و احوال و حرکات و سکنتات و ظاهر و باطن و منع و رفع وی همیشه در شریعت باشد، چون به هوا گوید، شریعت نباشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۲، ص. ۵۸۲).

بنابراین از نظر مستملی بخاری نیز مغلوبان چنان تمام وجویشان به شریعت مشغول است که دیگر قلم تکلیف بر آنان روان نیست و هیچ حکمی ندارند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که عین القضاات در توضیح و شرح مهمی که درباره نماز مغلوبان ارائه داده، متأثر از شرح‌التعرف بوده است.^۱

۱-۲-۵. رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری

رساله قشیریه منبع و مأخذ اصطلاح عرفانی «(عادت‌ستیزی)» در اندیشه عین القضاات همدانی است. یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های عین القضاات همدانی که او فراوان در آثار خود بدان اشاره کرده، دوری از عادت و عادت‌پرستی است. از نظر عین القضاات برای آنکه چشم آدمی به حقیقت گشوده گردد، می‌بایست از عادت و عادت‌پرستی و تمام آنچه که تنها از سر تکرار و عادت به ما به ارث رسیده است، عبور کرد و با تأمل و تدبیر به ژرفای حقایق نائل شد. به باور عین القضاات جمال آیات قرآن کریم بر انسان جلوه نمی‌کند مگر با از بین بردن عادت (عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۲). او در جایی دیگر نیز به این موضوع اشاره کرده و نوشته است: «چه توان گفت از بدایت و نهایت سالکان با کسی که یک قدم از خانه خود هنوز به در نهاده باشد! هرگز روی دل ندیده بود «أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا»! چه می‌شنوی این غمزه‌های دلربای قرآن، بلعجب کاری می‌کند با دل‌های دوستان. می‌گوید آخر، خود از عادت برنخیزند، و از خانه بیرون نیایند تا روی دیده

۱. اگرچه هجویری نیز در کشف المحجوب به نماز مغلوبان اشاره کرده و نوشته است: «... سهل بن عبدالله و ابوحفص حدّاد و ابوالعبّاس سیّاری-صاحب مذهب-و بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر-رضوان الله علیهم اجمعین- پیوسته مغلوب بودند تا وقت نماز اندرآمدی، آنگاه به حال خود بازآمدندی، و چون نماز بکردندی باز مغلوب گشتندی» (هجویری، ۱۴۰۰، ص. ۳۷۹)؛ اما از نظر هجویری این افراد نماز می‌خواندند اما در هنگام نماز از حالت بی‌خویشی و مغلوبی خارج می‌شدند، در حالی که عین القضاات معتقد بوده است که مغلوبان نماز نمی‌گزاردند و تکلیفی نیز بر آنان واجب نبوده است. لذا به نظر نمی‌رسد که منبع قاضی در این موضوع، کشف المحجوب هجویری بوده باشد.

دل بیند که «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲، ب، ج ۱، ص. ۳۸۹). به باور عین‌القضات عادات انسان و تعصبات موروثی باعث می‌شوند که دیده دل آدمی از ادراک بازداشته شود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲، ب، ج ۱، ص. ۳۹) و از درک حقیقت ناتوان گردد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲، ب، ج ۲، ص. ۲۵۱).

قشیری نیز درباره ضرورت ترک عادت سخن گفته و ارادت را ترک عادت دانسته است: «پیران گفته‌اند ارادت، ترک عادت است و عادت مردمان اندر غالب، استادان است اندر وطن غفلت و متابعت شهوت [کردن] و پشت بازگذاشتن به آنچه وی را آرزو بدو خواند و مرید از این عادت بیرون آمده باشد و بیرون [آمدن] وی را نشانی و دلیلی بود بر درستی ارادت و آن حالت را ارادت [نام کردند و آن بیرون آمدن است از عادت اما حقیقت او] برخاستن دل است اندر طلب حق جَلَّ جَلَالُهُ و از [بهر] این گفته‌اند که ارادت سوختنی بود که همه بیم‌ها ببرد» (قشیری، ۱۳۶۱، ص. ۳۰۹)؛ بنابراین رساله قشیری را می‌توان منبع قاضی در بحث عادت‌ستیزی دانست^۱.

نتیجه‌گیری

این نوشتار بر آن بوده تا با تعمق و جستجوی دقیق در آثار عرفانی پیش از عین‌القضات همدانی، از اشاره‌های مستقیم قاضی به آثاری که از آن‌ها تأثیر پذیرفته است، فراتر رود و تا حد امکان به سرچشمه برخی از اندیشه‌های عرفانی وی دست یابد. عین‌القضات همدانی در آثار خویش بارها به آثار امام محمد غزالی و قوت القلوب ابوطالب مکی اشاره کرده و از این آثار نقل‌قول‌های زیادی آورده است. احمد غزالی نیز هم‌عصر قاضی بوده و به مناسبت‌های گوناگون

۱. مستملی بخاری در شرح التعرّف درباره حقیقت نماز نوشته است:

«اگر دنیا راست کنی نماز شد، و اگر شهوت رانی نماز شد، و اگر با خلق سخن گویی نماز شد. پس سرّ نماز این است از علائق به کلی تبرّا کردن و خود را به کلیت به حق عز و جل سپردن. این صفت کسی است که ورا نماز است به حقیقت؛ نه صفت کسی که ورا نماز عادت است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۲، ص. ۶۱۶).

غزالی نیز در کیمیای سعادت نوشته است:

«بدان که صفت اعمال حج، از اول تا آخر به ترتیب بپاید دانست. فرایض و سنن و آداب به هم آمیخته. چنانکه سنّت است؛ که هر که عبادت نه به عادت کند، سنّت و آداب و فریضه همه نزدیک وی برابر بود، که به مقام محبّت که رسد، به نوافل و سنن رسد (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۲۲۴).

در حقیقت در آثار مذکور ترک عادت برای مقبول واقع شدن اعمال دینی توصیه شده است اما صاحب رساله قشیری به‌طور کلی، ترک عادت را موجب ارادت در مسیر سالک دانسته است. از آنجاکه عین‌القضات ستیز با عادت را در تمام امور واجب دانسته است، لذا منبع او باید رساله قشیری باشد.

مکتوبات و نامه‌های زیادی میان آن‌ها رد و بدل شده است. لذا بی هیچ تردیدی عین‌القضات از احمد غزالی تأثیر پذیرفته است. با این حال او در جای‌جای آثار خود تأکید کرده است که روش نقل اقاویل دیگر صوفیه را نمی‌پسندد و نسبت به آن بی‌اعتنا است؛ افزون بر این قاضی در بخش‌های گوناگون مکتوباتش نوشته است که به‌وسیله سلوک به مفاهیم عرفانی و دستگاه فکری خود رسیده است، نه با تقلید از آثار پیشینیان. با این همه نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که افزون بر آثار امام محمد غزالی، احمد غزالی، رساله‌اضحویه ابن سینا و آثار و اندیشه‌های حلاج و سهل تستری که عین‌القضات خود به آن‌ها اشاره کرده است، در تأویل آیات و شرح اصطلاحات عرفانی از منابع دیگری همچون تعریف کلابادی، تهذیب الاسرار خرگوشی، حقائق التفسیر سلمی، شرح التعریف مستملی بخاری، و رساله قشیریہ ابوالقاسم قشیری نیز بهره برده است. منبع او برای تأویل سه آیه قرآن کریم یعنی آیه ۳۴ نمل، ۵۵ یس، ۳۲ فاطر و در نظر گرفتن «عشق» و «طلب» به‌مثابه حجاب، حقائق التفسیر سلمی بوده است. همچنین منبع قاضی برای اصطلاح عرفانی «نور محمد» و تأویل آیه ۷ آل عمران، تفسیر القرآن العظیم تستری و برای اصطلاح عرفانی «زهد» تعریف کلابادی و بحث نماز مغلوبان شرح التعریف مستملی بخاری بوده است. عین‌القضات همدانی برای شرح اصطلاح عرفانی «فقر» از تهذیب الاسرار خرگوشی بهره برده و برای اصطلاح عرفانی «عادت‌ستیزی» به رساله قشیریہ نظر داشته است.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن سینا، (۱۳۵۰). رساله‌ی اضحویه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران.
- اسدعلیزاده، ا. (۱۳۸۷). معاد جسمانی (۱). مبلغان، شماره ۱۱۲، صص ۶۳-۷۵.
- اسعدی، م. (۱۳۹۹). درآمدی بر روش تأویل کلامی متشابهات قرآن با الهام از مفهوم‌شناسی راسخان در علم، اندیشه نوین دینی، سال شانزدهم، شماره ۶۰، صص ۱۹-۳۰.
- پورجواد، ن. (۱۴۰۱). عین‌القضات و استادان او، اساطیر.
- تستری، س. (۱۴۲۵ ق.). تفسیر القرآن العظیم، حققه و ضبطه: طه عبدالرؤف سعد و سعد حسن محمدعلی، دارالحریم للتراث.
- ثبوت، ا. (۱۴۰۳). با عین‌القضات و آیین فرافرقه‌ای، سینا.
- جلالی بندری، ی. (۱۳۸۴). ابوسعید ابوالخیر، دانشنامه زبان و ادب فارسی، زیر نظر اسماعیل سعادت، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۱، صص ۱۳۵-۱۴۱.
- حلاج، ح. (۱۳۸۹). مجموعه آثار حلاج، تحقیق، ترجمه و شرح: قاسم میرآخوری، شفیعی.
- حلاج، ح. (۱۴۲۳ ق.). دیوان الحلاج، وضع حواشی و علّق علیه: محمد باسل عیون السّود، دارالکتب العلمیه.
- خاتمی پور، ح. (۱۳۹۱). از خراسان تا همدان (بررسی تأثیر احمد غزالی بر عین‌القضات همدانی)، پژوهش‌های ادبی و بلاغی، شماره ۱، زمستان، صص ۹۳-۱۰۸.
- خرگوشی، ع. (۱۴۲۷ ق.). تهذیب الاسرار فی اصول التصوّف، تحقیق: بسام محمد بارود، دارالکتب العلمیه.
- سلمی، ا. (۱۳۶۹). مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، گردآوری: نصرالله پورجوادی و محمد سوری، مرکز نشر دانشگاهی.
- سلمی، ا. (۱۴۲۱ ق.). حقائق التفسیر، تحقیق: سید عمران، دارالکتب العلمیه.
- سهلگی، م. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن.
- طاهری، س و خاتمی، ا. (۱۴۰۱). نقد و معرفی منابع ابیات عربی نامه‌های عین‌القضات همدانی، پژوهش‌های ادب فارسی (گوهر گویا)، سال ۱۶، شماره ۲ (پیاپی ۴۹)، پاییز و زمستان، صص ۱۳۳-۱۵۴.
- <https://doi.org/10.22108/JPLL.2023.136691.1751>
- طبری، ف. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تحقیق و تعلیق: السید هاشم الرسولی المحلاتی و السید فضل الله الیزدی الطباطبایی، دارالمعرفه.
- طبری، ا. (۱۴۱۵). جامع البیان، قدّم له: الشیخ خلیل المیس، دارالفکر.
- عین‌القضات همدانی، ع. (۱۳۸۵). دفاعیات و گزیده حقایق عین‌القضات همدانی، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، منوچهری.

- عین‌القضات همدانی، ع. (۱۴۰۱). زبدة‌الحقایق. به تصحیح: عقیف عسیران. ترجمه: غلامرضا جمشید نژاد اول. اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، ع. (۱۴۰۲ الف). تمهیدات. به تصحیح عقیف عسیران. اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، ع. (۱۴۰۲ ب). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به تصحیح علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. اساطیر.
- غزالی، م. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو‌جم. علمی و فرهنگی.
- غزالی، م. (۱۳۹۲). احیاء علوم‌الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو‌جم. علمی و فرهنگی.
- قشیری، ا. (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیری. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ا. (۱۳۷۱). متن و ترجمه کتاب تعرف. به کوشش محمدجواد شریعت. اساطیر.
- محمدبن منور. (۱۳۶۶). اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. آگه.
- مستملی بخاری، ا. (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب اهل تصوف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. اساطیر.
- منزوی، ع. (۱۴۰۲). مقدمه، عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب، ج ۳.
- نزهت، ب. (۱۳۹۷). نخستین و کهن‌ترین تفسیر عرفانی آیات قرآن کریم و احادیث نبوی در ادب فارسی. متن‌شناسی ادبی.
- سال ۵۴. شماره دوم. صص ۹۷-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22108/RPLL.2017.77292>

هجویری، ا. (۱۴۰۰). کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. سروش.