

جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین القضاة همدانی

مریم عرب*

فاطمه مدرّسی**

چکیده

در عرفان اسلامی، رابطه قرآن و عرفان ناگسستنی و تنگاتنگ است. قرآن کریم افزون بر اینکه کتاب دینی مسلمانان است، متنی ادبی و هنری است و همه خصوصیات یک اثر هنری را چه از لحاظ شکل و چه از نظر محتوا داراست. قلمرو موضوعی سخنان عرفا نیز، امور نامتعارف و مفاهیم رازآلود است. به اعتقاد آنان، معانی فرامادی‌اند و زمانی به درستی فهمیده می‌شوند که با شهود و یا از طریق تجلی درک شوند. این تلقی عرفا، زمینه‌ساز گرایش به تأویل برای دست‌یابی به نوعی معرفت پنهان درباره حقایق هستی شده، ضمن رهنمون ساختن آنان به برداشت‌های تازه‌ای از آیات و روایات، موجب پدید آمدن شیوه خاصی از تفسیر قرآن شده است. عین القضاة از جمله عرفایی است که به استشهادهای متعدّد و ظریف از دریای گهرخیز قرآن دست‌یازیده است. این پژوهش بر آن است که با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به بررسی آیات قرآن در تمهیدات عین القضاة، و دریافت ممتاز و متمایز او از «تأویل» - به عنوان ناب‌ترین خصیصه دیدگاه ادبی او - بپردازد. برآیند تحقیق حاکی از آن است که تأویلات قاضی از آیات قرآن، گاه مطابق ذوق شخصی او و در بیشتر موارد در راستای اقناع مخاطبان است.

کلیدواژه‌ها: عین القضاة، تمهیدات، زبان عرفانی، آیات قرآن، تأویل.

* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه. دریافت: ۸۹/۱۲/۲ - پذیرش: ۹۰/۱/۲۷

maryamarab313@gmail.com

fatememodarresi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه

مقدمه

معنای اصلی خود به معنای مورد نظر گوینده است. در مورد تأویل در کلام عرفا، تاکنون کتاب مستقلی نوشته نشده؛ ولی به صورت پراکنده در کتاب‌هایی که به مبحث هرمنوتیک پرداخته‌اند به آن اشاره شده است؛ از جمله کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی پل نویا* و کتاب *بطن متن حسن بلخاری* که در آن به ارتباط قرآن و تأویل پرداخته شده است. در مورد تأویل آیات از دید *عین‌القضات* نیز، تاکنون نوشته مستقلی به چاپ نرسیده؛ اما در کتاب *از معنا تا صورت مهدی محبتی*، به بررسی تأویل از جنبه ادبی آن در آثار *عین‌القضات* پرداخته شده است. از آن‌رو که نگارنده جای چنین موضوعی را با توجه به ضرورت آن و در عین حال، نثر زیبای قاضی در تأویل آیات احساس کرده، به بررسی تأویل آیات قرآنی در *تمهیدات* پرداخته است. در کلام *عین‌القضات* بهره‌گیری از آیات به اندازه‌ای است که یک تمهید از تمهیدات ده‌گانه خود را با عنوان «اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان» بیان کرده است و افزون بر آن، در تمهیدات دیگر نیز از آیات و روایات قرآنی بهره‌ای وافر برگرفته است. در مجموع می‌توان گفت: در کتاب *تمهیدات* ۴۹۹ آیه از آیات قرآنی به کار رفته است - بدون احتساب تکراری بودن و روایاتی که از پیامبر نقل شده است - که با توجه به حجم کتاب و این مقدار استعمال آیات، در نوع خود بی‌نظیر است. حال این سؤال مطرح می‌شود که هدف قاضی از این مقدار کاربرد آیات چیست؟ آیا این میزان به کارگیری آیات و روایات به قصد تفاخر بوده یا هدف قاضی از کاربرد آیات همراه با تفسیر آن در راستای فهم

جایگاه قرآن و بهره‌گیری از آیات آن در عرفان و تصوّف اسلامی به حدی است که نمی‌توان جدایی آن دو را از یکدیگر متصوّر شد. به گفته یکی از نویسندگان، منشأ پیدایش عرفان را می‌توان در قرآن جست‌وجو کرد: «زهد و پرهیز هرچند همه جا منتهی به عرفان نشده است، لیکن نزد مسلمانان یک چند زمینه را برای توجه مستعدان آماده کرده است تا از آن راه به قلمرو عرفان و تصوّف درآیند. اما این زهد و پرهیزی که زهاد مسلمان را به تصوّف کشانید از تعالیم قرآن و سیرت پیغمبر مأخوذ بود.»^(۱)

صوفیان نخستین برای تصنیف کتابهای خود دست‌کم چهار هدف عمده را دنبال می‌کرده‌اند: «یکی، تعلیم اصول و مبانی اعتقادات دینی و عرفانی؛ دیگر، تبلیغ تصوّف در میان عوام مردم؛ سه دیگر، دفاع از تصوّف در برابر مخالفان. چهارم، ارضای خاطر نویسنده با بیان کردن حالات و تجربیات عرفانی و درد درونی خویش.»^(۲) نثرهای تغزلی صرف آنان مانند *سوانح*، *عبر‌العاشقین*، *لمعات* و *تمهیدات* به این هدف برمی‌گردد. *تمهیدات*، عرفانی‌ترین کتاب *عین‌القضات* (۴۹۲-۵۲۵ق) یک اثر تعلیمی است و زبان قاضی در آن برای اقناع مخاطبان ساده و قابل فهم است. علاوه بر آن، مستند ساختن کلام به آیات و احادیث برای تأثیر بیشتر سخن و آوردن تشبیهات و کنایات فراوانی که بیشتر آنها را با استناد به آیات قرآنی ساخته، به کتاب رنگی شعرگونه داده است؛ از این‌رو، می‌توان آن را نوعی شعر منشور نامید.

«تأویل» در لغت به معنای بازگرداندن سخن از

مخاطبان عامی است؟

آنچه که نگاه عین القضاة را با نگاه همانندان او در بهره‌گیری از آیات متمایز و متفاوت می‌سازد، نوع خاص تأویل‌های او از آیات کتاب الهی است. او حکمت ذوقی خود را با شریعت و آداب و سنت وفق می‌دهد. گفتنی است که صوفیه به مانند بسیاری از فرق و طوایف دیگر، هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیدند دست به تأویل آن نصوص می‌زدند. تأویل در منظر این طایفه عبارت است از تفسیر باطنی؛ و البته اهتمام در آن، تا ظاهر عبارت را به مقصود و غیای که گمان می‌رود از آن اراده شده است بازگردانند و به اصطلاح، لفظی را که در آن اشکالی هست به لفظی که در آن اشکالی نیست تفسیر کنند.^(۳) این پژوهش بر آن است به میزان کاربرد و بهره‌گیری از آیات قرآن و تأویل آنها در تمهیدات عین القضاة بپردازد. از این‌رو، نخست به جایگاه قرآن در کلام قاضی اشاره می‌نماید، سپس معانی تأویل را مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت، به تشریح انواع تأویل در تمهیدات می‌پردازد.

شیوه‌های بهره‌گیری عین القضاة از آیات قرآنی

همان‌گونه که اشارت رفت، کاربرد آیات در زبان صوفیانه عین القضاة جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که در جای جای کتاب استفاده از آیات کلام وحی به خوبی مشهود است. عین القضاة به روش‌های گوناگون از آیات قرآنی سود برگرفته است:

۱. عین القضاة کتاب خود را به ده تمهید تقسیم کرده است. او در ابتدای هر تمهید، کلام خود را

متناسب با موضوع آن به آیه یا حدیثی مرتبط با آن مزین می‌سازد و تا آخر تمهید به بررسی و تفسیر آن آیه یا حدیث می‌پردازد. برای نمونه، در ابتدای تمهید دهم که مفصل‌ترین بخش کتاب است، بیان می‌دارد که درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های مخاطبانش پیرامون سه آیه است:

«ای دوستِ دین، و طالبِ کلماتِ حقّ الیقین، بدان که از سؤالات تو جواب خواهیم کردن: یکی ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، و دیگر «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، و سیم «الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ».^(۴)

نیز در آغاز تمهید هشتم، که در آن پیرامون قرآن سخن می‌راند، می‌نویسد: «ای عزیز، از این آیت چه فهم کرده‌ای که حق - تعالی - می‌گوید: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾».^(۵) وی تا انتهای تمهید، در مورد قرآن با مخاطب سخن می‌گوید و درصدد تفسیر آیات موجود است.

۲. عین القضاة در بیشتر موارد برای اثبات سخنان خود، به آیات قرآنی و احادیث استناد کرده است که بیشتر به منظور تأکید معنایی جملات است و بخشی از جمله به شمار می‌آیند و قابلیت حذف ندارند، به گونه‌ای که اگر آیه یا حدیث را از عبارت موجود برداریم پیوند معنایی آن خواهد گسست.

گوی را با ارادت چه کار باشد! ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ﴾ همین باشد. چه دانی که این برّ و بحر کدام است؟ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ آینه این هر دو شده است: یعنی «أَخْرَجَهُ مِنْ الْبَشَرِيَّةِ وَأَوْصَلَهُ بِالرَّبُّوبِيَّةِ» برّ، عبودیت باشد و بحر، ربوبیت. ﴿وَوَزَقْنَاَهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ ایشان را

غذا می دهد که ﴿وَيَزُفُّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾.
«أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَ يَسْقِينِي» بر این گواهی
می دهد. (۶)

دریغا ابن عباس در تفسیر این آیت می گوید که ﴿أَنَّ
يَأْتِيكُمْ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾؛ گفت: این
سکینه آن است که در میان آن تابوت بود که دل انبیا
- علیهم السلام - در آنجا بود و در آنجا نشستند. باش
تا این آیت تو را روی نماید که ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ
كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ و در جای دیگر گفت:
﴿كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ این پروانه ها و این ملخ ها
که از گور برآیند، سیرت و حقیقت تو باشد. چنان که
امروز صورت است، فردا سیرت به رنگ صورت
باشد؛ این همه نهادهای خلق باشد، مگر که مصطفی
از اینجا گفت که «إِنَّ الْأَرْوَاحَ مِنْ جُنُودِ اللَّهِ، لَيْسُوا
بِمَلَأَكَةِ لِهَمِ رُؤُسٍ وَأَيْدٍ وَأَرْجُلٍ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ» (۷)

همان گونه که ملاحظه می شود، اگر آیات را از
عبارات مذکور برداریم جملات ناقص شده و معنایی
نخواهند داشت.

۳. آوردن آیه یا حدیث به صورت ترکیب اضافی
به گونه ای که اغلب مشبّه از امور حسی یا عقلی است
و مشبّه به آیه یا حدیث. این مسئله در نشر صوفیانه
عین القضاة به وفور دیده می شود.

قومی را هر لحظه در خرابات خانه ﴿فَأَلْهَمَهَا
فُجُورَهَا﴾ شربت قهر و کفر می دهند؛ و قومی را در
کعبه «أنا مدينة العلم و علی بائها» شربت «أَبَيْتُ عِنْدَ
رَبِّي» می دهند، «وَتَقْوِيهَا» این حالت باشد... مستان
او در کعبه «عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ» از شربت ﴿وَسَقَاهُمْ
رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ مستی کنند و طایفه دیگر در
خرابات خانه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا﴾ بی عقلی کنند. (۸)

خدا این همه که می گویم و صد هزار چندین داده
است در مکتب ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ به
زبان معلّم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ در مدرسه
«عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» و معلوم من کرده است. (۹)
ای عزیز، یاد آر آن روز که جمال ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾
بر تو جلوه می کردند، و سماع ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ
الْمُشْرِكِينَ اشْتَجَرَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ
اللَّهِ﴾ می شنیدی! (۱۰)

عین القضاة در تمهید هشتم پیرامون خود قرآن
اظهار نظرهایی کرده است که در این قسمت برای
روشن شدن بهتر مباحث به ذکر آن می پردازیم. به
بیان عین القضاة، در هر عالم از عالم های خدا، قرآن
را به نامی خوانند که در عالم دیگر نخوانند و باید
سمع درونی داشت تا این نام های پوشیده با وی در
میان نهاده شود:

در پرده ای، قرآن را «مجید» خوانند که ﴿بَلْ هُوَ
قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ در پرده دیگر، «مبین» خوانند که
﴿وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾؛ در پرده دیگر، «عظیم» خوانند
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَتَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾؛
در پرده دیگر، «عزیز» خوانند که ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ
عَزِيزٌ﴾؛ در عالمی دیگر، «کریم» خوانند که ﴿إِنَّهُ
لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾؛ در جهانی دیگر، قرآن را «حکیم»
خوانند که ﴿آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ قرآن را
چندین هزار نام است، به سمع ظاهر نتوانی شنید؛
اگر سمع درونی داری، در عالم «حم عسق» این
نام ها پوشیده با تو در صحرا نهند. (۱۱)

عین القضاة بر قرآن دو لفظ «حقیقی» و «مجازی»
اطلاق می کند و معتقد است افراد زیادی با قرآن
ارتباط دارند، ولی درک و فهم هریک از آنها با

دیگری متفاوت است:

۱. یکی از شرایط کسب اهلیت برای درک قرآن را

احتراز از عادت‌پرستی معرفی می‌کند: «ای عزیز، جمال قرآن آن‌گاه بینی که از عادت‌پرستی به درآیی تا اهل قرآن شوی که اهل قرآن "أهل الله و خاصته". این اهلان، آن قوم باشند که به حقیقت عین کلام الله رسیده باشد. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ از ایشان حاصل آمده باشد؛ زیرا که قرآن ایشان را قبول کرده باشد.» (۱۴)

۲. شرط دیگر را رهایی از خودی خود می‌داند که برای دیدن و دریافت حقیقت قرآن ضروری است: «دریغ ما از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمی‌بینیم! چون در وجود باشی، جز سواد و بیاض نتوانی دیدن. چون از وجود به در آمدی، کلام الله تو را در وجود خود محو کند: آن‌گاه تو را از محو به اثبات رساند. چون به اثبات رسی، دیگر سواد نبینی، همه بیاض بینی.» (۱۵)

۳. عین القضاة محرم درگاه حق شدن را یکی دیگر از شرایط نیل به کنه قرآن و دیدن حجاب می‌داند؛ چراکه به تصریح او، قرآن در چندین حجاب است و برای بهره‌مندی از معانی آن باید به درگاه او تقرّب جست:

قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی. دریغاً ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾! قرآن خطاب لم یزل است با دوستان خود، و بیگانگان را در آن هیچ نصیبی نیست جز حروفی و کلماتی که به ظاهر شنوند؛ زیرا که سمع باطن ندارند ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾. (۱۶)

۴. خودشناسی شرط دیگر قاضی همدانی برای

بوجهل و بولهب قرآن دانستند یا نه؟ دانستند از جهت عربیت حروف، اما از حقیقت او کور بودند؛ و قرآن از ایشان خبر داد: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِي﴾ ای عزیز، بدان که قرآن، مشترک الدلالة و اللفظ است: وقت باشد که لفظ قرآن اطلاق کنند، و مقصود از آن حروف و کلمات قرآن باشد؛ و این اطلاق مجازی بود. در این مقام، قرآن چنین گوید که کافران، قرآن بشنوند: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ اما حقیقت آن باشد که چون قرآن را اطلاق کنند جز بر حقیقت قرآن اطلاق نکنند، و این اطلاق حقیقی باشد در این مقام که گوید که کافران نمی‌شنوند ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾؛ ... ابولهب از ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ چیزی دیگر شنود، و ابوجهل از ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ چیزی دیگر فهم کرد؛ ابوبکر و عمر از ﴿تَبَّتْ﴾ و ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ چیزی دیگر شنیدند. (۱۲)

عین القضاة بر این باور است که برای بهره‌مند شدن از دریای بی‌کران معانی قرآن باید از اهلیت لازم برخوردار بود، و تا کسی به این درجه از اهلیت نرسد نمی‌تواند از معانی قرآن بهره‌مند گردد: «زنهار این گمان مبر که قرآن، هیچ نامحرمی را هرگز قبول کند، و با وی سخن گوید؛ قرآن غمزه جمال خود با دلی زند که اهل باشد. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾» (۱۳) وی برای کسانی که می‌خواهند این اهلیت را به دست آورند راه کارهایی نیز پیشنهاد داده است که در این قسمت به صورت فهرست‌وار به آن اشاره می‌شود:

دریافت اهلیت قرآن است: «هرگز بوجهل، با فصاحت او، از قرآن حرف نشنید؛ زیرا که "عَرَفَ نَفْسَهُ" باید تا "عَرَفَ رَبَّهُ" باشد. ایشان را معرفت نفس نیست، معرفت خدا چون باشد؟»^(۱۷)

عین القضاة پیرامون حدوث و قدم قرآن به آیین استادش غزالی، قرآن را قدیم می خواند، ولی مقصود او قدم قرآن ذهنی یا کلام انفسی است نه لفظ آن: «کلام را صورتی و حقیقتی است، صورت را در حق قدیم ثابت نتوان کرد، اما حقیقتش خود او را ثابت است.»^(۱۸) در جای دیگر، به قدمت قرآن چنین اشاره می نماید: «در قرآن قدیم نگر که حدیث مردان در پرده حروف چون می گوید تا نامحرمان آنجا راه نبرند.»^(۱۹)

تأویل

در زبان رمزآمیز عرفانی، «لفظ» ظرفی محدود از دنیای مادی و محسوس است، در حالی که «معنا» به عالم غیرمادی و نامحسوس تعلق دارد. بنابراین، واژه دروازه ای تنگ است که می خواهد ذهن آدمی را به اقلیم پهناور معنا سوق دهد. معنا در خارج از این ظرف محدود به سرعت بالنده می شود و همراه با عمق تجربه و آگاهی آدمی تعمق می یابد. پس تنها با نگرستن به واژه نمی توان به این عمق و وسعت پی برد؛ زیرا در این صورت، هرگونه کوششی برای فهمیدن معنا از کلمه بی نتیجه و یاوه خواهد ماند. از آن رو که معانی در زبان رمزآمیز به عالم ماورای عالم حس و تجربیات مشترک تعلق دارد، به ناچار هم از حصار معنی می گریزد و هم از قید قرارداد. عین القضاة در تبیین این مسئله، از تعبیر «زبان متشابه» استفاده می کند و می گوید: «امثال این علوم

که از آنها به عبارت متشابه تعبیر می شود، فهم حقایق آنها از آن عبارات حاصل نمی شود، مگر آن کس را که به طریق ذوق از تعلیم حق، استعداد دریافت آن حاصل شده باشد.»^(۲۰)

حقایق والای عرفانی نیز، چون تحت عبارت درآید با توجه به جایگاه فکری و روانی مخاطبان و اختلاف ذهنیت ها و تصوّرات مفسّران بی نهایت معنا می یابد. پس معنای رمز قراردادی و منحصر به فرد نیست و کشف آن در اختیار خواننده و در گرو تأویل است.

فهم کلام عرفا همانند آیات متشابه قرآن در بند تأویل است. «تأویل» کلمه ای عربی مأخوذ از آیه هفتم سوره «آل عمران» است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. و در لغت، به معنای چیزی را به چیزی بازگردانیدن است و در اصطلاح مفسّران و متکلمان و عرفا معنای خاصی می یابد. میر سیدشریف جرجانی آن را «بازگردانیدن لفظ از معنای ظاهری به معنای احتمالی گفته است به شرط آنکه معنای محتمل موافق کتاب و سنت باشد.»^(۲۱) همچنین گفته اند: «تأویل به معنای بازگرداندن کلام از ظاهر خود به آن معنایی است که برای آن احتمال داده می شود و در نهایت، کشف معنایی غیر از معنایی است که از ظاهر کلام دریافت می شود.»^(۲۲) هانری کربن نیز تأویل را معنای باطنی و پوشیده ای می داند که مربوط به لفظ قرآن است نه به معنای لفظی و ظاهری آن و معتقد است: متأول کسی است

ساده‌تر و قاعده‌مندتر است و غالباً از حدود معنای ظاهری یا باز کردن مفهوم پیچیده در همان حدی که ظاهر عبارت معنای آن را مشخص می‌کند، فراتر نمی‌رود.^(۲۸) اصطلاحات «هرمنوتیک»، «تفسیر» و «تأویل» برخلاف ظاهر کلمات، در یک معنی مشترکند: لزوم برگرفتن حجب از متون قدسی و کشف و ظهور آنها.^(۲۹)

عرفا و صوفیه، با دیدگاهی متفاوت از دیگران، اصول و مبانی عقاید و اعمال خود را با «تأویل» ظواهر کتاب و سنت، با اسلام تطبیق می‌دادند و درصدد فهم متون از راه تأویل بودند. مستند ایشان در این مورد، احادیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان و اظهارات صحابه و بزرگان است که بیش از همه، این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید که: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلِی سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»، مورد توجه آنها واقع شده است. به گفته مولانا:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است
زیر ظاهر، باطنی هم قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم
که درو گردد خردها جمله گم
بطن چهارم از نبی خود کس ندید
جز خدای بی نظیر بی ندید
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
که نقوشش ظاهر و جانش حقی است^(۳۰)

به گفته عین القضاة، «اما طالبان قرآن را در کتاب بدیشان نموده‌اند که "إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلِی سَبْعَةِ أَبْطُنٍ" گفت: هر آیتی را از قرآن ظاهری هست، و پس از ظاهر باطنی تا هفت باطن.»^(۳۱) در واقع، صوفیه برای تأویل، از ظواهر

که بیانی را از ظاهر آن برمی‌گیرد و به مفهوم حقیقی‌اش می‌رساند. بنابراین، می‌توان تأویل را به منزله تفسیر روحانی درونی یا تفسیر رمزی و تعبیر باطنی قلمداد کرد.^(۲۳)

از نظر متکلمان نیز «تأویل» باز بردن سخن به اول است و «اول همه موجودات ابداع است کو به عقل متحد است مؤید همه رسولان عقل است.»^(۲۴) در وجه دین نیز آمده است: «ناطق خداوند دو مرتبه است: یکی تأویل، دیگر تألیف و اساس خداوند یک مرتبه است که آن تأویل است... پس لفظ را تنزیل گفتند و معنا را تأویل گفتند.»^(۲۵)

پل ریکور، از فلاسفه بزرگ حوزه هرمنوتیک معاصر، که معتقد است در هیچ جا یک زبان نمادین بدون تأویل وجود ندارد، تأویل را این‌گونه تعریف می‌کند، «تأویل فعالیت ذهنی کشف معنای باطنی متن است که در پس معنای ظاهری پنهان شده باشد؛ یعنی آشکار شدن درجه‌های درونی یا لایه‌های پنهانی معناست که در معنای آشکار نهفته‌اند.»^(۲۶)

در فرهنگ اسلامی، از ابتدای طلوع خورشید اسلام، مسلمانان به تفسیر و تبیین قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعم از گفتار و کردار آن حضرت، اهتمام ورزیدند و در مورد قرآن کریم دانش نوینی را باب کردند که «تفسیر» نام گرفت.^(۲۷) دو کلمه تفسیر و تأویل شاید از نظر ظاهر دو کلمه مشابه به نظر برسند، اما از نظر اصطلاحی تفاوت محسوسی با یکدیگر دارند. آنچه به عنوان تأویل قرآن مطرح می‌شود اغلب برداشت‌های باطنی و اشاری، یا قرائت‌های صوفیانه عارفانه و کلامی از آیات قرآن است، اما تفسیر در قیاس با تأویل کاری به نسبت

هم‌رأی بوده است که اعتقاد به باطن به معنای ابطال ظواهر نیست که آن، از آرای باطنیه است که با چشم بی‌بصیرت به یکی از دو جهان نگریسته و موازنه بین آن دو را درنیافته‌اند و وجه تمثیلی آنها را فهم نکرده‌اند.^(۳۸)

در بررسی زبان عرفانی، با دو بُعد روبه‌رو هستیم: بُعد تبیینی و تأویلی. در بُعد تبیینی، کوشش برای تبیین تجربه عرفانی اصل قرار می‌گیرد، اما در بُعد تأویلی، کوشش برای تأویل متن بر پایه این‌گونه تجربه. به عبارت دیگر، در بعد اول، عارف از فرامتن به متن می‌رسد، ولی در بعد دوم، از متن به فرامتن. بعد تبیینی حاصل تداعی انفسی است و بعد تأویلی، حاصل تداعی آفاقی.^(۳۹) بُعد تأویلی زبان عرفانی، به تأویل متون نوشتاری محدود نمی‌شود، بلکه تأویل متون گفتاری را نیز دربر می‌گیرد که می‌توان آن را بر دو دسته دانست: متون قدسی و متون غیرقدسی، که عرفا به تأویل هر دو دسته توجه نشان داده‌اند. از نظر ایشان، متن شمردن همه چیز اندیشه‌ای است که در باورهای آنها جایگاهی بنیادین دارد.

شاید بتوان گفت: ناب‌ترین خصیصه دیدگاه ادبی *عین‌القضات* دریافت ممتاز و متمایز او از تأویل است. می‌توان گفت در کل آثار منشور فارسی تا قرن ششم بجز ناصر خسرو که دیدگاهی اساساً باطنی دارد، هیچ نوشته یا نویسنده‌ای را نمی‌توان یافت که بدین گستردگی به مسئله تأویل متن و لایه‌ها و اقسام آن پرداخته باشد. اگرچه در آثار منشور پس از قرن ششم نیز کمتر متنی را می‌توان دید که همسان *عین‌القضات* از جوانب گوناگون بدین گستردگی و ژرفی پرداخته باشد.^(۴۰) تمامی آثار او شرح و بسط مراتب رمزی و

آیات فراتر رفتند و به بواطن امور توجه نمودند و رمز و رازهای متون وحیانی را در قالب اشاره برای اهل آن بیان داشتند.^(۳۲) آنها تأویل را اجتهاد شخصی نمی‌دانستند، بلکه آن را موهبتی می‌دانند که خدا بر دل ایشان ارزانی داشته است.^(۳۳)

تأویل عرفا از نظر نفس تأویل پدیده تازه‌ای نیست. حتی در سخنان پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گاه گاه نوعی تأویل و رمزگشایی دیده می‌شده است. «کهن‌ترین نمونه‌های تأویل را با رنگ عارفانه آن در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌توان یافت.»^(۳۴) اما در متون صوفیانه، تأویل بیش از حد معمول و متعارف رواج داشته است.

هجویری معتقد است که: «جمله امور شرعی ظاهر به باطن پیوسته است.»^(۳۵) از همین جمله می‌توان دریافت که عارف همه امور شریعت را قابل تأویل می‌داند. از قدمای صوفیه، از جمله شاه کرمانی، ابوبکر واسطی، شبلی و دیگران، تأویل‌هایی در باب آیات قرآن نقل شده است. چنان‌که در *اسرارالتوحید* نیز مکرر به تأویل شیخ ابوسعید از آیات قرآنی اشاره شده است.^(۳۶) همچنین در تفسیر سهل بن عبدالله تستری از معانی باطنی قرآن سخن رفته است و همین مشرب در تفاسیر دیگر صوفیه همچون *حقایق التفسیر سلمی*، *لطایف الاشارات* قشیری، و *عرایس البیان بقلی* نیز تجلی یافته است. همچنین می‌توان از اقوال صدرالدین قونوی در تأویل سوره «فاتحه» و تأویلات *عبدالرزاق کاشانی* نیز یاد کرد.^(۳۷)

عین‌القضات اگرچه اعتقاد به تأویل و تفسیر آیات و توجه به باطن آنها داشته است و آثار او مشحون از تأویلات عرفانی است، اما در این نکته با غزالی

لایه‌های تو در توست که جز اهلان نمی‌دانند. «هرچه هست و بود و خواهد بود، جمله در قرآن است که ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. اما تو قرآن کجا بینی؟ هیهات هیهات! قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی. دریغا ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾! قرآن خطاب لم یزلی است با دوستان خود، و بیگانگان را در آن هیچ نصیبی نیست جز حروفی و کلمات که به ظاهر شنوند.»^(۴۲) از این رو، دست به تأویل می‌زند. از نظر او، همان‌گونه که اشاره شد، قرآن را ظاهر و باطنی است؛ ظاهر را همگان شاید دریابند، اما از درک باطن عاجزند: «گیرم که تفسیر ظاهر را کسی مدرک شود، اما تفسیرهای باطن را که دانست و که دید؟»^(۴۳)

عین القضاة برای تأویل آیات قرآنی روش‌هایی به کار برده است که در زیر به صورت فهرست‌وار به آنها اشاره می‌شود.

۱. گاه تأویل بر پایه مفهوم کلی آیه یا حدیث است: دریغا چه می‌شنوی! ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾! از مصطفی بشنو که گفت: «يَأْتِي عَلَى أُمَّتِي زَمَانٌ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَسَاجِدِ وَ يَصَلُّونَ وَ لَيْسَ فِيمَا بَيْنَهُمْ مُسْلِمٌ». این نمازکنندگان که شنیدی، ما باشیم. نماز آن باشد که ابراهیم خلیل طالب آن است که ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾.^(۴۴)

از مصطفی - علیه السلام - بشنو «النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يَشْبَهُونَ الْبَهَائِمَ، وَ قِسْمٌ يَشْبَهُونَ الْمَلَائِكَةَ، وَ قِسْمٌ يَشْبَهُونَ الْأَنْبِيَاءَ». گفت: بنی آدم سه

معنایی کلام است با نمونه‌هایی درخشان از برخی جمله‌های تأویل‌مند. نوشته‌های عین القضاة چیزی نیست جز شرح مراتب معنایی کلمات اولیا و انبیا و گفته‌ها و نکته‌های شاعران و کاتبانی که امکان تأویل معنایی دارند. چنان‌که بر همین مبنا، بسیاری از ابیات و عبارات ادبی را که هیچ‌گاه در مظنه تأویل عرفانی و کلام رمزی نبوده‌اند، به سمت و سوی جهانی تازه می‌کشاند و از بطن این اقوال کاملاً ادبی، لایه‌های معنایی تازه بیرون می‌کشد که نمونه‌های این‌گونه برخورد در آثار او دیده می‌شود. بر همین نگره است که عین القضاة افق‌ها و قلمروهای تازه‌ای را در طرح و بسط مسئله تأویل می‌گشاید و گاه در حد یک متکلم باطنی از همه اشیا و پدیده‌ها، تصویر و تفسیری تأویلی می‌آفریند.

با توجه به آسمانی بودن قرآن و اهمیت آن در اسلام، آیات قرآن بیش از هر سخن دیگر، مورد استناد و تأویل عین القضاة قرار گرفته است، به گونه‌ای که می‌توان به جرئت بیان داشت: شاید کمتر جایی از کتاب تمهیدات او را بتوان یافت که خالی از این خصیصه باشد. البته ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که او در مواردی به این موضوع اشارت کرده است که برای قرآن ظاهر و باطنی می‌داند که همگان از دریافت باطن آن ناتوانند. از این رو، هر جا که از زبان عبارت استفاده شده است، حال مخاطب مورد نظر است. «آنچه باعث شده قرآن با مقام و مرتبه بلند خود در لباس حروف و اصوات و عبارات و الفاظ جلوه‌گر شود تنها در نظر گرفتن فهم مخاطبین است که این خود شفقتی از جانب خداوند بر بندگان است، وگرنه خاک کجا و کلام خدا کجا.»^(۴۱) قرآن را

قسم شده‌اند: بعضی مانند بهایم باشند؛ همه همت ایشان اکل و شرب بود و خواب و آسایش. ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ این گروه باشند؛ و بعضی مانند فرشتگان باشند؛ همت ایشان تسبیح و تهلیل و نماز و روزه باشد، فرشته صفتان باشند؛ و بعضی مانند پیغامبران و شبه رسولان؛ همت ایشان عشق و محبت و شوق و رضا و تسلیم باشد. زهی حدیث جامع و مانع. (۴۵)

طلب این آب؛ و بر این آب سوگند خورده است که ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾. علی بن ابی طالب علیه السلام گفت: این دریای مسجور بالای عرش است. و جز این باد که دیدی، بادی دیگر می‌بوی، و آن کدام باشد، آن است که مصطفی گفت: «لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ؟» جز این آتش، آتش شوق را در دل خود تاب ده که «نَازُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ». (۴۷)

۲. گاه نویسنده مفهومی را بیان می‌کند، سپس مطلب خود را به آیه‌ای از آیات قرآن مستند می‌سازد، آنچنانکه آن مطلب در حکم برداشتی تأویلی از آیه است:

۴. گاه تأویل کاملاً ذوقی است؛ یعنی قاضی بر اساس خواست و ذوق و قریحه شخصی خود آیات را تأویل می‌کند: نبینی که در نماز «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» واجب آمد گفتن! از بهر این معنی در سر گرفته است ناز و غنج و دلال، و او خود سر متکبران و خودبینان است. ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ همین نازست. (۴۸)

پس چون مِت آمد، بعثت محمد مؤمنان را؛ پس کافران را از آنچه شود؟ ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. بوجهل و بولهب از آیت ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ چه سود یافتند؟ آن ندیده‌ای که آفتاب راحت همه جهان باشد، و رحمت جمله عالمیان آمد؟ اما اگر بر گلخن تابد، بوی‌های کریه از آن برآید و پیدا شود؛ و اگر بر گلشن تابد، بوی‌های خوش از آنجا برآید و باید آید. این خلل نه از آفتاب آمد، بلکه خلل و تفاوت از اصل و جرم آن چیزها آمد. آن ندیده‌ای که آفتاب چون بر روی ما می‌آید، روی ما سیاه شود؛ و چون بر جامه آید، جرم جامه را سفید کند؟ (۴۶)

در عالم خدا این دو نور، یکی آفتاب آمده است، و یکی ماهتاب. و سوگند وی بشنو در این دو مقام ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا﴾. این دو نور، یکی در آن عالم شب آمد، و یکی روز؛ و آنجا خود نه شب است و نه روز «لَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ صَبَاحٌ وَلَا مَسَاءٌ». از مقام نور ماهتاب تا به مقام نور آفتاب، مسافتی دور است! از نور تا ظلمت چندان است که نزد تو از عرش تا ثری. (۴۹)

۳. در مواردی، نویسنده تأویل را با جزئیات بیشتر نقل می‌کند و با توضیح در باب بعضی واژه‌ها، به معنی مورد نظر خود می‌رسد:

۵. یکی دیگر از زمینه‌های تأویل عرفانی، قصص قرآن کریم است. برخی از داستان‌های آدم علیه السلام، یوسف علیه السلام، موسی علیه السلام، محمد صلی الله علیه و آله و... به دلیل داشتن زمینه‌های مناسب، بیشتر مورد توجه عین القضاة، بوده است.

دریغا جز این آب دیگری جویی ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾؛ کجا طلب آن آب کنی؟ ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ دلیل شده است بر

ای عزیز، ببین که با موسی علیه السلام چه می‌گوید:

که به معنی درد و رنج است؛ مطلبی که بعضی از شعرای متأخر بدان اشاره کرده‌اند، اما راه‌های متعدّد برای توضیح این سه حرف در یک قالب عرفانی وجود دارد؛ مثل اینکه: «حرف الف، اللّه و حرف میم، حضرت محمد ﷺ و حرف لام هم سمبل جبرئیل امین واسطه نزول وحی و قرآن است.»^(۵۳)

جمع حروف مقطعه در قرآن ۷۸ حرف است و به اعتقاد ابن عربی، حقایق آنها برای هر کس روشن شود، او مالک بالا و پست خواهد شد.^(۵۴) نوپا بر این باور است که تهی بودن از معنا دلیل بر معنای آنهاست: «این حروف ارزش رمزی به معنی کامل کلمه به خود می‌گیرند و از این جهت که "جدا" و "مجزایند" و بیرون از سیاق کلماتی هستند که به حروف صورت می‌بخشند، مقطع بودن و جدا بودن آنها خود رمزی از فرد بودن خداست که معنایش در عبارت نگنجد. واحد و یگانه و مستقل، قائم به ذات خود، بیرون از لفظ و صوت و سخن. مقطع بودن به آنها محتوایی نمی‌دهد؛ زیرا به سبب همین تهی بودن از معنی است که معنایی می‌گیرند و ما را به اندیشیدن درباره چیزی سوای خود آنها، یعنی خدا وامی‌دارند.»^(۵۵)

حلاج در میان متقدّمان، بیش از همه از رمزی بودن حروف مقطع قرآن در طواسین سخن می‌گوید. «علم تمام چیزها در قرآن است و علم قرآن در حروف اوایل سور است.»^(۵۶) بعد از حلاج، قاضی همدانی آنچنان اهمیتی برای حروف مقطع آغاز سوره‌ها قایل شده که گفته است: «اگر نه این حروف مقطع یافتمی در قرآن، مرا هیچ ایمان نبود به قرآن.»^(۵۷) او معتقد است که قرآن را بدین عالم

﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ مجاهد اندر تفسیر این آیت می‌گوید که بالای عرش هفتاد حجاب است از نور و ظلمت، و موسی عليه السلام سلوک می‌کرد در این حجاب‌ها تا جمله را واپس گذاشت، تا یک حجاب بماند میان موسی و میان خدای تعالی، گفت: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ موسی آوازی شنید که «نودی من شاطيء الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة أن: یا موسی ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ این درخت، نور محمد را می‌دان که کلام و رؤیت به واسطه او توان دید و شنید.»^(۵۰)

تأویل حروف مقطعة قرآن

یکی از ویژگی‌های تأویل در نثر صوفیانه عین‌القضات تأویل حروف مقطعه قرآن است، که به دلیل اهمیت آن، به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم. «ظاهراً این شیوه در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق عليه السلام به کار رفته؛ مثلاً "حمد" چنین تفسیر شده است: ح = وحدانیت، م = ملک، د = دیمومیت؛ یا: ح = حمد (شکر)، م = مجد (بزرگی خدا)، د = دین (اسلام).»^(۵۱) حروف مقطعه، ابتدای بیست و نه سوره از قرآن، الهام‌بخش بسیاری از افکار و اندیشه‌های شگفت و غریب در اذهان صوفیان بوده است. دکتر گوهرین معتقد است: صوفیان را درباره حروف خاصه و حروف مقطعه قرآن کریم، و تطبیق حروف تهجی به افلاک و سماوات، و اثر این حروف در ادعیه و اذکار، مقامات بسیار است.^(۵۲) در این مورد، بخصوص سه حرف الف، لام، میم (الم) در ابتدای سوره بقره تعجب مفسران را برانگیخته است. اگر آنها را به صورت یک کلمه بخوانیم «الم» می‌شود

هم اگر بروند و نقطه‌ها بمانند، فهم‌ها کمتر می‌شوند و نقطه‌ها هم اگر محو گردند، فهم غالب فهمندگان از میان برمی‌خیزد. عین‌القضات بر همین پایه، به تبیین حروف مقطعه قرآن می‌پردازد و آنها را ناب‌ترین و خاص‌ترین بیانات میان خدا و رسول و دوستانش می‌داند. از دید عین‌القضات، درک این نقطه‌ها و فهم همین حروف منفصل است که موجب تمایز فهم‌هاست؛ چون این حروف یا نقطه‌ها را باید در تناسب با کلیت متن و از طریقی صرفاً روحی و ذهنی و براساس میزان دانش خود معنا کرد، در حالی که حروف متصل (= کلمه) با قالب و معنای خاص و متعارفی که در جایگاه عرفی و زبانی خویش احراز کرده‌اند، در پیمانه فهم اکثر مردمان می‌آید.

این حروف را در عالم سرّ، مجمل خوانند، و حروف ابجد خوانند. ای عزیز، در این عالم که گفتم، حروف متصل جمله منفصل گردد که آنجا خلق خوانند «یحیهم و یحیونه» پندارند که متصل است؛ چون خود را از پرده به در آرد، و جمال خود در حروف منفصل بر دیده او عرض کنند، همچنین باشد: ی، ح، ب، ه، م؛ اگر مبتدی باشد، چون پاره‌ای برسد حروف همه نقطه گردد. ای عزیز، تو هنوز بدان نرسیده‌ای که تو را ابجد عشق نویسند. نشان ابجد نوشتن آن باشد که حروف متصل، منفصل گردد. ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ این باشد و پس ﴿فَصَلْنَا الْآيَاتِ﴾ نشان این همه است. این جمله را ابجد عشق نوشتن خوانند در طریقت، بر لوح دل سالک. (۶۱)

به همین دلیل است که قاضی بارها تأکید می‌کند: ﴿لِكُلِّ كَلِمَةٍ الْفِ فَهْمٌ وَمَا بَقِيَ مِنْ فَهْمِهِ أَكْثَرُ﴾ و اینکه

فرستادند در کسوت حروف، در هر حرفی هزار هزار غمزه جان‌ریا تعبیه کردند، آنکه این ندا در دادند: ﴿وَذَكَّرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (۵۸) و معتقد است که خداوند این حروف را آفرید برای دوست‌داران خود تا غیر آن را در آن راهی نباشد: «خداوند خواست که محبان خود را از اسرار ملک و ملکوت خود، خبری دهد در کسوت حروف، تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند. پس گفت: "الم، المر، الر، کهیصص، یس، ق، ص، حم عسق، ن، طه، المص، طسم، طس".» (۵۹)

عین‌القضات درباره حقیقت اتصال و انفصال شکلی و معنایی حروف و کلمات، که پیش‌تر به آن اشاره شد، به این معنا می‌رسد که هرچه شکل ظاهری حروف به هم پیوسته‌تر باشد از خلق معانی درونی دورترند و هر چه شکل ظاهری حروف از هم گسسته‌تر می‌گردند، به خلق و حمل معانی بیشتری قادر می‌شوند. کلمه در وهله نخست با گسست درونی خود به مثنی حرف مجزاً مبدل می‌گردد و با انفصال ذاتی، قلمروهای تازه و بدیعی را کشف می‌کند و سپس هیأت «حروفی» خود را نیز در هم می‌شکند و به عالم نقطه صرف می‌رساند، بی‌هیچ شکل و هیأتی و در این مرحله، حقیقت معنای تفرّد را درمی‌یابد و سپس با محو سیاهی ذات از عالم نقطوی هم می‌گذرد و محو سپیدی مطلق می‌گردد؛ بدین صورت: متصل = منفصل = حروف = نقطه = محو نقطه = عالم = بیاض. (۶۰)

برای نمونه، «یحیهم» یک معنای عام و شامل است که فهم عموم متوسّطان بدان می‌رسد، ولی «یحیهم» اگر «ی ح ب ه م» گردد، کمتر کسی درک دقیقی از آن خواهد یافت. به همین ترتیب، حروف

اگر گویی: ﴿لَلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، آنچه در آسمان و زمین است هر دو بگفته باشی؛ اما اگر هر چه در آسمان و زمین است یکسان یکان مفرد نامش برشماری، روزگاری بی نهایت به کار باید. باش تا دولت دست دهد، خود را بینی در دایره ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ او محیط بنده باشد و بنده محاط او، تا وجود خود بینی در نقطه ای که در زیر باء بسم الله است و جلالت باء بسم الله را بینی که خود را بر محرمان چگونه جلوه می دهد از نقطه باء؛ اما این هنوز نامحرمی باشد، اگر جمال سین با میم بینی آن گاه بدانی که محرمیت چه باشد! ﴿۶۸﴾

گاه نیز به این حروف جان می بخشد:

... آن گاه «بِسْمِ اللَّهِ» بر تو گشاده شدی. پس تو را نقطه بای بسم الله کردند. در این مقام شبلی را معذور داری آنجا که گفت: «أَنَا نُقْطَةُ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ». گفتند وی را که تو کیستی؟ گفت: من نقطه بای «بِسْمِ اللَّهِ» ام، و نقطه «بِسْمِ اللَّهِ» از اصل «بِسْمِ اللَّهِ» نیست، و غیر «بِسْمِ اللَّهِ» نیست؛ اصل بسم الله به نقطه با حاجت باشد که اظهار بسم بدان باشد، اما نقطه «ب» بی اسم بین چه باشد. ﴿۶۹﴾

از نظر عین القضاة، دلیل بر عظمت حروف قرآن آیه: «كُلُّ حَرْفٍ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ أَعْظَمُ مِنْ جَبَلِ قَافٍ» است و لوح محفوظ به تعبیر قاضی، همان دل است و قاف ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ و در توضیح آن می گوید: «قرآن را در چندین هزار حجاب به خلق فرستادند که اگر جلالت نقطه بای بسم الله بر عرش یا آسمانها و زمینها می آمد پست و گداخته می شدند: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾. ﴿۷۰﴾

در هر کلمه هزار، بل ششصد هزار فهم بیش باشد. ﴿۶۲﴾ و یا آنجا که می گوید: «خلق، قرآن را سواد مصحف و من، بیاض مصحف می خوانم.» ﴿۶۳﴾

یکی از دریافت های زیبای عین القضاة از حروف مقطعه قرآن، درک معنای «طه» است که آن را چنین بیان کرده است: «دریغا خلق از اسرار این کلمه "طه" محتج اند. "طه" یعنی: ای مرد، چون ماه چهارده شبه که نزد خلق منور و عزیز باشد، نور طه در آن عالم منور چون ماه چهارده شبه است.» ﴿۶۴﴾

نیز در معنای «المر» گوید: «دریغا ای دوست از کلمه "المر" چه فهم کرده ای؟ بشنو: میم "المر" مشرب محمد است، و رای "المر" مشرب ابلیس.» ﴿۶۵﴾

عین القضاة گاه برخی از حروف واژه ها را به صورت حرف به حرف تأویل کرده است: «باش تا بر یای ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾ گذر کنی؛ آن گاه "یای" ﴿يَس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ با تو بگوید که یای "لعتنی" با ابلیس چه می کند؛ و یای "کهیصص" با تو گوید که کاف "سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ" با محمد چه می کند.» ﴿۶۶﴾

گاهی با حروف کلمه بازی می کند: «دریغا اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد، لفظ "محبّت" بود؛ پس نقطه "ب" با نقطه "نون" متصل شد؛ یعنی محنت شد.» ﴿۶۷﴾

او معتقد است: سالک را در طی طریق، مقامی است که چون بدان مقام رسد بداند که همه قرآن در نقطه باء بسم الله است یا در نقطه میم بسم الله است و همه موجودات را در نقطه باء بسم الله بیند. قاضی با مثالی این نکته را روشن می کند:

نتیجه‌گیری

عین‌القضات همدانی، همچون دیگر عرفای قبل و بعد از خود، در نثر صوفیانه تمهیدات استناد زیادی به آیات الهی کرده است و آن را دست‌مایه استدلال و اثبات نظریات و افکار خود قرار داده و آن‌گونه که از فحوای کلام او پیداست، به خوبی نیز از عهده این مهم برآمده است، به گونه‌ای که در جای جای کتاب می‌توان این خصیصه را مشاهده کرد. او همواره می‌کوشد تا از هرگونه اسارت در سنت‌های محدود بگریزد و بتواند صورت‌هایی را به ادراک آورد که تداعی‌کننده احساسات پاک و تأمل عمیق و شناخت اصیل از متن قرآن و هستی باشد.

برآیند تحقیق حاکی از آن است که چون تمهیدات یک کتاب تعلیمی صرف است، و به درخواست گروهی از مریدان قاضی به رشته تحریر درآمده، کاربرد آیات همراه با تأویل و تفسیرهایی که در آن بیان شده است مطابق با درک و ذوق و در راستای مقصود مخاطبان می‌باشد نه برای تفاخر به قصد عربی‌دانی و فضل‌فروشی.

عین‌القضات در مواردی آیات را کاملاً ذوقی تأویل می‌کند، گاه در جهت تأکید و توضیح مطلب، و گاه تمهید را با ذکر آیه‌ای آغاز کرده و تا آخر به بررسی و تفسیر آن آیه یا آیات می‌پردازد و در بسیاری موارد نیز آیات قرآنی را به صورت ترکیب اضافی بیان می‌دارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۴۳-۴۴.
- ۲- محمد غلامرضایی، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه، ص ۶۲.
- ۳- عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۱۲۱.
- ۴- عین‌القضات همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، ص ۲۵۴.
- ۵- همان، ص ۱۶۸.
- ۶- همان، ص ۱۷۹.
- ۷- همان، ص ۱۴۴-۱۴۵.
- ۸- همان، ص ۱۲۰.
- ۹- همان، ص ۲۰۳.
- ۱۰- همان، ص ۱۰۶.
- ۱۱- همان، ص ۱۷۴.
- ۱۲- همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.
- ۱۳- همان، ص ۱۷۷.
- ۱۴- همان، ص ۱۷۷.
- ۱۵- همان، ص ۱۷۳.
- ۱۶- همان، ص ۱۶۹.
- ۱۷- همان، ص ۱۷۸.
- ۱۸- عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، تصحیح علیقلی منزوی، ج ۱، ص ۱۶۹.
- ۱۹- همان، ج ۲، ص ۱۴۳.
- ۲۰- همو، دفاعیات و گزیده حقایق، ترجمه قاسم انصاری، ص ۶۸-۶۹.
- ۲۱- میر سیدشریف جرجانی، التعریفات، ص ۴۳.
- ۲۲- نصرالله امامی، درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات، ص ۱۶.
- ۲۳- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۲-۲۳.
- ۲۴- ناصر خسرو قبادیانی، جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کربن، و محمد معین، ص ۱۱۶.
- ۲۵- همو، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، ص ۷۵.
- ۲۶- قاسم پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۳۴۹.
- ۲۷- محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۹۸.
- ۲۸- محمد راستگو، «نگاهی نو به تأویل»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران، ش ۴۵-۴۶، ص ۲۳.

- ۲۹- حسن بلخاری، *بطن متن*، ص ۱۳.
- ۳۰- جلال‌الدین محمد مولانا، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، ج ۲، ص ۹۴.
- ۳۱- عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، ص ۳.
- ۳۲- فاطمه مدرسی و طاهره لاوژه، «مقایسه سبک تأویل احمد غزالی و رشیدالدین میبدی»، *بهار ادب*، سال سوم، ش ۱، ص ۱۰۱.
- ۳۳- یحیی یثربی، *فلسفه عرفان*، ص ۱۱۷-۱۱۸.
- ۳۴- پل نوبیا، *تفسیر عرفانی و زبان قرآنی*، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۱۳۰-۱۳۲.
- ۳۵- ابوالحسن هجویری، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، ص ۴۲۷.
- ۳۶- محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به اهتمام ذبیح‌الله مصفا، ص ۲۴ و ۲۰۱.
- ۳۷- عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۱۲۲.
- ۳۸- ابوحامد غزالی، *مشکاة الانوار*، ترجمه صادق آینه‌وند، ص ۷۲.
- ۳۹- علیرضا فولادی، *زبان عرفان*، ص ۱۲۹.
- ۴۰- مهدی محبتی، *از معنا تا صورت*، ج ۲، ص ۹۹۸.
- ۴۱- مآصدر، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، ص ۴۵.
- ۴۲- عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، ص ۱۶۹.
- ۴۳- همان، ص ۳.
- ۴۴- همان، ص ۸۱.
- ۴۵- همان، ص ۵۱.
- ۴۶- همان، ص ۱۸۵-۱۸۶.
- ۴۷- همان، ص ۱۶۶.
- ۴۸- همان، ص ۱۲۱.
- ۴۹- همان، ص ۲۱۳.
- ۵۰- همان، ص ۱۰۴.
- ۵۱- پل نوبیا، همان، ص ۱۳۷-۱۳۸.
- ۵۲- سیدصادق گوهرین، *شرح اصطلاحات تصوف*، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۵۳- آن ماری شیمل، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالحسین گواهی، ص ۶۴۵.
- ۵۴- محیی‌الدین ابن‌عربی، *ما زبالایم و بالا می‌رویم*، ترجمه قاسم انصاری، ص ۱۰۱.
- ۵۵- پل نوبیا، همان، ص ۱۳۷.
- ۵۶- مریم مشرف، *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*، ص ۱۸۴.
- ۵۷- عین القضاة همدانی، *نامه‌ها*، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۵۸- همو، *تمهیدات*، ص ۱۶۸.
- ۵۹- همان، ص ۱۷۵.
- ۶۰- مهدی محبتی، همان، ج ۲، ص ۱۰۰۱.
- ۶۱- عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، ص ۱۷۵-۱۷۶.
- ۶۲- همو، *نامه‌ها*، ج ۲، ص ۲۲۸.
- ۶۳- همو، *تمهیدات*، ص ۱۶-۱۸.
- ۶۴- همان، ص ۳۰۱.
- ۶۵- همان، ص ۲۲۶.
- ۶۶- همان، ص ۲۲۵.
- ۶۷- همان، ص ۲۴۵.
- ۶۸- همان، ص ۱۷۲.
- ۶۹- همان، ص ۱۱۴.
- ۷۰- همان، ص ۱۷۳.
- منابع**
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، *ما زبالایم و بالا می‌رویم*، ترجمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶.
- امامی، نصرالله، *درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات*، اهواز، رشش، ۱۳۸۶.
- بلخاری، حسن، *بطن متن (قرآن، تأویل و هرمنوتیک)*، ج دوم، تهران، حسن افرا، ۱۳۷۹.
- پورحسین، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
- جرجانی، میر سیدشریف، *التعریفات*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۷۵.
- حسین‌زاده، محمد، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- راستگو، محمد، «نگاهی نو به تأویل»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تربیت معلم تهران، سال دوازدهم، ش ۴۶-۴۵، ۱۳۸۳، ص ۱۹-۴۶.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، چ یازدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- شیمل، آن ماری، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبداللّه بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چ هشتم، تهران، منوچهری، ۱۳۸۹.
- ، دفاعیات وگزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبده الحقایق)، ترجمه قاسم انصاری، تهران، منوچهری، ۱۳۷۸.
- ، نامه‌ها، مقدمه، تصحیح و تعلیق علی‌نقی منزوی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- غزالی، ابوحامد، مشکاة الانوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- غلامرضایی، محمد، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۸.
- فولادی، علیرضا، زبان عرفان، قم، فراگفت، ۱۳۸۷.
- قبادیانی، ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۶۳.
- ، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله میشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
- گوهرین، سیدصادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوّار، ۱۳۶۸.
- محبتی، مهدی، از معنا تا صورت، تهران، سخن، ۱۳۸۸.
- مدرّسی، فاطمه و طاهر لاوژ، «مقایسه سبک تأویل احمد غزالی و ابوالفضل رشیدالدین میبیدی»، بهار ادب، سال سوم، ش اول، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۱۸.
- مشرف، مریم، نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران، ثالث، ۱۳۸۴.
- ملّاصدرا، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- منور، محمدبن، اسرار التوحید، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، چ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، مولوی، بی‌تا.
- نویا، پل، تفسیر عرفانی و زبان قرآنی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- هجویری، ابوالحسن، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳.
- یشربی، یحیی، فلسفه عرفان، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.