



عين القضاة و

امام محمد غزالی

نوشته نصرالله پورجوادی

۱. مقدمه

معمولاً در هر فرهنگ و تمدنی آراء و عقاید يك متفکر پس از مرگ او، و گاهی سالها پس از مرگ او، گسترش می یابد و مورد بحث قرار می گیرد. اما غزالی از معدود متفکرانی است در عالم اسلام که تأثیرش در فرهنگ اسلامی از زمان حیات وی آغاز شد. شخصیت قوی و استثنایی او به عنوان يك فقیه و متفکر و صوفی باعث شد که بسیاری از معاصرانش به وی به

دیده احترام بنگرند. آوازه او در زمان حیاتش آنچنان گسترش یافت که وقتی نظامیه بغداد را به قصد حج ترك گفت و مدتی در شام اقامت کرد، گویند يك روز در مدرسه نقل سخنان خود را از زبان مدرس شنید،^۱ و در این هنگام از عمر وی بیش از چهل سال نگذشته بود. پاره‌ای از کتابهای او حتی در زمان حیاتش تدریس می‌شد و برادرش احمد از مدرسان احیاء علوم الدین بود^۲ و اولین کسی بود که به تلخیص آن مبادرت ورزید. بعد از فوت ابو حامد (در سال ۵۰۵ هـ.ق) نیز تأثیر آثار او روز به روز بیشتر شد و موافقان و مخالفان بسیاری درباره آنها به بحث پرداختند، به طوری که در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، آثار هیچ متفکری مانند آثار غزالی بحث‌انگیز و مورد توجه نبوده است.^۳

یکی از نخستین متفکرانی که پس از فوت ابو حامد آراء او را مورد بحث قرار داده‌اند صوفی و عارف شهید قرن ششم عین القضاة همدانی است. عین القضاة اگر چه در زمان حیات غزالی به دنیا آمد (۴۹۲ هـ.ق) هرگز توفیق دیدار او را نیافت، چه وقتی حجة الاسلام در سال ۵۰۵ هـ.ق فوت کرد، از سن قاضی فقط سیزده سال گذشته و فعالیت علمی او تازه آغاز شده بود. ولی عین القضاة پس از فوت ابو حامد، در ضمن ده سال مطالعه کتابهای بزرگان، چهار سال تمام به خواندن آثار غزالی پرداخت و با آراء و افکار و احوال او عمیقاً آشنایی پیدا کرد، به طوری که می‌توان به جرأت گفت یکی از بهترین شاگردان و تربیت شدگان مکتب ابو حامد در همه اعصار قاضی همدانی بود. اگر چه عین القضاة پس از يك انقلاب روحی^۴ در عتقوان جوانی دست از مطالعه کتب فلاسفه و متکلمان، از جمله کتابهای ابو حامد، شست، مع هذا، تا آخر عمر تحت تأثیر افکار غزالی باقی ماند، و در ضمن آثار خود در هر فرصتی به عقاید وی اشاره می‌کرد.

عین القضاة در برابر آراء غزالی يك مقلد صرف نبود. وی، چنانکه خواهیم دید، نه تنها با نگاه تحسین و تمجید و با احترام تمام به ابو حامد می‌نگریست، بلکه به عنوان يك متفکر مستقل هر جا که نظرش با غزالی مخالف و مغایر بود از انتقاد کردن خودداری نمی‌کرد، هر چند که لحن او در این انتقادهای غالباً ملایم بود. تحقیق و شناخت تأثیر غزالی در عین القضاة و بررسی مواردی که قاضی در آثار خود به ابو حامد و عقاید او اشاره کرده و مواردی که از او به صراحت انتقاد کرده است به ما کمک خواهد کرد تا هم با جنبه‌هایی از تفکر غزالی بهتر آشنا شویم و از روی نفوذ و تأثیری که وی در یکی از معاصرانش داشته است به شخصیت تاریخی او بهتر پی ببریم، و هم این بررسی و تحقیق دریچه‌ای خواهد بود که از طریق آن می‌توان خود عین القضاة را بهتر بشناسیم و با عقیده‌های وی آشنا شویم.

۲. احترام غزالی نزد عین القضاة

عین القضاة با وجود اینکه بر اثر يك تحول روحی از علوم ظاهری (من جمله کلام و فلسفه و حتی تصوف و عرفانی که در کتابها بیان شده) روی برگردانده و به دست برادر کهنتر ابو حامد، خواجه احمد غزالی، به سیر و سلوک پرداخته بود، تا پایان عمر نسبت به دو نویسنده بزرگ صوفی با دیده احترام می نگریست، یکی ابوطالب مکی صاحب قوت القلوب و دیگر امام محمد غزالی. بحث درباره نظر عین القضاة در خصوص ابوطالب مکی از موضوع این مقاله خارج است. در اینجا همین قدر اشاره می کنیم که قاضی به دو جهت برای ابوطالب مکی احترام قائل می شد، یکی به جهت آشنایی مستقیمش با کتاب قوت القلوب و دیگر به جهت احترامی که به طور کلی مشایخ و استادان عصر وی، از جمله ابو حامد و احمد غزالی، برای ابوطالب مکی قائل بودند.

و اما احترامی که قاضی برای ابو حامد قائل بود خود به دو جهت بود، یکی اینکه او غزالی را مظهر يك عالم کامل می دانست که از همه علوم ظاهری دینی عمیقاً آگاهی داشت، و دیگر اینکه از نظر او ابو حامد (تا حدودی) واقف بر علوم ذوقی و کشفی بود. احاطه غزالی به علوم ظاهری چیزی بود که قاضی از طریق مطالعه آثار او بدان پی برده بود. وی با آثار ابو حامد به خوبی آشنا بود، و از آنجا که او در اوج شهرت غزالی به دنیا آمده و مانند همه طلاب جوان هم عصرش با نام بزرگترین مدرس نظامیه بغداد و در واقع بزرگترین عالم عصر کاملاً آشنا شده بود، و نیز از آنجا که زندگی او که در ابتدا با مطالعه کتب و درس در مدارس آغاز شده و بعد از آن مانند غزالی به تصوف روی آورده بود، شیفته شخصیت او شده و تحت تأثیر او قرار گرفته بود، و لذا هر وقت می خواست از يك عالم کامل و تمام عیار نام ببرد نام حجة الاسلام به ذهن او خطور می کرد. این مطلب را در ضمن نامه هایی که قاضی به مریدان خود نوشته است به خوبی می توان مشاهده کرد. مثلاً در یکی از آنها می نویسد: «... چنانکه کسی خواهد که علم آموزد تا درجه غزالی کند»^۵ در جای دیگر، وقتی می خواهد از تفاوت علم و درجات آن سخن گوید، می نویسد: «تفاوت است در علم. یکی داند که در وضو و نماز چند فرض است. این را عالم توان گفت بدین مسائل. اما از کسی که به درجه غزالی رسیده بود دور بود به غایت»^۶.

شکی نیست که ابو حامد در علوم ظاهری زمان خود کاملاً متبحر بود. البته مراد از علوم ظاهری فقط فقه و کلام و حدیث و نظایر آنها نیست. حتی علومی که مربوط به تصوف و عرفان نظری بود و در آنها سخن از حال به میان می آید به يك معنی جزو علوم ظاهری

به حساب می آید. در برابر همه این علوم، علم ذوقی بود که نتیجه کشف و شهود و ذوق و حال بود و سالک بر اثر سیر و سلوک یا جذب به آنها می رسید. قاضی معتقد بود که غزالی نه فقط در علوم ظاهری، بلکه در علوم ذوقی و کشفی نیز وارد بود، و لذا از این بابت نیز برای وی احترام قائل می شد. البته در میان علمای عصر فقط ابو حامد نبود که از این دو نوع علم بهره برده بود. عین القضاة معتقد بود که در زمان وی ده تن بوده اند که به این مقام و منزلت رسیده و به قول او مصداق «الراسخون فی العلم» شده بودند. یکی از این عدّه خواجه احمد غزالی بود. یکی دیگر ابو عبدالله محمد بن حمویه جوینی^۶ بود و دیگر ابو حامد محمد غزالی. از هفت تن دیگر نامی نمی برد. حتی درباره خود ابو حامد نیز مدتی در تردید به سر می برده و درست نمی دانسته است که آیا او نیز از زمره «راسخان در علم» هست یا نه. این مطلب را قاضی هم در تمهیدات و هم در یکی از نامه هایش به صراحت بیان کرده است. در تمهیدات^۷ می نویسد:

ای دوست، مدت ها بود که مرا نه تن از علمای راسخ معلوم بودند، ولیکن امشب که شب آدینه بود که ایام کتابت بود دهم را معلوم من کردند و آن خواجه امام محمد غزالی بود - رحمة الله علیه. احمد را می دانستم، اما محمد را نمی دانستم. محمد نیز از ماست.

جمله اخیر که می گوید «محمد نیز از ماست»، حاکی از این است که قاضی خودش را نیز جزو یکی از این ده تن به شمار می آورده است. این کلمات را نویسنده هنگامی روی کاغذ می آورده است که فقط بیست و دو سال از عمرش گذشته بود و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ) هنوز در قید حیات بود. سالها بعد در یکی از نامه هایش همین مطلب را باز به زبان آورده و با اطمینان خاطر از ابو حامد به عنوان یکی از ده تن «علمای راسخ» نام برده و در ضمن ابو عبدالله محمد بن حمویه را نیز به عنوان یکی دیگر از این علما ذکر کرده است.

کسی که از سالکان بود و علم ظاهر نیز داند کم باشد به غایت، و مگر کم از ده تن باشند. و از این ده تن یکی را به یقین نمی دانم که هست یا نه. خواجه امام ابو حامد غزالی و برادرش احمد از این جمله بودند، و خواجه محمد حمویه از این جمله است، چه دانم که علم داند و از این بزرگان است در سلوک.^۸

عین القضاة، هر چند که در مورد ابو حامد از نظر آشنایش با علوم ذوقی در تردید بوده، در مورد احاطه او به علوم ظاهری هیچ گاه تردیدی به دل راه نداده است. در واقع از میان این ده تن، کسی که از نظر او مطلع تر از همه به علوم ظاهری بوده است همین ابو حامد بوده، و

بهترین گواه برای این مدعا کتابهای متعدد وی بوده است، کتابهایی که عین القضاة سالها به دقت مورد مطالعه قرار داده و با مطالب آنها به خوبی آشنا بوده است.

۳. آشنایی عین القضاة با آثار ابو حامد

عین القضاة بی شک یکی از متفکران اصیل عالم اسلام است. سراسر عمر کوتاه وی به مطالعه و تحقیق و سیر و سلوک گذشته، و در مدتی کمتر از بیست سال چندین اثر مهم در کلام و تصوف از خود به جای گذاشته است، و عجیب این است که در همه این آثار وی با اتکا به خود قلم به دست گرفته و از چشمه جوشان ذهن خلاق خود مایه گرفته است. وی بارها در آثار خود متذکر شده است که آنچه را نوشته است از کتابهای دیگران اقتباس نکرده، بلکه همه آنها مطالبی است که او خود به آنها رسیده است. البته در آثار او آیات قرآن و احادیث و روایات و کلمات مشایخ و اشعار شعرای متقدم فراوان است، ولی مضامین نوشته هایش همه از خود اوست. این نکته را وی در یکی از نامه هایش با صراحت تمام چنین اظهار کرده است: «هر چه نوشته ام در این مکتوب و دیگر مکتوبها همه از ذوق نوشته ام و جز بعضی امثله منقول و مسموع نبود در مکتوبات من.»^{۱۰} و در جای دیگر می نویسد: «من دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم... و هر چه در مکتوبات من بینی همه این حکم دارد که جمله مولدات خاطر من بود.»^{۱۱}

خودداری قاضی از نقل عقاید و سخنان متفکران دیگر معلول عدم آشنایی او با این عقاید و سخنان نبوده است. همان گونه که او خود تصریح کرده است از مقلد بودن و از تکرار کردن سخنان دیگران خوشش نمی آمده است، و الا نوشته های او خود گواهی می دهد که وی تا چه اندازه در آثار دیگران غور کرده و آنها را عمیقاً دریافته است. همان طور که اشاره شد، دوتین از این بزرگان که قاضی آثارشان را به دقت مطالعه کرده است ابوطالب مکی و ابو حامد غزالی بوده اند. عین القضاة سالها به مطالعه آثار غزالی پرداخته بوده و در رأس همه آنها اثر بزرگ غزالی احیاء علوم الدین را خوانده بوده است. این سالها قبل از دوران سیر و سلوک او بوده است و در واقع می توان آن را نوعی مقدمه انقلاب روحی او به حساب آورد. حکایت این دوران را وی در کتاب *زبدة الحقایق* اجمالاً شرح داده است. مطالعاتش در علوم دینی با کتابهای کلامی آغاز شده، ولی پس از چندی از این کتابها سرخورده و آنگاه به سراغ کتابهای حجة الاسلام امام محمد غزالی رفته و راه نجات را در آنها یافته است. من برای بالا آمدن از حضيض تقلید و رسیدن به ذروه بصیرت به مطالعه کتابهای

کلامی روی آوردم. ولیکن از این راه نتوانستم به مقصود خود رسم. قواعد مذاهب گوناگون کلامی تشویشی در ذهن من به وجود آورد به طوری که در ورطه‌هایی افتادم که در این مختصر نمی‌توان از آنها حکایت کرد و برای بیشتر مردم هم شنیدن آنها بی‌فایده است و ذکر آنها برای کوفه‌فکران و کسانی که دلشان ضعیف است موجب زیانی بزرگ خواهد شد.

باری، آنچنان در این امر متحیر و سرگردان شدم که عیشم سراسر منقّص گشت، تا سرانجام راهنمای متحیران در این راه مرا راهنمایی کرد و کرم او با معونت و توفیق مرابری کرد. خلاصه، بعد از فضل خدای متعال، آنچه مرا از لغزش نجات داد مطالعه کتابهای شیخ امام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی - رضی الله عنه - بود. تقریباً چهار سال به خواندن کتابهای او مشغول بودم و در این مدت از کثرت اشتغال به علوم، عجایب بسیاری دیدم که خود موجب شد در این راه از کفر و گمراهی و سرگردانی و کور دلی نجات یابم.^{۱۲}

بدین ترتیب آنچه موجب شد که عین القضاة، بنا به گفته خودش، از افکار گمراه کننده‌ای که موجب سرگردانی او شده بود رهایی یابد کتابهای ابو حامد بود. بنابراین کتابهای غزالی دین بزرگی بر گردن عین القضاة داشت، و از همین رو بود که وی برای این کتابها اهمیت و ارزش بسیاری قائل بود، به طوری که این اهمیت را برای آثار هیچ نویسنده و متفکر دیگری قائل نبود. وی نه تنها پاسخ مسائل کلامی خود را در کتابهای ابو حامد یافته بود، بلکه از طریق همانها بود که کار وی به تصوّف کشیده شده بود. پس از اینکه وی از کلام و به طور کلی علوم ظاهری ناامید شد، آتش طلب در دلش زبانه کشید و پس از قریب يك سال انقلابی روحی به وی دست داد، و این بار برادر ابو حامد، یعنی خواجه احمد غزالی، که هنوز در قید حیات بود به یاریش شتافت. بدین ترتیب، دو برادر غزالی هر يك از جهتی بزرگترین تأثیر را در زندگی علمی و روحی عین القضاة بخشیدند، و یکی در علوم ظاهری و دیگری در علوم ذوقی راهنمای او گشتند.

در اینجا باید متذکر شد که عین القضاة در تمام مدتی که در سالهای بعد به علوم ذوقی و کشفی می‌پرداخت، آنچه را در کتابهای ابو حامد خوانده بود فراموش نکرد، چنانکه در خلال آثارش، از میان همه معاصرانش، بیش از هر کس از ابو حامد و کتابهای او یاد کرده است. اشاراتی که قاضی به کتابهای ابو حامد کرده است علاقه ظاهری و باطنی او را به نویسنده

آنها نشان می‌دهد، و ما قبل از اینکه به بررسی نظر عین القضاة درباره آراء و عقاید ابو حامد بپردازیم، مواردی را که وی از کتابهای او یاد کرده است برمی‌شماریم.

از میان آثار ابو حامد، کتابی که بدون شك بیش از همه در عین القضاة اثر گذاشته است *احیاء علوم الدین* است. البته، چنانکه بعداً خواهیم دید، قاضی انتقادهایی نیز نسبت به پاره‌ای از مطالب این کتاب وارد نموده، ولی به‌طور کلی *احیاء* از نظر او نمونه‌ای عالی یکه کتاب کامل است.^{۱۳} آشنایی و ارادت قاضی به این کتاب به حدی است که گاهی بحثی را که پیش کشیده است رها نموده و دنباله آن را به این کتاب ارجاع کرده است. مثلاً در مورد حدیث «طلب العلم فریضه» می‌گوید که مراد از علم در این حدیث علم طاعات و معاصی است، و سپس می‌افزاید: «تفصیل این طاعات و معاصی دراز است و در مجلدات شرح توان داد و در *احیاء علوم الدین* این همه مستوفی گفته است.»^{۱۴} در یکی دیگر از نامه‌هایش، *قوت القلوب و احیاء* را دو کتابی دانسته است که در آنها آیات قرآنی مربوط به «سلوک راه حق» شرح داده شده است. می‌نویسد: «جوانمردا، در قرآن پانصد آیه است که به علم فقه ظاهر تعلق دارد، باقی همه به سلوک راه حق تعلق دارد و جز سالکان را نرسد که در آن آیات تصرف کنند... ای دوست، اگر کسی *احیاء العلوم و قوت القلوب* یاد گیرد و ظواهرش فهم کند، توان گفت که این راه می‌داند.»^{۱۵} آنچه عین القضاة در اینجا گفته است حاصل تجربه شخصی خود اوست، چه همان‌طور که دیدیم مقدمات آشنایی او با علم سلوک از طریق مطالعه کتابهای حجة الاسلام، و البته در رأس همه آنها *احیاء العلوم*، فراهم آمده بود.

در میان آثار متعدد ابو حامد، *احیاء العلوم* تنها کتابی نبوده است که قاضی آن را به دقت مطالعه نموده است. وی در آثار خود از چند کتاب دیگر غزالی نام برده است. یکی از این کتابها که قاضی به خوبی با آن آشنایی داشته *الاقتصاد فی الاعتقاد* است. موضوع این کتاب کلام است و عین القضاة احتمالاً زمانی که کتابهای کلامی را مطالعه می‌کرده است با این اثر آشنا شده و آن را خوانده است. ذکر این اثر در کتاب *زبدة الحقایق* هنگامی است که نویسنده درباره اثبات ذات قدیم پرداخته و می‌گوید که این کتاب را غزالی به شیوه کتابهای کلامی تألیف کرده و نزدیک به ده صفحه را به اثبات ذات قدیم اختصاص داده است.^{۱۶}

ناگفته نماند که اگر چه عین القضاة شیوه متکلمان، من جمله شیوه غزالی را در این کتاب، به دیده تحقیر می‌نگریسته است، باز ابو حامد را نسبت به دیگران برتر دانسته گفته است که کلام او در کتاب *اقتصاد* برتر از آن چیزهایی است که متکلمان در کتابهای خود نوشته‌اند («کان کلامه مترقیاً عما یشتمل علیه کتب المتکلمین»).

کتاب دیگری که مورد توجه عین القضاة بوده است مشکوة الانوار است. قاضی در تمهیدات از بیان ابو حامد در مشکوة الانوار درباره ماهیت نور ستایش کرده است و می نویسد: «حجة الاسلام ابو حامد غزالی - رضی الله عنه - چه بیان خوب می کند و شمه ای از این نور بیان کرد و گفت: التور عبارة عما تظهر به الاشياء - یعنی نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید».^{۱۷}

مقصد الأسنی فی شرح اسماء الله الحسنى کتاب دیگر ابو حامد است که عین القضاة آن را مطالعه کرده، و حتی در یک مورد از نظر غزالی در این کتاب درباره اسم و تسمیه انتقاد کرده است. این کتاب یکی از آثار مهم غزالی بوده، و انتقاد عین القضاة از غزالی درباره اسم و تسمیه، که بعداً به تفصیل بیشتر درباره آن سخن خواهیم گفت، به هیچ وجه به معنی انتقادوی از کل کتاب نبوده است.

قاضی با کتاب المنقذ من الضلال که در آن نویسنده به شرح احوال خود پرداخته آشنایی داشته و چه بسا دلسردی او از علوم ظاهری نیز با تأثیر این کتاب در وی بی ارتباط نبوده است. عین القضاة معتقد بوده است که اصل همه مذاهب، از جمله مذهب سوفسطاییان، حق بوده است، ولی بعدها این مذاهب تحریف شده است.^{۱۸} از آنجا که ابو حامد در المنقذ درباره مذهب سوفسطاییان بحث کرده است، قاضی نیز هنگام بحث درباره فلسفه ادیان و به خصوص صحت عقاید سوفسطاییان در اصل، به گفته ابو حامد در این کتاب اشاره می کند و می نویسد که وی «دو ماه به حکم حال سوفسطایی بوده است».^{۱۹}

کتابهای فوق همه آثاری است از ابو حامد که عین القضاة در ضمن آثار خود از آنها یاد کرده یا اقوالی را نقل کرده است. در مواردی نیز قاضی بدون اینکه نام کتابی را ذکر کند، از غزالی نقل قول کرده است. مثلاً در یکی از نامه های خود می نویسد: «خواجه ابو حامد غزالی - ره - در کتابی آورده است که بیشتر ایمان عرب به تقلید بودی از ظنون غالب».^{۲۰} به طور کلی، عین القضاة به قدری با کتابهای ابو حامد مأنوس بوده که حتی در مورد يك مسأله خاص می گوید ابو حامد آن را «در چند کتاب از آن خود یاد کرده است».^{۲۱} و بالأخره، چنانکه قبلاً هم دیدیم، عین القضاة در شرح حال خود در زبدة الحقایق نوشت که روی هم رفته چهار سال به مطالعه در آثار غزالی سپری کرده، و این مدت برای مطالعه کتابهای يك نویسنده مدت کمی نیست و حکایت از علاقه و دل بستگی عمیق خواننده به نویسنده مورد نظر دارد. از این همه علاقه به يك شخص و از این اعتراف صریح می توان نتیجه گرفت که قاضی، اگر نه با همه آثار غزالی، لا اقل با اکثر آنها به خوبی آشنا بوده است. این علاقه و دل بستگی را به خصوص

در مواردی که او با غزالی موافقت داشته و حتی از او ستایش کرده است می توان مشاهده کرد.

۴. موافقت با آراء غزالی و ستایش از او

شخصیت قوی و شهرت و معروفیت ابو حامد در مجامع علمی، به خصوص در شهرهای ایران، به طوری بود که طلبه جوان و تیزهوش و کنجکاوی مانند عین القضاة نمی توانست نسبت به آراء او بی اعتنا باشد. همان طور که گفته شد، قاضی بیشتر کتابهای حجة الاسلام را خوانده بود. و حتی احتمال می رود که بعضی از این کتابها را به عنوان کتاب درسی نزد استاد خوانده باشد، و چه بسا پاره ای از مدرّسان و علمای زمان که خود متأثر از غزالی بوده اند آراء او را برای او مطرح کرده باشند. به هر حال، عین القضاة با کسانی که پیرو تعالیم ابو حامد بودند از نزدیک آشنا بوده است. در رأس همه اینان پیر و مرشد او در طریقت، خواجه احمد غزالی برادر حجة الاسلام بود که زمانی به جای برادر بزرگش در نظامیه بغداد تدریس کرده بود و خود یکی از مدرّسان کتاب احیاء بود. عین القضاة در یکی از نامه هایش تصریح کرده است که با خواجه احمد درباره مسائل کلامی بحث می کرده^{۲۲} و آشنایی او با پاره ای از آراء ابو حامد نتیجه همین بحثها بوده است. بنابراین، طبیعی بود که قاضی نسبت به آراء و عقاید حجة الاسلام مواضع مشخصی داشته باشد و نسبت به بعضی از آنها نظر انتقادی نیز داشته باشد. البته پیش از آنکه وی ناقد آراء ابو حامد باشد با وی موافقت داشت. این مطلب را او در آثارش به صراحت بیان کرده است، چنانکه در یکی از نامه هایش می نویسد: «من اگر چه خواجه امام غزالی را ندیده ام، شاگرد کتب او بوده ام»^{۲۳}.

پیروی عین القضاة از آراء و سخنان غزالی گاهی به حدی است که وی از ابو حامد صریحاً ستایش و تمجید می کند. این امر را در بحثی که قاضی در خصوص نور و اطلاق آن بر خدا پیش کشیده است به خوبی می توان ملاحظه کرد. همان طور که می دانیم، ابو حامد در مشکوٰۃ الانوار مطلب بدیعی را درباره نور بیان کرده و برخلاف کسانی که می گفتند اطلاق نور بر نور محسوس از روی حقیقت است و اطلاق آن بر الله از روی مجاز، می گوید نور حقیقی خداست و اطلاق این اسم بر چیزهای دیگر (مانند آفتاب و آتش و غیره) مجازی است.^{۲۴} عین القضاة در این خصوص کاملاً از غزالی پیروی کرده است. کلمات او در این پاره تأثیر آراء غزالی را به خوبی نشان می دهد.

متکلمان و علمای جهل می گویند که خدا را نور نشاید خواند. چرا؟ زیرا که

«النور عبارة عما لا بقاء له زمانين» و محدث باشد. این سخن راست باشد، اما آن کس که گوید که نور او این نور باشد و این صفت،^{۲۵} غلط باشد. از نامهای او یکی نور است. و این نور منور جمله نورهاست. دریغا، نورها بر اقسام است: نور آفتاب و نور ماهتاب است، نور آتش است و نور گوهر است، نور زر است، نور لعل و پیروزج باشد، و نوری دیگر که نام باشد، چنانکه نورالدین... آن کس که جز نور آفتاب ندیده باشد، چون پیش او نام و شرح نورهای دیگر گویند، قبول نکند و منکر باشد.

دریغا، حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالی - رضی الله عنه - چه بیان خوب می کند، و شمه ای از این نور بیان کرد و گفت: «النور عبارة عما تظهر به الأشياء» یعنی نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید. و ظلمت به نور ظاهر شود. اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد.^{۲۶}

در این نقل قول ملاحظه می شود که عین القضاة برخلاف ادعای مکرر خود (که دوست ندارد قول دیگران را نقل کند) عمل نموده است. علت اینکه قاضی برخلاف میل خود عمل کرده همانا انس شدیدی است که با سخنان ابو حامد داشته است. در اینجا وی آگاهانه از قول غزالی مطلبی نقل کرده است. گاهی نیز مطالب خود را به نحوی بیان می کند که اگر چه از غزالی و آثار او ذکری نکرده، ولی تأثیر ابو حامد در آنها کاملاً مشهود است.^{۲۷} علاوه بر این، مأخذ قاضی در نقل بسیاری از احادیث و روایات نیز به اقرب احتمال آثار غزالی بوده است. در اینجا لازم است که يك بار دیگر متذکر شویم که اگر چه عین القضاة خود را شاگرد کتب غزالی می داند و به طور کلی نسبت به او اظهار ارادت می کند، این ارادت و تعلق خاطر موجب نشده بود که وی چشم و گوش بسته هر چه را که غزالی گفته بود بپذیرد. قاضی متفکری بود مستقل، و چنانکه خواهیم دید، در چند مورد با غزالی اختلاف نظر داشت، اگر چه روی هم رفته او با آراء کلامی و عرفانی او موافق بود.

۵. انتقاد از ابو حامد

عین القضاة دارای دو صفت بود که او را از بسیاری متفکران دیگر متمایز می ساخت. یکی اینکه مقلد نویسندگان دیگر نبود و گفتار آنان را اصولاً نقل نمی کرد، دوم اینکه به طور کلی

تمایلی به انتقاد کردن از دیگران نداشت. خود وی نیز به این دو صفت شخصی توجه داشت، چنانکه در نامه‌ای می‌نویسد: «من نقل اقاویل را دوست ندارم و تزییف سخن مشایخ خود بی‌خردی تمام بود.»^{۲۸} در واقع این مطلب را او در جایی گفته است که دربارهٔ ابوحامد و نظر او دربارهٔ خیر «نیه المؤمن خیر من عمله» بحث کرده است، و منظور او این است که نمی‌خواهد سخن غزالی را تزییف کند و از آن خرده بگیرد. بنابراین، انتقاد کردن و خرده گرفتن به‌طور کلی کاری است که عین القضاة آگاهانه از آن پرهیز می‌کرد.

با وجود اینکه عین القضاة از تزییف سخن مشایخ خوشش نمی‌آید، و علی‌رغم احترام زیادی که برای ابوحامد قائل است، باز خود را کاملاً به دست او نمی‌سپارد و آنجا که آراء و عقایدش با دیگران فرق داشته باشد، حتی اگر آراء بزرگترین عالم زمان، یعنی امام محمد غزالی باشد، از اظهار مخالفت خود باکی ندارد و گاه با لحنی ملایم و گاه به شدت انتقاد می‌کند.^{۲۹} در واقع، به همان نسبت که قاضی تحت تأثیر ابوحامد و آثار او بوده است، بیش از هر کس نیز از آراء و عقاید او انتقاد کرده است. در اینجا ما پاره‌ای از موارد را که وی صریحاً به غزالی ایراد گرفته است مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف. تغییر اخلاق

یکی از مواردی که عین القضاة از ابوحامد به شدت انتقاد می‌کند در جایی است که غزالی سعی کرده است سخن پیشینیان را که ظاهراً معتقد بودند که اخلاق انسان تغییر پذیر نیست رد کند. انتقاد عین القضاة از غزالی در این باب در یکی از نامه‌هایش با این کلمات آغاز می‌شود: «بدان ای برادر که خواجه امام [محمد] غزالی در کتب خود بسیار آورده است که اخلاق تغییر پذیرد، چنانکه بخیل خود را به تکلف سخنی تواند کرد، و بدزهره را ممکن است که به تکلف دلیر گردد، و همچنین جاهل عالم شود به کسب.»^{۳۰} ظاهراً غزالی در اینجا يك امر بدیهی را بیان کرده است، و کمتر کسی هست که دربارهٔ آنچه او می‌گوید شکمی به دل راه دهد. اساس تعلیم و تربیت نیز بر این اصل استوار است که جاهل را می‌توان با تعلیم دانا کرد، و کسانی را که دارای اخلاق نکوهیده هستند بر اثر تربیت مهذب نمود. پس اگر این امر بدیهی است، چرا عین القضاة در صدد انتقاد از غزالی برآمده است. برای اینکه مطلب روشن شود ابتدا لازم است به سخنان خود ابوحامد در این باب رجوع کنیم:

عین القضاة می‌گوید که غزالی این مسأله را «در کتب خود بسیار آورده است.» اما کتابهایی که احتمالاً بیشتر مورد نظر او بوده است یکی احیاء علوم الدین است و دیگری

کیمیای سعادت. غزالی در این دو کتاب سعی کرده است این مطلب را تحت عناوین خاصی بیان کند. در کیمیا تحت عنوان «پیدا کردن آنکه خلق نیکو به دست آوردن ممکن است»، و در احیاء تحت عنوان «بیان قبول الاخلاق للتغییر بطریق الرياضه». خلاصه نظر غزالی در کیمیا بدین شرح بیان شده است:

بدان که گروهی گفتند: چنانکه خلق ظاهر بنگردد از آنکه آفریده اند، کوتاه دراز نشود به حیلت، و دراز کوتاه نشود و زشت نیکو نشود، همچنین اخلاق که صورت باطن است بنگردد. و این خطاست، که اگر چنین بودی تأدیب و ریاضت و پند دادن و وصیت نیکو کردن همه باطل بودی، و رسول (ص) نگفتی: حَسَنُوا اخلاقکم، خوی خویش را نیکو کنید. و این چگونه محال بود که مرستوران را به ریاضت از سرکشی باز نر می توان آورد و صید وحشی را فرا اُنس توان داشت.^{۳۱} چنانکه ملاحظه می شود، غزالی سخن خود را با انتقاد از گروهی آغاز می کند که ظاهراً معتقد بودند که اخلاق انسان قابل تغییر نیست. و باز ظاهراً این عده برای اثبات مدعای خود متوسل به قیاس می شدند و می گفتند همان طور که خصوصیات طبیعی يك شخص قابل تغییر نیست، و اگر کسی زشت باشد زیبا نمی شود و اگر دراز باشد کوتاه نمی گردد، همین طور اگر اخلاق او بد باشد باز نمی توان آنها را تغییر داد و به خلق نیکو مبدل کرد. این مطلب را در احیاء نیز به تفصیل بیشتر بیان کرده و استدلال این گروه را بازتر نموده است.^{۳۲}

غزالی پس از نقل قول این گروه از مخالفان تغییر اخلاق هم در کیمیا و هم در احیاء سعی می کند قول آنان را رد کند. خلاصه کلام او همان است که در کیمیا آمده است. اگر اخلاق بد انسان قابل تغییر نبود، در آن صورت همه وصایا و موعظه‌ها و تأدیبهای پیامبران و اولیای دین و معلمان بی فایده می بود. و انگهی، در عمل نیز ما ملاحظه می کنیم که حتی عادات حیوانات را هم می توان با ریاضت تغییر داد و مثلاً حیوانات وحشی را اهلی کرد. بنابراین، قول کسانی که منکر تغییر اخلاق بودند هم از لحاظ شرعی باطل است و هم تجربه خلاف آن را ثابت می کند.

همان طور که اشاره شد، مطلبی که غزالی بیان می کند در حقیقت جزو بدیهیات است. امروزه نیز کسی نیست که منکر سخن او شود. پس چرا عین القضاة از او انتقاد کرده است. آیا قاضی همدانی منکر استدلالهای غزالی است؟ آیا او گمان می کند که اخلاق انسان تغییر نمی کند؟ به عبارت دیگر، آیا او با کسانی که غزالی از آنان انتقاد نموده است موافق است؟ پاسخ همه این سؤالات منفی است. عین القضاة با سخن غزالی کاملاً موافق است. او نیز

معتقد است که اخلاق قابل تغییر است. ولی آنچه وی نسبت بدان معترض است نفس انتقاد کردن غزالی است. غزالی سخن خود را با انتقاد از گروهی خاص آغاز کرده است و قاضی به این انتقاد اعتراض دارد و می گوید کاری که غزالی کرده درست نبوده است. درحقیقت عین القضاة می خواهد بگوید که مطلبی که غزالی خواسته است بگوید بدیهی است و کسی منکر آن نشده است که او بخواهد آن را اثبات کند. اعتراض او به غزالی این است که غزالی حرفی را در دهان عده ای گذاشته و آن را رد کرده است، درحالی که معلوم نیست این عده، که غزالی از معرفی آنان نیز خودداری کرده است، واقعاً این حرف را زده باشند و بدان معتقد باشند. برای اینکه مطلب روشن شود، لازم است در اینجا نگاهی به نظر عین القضاة و به طور کلی به فلسفه مذاهب بیندازیم.

عین القضاة درباره فلسفه مذاهب نظر بدیعی داشته که در کمتر جایی در میان آثار قدما شبیه آن دیده شده است. از نظر او بسیاری از نزاعهایی که در مسائل عقیدتی، به خصوص در کلام و فلسفه، پیدا شده است نتیجه بدفهمی و جهالت است. چقدر کاغذ به دست متفکران سیاه شده است تا مثلاً ثابت کنند که سوفسطاییان عقاید باطلی داشتند، و یا کسانی که بت پرست و آتش پرست بودند کافر بوده اند. درحالی که مسأله اصلاً چیز دیگری بوده و این نزاعها از اصل خطا بوده است. علت نزاع، به عقیده عین القضاة، این نبوده که عده ای سخنی باطل گفته اند تا عده ای دیگر بحق در صدد رد آن برآیند. بلکه مسأله این است که عده ای سخنی گفته اند که چه بسا حق بوده، ولی بعدها این سخن به دست ناقلان بد افتاده و آنها به نحوی غلط آن را نقل کرده اند. درحقیقت به نظر او همه مذاهب قدیم، یا لا اقل اکثر آنها، در اصل عقیده صحیحی ابراز نموده اند، ولی بعدها گفته های پیروان این مذاهب تحریف شده و صورتی باطل به خود گرفته است. منکران این مذاهب نیز در واقع سخن آنان را رد نمی کردند، بلکه سخنی را که تحریف شده و بد نقل شده است، رد می کردند.^{۳۳} یکی از مثالهای بارزی که عین القضاة ذکر می کند عقاید سوفسطاییان است که در تاریخ فلسفه اسلامی همواره به عنوان يك عقیده مردود تلقی شده است، و قاضی معتقد است که این عقاید در اصل چیزی دیگر بوده است.

در مورد تغییر ناپذیری اخلاق نیز عین القضاة همین نظر را دارد. وی معتقد است که نظر غزالی در اینکه اخلاق قابل تغییر دادن است درست است. اما او با کاری که غزالی کرده و حرفی را در دهان گروهی نهاده است مخالف است. به نظر او کسانی که مورد انتقاد غزالی قرار گرفته اند حرف دیگری زده اند، ولی غزالی بدون اینکه سعی کند درباره آن تحقیق کند و

ببیند به راستی سخن ایشان چه بوده است، مطلبی را که بدیهی بوده است اثبات نموده است. عین القضاة به غزالی طعنه می زند و می گوید او هیچ فکر نکرده که چرا گروهی این همه کاغذ سیاه کرده اند که بگویند اخلاق تغییر نمی کند.

بدان، ای دوست عزیز، که آن دلیل که خواجه امام غزالی آورده است بر آنکه اخلاق تغییر پذیرد چیزی مشکل نیست تا توان گفت که قدما ندانستند، و این مذهبی قدیم است که اخلاق تغییر نپذیرد، و چندین هزار ورق در آن سیاه کرده اند. و اگر کشف آن اشکال بدین آسانی بودی مگر چندین درازبنکشیدی و قدما از آن مذهبی برنساختندی.^{۳۴}

عین القضاة در اینجا شدیدترین انتقادها را از ابو حامد می کند و می گوید که او در واقع بی انصافی کرده است. به جای اینکه سعی کند بفهمد منظور اصلی آن گروه چه بوده است، سخنی را به آنان نسبت داده و سپس آن را رد کرده است. این کاری نیست که محقق بدان بپردازد، بلکه محقق اول باید تحقیق کند و ببیند که خصم او چه می گوید، و آنگاه در صدد ابطال آن برآید.

اول [به] تحقیق بیاید دانست که او چه می خواهد بدین، آنگاه در ابطال آن سخن راندن که پیش از فهم مقصود خصم، سخن گفتن در اثبات و نفی مذهب او نه انصاف بود.^{۳۵}

در جای دیگر، عین القضاة بدون اینکه اسمی از غزالی بیاورد، به طور کلی کسانی را که سخن خصم را نفهمیده رد می کنند به نامردی متهم می کند و می نویسد:

مردی نه آن است که سخن راست سالکان بر وجهی رکیک حمل بکنند، آنگاه در ابطال آن خوض کنند. مردی آن بود که همه مذاهب را وجه راست باز دست آورند، و وجه تحریف هر یکی پیدا کنند، چنانکه هر کسی فهم کند.^{۳۶}

حال که معلوم شد غزالی مرتکب خطا و تنگ نظری شده و سعی کرده است سخنی را ابطال کند که منظور نظر خصم نبوده است، و به عبارت دیگر تحقیق ناکرده سخنی را رد کرده است، نوبت خود عین القضاة است که عقیده اصلی آن گروه را بیان نماید. کسانی که به تغییر ناپذیری اخلاق معتقد بودند، بنا به گفته عین القضاة، منظورشان این بوده است که آیا اخلاق آدمی پس از مرگ تغییر می کند یا نه، یعنی هر کس هر اخلاقی که در این جهان کسب

کند آیا در آن جهان نیز همانها را با خود خواهد داشت یا نه. عین القضاة در توضیح این مطلب ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کند که ما در اینجا آن را به طور خلاصه نقل می‌کنیم.

صفات موجودات بر سه دسته است: ذاتی، لازم و عارضی. صفات ذاتی صفاتی است که جزو ذات شیء است و به عبارت دیگر ماهیت آن شیء را تشکیل می‌دهد و بدون آن شناخت آن شیء ممکن نیست. مثلاً وقتی می‌گوییم زمین جسم است، جسمانیت جزو ذات زمین است و بدون شناخت جسمانیت شناخت زمین میسر نیست.

بدان، ای دوست، که اوصاف سه قسم است. قسمی را ذاتی خوانند و قسمی را لازم گویند و قسمی را عارض گویند...

صفت ذاتی آن بود که ممکن نبود که ذهن منطوی گردد بر حقیقت موصوف دون آن صفت، تا هر کس آن صفت نداند، او را ممکن نبود که آن موصوف را فهم تواند کردن. و مثال این چنین بود که گویی «السماء جسم والارض جسم» و جسمیت صفت ذاتی است آسمان را و زمین را...^{۳۷}

دسته دوم صفات لازم است. صفت لازم صفتی است که جزو ماهیت شیء نیست و شناخت آن شیء بر شناخت آن صفت توقف ندارد، بلکه لازم وجود آن شیء است، یعنی آن شیء بدون آن صفت نمی‌تواند در خارج تحقق داشته باشد. مخلوقیت برای زمین، مثلاً، صفت لازم است. مخلوق بودن جزو ماهیت و ذات زمین نیست، ولی زمین نمی‌تواند موجود باشد مگر اینکه مخلوق و آفریده باشد.

قسم دوم از صفات، لازم است. و لازم صفتی بود که ذات بدان ایستاده و متقوم نبود، اما بی آن صفت هرگز موجود نبود، چنانکه «السماء مخلوقه والارض مخلوقه». و مخلوقیت صفتی لازم است آسمان را و زمین را، که هرگز وجود آسمان و زمین نتواند بود بی مخلوقیت. اما تو حقیقت آسمان و زمین را فهم توانی کردن که چیست، بی آنکه بدانی که مخلوقند...^{۳۸}

صفات ذاتی همان است که در باب ایساغوجی بدانها کلی ذاتی می‌گویند و آنچه قاضی صفت لازم می‌خواند همان عرض لازم است. دسته سوم صفات عارضی است که عرضهای مفارق است. این صفات نه ذاتیند و نه لازم، یعنی نه ماهیت شیء و نه وجود آن بر آنها توقف دارد. مثلاً کوتاهی و بلندی قد یا سفیدی و سیاهی چهره آدمی صفات عارضی است، که گاه هست و گاه نیست.

قسم سوم صفات عارضی است... هر صفت که موصوف بی آن صفت موجود تواند

بود آن صفت را عارض خوانند. چه اگر لازم بود زوال نپذیرد، و چون زوال پذیرد نه لازم است، چون طول و قصر و سواد و بیاض آدمی.^{۳۹}

صفات عارض، چنانکه اشاره شد، صفاتی است زوال پذیر. اما نکته اینجاست که معلوم نیست که بعضی از این صفات تا چه مدت با موصوف هست. ممکن است يك صفت عارض ده روز یا موصوف بماند، ممکن است ده سال یا حتی هزاران سال. زردی چهره و ضعف ناشی از بیماری ممکن است در ظرف ده روز زایل شود. سیاهی موی انسان ممکن است در ظرف سی چهل سال به سفیدی مبدل شود. این تغییرات را انسان در طول عمر خود ممکن است دریابد. ولی اگر صفتی چند هزار سال طول بکشد تا زایل شود، درک آن برای ما مقدور نیست. «پس اگر بخواهیم که به یقین بدانیم که تا پنجاه هزار سال رنگ زحل و مشتری همچنان خواهد بود یا سبز شود و زرد شود و کبود شود، این فی غایة الغموض بود».^{۴۰}

پس از ذکر این مقدمه، عین القضاة وارد بحث اصلی می شود. اخلاق آدمی از نظر اوجز و اوصاف دسته سوم است، یعنی صفات عارض است. به عبارت دیگر، اخلاق نه از لوازم ذات انسان است و نه وجود انسان بدانها توقف دارد، بلکه صفاتی است که ممکن است با انسان باشد و ممکن است نباشد. سوآلی که هم اکنون مطرح است این است که اخلاقی که بدین نحو زوال پذیرند، تا چه مدت با آدمی می مانند. البته، قاضی مسأله دوام این اوصاف را فقط تا پایان عمر دنبال نمی کند، بلکه موضوعی که برای او مطرح است این است که پس از مرگ چه بر سر این اخلاق می آید. در واقع، به نظر او اصل مسأله ای که غزالی از آن انتقاد کرده همین بوده است. یعنی به نظر عین القضاة سخن کسانی که غزالی از آنان انتقاد کرده است در اصل این بوده است که آیا این اخلاق پس از مرگ زایل می شوند یا نه. به عقیده او، از آنجا که این مدت محدود نیست و يك سر آن به ابدیت وصل می شود، انسان نمی تواند حکم قاطعی در این خصوص بکند.

هر موجودی که عدم بر وی محال بود، مثلاً چون جان آدمی، اگر این موجود را صفتی عارض پدید آید چه دانیم که از وی زود زوال پذیرد یا به ضرورت تا ابدآباد با وی بماند؟

... اگر کسی خواهد که بداند که صفاتی که بوجهل کسب کرد یا او بماند الی ابدآباد یا زایل شود، این فی غایة الغموض مسأله است. و چون در شرع بیاید مثلاً که اوصاف بعضی زوال پذیرد و از دوزخ برهند، و بعضی زوال نپذیرد چون کفر، و مخلد در دوزخ بمانند، ما را از این علم حاصل نشود...

اگر گوئیم هر صفت که جان از قالب کسب کند محو گردد، پس لازم آید که کمال بو بکر و عمر محو گردد. و اگر کسی گوید: کمال بو بکر و عمر نه از قالب مکتسب بود، من راه فرا این نمی برم. و اگر گوئیم که همه صفات که جان از قالب کسب کند هیچ از آن محو نگردد، پس لازم آید که هیچ کس از دوزخ بنهد البته. و اگر گوئیم بعضی صفات زوال پذیرد، چون صفات اهل کباب، و بعضی زوال نپذیرد، چون کمال بو بکر و عمر و نقصان فرعون و نمرود، این دعوی را برهانی باید. علی کل حال این مسأله غموضی به غایت دارد.^{۴۱}

بنابر این، مسأله تغییر اخلاق که قدما مطرح می کردند، به نظر عین القضاة، به آن سادگی که غزالی می پنداشت نیست. مسأله از نظر او تغییر اخلاق پس از مرگ است. سؤال این است که آیا صفاتی که عارض جان آدمی می شود پس از مرگ زایل می شود یا نه. عین القضاة يك يك پاسخهای ممکن را بررسی می کند و اشکالاتی را که بر هر يك وارد است ذکر می کند، تا نشان دهد که مسأله واقعا مشکل بوده است. پس «اینکه قدما گفته اند و خلاف کرده اند که الاخلاق هل يقبل التغيير أم لا؟ این را خواسته اند که اخلاقی که آدمی از این عالم ببرد تغییر پذیرد و محو گردد یا نه؟ و اگر تغییر پذیرد بعضی و بعضی تغییر نپذیرد، آن بعض کدام است.»^{۴۲} در تمام این احوال نه غزالی و نه عین القضاة هیچ کدام به ما نمی گویند که طرح کنندگان اصلی این مسأله چه کسانی بوده اند، و ما نمی دانیم که آیا مسأله بدان صورت که وی مطرح کرده است حقیقتاً در تاریخ برای کسانی که غزالی از ایشان انتقاد کرده است وجود داشته است یا نه. ولی بهر حال، انتقاد او از غزالی به قوت خود باقی است. وی غزالی را متهم می کند که مسأله را ساده انگاشته و پنداشته است که با کودکان ساده لوح طرف بوده است. در حالی که مسأله واقعا غامض بوده است. و غزالی به جای اینکه سعی کند آن را بفهمد آن را به صورت دیگری در آورده است. عین القضاة چندین بار این خطایی را که غزالی مرتکب شده است برای خواننده خود گوشزد می کند و بالأخره او را تمسخر می کند و می گوید:

اینکه امام غزالی گوید که اخلاق تغییر پذیر و سگ و گربه و شیر به دلیل آورد، این کودکان نیز دانند، علما را این چون... مشکل بود؛ اما غزالی را آن مثل است که گویند: «اعيتك حمر الوحش ان تصطادها فصارت رمحك للحمار الاهلي.»^{۴۳}

انتقادی که عین القضاة از غزالی درباره مسأله تغییر اخلاق کرده است در واقع به این دلیل است که غزالی به عقیده قاضی سخن دیگران را درست دریافته است. در مورد مسأله دیگر

نیز غزالی مرتکب این قصور شده است، یکی مسأله معنی اسم و مستمی و تسمیه است و دیگر مسأله «طریق حصول معرفت».

ب. مسأله عینیت و غیریت اسم و مستمی

مسأله معنی اسم و مستمی و تسمیه را غزالی در کتاب مقصدالآسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى مطرح کرده و انتقاد عین القضاة از او نیز ناظر است به مطالبی که وی در همین کتاب بیان کرده است. کتاب مقصدالآسنی، چنانکه عنوان کامل آن نشان می‌دهد، در شرح معانی اسماء الهی نوشته شده است. نویسندۀ قبل از بیان معانی اسماء نود و نه گانه خداوند، ابتدا به شرح معنای اسم و مستمی و تسمیه پرداخته و آراء مختلفی را که مذاهب مختلف در این باره بیان کرده‌اند ذکر نموده است. این مذاهب را غزالی به سه دسته تقسیم کرده است. در مذهب اول گفته‌اند که «اسم عین مستمی و لیکن غیر تسمیه است»، عده‌ای دیگر گفته‌اند که «اسم غیر مستمی است و لیکن عین تسمیه است»، و بالأخره عده‌ای نیز گفته‌اند که «اسم گاهی عین مستمی است و گاهی غیر مستمی».^{۴۴}

غزالی در فصل اول کتاب مقصدالآسنی این موضوع را به طور مبسوطی شرح داده و قبل از ابطال رأی کسانی که اسم را عین تسمیه و مستمی می‌دانند و قبل از اثبات نظر خود مشعر بر اینکه اسم نه عین تسمیه است و نه عین مستمی (انَّ الاسمَ غَیرُ التَّسمِیةِ وَ غَیرُ المَسمَیِّ) ابتدا معنی هر یک از این الفاظ را شرح کرده است.^{۴۵} به نظر عین القضاة، غزالی در اینجا نیز باز مرتکب ساده‌اندیشی شده و بدون اینکه سخن طرفداران آن مذاهب را به درستی تحقیق کند در صدد رد آنها برآمده است.

بو حامد غزالی در مقصدالآسنی این مسأله را بیانی طویل عریض کرده است، و یک مذهب را نصرت داده است که اسم غیر مستمی است، و آن دو مذهب دیگر را ابطال کرده است. و از آنجا که منم، آن هر دو مذهب راست است، و اگر چه خواهی امام غزالی آنچه گفته است راست گفته است و خود ظاهر است، آنچه او گفته است که راست است، اما چون ناقلان مذاهب در نقل مذاهب و فهم مذاهب تقصیر کنند، لابد چنین تواند.

انتقاد عین القضاة، چنانکه ملاحظه می‌شود، بسیار ملایم است. وی به گفته خود غزالی در مقصدالآسنی اعتراضی ندارد، بلکه حتی سخن او را در این باب تصدیق می‌کند. انتقاد او این است که وی قبل از اینکه سعی کند تحقیق کند که منظور کسانی که می‌گفتند اسم عین مستمی

است چیست آن را ابطال کرده است. قاضی برای رفع این نقیضه خودش در صدد برمی آید که منظور طرفداران این مذهب را شرح دهد و می نویسد:

بدان که چون ما گوئیم غسل شیرین بود، این صفت شیرینی که اثبات کردیم مستمی و مفهوم غسل را تواند بود و نه اسم غسل را. پس اگر کسی ما را گوید: عین و سین و لام شیرین نیست، گوئیم: ای سلیم دل، مقصود از اسم مستمی بود. و این اسم مستمی است. و ما به اسم مستمی می خواهیم... خواجه امام غزالی در ابطال این گفته است که حروف غسل دیگر است که بر کاغذ نویسند و به زبان بگویند، و آنکه از نحل و ادید آید دیگر.

مطالبی که عین القضاة بیان کرده است بسیار ساده تر از نکاتی است که غزالی در کتاب خود شرح داده است. همان طور که وی اشاره کرده است، غزالی شرح مبسوطی درباره این مذاهب ارائه کرده و همه وجوه مسأله را شرح داده، و سپس آن را رد کرده است. ولی اعتراض عین القضاة به کاری که غزالی کرده است نیست، بلکه به کاری است که به عقیده او غزالی نکرده است و می بایست بکند.

خواجه امام غزالی نه ابطال مذهب این قوم کرد، بل ابطال چیزی دیگر کرد که اگر این صاحب مذهب زنده بودی، خود گفتی که این باطل است. و چون این مذهب که خواجه امام باطل می کند، روانیست که بر هیچ کس پوشیده بود، لابد این مذهب را اصلی باید که گفته اند: الاسم هو المسمی.^{۴۶}

در مورد مذهب کسانی که می گفتند اسم گاهی عین مستمی است و گاهی غیر مستمی، نظر عین القضاة باز این است که این سخن در اصل صحیح بوده ولی غزالی آن را درست تحقیق نکرده است. منظور صاحبان این مذهب این بوده است که وقتی صفتی را به چیزی نسبت می دهند گاهی این صفت مربوط به اسم است و گاهی مربوط به مستمی. مثلاً وقتی می گویند «غسل شیرین است» این شیرینی صفت مستمی است، ولی وقتی می گویند «غسل سه حرف است»، مراد آنان اسم غسل است نه آنچه از کتدو به دست آمده است. پس هم «غسل شیرین است» درست است و هم «غسل سه حرف است». «و از این دو صفت یکی مفهوم غسل را ثابت است و یکی اسم غسل را. [چون] گویند آدمی گوشت و پوست بود، مفهوم آدمی را خواهند، نه اسم آدمی را. اما چون گویند: آدمی چهار حرف است، اینجا به آدمی اسم آدمی خواهند نه مفهوم آدمی.»^{۴۷}

بنابراین، سخن کسانی هم که می‌گفتند اسم گاهی عین مسمی است و گاهی غیر مسمی صحیح است. وقتی می‌گویند اسم عین مسمی است، از نظر قاضی، منظور این است که خود لفظ اسم در قضیه‌ای موضوع است، و محمول صفت آن لفظ را بیان می‌کند. ولی وقتی می‌گویند اسم غیر مسمی است، در آن صورت خود لفظ اسم موضوع نیست بلکه مفهوم آن موضوع قضیه است، و محمول صفت مفهوم آن لفظ است. مطلبی که عین القضاة دربارهٔ مذهب اول (کسانی که می‌گفتند اسم عین مسمی است) گفته است در حقیقت بیان همین امتیاز بود.^{۴۸}

به نظر عین القضاة، اشکال کار غزالی در مقصدالاستنی این بوده است که این نکته از نظر او فوت شده است. «اگرخواجه امام غزالی را این وجه فراخاطر آمدی دانستی که این مذهب بر این گونه حق است.» البته به نظر عین القضاة، علت اینکه غزالی متوجه این نکته نشده است این نیست که مسألهٔ مزبور غامض بوده و غزالی نتوانسته است آن را درک کند. غزالی به عقیدهٔ عین القضاة يك عالم كامل و باهوش بوده است، و این مسأله آنچنان مشکل نبوده است که او از فهم آن درماند. علت آن فقط این بوده است که او بدان توجه نکرده است، چنانکه در مسائل دیگر، از جمله فلسفهٔ سوسفطاییان، که قاضی معتقد است در اصل حق بوده است، آنچنان که باید غور نکرده است، هر چند که او در کتاب منقذ ادعا کرده است که مدتی سوسفطایی بوده است. پس،

خواجه امام غزالی که این نگفته است، نه از غموض این مسأله است، بلکه سبب آن بود که با این نیفتاده است. لَعْمَرى [= سوگند به جان خودم] روا بود که با سر سفسطه و آتش پرستی و بت پرستی نیفتاده است، که وجه تحریف این مذاهب پاره‌ای غامض است. وهان وهان، تانگویی که غزالی چون با سفسطه نیفتاد؟ که در کتاب منقذ می‌گوید: که دو ماه به حکم حال سوسفطایی بوده‌ام، اگر چه به قول نگفتمی.^{۴۹} بدان که این نه آن است. آن خاطری دیگر است، و تحریف این مذهب از جای دیگر خاست.^{۵۰}

ج. طریق حصول معرفت

در مسألهٔ تغییر ناپذیری اخلاق و مسألهٔ عینیت و غیریت اسم و مسمی، عین القضاة غزالی را متهم کرد که بدون اینکه سخن طرف خود را به درستی تحقیق کرده باشد در صدر دآ آن برآمده است. نظیر این انتقاد را قاضی در مورد مسألهٔ طریق حصول معرفت از غزالی می‌کند و او را

متهم می کند که باز هم وی در فهم مطلب اصلی خصم خود کوتاهی کرده است. مسأله طریق حصول معرفت که قاضی در یکی از نامه هایش پیش کشیده است مربوط است به عقیده اسماعیلیان در باب اینکه آیا معرفت انسان از طریق عقل حاصل می شود یا از طریق امام معصوم اسماعیلیان معتقد بودند که عقل انسان در حصول معرفت عاجز است و انسان باید برای رسیدن به معرفت معلمی داشته باشد که البته نه هر معلمی. معلم باید معصوم باشد. تازمانی که پیامبر (ص) در حیات بود، این معلم کسی جز او نبود، ولی پس از او امامان معصوم به عنوان معلمان بشری جای آن حضرت را گرفتند. علت اینکه اسماعیلیان به اهل تعلیم یا تعلیمیان معروف بودند همین بود.

امام محمد غزالی به طور کلی با اسماعیلیه سخت مخالف بود و نه تنها در المنقذ به رد عقاید آنان پرداخته، بلکه در پاره ای کتابهای دیگر خود به خصوص المستظهری از آنان به شدت انتقاد کرده است. یکی از انتقادهای غزالی به اسماعیلیه اعتقاد آنان به نیاز انسان به امام معصوم است. غزالی معتقد است که تا آنجا که اسماعیلیه می گویند انسان باید برای تعلیم به پیغمبر (ص) متوسل شود، سخنشان درست است. ولی این را که می گویند پس از فوت آن حضرت هم معلمانی معصوم باید باشند قبول ندارد. وی معتقد است که پس از حضرت رسول (ص) انسان باید به عقل خود متکی باشد. البته انسان گاهی در این راه اشتباه می کند، ولی به هر حال پیامبران با علم به اینکه انسان اشتباه می کند وی را امر به اجتهاد کرده اند.^{۵۱}

عین القضاة به عقیده غزالی درباره عدم نیاز به معلم معصوم ایرادی ندارد. او نیز معتقد است که ادعای تعلیمیان در مورد نیاز انسان به امام معصوم برای رسیدن به معرفت صحیح نیست. البته فراموش نکنیم که یکی از اتهاماتی که دشمنان عین القضاة به او زدند و سرانجام هم او را به شهادت رساندند عقیده به لزوم امام معصوم بود. ولی عین القضاة در شکوی الغریب این اتهام را به اجمال رد کرده است. تفصیل این مطلب را وی در آثار دیگر خود، از جمله یکی از نامه هایش که در اینجا منظور نظر ماست آورده است. انتقاد او در این نامه به غزالی این نیست که چرا به اسماعیلیان خرده گرفته است، بلکه سخن او این است که چرا قبل از اینکه درست تحقیق کند در صدد مجادله برآمده است. به نظر او نه تنها غزالی بلکه کسان دیگر نیز مرتکب این خطا شده اند. لحن قاضی در این نامه صرفاً انتقاد آمیز نیست. او تنها به خرده گیری از دیگران نپرداخته است، بلکه خود را نیز تا حدودی بزرگ جلوه داده است: این مسأله را که اهل تعلیم در بدایت دعوت گویند، من بیانی شافی بکنم تا

عالمیان بدانند که تقصیرها کرده اند آنها که در این مسأله خوض کردند. و خواهی امام بوحامد غزالی این مسأله را در چند کتاب از آن خود یاد کرده است، و در جواب آن سخن رانده است. و اگر چه به اضافه با کسانی که در جواب این مسأله سخن رانده اند سخت مستوفی سخن گفته است، به نسبت با این مسأله مقصر است، چه حق این مسأله را هنوز نگزارده است.^{۵۲}

پس از این انتقاد، عین القضاة خود سعی می کند که، همان طور که گفته است، مسأله را به نحوی شافی بیان کند. البته کاری که وی می کند با کار غزالی فرق دارد. سعی غزالی در کتابهایش بیشتر بر این بوده است که خصم را مغلوب کند. ولی سعی عین القضاة بر این است که اصل مسأله را بشکافد. همان طور که قبلاً گفتیم، نظر او به طور کلی درباره مذاهب دیگر این است که اصل عقاید آنان غالباً صحیح بوده، ولی بعدها تحریف شده است. وظیفه محقق قبل از هر چیز این است که ببیند ارباب مذاهب اصلاً چرا چنین سخنانی بیان کرده اند و منظور حقیقی ایشان چه بوده است. اگر کسی پیش از آنکه سعی کند که مسأله ای را بفهمد، فقط در صدد تخطئه اقوال دیگران درباره آن برآید، تیر در تاریکی افکنده است. در مورد ادعای اسماعیلیه نیز همین امر رخ داده است.

تعلیمیان را عادت است که در بدایت دعوت خود گویند: معرفت از کجا حاصل شود؟ و طریق حصول عقل است یا امام معصوم؟ و این مسأله را شعب بسیار است. و هر که گوید عقل است یا امام معصوم است، از حقیقت سؤال بی خبر بود، تا به جواب رسد. و هر مسأله که معنی سؤال در آنجا محقق نبود، جواب از آن رمی فی عمایه بود به نزدیک ارباب بصایر. و بیشتر مذاهب عالمیان بر تصانیف مصنفان که بوده اند هستند برای منهاج است - خوض می کنند در نصرت مذهبی که حقیقت این مذهب هنوز حاصل نکرده اند.^{۵۳}

چنانکه ملاحظه می شود، عین القضاة هم از کسانی که می گویند طریق حصول معرفت امام معصوم است انتقاد می کند و هم از کسانی که مانند غزالی می گویند که این طریق عقل است. البته، این بدان معنی نیست که وی با نظر غزالی مخالف است، چه او نیز وجود معلم معصوم را ضروری نمی داند. ولی در گفته اسماعیلیه نیز او نکته ای می بیند که به عقیده او غزالی و دیگران بدان توجه نکرده اند. برای اینکه این نکته روشن شود، لازم است بیان عین القضاة را اجمالاً بازگو کنیم.

وقتی کسی می گوید معرفت خدا از طریق عقل حاصل می شود یا از طریق امام معصوم، ابتدا باید از او پرسید که منظور او از معرفت چیست. در اینجا دو جواب ممکن است داده شود، چه، از نظر عین القضاة، معرفت به طور کلی بر دو نوع است: یکی معرفتی است که اصحاب صالح پیامبر (ص)، مانند علی بن ابیطالب (ع) و ابو بکر صدیق و اویس قرنی و همچنین مشایخ بزرگ مانند بایزید بسطامی و جنید بغدادی داشتند، و دیگری معرفتی است که علمای دین تحصیل می کنند و از طریق آن به وجود موجودی قدیم یعنی وجود باری تعالی علم پیدا می کنند. این دو نوع معرفت با هم فرق دارند. معرفت اول معرفتی است که در نتیجه سیر و سلوک یا جذب و از پر تو کشف و شهود به دست می آید، ولی معرفت دوم از طریق برهان یقینی حاصل می گردد. حال، وقتی کسی سخن از طریق حصول معرفت به میان می آورد، اول باید دید منظورش معرفت نوع اول است یا نوع دوم. به عبارت دیگر، مسأله طریق حصول معرفت در حقیقت دو مسأله است نه یک مسأله، و هر کدام از آنها مقتضی پاسخی است جداگانه.

در مورد مسأله اول، یعنی طریق حصول معرفتی که مثلاً حضرت علی (ع) و اویس قرنی داشتند، دو پاسخ وجود دارد، یعنی این نوع معرفت خود از دوراه ممکن است به دست آید. «یکی آنکه آدمی به خود مشغول باشد و به هیچ آدمی استعانت نکند و خود را به انواع مجاهدات ریاضت می دهد، تا او را کمالی حاصل شود»^{۵۴} و دیگر اینکه شخص دست ارادت به شیخی کامل مکمل دهد و از برکت انفاس او و تحت نظر و تربیت او مراحل کمال را طی کند و به معرفت رسد. طریق اول، از نظر عین القضاة، اگر چه ممکن است، ولی کمتر اتفاق می افتد. «حصول کمال بو بکری و عمری از این طریق که پای پیری پخته در میان نبود به غایت متعذر بود و عزیز، اگر چه ممکن بود، و هیچ آدمی نتواند گفتن که این در قدرت خدا نیست که آدمی را به کمال رساند بی پیری.»^{۵۵} اما طریق دوم طریقی است که غالباً اتفاق می افتد و «هوالمعهود من سنة الله.»^{۵۶} بنابراین بیشتر کسانی که به معرفت نوع اول دست یافته اند، تحت نظر شیخی کامل تربیت شده اند.

در مورد طریق دوم، یعنی راه برهان نیز باز دو جواب می توان داد. یکی اینکه این معرفت را آدمی به خودی خود حاصل کند و دیگر اینکه آن را از عالمی بیاموزد. پس «جواب این مسأله همچنان است که جواب مسأله سابق، من غیر فرق. چه این علم، اعنی علم به وجود موجود قائم به ذات بطریق البرهان العقلی القطعی ممکن بود که آدمی را از خود حاصل شود و ممکن بود که از کسی بیاموزد.»^{۵۷} البته، در این مورد نیز، اگر چه حصول چنین معرفتی بدون استاد

ممکن است، ولی بسیار مشکل و نادر است. طریق برهان، برخلاف آنچه معمولاً مردم می‌پندارند، آسان نیست. در اینجا عین القضاة خواننده خود را هشدار داده می‌گوید:

هان و هان، تا نپنداری که دانستن این طریق یقینی آسان بود. تا کسی به طریق برهان بداند که برهان چه بود، خود او را بس جان بیاید کنند. و در جهان کم کس بود که داند که برهان چه بود. لابل، کم کس بود که اگر خواهد بیاموزد هم بتواند آموخت. اغلب علمای عصر تو از برهان نام شنیده‌اند، از حقیقتش دور باشند.^{۵۸}

به هر حال، حصول معرفت، خواه معرفت از نوع اول باشد و خواه از نوع دوم، بدون معلم هم میسر است، ولی معمول آن است که آدمی آن را از معلمی فراگیرد.

حال برمی‌گردیم به سؤال اول: آیا طریق حصول معرفت عقل است یا امام معصوم؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت اگر انسان بدون معلم به معرفت برسد، مسأله معصومیت معلم منتفی است، چه اصلاً معلمی در کار نیست. سؤال فقط مربوط است به معرفتی که آدمی به کمک معلم و استاد حاصل می‌کند، خواه معرفت نوع اول باشد و خواه نوع دوم. در مورد معرفت نوع اول، عین القضاة به طور خلاصه می‌گوید که معلم لازم نیست معصوم باشد. تنها شروطی که او برای معلم چنین معرفتی برمی‌شمارد این است که وی راه رفته باشد و نسبت به مرید شفقت داشته باشد. «بلی شرط این پیر آن بود که راه خدا رفته باشد، و شفقتی دارد که مرید را راه نماید تا به کمال برساند».^{۵۹}

در مورد معرفت دوم نیز عین القضاة همان پاسخ را می‌دهد. «ممکن است که خدای عزوجل علم غزالی به کسی دهد بی‌استاد.» این چنین علمی، وقتی بی‌واسطه از جانب خداوند به کسی داده شد، مسأله عصمت معلم منتفی است. ولی «غالب آن است که با استادی بود» و شرط این استاد هم ایمن نیست که معصوم باشد، بلکه شرط آن است که او واجد چنین علمی باشد.

این بود بیان عین القضاة درباره طریق حصول معرفت. پاسخی که او به مسأله می‌دهد، چنانکه ملاحظه کردیم، با پاسخ غزالی فرق دارد. غزالی سؤال را به نحوی بسیط در نظر می‌گیرد و ازدو پاسخ یکی را انتخاب می‌کند و یکی را رد می‌کند. به عقیده او طریق حصول معرفت امام معصوم نیست، بلکه عقل است. انسان می‌تواند عقل خود را به کار اندازد و اجتهاد کند. ولی عین القضاة مسأله را به نحو دیگری مطرح می‌کند و در پاسخ به آن پای عقل را در میان نمی‌گذرد. معرفت بر دو نوع است و هر نوعی را انسان می‌تواند بدون معلم

بی واسطه از خداوند فرگیرد. ولی معمولاً چنین چیزی کمتر اتفاق می افتد. حصول معرفت معمولاً از طریق معلم است، ولی این معلم لازم نیست معصوم باشد. ظاهراً همین نحو برخورد با مسأله بوده که موجب شده است که دشمنان او وی را متهم به باطنی گری کنند و سرانجام او را به شهادت رسانند. موضع غزالی در برابر اسماعیلیه کاملاً صریح است و تا اندازه ای جنبه سیاسی دارد. وی آشکارا مدعی ایشان را رد می کند. ولی عین القضاة لا اقل قسمتی از راه را با تعلیمیان همراهی می کند و وجود معلم و پیر را در عمل ضروری می داند، و فقط مسأله عصمت را نمی پذیرد. انتقاد او از غزالی نیز، که در واقع تا حدودی مبین موضع سیاسی دستگاه خلیفه بود، بی ارتباط با مزاحمتهایی که بعدها برایش فراهم کردند نبود.

مسأله تغییر پذیری اخلاق و مسأله طریق حصول معرفت مربوط به جنبه های اخلاقی و تعلیم و تربیت در فلسفه غزالی بود. عین القضاة انتقادهایی نیز به آراء ابو حامد در الهیات دارد. یکی از آنها مربوط به نظر غزالی در مورد عالم ملکوت و جبروت و ترتیب آنها در سلسله مراتب هستی است، و یکی دیگر مربوط به نظر غزالی درباره کرسی و احاطه آن به آسمانها و زمین. در اینجا برای نشان دادن اختلاف نظر عین القضاة با ابو حامد و انتقادهایی که به جنبه های ما بعد طبیعی فلسفه او دارد، این دو مورد را تا حدودی به تفصیل نقل می کنیم.

د. ترتیب سه عالم ملك و ملکوت و جبروت

ترتیب سه عالم ملك و ملکوت و جبروت یا ملك و جبروت و ملکوت مسأله ای است که عین القضاة بر سر آن با غزالی اختلاف دارد. به طور کلی سه کلمه ملك و ملکوت و جبروت از اصطلاحات صوفیه است و مانند اکثر اصطلاحات دیگر این قوم همواره به يك صورت تعریف نشده است، بلکه مشایخ مختلف گاهی تعاریفی خاص ارائه کرده و بر حسب این تعاریف، ترتیب خاصی نیز برای آنها در نظر گرفته اند. مثلاً از نظر پاره ای از مشایخ، عالم جبروت عبارت است از ذات قدیم و ملکوت عبارت است از صفات قدیم. از نظر بعضی دیگر، عالم جبروت مرتبه صفات الهی است و ملکوت مرتبه اسماء الهی^{۶۰} و باز عده ای نیز عالم جبروت را عالم کر و بیان دانسته اند که عالم ملائکه مقربین است و ملکوت را عالم فرشتگان خوانده اند.

اختلاف نظر مشایخ نه تنها در تعاریفی بوده است که برای ملکوت و جبروت ارائه نموده اند، بلکه در مورد ترتیب آنها نیز دو عقیده مختلف وجود داشته است. البته در مورد عالم ملك که عالم شهادت و محسوس است اختلاف نظری وجود ندارد و همه مشایخ و نویسندگان

بر حسب تعریف این عالم را فروتر از دو عالم دیگر دانسته‌اند. اختلافی که میان ایشان وجود داشته است مربوط است به تقدّم و تأخّر دو عالم دیگر، یعنی ملکوت و جبروت. این اختلاف نظر نیز خود ناشی از تعریفی بوده که از این دو عالم می‌شده است. مثلاً کسانی که عالم جبروت را ذات قدیم و ملکوت را صفات قدیم می‌دانسته‌اند، بدیهی است که جبروت را ورای عالم ملکوت و ملکوت را میان ملک و جبروت می‌دانسته‌اند. در حقیقت این ترتیبی است که بیشتر مشایخ برای این سه عالم در نظر می‌گرفته‌اند. در این باره حتی روایتی نیز از قول حضرت امام جعفر صادق (ع) نقل کرده‌اند که فرمود: «ان الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته و اساس ملكوته على مثال جبروته ليستدل بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته»^{۶۱} یعنی خداوند تعالی عالم ملک را بر مثال عالم ملکوت و ملکوت را بر مثال عالم جبروت آفرید تا انسان از ملک او به ملکوت او و از ملکوت او به جبروت او پی برد. بنابراین، ترتیب ملک و ملکوت و جبروت در گفتار امام صادق (ع) نیز به همین صورت بوده است. اما، همان طور که اشاره شد، همه مشایخ با این ترتیب موافق نبوده‌اند. غزالی در آثار خود صریحاً خلاف این ترتیب را ذکر کرده و جبروت را میان عالم ملک و عالم ملکوت انگاشته است. این مطلب را غزالی در *احیاء العلوم* بیان کرده است.

عالمها در این راه توسعه است: اول آن عالم مُلک و شهادت است... دوم عالم ملکوت است و آن ورای من است. و چون از من بگذری به منزلهای آن رسی. و در آن بیابانهای واسع و کوههای بلند و دریاهاى غرق کننده است... سوم عالم جبروت است و آن میان عالم مُلک و میان عالم ملکوت است. از آن سه منزل قطع کردی، چه در اوایل آن منزل قدرت و ارادت و علم است و آن واسطه است میان عالم ملک و عالم ملکوت... و عالم جبروت میان عالم ملک و عالم ملکوت کشتی را ماند که میان زمین و آب است، چه نه در حدّ اضطراب آب است و نه در حدّ ثبات زمین. و هر که بر زمین رود روش او در عالم مُلک و شهادت باشد. و اگر قوت دارد که در کشتی نشیند، چون کسی باشد که در عالم جبروت رود. و اگر قوت او بدان حدّ انجامد که بر آب رود بی کشتی، چون کسی باشد که در عالم ملکوت رود بی در ماندگی.^{۶۲} این ترتیب را غزالی در جای دیگر نیز به همین صورت برای سه عالم فوق در نظر داشته، و عالم جبروت را بین دو عالم مُلک و ملکوت ذکر کرده است.

و حدّ عالم الملك، ما ظهر للحواس و يكون بقدره الله تعالى بعضه من بعض و صحة التعبير. و حدّ عالم الملكوت ما أوجد سبحانه بالامر الازلي بلاتدریج و بیتی

على حالة واحدة من غير زيادة فيه ولا نقصان منه. و حدّ عالم الجبروت هو ما بين العالمين مما يشبه ان يكون في الظاهر من عالم الملك فحيز بالقدرة الازليه بما هو من عالم الملكوت.^{٦٣}

نظر غزالی در مورد ترتیب عوالم سه گانه نظر رایجی نبوده است. همان طور که اشاره شد، اکثر نویسندگان جبروت را ورای ملکوت دانسته‌اند. حتی ابوطالب مکی، صاحب قوت القلوب، نیز که سخت مورد احترام غزالی بوده است جبروت را مافوق ملکوت دانسته است.^{٦٤} انتقاد عین القضاة از غزالی نیز از همین بابت است. به عقیده قاضی جبروت عبارت است از معانی که به ذات متصل است.^{٦٥} و عالم «ملکوت سایه و عکس جبروت است و ملک سایه ملکوت.»^{٦٦} در جای دیگر، عین القضاة برای توضیح این مطلب، و شرح اختلاف میان جبروت و ملکوت به تمثیل متوسل می‌شود و یکی را به قرص آفتاب و دیگری را به تابش آن تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «... آفتاب دیگر است و تنویر آفتاب صفتی دیگر، و شعاعات خود موجوداتی دیگر. و در این نظر جبروت نه از ملکوت بود که معانی متصل به ذات اینجا جبروتی توان خواند.»^{٦٧} عین القضاة حتی سعی می‌کند معانی را که به جبروت تعلق دارد بر شمارد تا امتیاز آن از ملکوت روشن شود. نهایت ملکوت اسرافیل است، چنانکه «از ابن عباس یا از غیر او منقول است که آنه لیس شیء اقرب الی الله فیما خلق من اسرافیل. و این دلیل است که این راوی اسرافیل را آخر ملکوت دانست.»^{٦٨} پس آن نزدیکترین معانی به خداوند عبارت است از رحمت ازل و ام الكتاب و حکمت. و بالاتر از این معانی نیز قدرت ازل است. «لیس بعد اسرافیل شیء اقرب الی الله الاثلاثه: الرحمة و ام الكتاب و الحکمة. و شک نیست که قدرت بالای حکمت است. و این معانی همه جبروتی است.»^{٦٩}

آنچه گفته شد معانی و اوصافی بود که به جبروت تعلق دارد، ولی درباره حقیقت آن چیزی نمی‌توان گفت. «جبروت عبارت است از معانی که به ذات متصل است. و بیش از این نتوان نوشت، و ممکن نیست. و بیش از این خود ما را یارای آن نبود که یاد کنیم. و حقیقت این جبروت که متصل است به ذات، قدیم نتوان گفت.»^{٧٠}

اگر چه جبروت عین ذات قدیم نیست، در زمان هم نیست. «زمان را خود آنجا راه نیست.»^{٧١} عین القضاة ذات قدیم را لم یزل می‌خواند، و جبروت را ازل و نهایت جبروت را ازل الازال؛ چنانکه می‌نویسد: «قدم جز لم یزل را نیست. و ازل دیگر است و آن نه بدایت لازمان است. و ازل ازال دیگر است و آن نهایت جبروت است. و لم یزل دیگر است و آن

حقیقت ذات اوست، واحدیت جز در لم یزل نیابند.^{۷۲} پایینتر از جبروت، دو عالم ملکوت و ملك، نه قدیمند و نه ازلی، بلکه هر دو حادث و مخلوقند. پس «هر چه تو بینی از اجسام و تودانی از معلومات ملکوتی همه حادث و نه خالق است، بل همه اثر خالق است.» به تعبیر دیگر، مطابق نظر کسانی که می گویند «ما فی الوجود الا الله و صفاته و افعاله»^{۷۳} عالم صفات عالم جبروت است و عالم افعال ملکوت و ملك. از اینجاست که قاضی در تمهیدات می نویسد:

ای عزیز، بدان که افعال خدای تعالی دو قسم است: ملکی و ملکوتی. این جهان و هر چه در این جهان است ملك خوانند. و آن جهان و هر چه در آن جهان است ملکوت خوانند. و هر چه جز این جهان و آن جهان باشد جبروت خوانند.^{۷۴} از آنجا که ازل وازل الازل و رای همه حادثات است، پس جبروت که متصل به ذات قدیم است، اگر چه خود عین قدیم نیست، به هر حال و رای ملکوت است. در سیر عروجی و کشفی نیز انسان باید ابتدا ملك را بشناسد تا به ملکوت راه یابد، و ملکوت را بشناسد تا به جبروت برسد. آنچه گفته شد دقیقاً مغایر نظر غزالی در باره جبروت و ملکوت است. غزالی جبروت را میان ملك و ملکوت ذکر می کند و لازمه رسیدن به ملکوت را سوار شدن در کشتی جبروت می داند. ولی عین القضاة، چنانکه ملاحظه شد، برای جبروت به کلی معنای دیگر در نظر می گیرد. انتقاد او از غزالی به این خلاصه می شود که «ابو حامد غزالی در اصطلاح خویش جبروت را زیر ملکوت می نهد. و ابوطالب مکی جبروت را بالای ملکوت می نهد، و هذا هو الحق. و آن اصطلاح محض است».^{۷۵}

در این سه جمله کوتاه، نویسنده چند نکته را صریحاً و تلویحاً بیان کرده است. یکی اینکه جبروت و ملکوت دو اصطلاح است. دوم اینکه این دو اصطلاح معانی خاصی داشته است نزد صوفیه و مشایخ بزرگ، از جمله ابوطالب مکی که هم عین القضاة و هم غزالی عقاید او را قبول دارند و به وی احترام می گذارند، تعاریف خاصی از آنها کرده و بالتبیین نتیجه ترتیب خاصی برای آنها قائل شده اند. و نکته سوم اینکه غزالی معنی اصطلاحی جبروت را رعایت نکرده و تعریف دیگری از آن کرده و آن را زیر ملکوت نهاده است. و بالأخره، کاری که غزالی کرده است، به عقیده عین القضاة، برخلاف عقیده مشایخ صوفیه بوده و لذا از نظر او غلط است.

هـ. احاطه جسمانی یا علمی کرسی بر آسمانها و زمین
اختلاف نظر دیگر عین القضاة با غزالی در زمینه مسائل مابعد طبیعی مربوط است به تفسیری

که ایشان از آیه کریمه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»^{۷۶} می‌کنند. سبب پیش کشیدن این بحث سؤالی است که یکی از مریدان عین القضاة از او می‌کند. در پاسخ به این سؤال قاضی ابتدا تذکر می‌دهد که معانی را که مربوط به امور سماوی و مافوق آنهاست (مانند علم آخرت و گور و صراط و میزان و بهشت و دوزخ و حوض و شفاعت و همچنین عرش و کرسی و ذات و صفات الهی) نمی‌توان به طور صریح و به تفصیل شرح داد. وی حتی حدیثی از پیغمبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «إِذَا ذُكِرَ النُّجُومُ فَامْسِكُوا». پس در جایی که حتی هنگام بحث درباره ستارگان باید امساک کرد، در مورد حقایقی که ورای آنهاست از جمله عرش و کرسی خداوند به طریق اولی باید کمتر سخن گفت. «چون در نجوم این گویند، کرسی را چگونه شرح توان داد که هفت آسمان و زمین در او ناپدید است.»^{۷۷} با همه این احوال، عین القضاة سعی می‌کند درخواست مرید خود را اجابت کند و معنای کرسی را به خصوص در آیه شریفه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» شرح دهد، و در ضمن تفسیری که وی از این آیه می‌کند اختلاف نظر خود را با غزالی نیز بیان می‌کند.

البته، عین القضاة هرگز حقیقت کرسی را شرح نمی‌دهد. تفسیر او در واقع ناظر به خصوصیتی است که در آیه فوق درباره کرسی ذکر شده است. این خصوصیت با لفظ «وَسِعَ» بیان شده است. قاضی در اینجا «وَسِعَ» را به «أَحَاطَ» تفسیر می‌کند. بنابراین، معنای آیه فوق چنین می‌شود: «کرسی او احاطه دارد به آسمانها و زمین.» سؤالی که هم اکنون مطرح می‌شود این است که این احاطه چه نوع احاطه‌ای است.

به طور کلی احاطه را در این آیه می‌توان به دو گونه تفسیر کرد: «یکی احاطه جسمانی، چنانکه گویند وسع الكوز الماء (یعنی کوزه بر آبی که درون آن است احاطه دارد) و یکی احاطه علمی، چنانکه گوید وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا»^{۷۸} (یعنی پروردگار ما بر همه چیز احاطه علمی دارد و همه چیز را می‌داند).»^{۷۹} بنابراین، آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» را می‌توان به دو گونه تفسیر کرد: یا گفت کرسی خداوند بر آسمانها و زمین احاطه جسمانی دارد، یا احاطه علمی. تنها شرحی که درباره آیه فوق می‌توان داد این است که نوع احاطه کرسی را در اینجا بیان کرد. به عبارت دیگر، شرح حقیقت کرسی روا نیست، اما در عین حال «حرام است که نگویند که این سعت کرسی که وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، از کدام قبیل است.»^{۸۰} همین جاست که اختلاف غزالی با قاضی پدید می‌آید.

عین القضاة معتقد است که احاطه‌ای که در آیه فوق بدان اشاره شده است احاطه علمی است. ولی هم ابو حامد و هم برادرش احمد غزالی هر دو معتقد بودند که این احاطه جسمانی

است. قاضی در اینجا به هیچ يك از کتابهای ابوحامد که این موضوع در آن ذکر شده باشد اشاره ای نمی کند. در واقع وی این مطلب را از قول استاد و شیخش احمد غزالی نقل می کند. عین القضاة در اینجا تصریح می کند که بارها در این باره با احمد غزالی بحث کرده و او عقیده خود و برادرش را در این خصوص نقل کرده و احاطه کرسی را بر آسمانها و زمین احاطه جسمانی دانسته است.

خواجه احمد و برادرش امام محمد غزالی - رض - را عقیدت آن بود که احاطت جسمانی بود و ندانم که مستند این ترجیح چه بود. و پندارم که خود با آن نیفتادند که «وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» و غالب ظن این است، و مرا با خواجه احمد در این معنی سخن بسیار رفته است و هرگز نگفت که «وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» و سعته دیگر است. و در آن روزگار من هم با آن نیفتادم، پس از آن بود این علم.^{۸۱}

چنانکه ملاحظه می شود، راهنمای عین القضاة در تفسیری که وی از «وَسِعَ» و نوع احاطه کرسی کرده است آیه دیگر قرآن است که می فرماید «وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا». و این آیه نیز در هیچ يك از بحثهایی که درباره این مسأله با احمد غزالی داشته است مطرح نشده است. در واقع این آیه مستند عین القضاة برای تفسیر اوست، ولی غزالیها برای تفسیری که می کردند ظاهراً مستندی نداشته اند، یا لاقلاً قاضی چیزی به خاطر نمی آورد. لحن او نیز در اینجا بسیار ملایم است، برخلاف لحنی که در مسأله تغییر اخلاق یا حتی در مسأله طریق حصول معرفت به کار می برد. در مورد مسأله ترتیب عوالم سه گانه نیز لحن قاضی ملایم بود. به طور کلی می توان گفت که در مسائل اخلاقی که مربوط به علم النفس و تعلیم و تربیت و مسائل نفسانی می شد، قاضی می توانست نظر خود را با ضرس قاطع بیان کند و از غزالی نیز شدیداً انتقاد کند و بگوید که درست منظور دیگران را نفهمیده است. ولی در مسائلی که مربوط به امور مابعد طبیعی می شود، به دلیل نوع این مسائل، ناگزیر است که شرط احتیاط را رعایت کند و بگوید «غالب ظن این است».

۶: خلاصه و نتیجه

از مجموع آنچه در این مقاله گفته شد می توان نتیجه گرفت که آثار غزالی بلافاصله پس از فوتش در میان اهل علم و طلاب مورد مطالعه و توجه قرار گرفته و نمونه بارز این قبیل محققان عین القضاة همدانی بوده است. قاضی همدانی بیشتر آثار غزالی را مطالعه کرده و به طور کلی به نظر احترام به او می نگریسته است. البته در عین حال، وی گاهی به نظر انتقادی به

آراء غزالی می نگریسته و در حقیقت بیش از هر نویسنده و متفکر دیگری، انتقاد او متوجه غزالی بوده است. یکی از انتقادهای او به ساده نگری غزالی به مسائلی بوده است که در مذاهب دیگر مطرح می شده و به عقیده عین القضاة، غزالی بدون اینکه منظور اصلی خصم را دریافته باشد به ابطال سخن آنها پرداخته است. مسأله تغییر پذیری اخلاق، و عینیت و غیریت اسم و مستمی و طریق حصول معرفت از این دسته مسائل است. در مسائل الهی نیز عین القضاة گاهی نظری خلاف نظر غزالی دارد، مانند مسأله احاطه کرسی بر آسمانها و زمین و مسأله ترتیب سه عالم ملک و ملکوت و جبروت.

در مورد لحن عین القضاة در این انتقادات نیز باید گفت که عین القضاة، با وجود اینکه غالباً با ملایمت از غزالی خرده می گیرد، گاهی نیز به تندى با آراء او بر خورد می کند. ولی در مجموع باید گفت که نظر او نسبت به غزالی مثبت است و از او به عنوان بزرگترین عالم دینی که هم به علوم ظاهری احاطه داشته و هم به علوم ذوقی و کشفی یاد می کند.

همان طور که می دانیم، غزالی یکی از متفکرانی است که شاید بیش از هر متفکر دیگر در تاریخ معارف اسلامی مورد انتقاد قرار گرفته است. گروهی از منتقدان او فلاسفه بودند که در رأس ایشان ابن رشد را می توان نام برد. گروهی دیگر علمای قشری و در رأس آنها فقهای حنبلی بودند، و بالأخره گروه سوم مشایخ بزرگ صوفیه بودند که غزالی را در تصوف کامل نمی دانستند. عین القضاة جزو دسته اول منتقدان غزالی به شمار نمی آید، چه انتقادهای او اساساً فلسفی (فلسفه مشایی) نیست. اصولاً خود قاضی را نمی توان يك فیلسوف (به معنی مشایی) به شمار آورد. او در واقع يك صوفی است، و تا حدودی هم يك متكلم. بنابراین، وی از انتقادات و حملات غزالی به فلسفه (مشایی) باکی ندارد و می توان گفت در این زمینه حتی موافق غزالی هم بوده است. گذشته از این، عین القضاة را در زمره علمای قشری هم نمی توان قرار داد. در حقیقت او از دیدگاه این دسته از منتقدان، با خود غزالی چندان فرقی ندارد و چه بسا غزالی در مسائل شرعی و فقهی معتدلتر از او بوده است. باقی می ماند منتقدان صوفی، و در حقیقت عین القضاة جزو این دسته به شمار می آید. انتقاد او به طور کلی به غزالی به این دلیل است که به نظر او حجة الاسلام نتوانسته است در علوم ذوقی و کشفی کمالاتی را که وی در علوم ظاهری کسب کرده است به دست آورد.



۱. عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۳. ص ۱۴۱.
۲. ر.ک. نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۴.
۳. مونتگمری وات می نویسد: «غزالی گاهی هم در شرق و هم در غرب به عنوان بزرگترین شخصیت مسلمان پس از حضرت محمد (ص) شناخته شده و به هیچ وجه نمی توان گفت که او شایستگی این مقام احترام آمیز را نداشته است». ر.ک: W. Montgomery Watt. *The Faith and practice of Al-Ghazali*, London, 1953, p.14.
۴. انقلاب روحی عین القضاة تا حدودی شبیه به انقلاب روحی امام محمدغزالی است. هر دودر علوم ظاهری تبحر پیدا کرده بودند و هر دوه به تصوف روی آوردند. در مورد قاضی می دانیم که این احمدغزالی بود که از اودستگیری کرد، ولی در مورد مرشد ابوحامد ما هیچ چیز نمی دانیم.
۵. نامه های عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران و علی نقی منزوی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۰، ص ۴۵۷.
۶. نامه های عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران و علی نقی منزوی، ج ۱، تهران، ۱۳۴۸، ص ۳۷۳.
۷. ابو عبدالله شیخ محمدبن حمویه جوینی (۴۴۹-۵۳۰ هـ ق) مانند برادران غزالی از اصحاب ابوعلی فارمدی بود و عین القضاة شاگرد او بود. وی مؤسس خاندان بزرگ حموی وجد بزرگ صوفی مشهور قرن هفتم سعدالدین حمویه (متوفی ۶۵۰ هـ ق) بود. رساله ای کوتاه به نام «مقامات الصوفیه» از او در دست است که هنوز به چاپ نرسیده است.
۸. تمهیدات، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۲. ص ۱-۲۸۰.
۹. نامه ها، ج ۲، ص ۲-۵۱. ۱۰. همان، ص ۳۰۸. ۱۱. همان، ص ۳۲۵.
۱۲. زبدة الحقایق، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱. ص ۶.
۱۳. ر.ک. نامه ها، ج ۱، ص ۴۰۷ و نامه ها، ج ۲، ص ۲۵۹ و ۴۵۷.
۱۴. نامه ها، ج ۲، ص ۱۵۶. ۱۵. ر.ک. مقدمه عقیف عسیران به تمهیدات، ص ۸۶.
۱۶. زبدة الحقایق، ص ۱۲، برای برهان غزالی رجوع کنید به نسخه چاپی این کتاب: الاقتصاد فی الاعتقاد، به اهتمام ابراهیم آگاه جو بوقچی و حسین آتای، آنقره، ۱۹۶۲، ص ۲۴ به بعد.
۱۷. تمهیدات، ص ۲۲۵. همچنین ر.ک. ابوحامد الغزالی. مشکوة الانوار، به تصحیح ابو العلاء عقیفی. قاهره، ۱۳۸۳ هـ ق/۱۹۶۴ م، ص ۵۹.
۱۸. این مطلب در صفحات بعد در همین مقاله توضیح داده شده است.
۱۹. نامه ها، ج ۲، ص ۳۱۸. ۲۰. نامه ها، ج ۱، ص ۴۵۶. ۲۱. نامه ها، ج ۲، ص ۱۱۵.
۲۲. ر.ک. نامه ها، ج ۲، ص ۳۷۹. و همچنین به صفحه ۶۲ در همین مقاله.
۲۳. نامه ها، ج ۲، ص ۳۱۶.
۲۴. ر.ک. مشکوة الانوار. فصل اول (فی بیان ان النور الحق هو الله تعالی و ان اسم النور لغيره مجاز محض لاحقیقه له)، ص ۴۱ به بعد.
۲۵. عبارات متن نامفهوم بود و در اینجا قرائت یکی از نسخه بدلها انتخاب شده است. متن به اصطلاح مصحح تمهیدات پر از غلط است و لازم است که این اثر روزی توسط مصححی که فارسی را درست بفهمد مجدداً تصحیح شود.
۲۶. تمهیدات، ص ۲۵۵-۶.
۲۷. یکی از این موارد بحث نسبتاً مبسوطی است که عین القضاة درباره طهارت پیش کشیده و آن را به چهار مرتبه تقسیم کرده است (نامه ها، ج ۱، ص ۱۱۱) بیان او در این باره کاملاً شبیه به مطالبی است که ابوحامد در احیاء، ج ۱، ص ۱۲۶ و کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۰-۱۳۹ نوشته است.

۲۸. نامه‌ها، ج ۱، ص ۵۸.
۲۹. در يك مورد عین القضاة حتی تصریح می‌کند که عقیده او ضد دعوی ابو حامد است و آن در جایی است که وی هنگام بیان معنی الله می‌گوید که به طور کلی دو نوع بیان وجود دارد که یکی مختص «عقلای سلیم فطرت» یا خواص است و دیگری مختص «مجانین فاسد مزاج» یا عوام. و از نظر او بیان قرآن از نوع اول است. ولی ظاهراً غزالی دعوی کرده است که قرآن «مشمول است بر نوع اول از بیان که به فهم عموم نزدیکتر است». سپس قاضی می‌گوید: «از اینجا که من می‌گویم تا آنجا که او گفته است تفاوت بسیار است و این دود دعوی متضاد است» (نامه‌ها، ج ۱، ص ۷۹). عین القضاة مأخذ خود را در اینجا ذکر نکرده است و من در آثار غزالی نیز این ادعا را نیافتم.
۳۰. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۱۹. ۳۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۹. ۳۲. احیاء، ج ۳، ص ۵۵.
۳۳. برای توضیح بیشتر در این باب رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان «فلسفه مذاهب از نظر عین القضاة همدانی» در نشر دانش، سال اول، شماره ۴، خرداد و تیر ۱۳۶۰، ص ۱۵-۲۱.
۳۴. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۱۹. ۳۵. همانجا. ۳۶. نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۳۰.
۳۷. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۲۵. ۳۸. همان، ص ۳۲۶. ۳۹. همان، ص ۳۲۶-۷. ۴۰. همانجا.
۴۱. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۲۹. ۴۲. همانجا. ۴۳. همان، ص ۳۳۰.
۴۴. عین القضاة قبل از اینکه از غزالی انتقاد کند رأی هر يك از این مذاهب را ذکر کرده است، ولیکن مطالبی که نقل شده است مستوش است و مصححان ظاهراً بدون توجه به عبارات مقصدالاسنی که مستند عین القضاة بوده است نامه مزبور را تصحیح کرده‌اند و از این رو اشتباهات نسخه‌های خطی را تکرار کرده‌اند.
۴۵. رك. المقصدالاسنی، ص ۱۷-۳۴. ۴۶. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۱۶. ۴۷. همان، ص ۳۱۷.
۴۸. امر و زه این نکته را در کتابت با استفاده از علامت ' که در دو طرف لفظ می‌گذارند روشن می‌سازند. مثلاً وقتی موضوع خود لفظ باشد و بخوایم صفتی را به آن حمل کنیم چنین می‌نویسیم: 'عسل' دارای سه حرف است. ولی وقتی موضوع مفهوم عسل باشد نه لفظ آن، کلمه مزبور را بدون علامت فوق می‌آوریم و می‌نویسیم: عسل شیرین است.
۴۹. رك. شك و شناخت (ترجمه المتقذ)، ص ۲۷ (... «این درد برایم کشنده بود و با این حال نزدیک به دو ماه دچارش بودم. در این مدت به اقتضای حال، نه مقال، بر روش سفسطه بودم»).
۵۰. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۱۸.
۵۱. برای خلاصه آراء غزالی در این باره رجوع کنید به شك و شناخت (ترجمه المتقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۰، ص ۶-۴۰.
۵۲. نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۱۵. ۵۳. همان، ص ۱۱۳-۴. ۵۴. همان، ص ۱۱۶. ۵۵. همان، ص ۱۱۷.
۵۶. همان، ص ۱۱۸. ۵۷. همان، ص ۱۲۰. ۵۸. همانجا. ۵۹. همانجا.
۶۰. رك. كشاف اصطلاحات الفنون، محمداعلی بن علی التنهاوی. كلكته، ۱۸۶۲، ج ۱، ص ۱-۲۰.
۶۱. رك. كتاب الانسان الكامل، عزیزالدین نسفی. به تصحیح ماریزان موله، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۸۰. نسفی در این کتاب سه رساله در شرح سه عالم ملك و ملكوت و جبروت نوشته که در زبان فارسی خود یکی از مفصل‌ترین و شیواترین منابع موجود در این موضوع است.
۶۲. احیاء علوم‌الدین، آغاز ربع متجیات، ترجمه مؤیدالدین محمدخوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۵۷، ص ۶۸۲. کتاب توحید، شطر اول.
۶۳. كتاب الاملاء فی اشکالات الاحیاء در ملحق احیاء علوم‌الدین، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی تا، ص ۳۸.

۶۴. چنانکه در يك جا هنگام بحث دربارهٔ توحيد می نویسد: «فهو محجوب فی خزائن الغيوب عن البصائر والفهوم قد... جاوز علم الملكوت كله، فهو من ورائهما فی خزائن الجبروت، قوت القلوب، قاهره، ۱۳۰۶ ق، ج ۲، ص ۹۰.
۶۵. نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۳۹. ۶۶. تمهیدات، ص ۷-۳۰۶.
۶۷. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۳۸. در نامه‌ای دیگر عین القضاة ملك را به ذهن و ملکوت را به دل و جبروت را به عقل مانند می کند و می نویسد: «دماغ ملكی است و دل ملكوتی و عقل جبروتی» (نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۷۷).
- ۶۸ و ۶۹. همان، ج ۱، ص ۱۳۸. ۷۰. همان، ص ۹-۱۳۸. ۷۱. همان، ص ۱۳۹.
۷۲. همانجا. ۷۳. همان، ص ۱۳۸. ۷۴. تمهیدات، ص ۱-۶۰. ۷۵. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۳۸.
۷۶. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۶. ۷۷. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۷۹. ۷۸. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۸۷.
۷۹. همان، ص ۸۰-۳۷۹. ۸۰. همانجا. ۸۱. همانجا.



ژئوشگاه علوم و مطالعات فرهنگی

در شمارهٔ دوم مجلهٔ معارف، ص ۱۳، در مقالهٔ «مسألهٔ تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی» ضمن بحث دربارهٔ جمع تشبیه و تنزیه، به این تفسیر از آیهٔ شریفهٔ «لیس کمثله شیء» فهو السَّمیع البصیر» (الشوری، ۹) اشاره شده است که خداوند در جزء اول این آیه (لیس کمثله شیء) خود را تنزیه و در جزء دوم (فهو السَّمیع البصیر) بلافاصله خود را تشبیه کرده است. سپس گفته شده است که این عربی در تفسیر دیگری که از این آیه به دست داده تشبیه و تنزیه را حتی در جزء اول نیز جمع کرده است، به این معنی که حرف کاف «کمثله» را حرف تأکید و لذا زائد ندانسته است، بلکه برای آن معنای مستقلی قائل شده است. سخن نویسندهٔ مقاله این بوده است که در این صورت، بنا به تفسیر ابن عربی، ترجمهٔ کلمات جزء اول این آیه چنین خواهد بود: «هیچ چیز مانند مثل او نیست» و این خود جمع تنزیه و تشبیه است، چه وقتی که می گوئیم «مثل او»، در واقع چیزی را مثل او اثبات کرده ایم، و وقتی که می گوئیم «هیچ چیز مانند مثل او نیست»، آن را نفی کرده ایم. متأسفانه در ویرایش نسخهٔ دستنویس نویسنده، در دو مورد (سطرهای ۲۶ و ۲۸) کلمهٔ مانند سهواً حذف شده و به این ترتیب غلطی به مطلب راه یافته است که مفهوم آن را دگرگون می کند. بدین وسیله از خوانندگان تقاضا داریم که در نسخهٔ خود این دو مورد را، به صورتی که در بالا گفتیم، تصحیح کنند.