

فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی

سال دهم، شماره ۴۰، پاییز ۱۳۹۸

صفحات ۳۱-۱۱

## عین‌القضات همدانی و اتهام باطنی‌گری در عصر سلجوقیان

دکتر رضا اسدپور<sup>۱</sup>

روشنک جهانی<sup>۲</sup>

### چکیده

عبداله بن محمد میانجی همدانی ملقب به عین‌القضات از عرفای قرن ششم و همدوره سلجوقیان، در خاندانی دیده به جهان گشود که منصب قضاوت را در دست داشتند و او نیز وارث چنین منصبی بود؛ وی در برخی نامه‌های خویش به رفتار صاحبان منصب در زمان خود انتقاد داشته و بی‌پروا خطر می‌کرده است. چنین رفتاری در آن زمانه پراشوب، او را آماج دشمنی مردان خطرناک سیاست می‌کرد. از آنجا که دشمنی خونین سلجوقیان با اسماعیلیان که ایشان را باطنیه و یا تعلیمیه نیز می‌خواندند، فضایی را ایجاد می‌کرد که برای از میان برداشتن مخالفان به راحتی به آنها اتهام باطنی‌گری می‌زدند؛ عین‌القضات همدانی نیز از جمله کسانی است که طعمه این حریق گردید. او که مهمترین دستاویز اتهاماتش کتابی است به نام زبدة الحقایق که آرای عرفانی و کلامی وی را باز می‌تاباند، علاوه بر اتهام باطنی‌گری، متهم به ادعای نبوت، ادعای خدایی و الحاد نیز بوده است. این عارف نامدار، در برابر این دسیسه و بی‌عدالتی بیکار ننشست و پیش از مرگ در زندان کوشید تا در رساله‌ای که شکوی الغریب نام دارد، بی‌اساس بودن اتهامات وارده را روشن کرده و از خود سلب اتهام نماید، هر چند که این رساله پر مغز نیز او را از سر به دار شدن نرساند.

**واژگان کلیدی:** باطنیه، تعلیمیه، تأویل، سلجوقیان، عین‌القضات، شکوی الغریب.

۱. دکترای عرفان اسلامی و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر.

reza.asadpour@qaemiau.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان و مدرس دانشگاه مازندران.

r.jahani@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۷/۱۱/۲

تاریخ دریافت

۹۷/۹/۳

## مقدمه

عین القضاة همدانی عارف نامدار اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، در عصری می‌زیست که ترکان سلجوقی تحت سیطره خلافت عباسی، بر ایران فرمان می‌راندند. در آن عصر مقتدرترین مخالفان سیاسی آنان اسماعیلیه یا باطنیه بودند که به سبب نظریات خاصشان در خصوص تعلیم از امام معصوم، تعلیمیه نیز نامیده شدند. با توجه به اختلافات اساسی میان اسماعیلیان و سلجوقیان در عقاید دینی و نیز نظریه حکومت که اسماعیلیه آن را از آن امام معصوم می‌دانستند، دولتمردان سلجوقی با قبول بی‌قید و شرط خلافت سنی عباسی و کسب مشروعیت از خلیفه، به سرکوب همه جانبه باطنیان می‌پرداختند. در این میان هر مخالف سیاسی که بی‌ارتباط با اسماعیلیه بود، به اتهام ارتباط با آنها به راحتی از میان برداشته می‌شد.

عین القضاة هم یکی از همین مخالفان سیاست‌های سلجوقیان بود که هم به دلیل بیان افکار بلند عارفانه مورد حسادت عالمان قشری سنی معاصر خویش قرار گرفته و هم به سبب ابراز برخی انتقادات و مخالفت‌ها با حکومت، مورد غضب قدرتمندانی چون درگزینی وزیر واقع شده بود؛ از آنجا که آرای وی در باب لزوم داشتن پیر و مرشد در طی طریق عرفانی و تکیه او بر تأویل آیات قرآنی به قصد فهم معرفت الهی، شباهتهایی به آموزه‌های باطنیه در باب لزوم وجود امام معصوم و تأویل آیات و روایات داشت، موجب گردید تا برای از میان برداشتنش، یکی از اتهاماتی که به وی نسبت داده شد، ارتباط و وابستگی به باطنیه باشد.

از این‌رو در این مقاله کوشیده‌ایم تا با بررسی صدق و کذب این اتهام، با تکیه بر آرای عین القضاة و تطبیق آن با آموزه‌های باطنیه، به تحلیل دلایل سیاسی و غیرسیاسی این تهمت پرداخته و با کاوش در دفاعیات قاضی شهید، انگیزه اصلی متهم کنندگان وی را دریابیم.

در خصوص پیشینه این پژوهش می‌توان اذعان داشت از آنجا که پژوهش‌های مرتبط با آثار و اندیشه‌های عین القضاة محدود به چند اثر است، بخشی از این آثار به دلایل قتل وی بطور مختصر پرداخته اند که در این میان مقاله پورجوادی به شرح و بسط بیشتر این واقعه پرداخته است. مهم‌ترین این آثار عبارتند از:

الف. پورجوادی، نصراله، «دفاعیات و شهادت عین القضاة»، *عین القضاة و استادان او*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴. در این مقاله ضمن تحلیل اتهامات وارده بر قاضی در اتهام «عقیده

به امام معصوم» به اتهام باطنی‌گری و ارتباط با اسماعیلیه اشاره شده و پاسخ عین‌القضات به این اتهام نیز مورد بررسی قرار گرفته است. مؤلف علت اصلی گرفتاری قاضی را حسادت علما دانسته است.

ب. اذکایی، پرویز، «حکیم الهی همدان»، معارف، دوره دوازدهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴. این مقاله که در معرفی و نقد کتاب «عین‌القضات و استادان او» نوشته شده است، اتهام ارتباط با باطنیه را برای قتل قاضی چندان موجه نمی‌داند و نویسنده معتقد است در همان زمان کسانی عقاید اسماعیلیه را آشکارا بیان می‌کردند اما به چنین مصیبتی گرفتار نشدند (اذکایی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

ج. نجیب مایل هروی، خاصیت آیینگی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹. مؤلف در گزارش شهادت عین‌القضات بطور گذرا به اتهام نشر اندیشه‌های اسماعیلیه اشاره کرده است.

#### ۱. حیات عارفانه عین‌القضات همدانی

ابوالمعالی عبدالله بن محمد میانجی همدانی ملقب به عین‌القضات در سال ۴۹۰ و یا ۴۹۲ ق در همدان به دنیا آمد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷(۱)، ج ۳: ۲۵)؛ اصلتش به شهر میانه از دیار آذربایجان می‌رسید. او همچون پدر و پدربزرگش از قضات همدان در عهد سلجوقیان بود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۵، ۲۵۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۸). وی در علوم زمان خود سرآمد بود. چنانکه از کودکی در محضر پدر به فراگیری علوم قرآن، تفسیر و حدیث پرداخت و از وی فقه و کلام آموخت (همو، ۱۳۷۹: ۶-۷). در جوانی شیفته آثار کلامی ابوحامد محمد غزالی گشته و بی‌آنکه وی را ملاقات کند به گفته خودش، شاگرد مکتب او بوده است (همو، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۱۶).

از آنجا که پدر عین‌القضات اهل تصوف و رفت و آمد به خانقاه بود، به همراه وی به آنجا می‌رفت و به واسطه این آمد و شدها، با بزرگان صوفیه زمان خود همچون احمد غزالی برادر ابوحامد آشنا گردید و خوشحال بود تا از طریق برادر بتواند درباره آرای ابوحامد بیشتر بیاموزد؛ لیکن آشنایی با احمد به مراتب برای او پربارتر بود چرا که از طریق او توانست تا در وادی عرفان به درک و شناخت کاملتری دست یابد. اگرچه آن دو در یک دیار نمی‌زیستند اما دیدارهای گاه به گاه و نامه‌هایی که برای یکدیگر می‌نگاشتند چنان پر بار از مفاهیم معرفتی بود که برای عین‌القضات در دستیابی به کمال مطلوب کفایت می‌کرد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۵۰-۲۵۱؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۵).

علاوه بر این از پیران و مشایخ دیگر صوفیه و مشایخی از پیران ولایت جبال و همچنین بزرگانی چون ابوعبداله محمد بن حمویه جوینی (د. ۵۳۰ ه ق) یاد کرده است که در شکل‌گیری مبانی تفکر عرفانی وی نقش به‌سزایی داشتند (جامی، ۱۳۸۲: ۴۱۸ و ۳۷۵ و ۴۱۹ و ۴۲۰).

از جمله پیران ولایت جبال که عین‌القضات از آنان یاد نموده و به ایشان ارادت می‌ورزیده، شیخ برکه، سیاوش و مودود بوده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۶؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۳۴ و ۲۸۲). درباره احوال این پیران هیچ نام و نشانی به جز آنچه عین‌القضات گفته در دسترس نیست و سایر تذکره نویسان همچون جامی نیز به واسطه آنچه عین‌القضات آورده از آنها یاد می‌کند (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۱۵).

حاصل این ارتباطات و سالها سعی و تلاش در کسب علوم دینی و سلوک در مسیر معرفت‌آثاری است که از وی به جامانده است. آثاری چون: *تمهیدات*، *زبدۀ الحقایق*، *لوايح*، *رساله حقیقت‌المذهب*، *مجموعه نامه‌ها و رساله شکوی الغریب*. از میان این آثار بیش از همه *زبدۀ الحقایق* است که جنجال‌آفرینی کرد و موجب شد تا وی مورد طعن و تهمت و تکفیر قرار بگیرد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۹۰). اثری که شیخ در بیست‌و‌چهار سالگی می‌نویسد اما در سی‌وسه سالگی موجب قتل او می‌گردد. اتهاماتی که بر مبنای این کتاب به شیخ نسبت داده شد عبارتند از: دعوی پیامبری، رؤیت خداوند، صوفی‌گری، اعتقاد به قدم عالم و گرایش به باطنیه (همو، ۱۳۸۹: ۹۰-۱۰۲).

مجموعه این اتهامات موجب گردید تا عین‌القضات همدانی دستگیر شده و برای رسیدگی به کار او به بغداد فرستاده شود. او در روزهای دلتنگی زندان هم بی‌کار و ناامید نشست و تلاش کرد در رساله‌ای به نام شکوی الغریب از خود دفاع نماید و حقیقت‌آرای خویش را بیش از پیش نمایان سازد. او کوشید تا نقش حسادت دشمنانش را در این رابطه به تصویر بکشد و بی‌مایگی اتهاماتش را اثبات کند (همو، ۱۳۸۹: ۹۰-۱۰۶).

## ۲. وضعیت سیاسی در دوران زندگی عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی در زمانه پر آشوبی می‌زیست، که از یک طرف کشمکشهای سیاسی میان خاندان سلجوقی و از سویی دیگر درگیری‌های خونین این خاندان با اسماعیلیان نزاری یا باطنیه، امنیت افرادی را که دارای پستی در ساختار دولتی بودند، به خطر می‌انداخت.

در این زمان اختلافات داخلی میان سلطان سنجر سلجوقی و سلطان محمود بن محمد برادرزاده او بر سر تاج و تخت عرصه را به تنگ آورده بود. آتش این اختلاف را کسی جز ابوالقاسم درگزینی شعله ور نمی‌کرد. او که در ابتدا سمت وزارت امیرعلی بن عمر، حاجب بزرگ سلطان محمود را داشت، فردی مکار و دسیسه‌گر بود. وی در ابتدا امیرعلی بن عمر، حاجب محمود، را واداشت تا سلطان محمود را بر عمویش سلطان سنجر بشوراند و آنگاه امرای سایر بلاد را شوراند و چنان آشوبی به پا کرد که سنجر برای سامان دادن به کار برادرزاده ناچار گشت تا خود به اصلاح وضعیت پیش آمده به ری بیاید و دست به کار سامان دهی شود. درگزینی نیز از این فرصت استفاده و خود را به سنجر نزدیک نمود و تا جایی پیش رفت که از طرف سنجر مأمور دیوان طغرا و انشای محمود گشت و از آن پس اخبار آن سامان را برای سنجر گزارش کرده و در این راستا از دروغ و دسیسه دست بر نمی‌داشت. وی با ترفندهای بسیار محمود را واداشت تا وزیر خود شمس‌الملک عثمان پسر خواجه نظام‌الملک را بکشد و وزارت را به او بسپارد. این منصب برای او جایگاه بزرگی بود که پس از دست یازیدن به آن مبادرت به از میان برداشتن مخالفان خود نمود (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۰۳-۳۰۴) که از جمله ایشان می‌توان به مستوفی سلطان محمود، عزیزالدین ابونصر اصفهانی و برادران وی، ضیاء‌الدین محمد و مقدم، که هر سه از مریدان عین‌القضات همدانی بودند، اشاره نمود (ابورجا قمی، ۱۳۶۳: ۲۰؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۳۷: ۲۶۷).

پیش از این درگزینی که یکبار مورد غضب سلطان قرار گرفته و در سال ۵۲۱ هـ ق مدتی را در زندان سپری کرده بود با وساطت عزیزالدین ابونصر اصفهانی، در سال ۵۲۲ هـ ق از زندان رهایی یافته و در نهایت توانست در سال ۵۲۳ هـ ق به مقام وزارت دست یابد. لیکن پس از مدتی به دلیل اختلاف نظر بر سر مسائل دیوانی این بار خود موجب به زندان افتادن مستوفی سلطان، عزیزالدین ابونصر اصفهانی گردید (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۰۴).

در این زمانه پرآشوب عین‌القضات همدانی، عارف نامدار قرن ششم هـ ق، همچون پدر و پدربزرگش دارای منصب قضاوت بود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۵، ۲۵۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۸) و از دیدن آشفتگی روزگار و ظلم دولتمردان و فساد دیوانی، زبان به نقد می‌گشود. چنانکه از فساد قضاوت و بی‌مایگی آنها به تنگ آمده و آنها را با عباراتی چون «مزور» و «حرام‌خوار» مورد طعن قرار داده است (همو، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۷۴-۳۷۵).

از نامه‌هایی که قاضی به برخی مریدان صاحب منصب خویش نوشته به وضوح پیداست که به مخالفت با سلطان و دربار و علمای درباری پرداخته و انتقادهای تندی را نسبت به آنان بیان کرده است: «ای مسکین، در خدمت سلطان محمود عمر عزیز خود را خرج می‌کنی. ترا با خدمت کفش مردان چه کار؟ عاشقان راه خدای دیگرانند و روندگان سلطان محمود دیگر. چه گویی، این سلطان نه چون تو مخلوقی است؟... جوانمردا، تا کی خدمت شرفشاه؟ چرا خدمت خدای تعالی نکنی که ترا و شرفشاه را از قطره ای آب بیافرید؟» (فرمنش، ۱۳۳۸، ص ۳۸).

پیداست که با چنین سخنانی عین القضاة را دشمن خلیفه و سلطان و در پی آن ملحد و باطنی بنامند تا بتوانند به راحتی او را از میان بردارند و فریاد منتقدانه اش را خاموش سازند.

### ۳. دلایل اتهام باطنی‌گری به عین القضاة همدانی

مهم‌ترین اتهامی که به عین القضاة وارد شده و او خود به دفاع از خویش در مقابل این اتهام دست به قلم شده، انتساب وی به اسماعیلیه یا باطنیه بوده است. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، اسماعیلیه شدیداً از ناحیه حکومت سلجوقی تحت تعقیب بودند و در موارد متعددی ضربه‌های سختی بر حکومت آنان وارد کرده بودند. اسماعیلیه تنها فرقه سیاسی مقتدری بودند که همه قدرتمندان زمان از آنان وحشت داشتند. آنها نه تنها از حیث سیاسی و اجتماعی جایگاه مهمی داشتند، بلکه از بعد عقیدتی و علمی نیز توانسته بودند مشکل بزرگی برای حکومت سنی ایجاد کنند. آنان و هر کس که به نحوی عقایدشان را تبلیغ می‌کرد، ملحد به شمار می‌آمدند و محکوم به اعدام می‌گشتند. به این ترتیب مؤثرترین اتهام در عصر سلجوقی برای از بین بردن مخالفان، اتهام باطنی‌گری بود.

از آنجا که عین القضاة همدانی قائل به لزوم پیر طریقت و سرسپردگی بی‌چون و چرا به اوست و همین نوع نگاه در فرقه باطنیه نیز نسبت به امام معصوم وجود دارد همچنین اهمیتی که عین القضاة به تأویل آیات می‌دهد و همتای این نگرش در نظام اعتقادی فرقه باطنیه نیز وجود داشته است، موجب گردید که وی مورد این اتهام رایج در زمانه باطنی‌کش باشد.

مخالفان وی از برخی سخنانش در باب رابطه مرید و مراد چنین دریافت کرده بودند که وی در صدد ترویج نظریه امامت معصوم باطنیه است. او در رساله شکوی الغریب ضمن بیان نادرستی این انتساب عقیده خویش را در این خصوص به آنان می‌نمایاند (عین القضاة،

۱۳۷۸: ۳۰). پیش از اینکه به شرح نظریات عین‌القضات در این خصوص بپردازیم، خلاصه‌ای از عقاید باطنیان را از نظر می‌گذرانیم.

#### ۴. باطنیه و عقیده لزوم امام معصوم و تأویل قرآن

نزاریه نام شاخه‌ای از مذهب شیعه اسماعیلیه است که در عصر سلجوقیان در ایران حضور فعالی داشته و اصطلاحاً باطنیه نامیده می‌شدند؛ آنان در ترتیب امامان خویش با مستعلیان، شاخه دیگر این مذهب مشترک هستند؛ و نه خلیفه اول فاطمی را به عنوان امام می‌پذیرند؛ اما در جانشینی مستنصر با مستعلیه اختلاف نظر دارند. مستنصر بالله (خلیفه فاطمی و امام اسماعیلی) در سال ۴۸۷ق در قاهره درگذشت و نزاع بر سر جانشینی او اسماعیلیه را به دو شاخه نزاری و مستعلوی تقسیم کرد. جانشین المستنصر بنا بر حکم خود او، پسر بزرگش نزار بود، اما امیر سپاه مصر که به مستعلی - پسر دیگر خلیفه - ارادت داشت، وی را به خلافت نشانده و او را امام مخصوص خواند. البته چون این قول، حکم آشکار خلیفه پیشین نبود نمی‌توانست تمام اسماعیلیه را راضی و خشنود کند. با آن که خلافت فاطمی در نسل مستعلی ادامه پیدا کرد؛ اما از آن پس فاطمیان در مصر دچار هرج و مرج شدند و در شام و ایران با انشعاب مواجه گشتند. حسن صباح که در عهد حیات المستنصر برای نشر دعوت به ایران آمده بود در سال ۴۷۳ (قمری)/۱۰۸۰ (میلادی) به هواداری از نزاریه به پا خاست به طوری که چند سال بعد، پس از دستیابی به قلعه الموت در سال ۴۸۳ (قمری)/۱۰۹۰ (میلادی)، آنجا را پایگاهی استوار برای رهبری دعوت اسماعیلیه کرد. پس از حسن صباح، هفت تن به عنوان رؤسای الموت فرمان راندند؛ که برای اسماعیلیان نزاری، از جانشین دوم به بعد امام دانسته می‌شدند. آخرین ایشان، امام رکن الدین خورشاه بود که در سال ۱۲۵۶م، هولاکو به الموت حمله کرد و دستور به قتل این امام اسماعیلیان داد (رک: دفتری، ۱۳۸۳؛ هاجسن، ۱۳۶۹؛ لوپس، ۱۳۶۲؛ ولادیمیرونا، ۱۳۷۱؛ خراسانی فدایی، ۱۳۷۳). حسن صباح دعوت مستقل نزاریه را بنیان نهاد ولی در حیات خودش هیچ‌گاه نام جانشین نزار را در امامت فاش نساخت. در این زمان، اسماعیلیان نزاری، امامی در دسترس نداشتند و مانند دوره پیش از فاطمی، بار دیگر دوره ستر (دوره غیبت امامشان) را تجربه می‌کردند. در چنین وضعی، حجت‌نماینده تام‌الاختیار امام بود. نزاریان در این دوره ستر، حسن صباح را به عنوان حجت امام غایبشان پذیرفتند. حسن نیز، که ظهور قریب‌الوقوع امام را پیشگویی می‌کرد، خود را حجت او می‌دانست (بابا سیدنا، ۱۹۳۳: ۲۱).

خارج از جماعت اسماعیلیه ایران، با شروع فعالیت‌های حسن صباح، این اندیشه به وجود آمده بود که اسماعیلیه ایران دعوت جدیدی در قیاس با دعوت قدیم اسماعیلیان دوره فاطمی آغاز کرده‌اند. درحالی‌که در دعوت جدید عقاید تازه‌ای تبلیغ نمی‌شد، بلکه آن اساساً مبین عقیده‌ای کهن بود که در بین اسماعیلیه نیز سابقه‌ای طولانی داشت، یعنی تعلیم یا آموزش موثق از طریق معلمی صادق، که در آن زمان به صورت تازه‌ای عرضه می‌شد. این عقیده به حسن صباح که متکلمی دانشمند و به سنت‌های فلسفی نیز آگاه بود، نسبت داده شده است. او این نظریه را به صورت جدی در رساله‌ای کلامی، به فارسی، به نام چهار فصل (فصول اربعه) از نو بیان کرد. این رساله باقی‌نمانده است، اما مورخان ایرانی آن را دیده و شرح کرده‌اند (رک: جوینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹۶-۱۹۷؛ فضل‌اله همدانی، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۴؛ خراسانی فدایی، ۱۳۷۳: ۹۶-۹۹). شهرستانی نیز، که از معاصران حسن صباح و با اصول عقاید اسماعیلیه آشنا بود، قسمتهایی از این رساله را نقل کرده است (شهرستانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۱۹۵-۱۹۸).

حسن صباح در این رساله، نظریه شیعی تعلیم را، ضمن چهار قضیه، از نو شرح داده که در آن مبنایی منطقی برای تبیین مرجعیت یک معلم معصوم به عنوان راهنمای روحانی افراد بشر، به جای علمای متعدد اهل سنت، بنیان نهاده است که بنابر آن، این معلم معصوم شخصی غیر از امام اسماعیلی زمان نمی‌توانست باشد. اشاعه این عقیده واکنش دستگاه اهل سنت و خلافت عباسی را برانگیخت. در هر صورت، از این به بعد، اسماعیلیه ایران به تعلیم نیز شهرت یافتند. این امر نشان‌دهنده اهمیت عقیده تعلیم نزد آنان بود. در واقع، عقیده تعلیم با تأکید بر مرجعیت تعلیم مستقلانه هر امام در زمان خودش، عقیده بنیادی نزاریان دوره الموت شد (دفتری، ۱۳۸۳: ۴۲۴-۴۲۵). نکته دیگری که در امام شناسی حسن صباح مشهود است ارتقای رتبه امام در سلسله مراتب دینی اسماعیلیه می‌باشد که پیشتر از وی توسط برخی فلاسفه اسماعیلی نظیر رازی، سجستانی و کرمانی بیان شده بود؛ به این ترتیب که امام از مرتبه ناطق و اساس فراتر رفته و مظهر «کلمه امر» یا تجلی خداوند گشت (همان: ۲۸۰-۲۸۲؛ رک: کرین، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۶).

اسماعیلیه مبنای اصلی محتوای تعلیم از امام را تأویل آیات قرآن و روایات و عقاید و احکام دینی می‌دانند؛ به نظر آنان متون دینی دارای ظاهر و باطن می‌باشند و شریعت بدون تأویل مانند جسد بدون روح است و کسی که باطن شریعت را درنیابد از حقیقت دین



بی‌بهره است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۶۶). درک باطن دین هم از طریق تعلیم امام حاصل می‌شود. به اعتقاد آنان تفسیر و بیان ظاهر و تنزیل قرآن وظیفهٔ پیامبر<sup>(ص)</sup> یعنی ناطق است، اما تأویل و ارشاد به باطن آن، وظیفهٔ امام و وصی و جانشین اوست. به عبارت دیگر فهم اسرار شریعت جز از طریق امام و داعیان او امکان ندارد (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۷۹).

اسماعیلیه در تأویل آیات قرآن وجوه مختلفی را ذکر می‌کنند از جمله اینکه برخی آیات نظیر آیات مربوط به عالم ذر و پیمان گرفتن خداوند از ذریهٔ انسان، جز با تأویل قابل درک نیستند. محور این تأویل نیز عموماً سلسله مراتب دعوت اسماعیلیه است؛ به عنوان نمونه کلماتی نظیر تین و زیتون و شمس و قمر را به عقل و نفس (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۸۱-۸۶)، طور و بلد و فجر و لیال عشر و لیل و نهار را به اساس و ناطق، صراط و نور و حج و نحل را به امامان، لیله القدر و نبأ و الیوم الاخر را به قائم و ارض و جبال و شجر را به سلسله مراتب و حدود دینی مورد اعتقاد خویش تأویل می‌کنند (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۸۹-۲۹۰). آنان همچنین مفاهیم برخی آیات و روایات را با تأویلات عددی و ذوقی بیان می‌کنند. نمونه بارز این نوع را می‌توان در تأویل ناصرخسرو از بسم الله الرحمن الرحیم مشاهده کرد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹).

##### ۵. آراء عین القضاة در باب تأویل قرآن

عین القضاة همچون عارفان پیش از خود برای قرآن ظاهری و باطنی قائل است و درک حقایق باطنی آیات را از راه تأویل عرفانی میسر می‌داند. به نظر او کلمات و الفاظ زبان گفتار از انتقال معانی باطنی قرآن ناتوانند:

«بدان ای دوست که معنی دیگر است و لفظ که دلالت کند بر معنی، دیگر؛ این نامه مثلاً وعاء الفاظ است؛ اما حمّال علوم نتواند بودن ... اکنون کاغذ حمّال حروف است و هرگز بار معانی به قوت کاغذ نتوان کشیدن و زبان حمّال الفاظ است و هرگز معنی در وجود نیورد. و گوش مستمع ادراک الفاظ کند و هرگز معانی را درک نکند و دماغ حافظ حمّال الفاظ است و هرگز حمّال معانی نبود و نتواند بودن و دل عالم حمّال معانی است و هرگز لفظ را در دل او جای نبُود و نتواند بود که صفّ النعال دیگر است و صدر مجلس دیگر.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۳۸-۲۳۹).

عین القضاة در باب فهم قرآن کریم تأکید می کند که خلق چشم و گوشه شایسته برای دیدن و شنیدن حقایق قرآنی ندارند. به گفته او قرآن جمال ازلی حق است، اما دریغاً که چشمی نیست که آن جمال را مشاهده کند:

«قرآن در پرده است و تو نا محرم، هرگز تا جان خود را در طلب او نبازی، او خود را و تو ننماید؛ زیرا که تا خدمت او نکنی چندین سال، محرم نگردی: کنا نتعلم الايمان ثم نتعلم القرآن. به چه کار آید که تو هر روز ختمی بکنی؟ «رب تال للقرآن و القرآن یلعنه». قرآن جمال ازل است. اول دیده طلب کن، آنکه طمع کن که قرآن خوانی یا دانی که از «صم بکم عمی» هیچ نیاید.» (همان: ۱۳۷-۱۳۸).

عین القضاة معتقد است که تمام حقایق ازلی و ابدی در قرآن است اما انسانها چون در حجابهای مختلف گرفتارند از آن جز حروف و کلماتی در نمی یابند:

«هر چه هست و بود و خواهد بود، جمله در قرآن است که «و لارطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» 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 محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو راه بودی، این معنی که می رود بر تو جلوه کردی. دریغاً «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» 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 «انهم عن السمع لمعزولون»... دریغاً ما از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمی بینیم» (همو، ۱۳۷۷: ۱۶۹ و ۱۷۳).

وی درک حقایق قرآن را در گرو محرم شدن و از عادت پرستی به درآمدن می داند:

«ای عزیز! جمال قرآن آن گاه بینی که از عادت پرستی به در آیی تا اهل قرآن شوی که اهل قرآن «اهل الله و خاصته». این اهلان، آن قوم باشند که به حقیقت عین کلام الله رسیده باشند. «افلا یتدبرون القرآن» از ایشان حاصل آمده باشد؛ زیرا که قرآن ایشان را قبول کرده باشد. «و کانوا احقّ بها و اهلها» این معنی باشد. زنهار این گمان مبر که قرآن هیچ نامحرمی را هرگز قبول کند و با وی سخن گوید؛ قرآن غمزۀ جمال خود با دلی زند که اهل باشد. «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» گواهی می دهد. دریغاً کمترین مقامی که مرد از قرآن آگاه شود آن باشد که به آخرت رسد؛ زیرا که هر که به آخرت نرسید، قرآن را نشنید، «من مات فقد قامت قیامته» او را آن باشد که در خود قیامتی برانگیزد.» (همان: ۱۷۶-۱۷۷).

عین القضاة عترت پیامبر اکرم را دانایان به حقایق قرآن می‌داند و علمای حقیقی اسلام را رهرو راه عترت: «عترت مصطفی - صل الله علیه و آله - ورثه او بودند، العلماء ورثه الانبیاء... مصطفی<sup>(ص)</sup> گوید: انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی، سلمان منّا اهل البیت... تا علما باشند قرآن در زمین باشد، چون علما نباشند قرآن را بر آسمان برند.» (همو، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۹ و ۳۰).

وی در خصوص حروف مقطعه که در آغاز برخی سوره‌های قرآن آمده اند نیز به تأویل قائل است و حروف مقطعه قرآن را «ابجد عشق» و سری میان خداوند و پیامبر اکرم می‌داند: «ای عزیز او خواست که محبتان را از اسرار ملک و ملکوت خود، خبری دهد در کسوت حروف تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند. گوید: «الم، المر، الر، کهیعیص، یس، ق، ص، حم عشق، ن، طه، المص، طسم، طس» دریغا مگر که این خبر از مصطفی علیه السلام نشنیده‌ای که گفت: «ان لكل شیء قلباً و ان قلب القرآن یس». این جمله نشان سرّ احد است با احمد که کس جز ایشان بر آن واقف نشود... این حروف را در عالم سرّ مجمل خوانند و حروف ابجد خوانند... ای عزیز تو هنوز بدان نرسیده‌ای که تو را ابجد عشق نویسند... این جمله را ابجد عشق نوشتن خوانند در طریقت، بر لوح دل سالک» (همو، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۷۶).

وی معتقد است که قرآن کریم در هر مرتبه از عالم هستی تجلی خاصی دارد و از این روست که در هر عالم برای آن نامی وجود دارد: «در پرده ای، قرآن را «مجید» خوانند که «بل هو قرآن مجید»؛ در پرده دیگر، «مبین» خوانند که «و کتاب مبین»؛ در پرده دیگر «عظیم» خوانند «و لقد آتیناک سبعاً من المثانی و القرآن العظیم»؛ در پرده دیگر «عزیز» خوانند که «و انه الكتاب عزیز»؛ در عالمی دیگر «کریم» خوانند که «انه لقرآن کریم»؛ در جهانی دیگر، قرآن را «حکیم» خوانند که «آیات الكتاب الحکیم». قرآن را چندین هزار نام است» (همان: ۱۷۴).

از جمله مفاهیم قرآنی که وی به حقایق درون آدمی تأویل می‌کند عبارتند از: گور، نکیر و منکر، صراط، بهشت و دوزخ و ... (همان: ۲۸۸-۲۹۰). با این تفاسیل می‌توان دریافت که آراء قاضی در تأویل قرآن تا چه حد شباهت به آراء باطنیه در این خصوص دارد.

#### ۶. آرای عین القضاة همدانی در باب لزوم پیر یا مرشد طریقت

چنان که پیش تر ذکر شد، مخالفان عین القضاة از برخی سخنانش در باب پیر یا مراد و رابطه مرید و مراد چنین دریافته بودند که وی در صدد ترویج نظریه امامت معصوم باطنیه

است. در این خصوص گفتنی است که عین القضاة همچون دیگر پیروان طریقت تصوف، وجود پیر یا مرشد راهبر را برای سالک الی الله الزامی می‌داند بطوری که مرید در آیینۀ جان پیر خدا را می‌بیند (همو، ۱۳۷۷: ۹). وی نشان پیر راه رفته را در اشراف کاملش نسبت به افعال و اقوال مرید می‌داند و بر این باور است که اگر پیر خود به بلوغ روحانی و کمال سلوکی نرسیده باشد او خود مرید و طالب است و شایستۀ پیری نمی‌باشد:

« نشان پیر راه رفته آن باشد که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید. مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آیینۀ مرید است که در وی خدا را بیند و مرید آیینۀ پیر است که در جان او خود را ببیند؛ همه پیران را تمنای ارادت مریدان است. دریغاً هر که بر راه و طریق پیر رود مرید باشد مر پیر را و هر که بر طریق ارادت خود و مراد خود رود، مرید مراد خود باشد. مریدی پیر پرستی باشد و راه ارادت خود، زَنار داشتن در راه خدا و رسول او» (همان: ۳۰-۳۱).

قاضی آدابی را در ارتباط با پیر برای مرید ذکر می‌کند که لازم است در سلوک به کار بندد؛ از جمله اینکه از پیر معصومی و طاعت نجوید و او را به صورت و عبارت طلب نکند بلکه حقیقت و مغز علم و معرفت او را با چشم دل مشاهده کند. دیگر اینکه تمام احوال خود را با پیر در میان نهد تا پیر او را هر ساعت و هر روز تربیت کند و از خطرهای و روش‌های مختلف با خبر سازد. ادب دیگر این است که مرید مبتدی حضور و غیبت پیر را نگاه دارد و در حضور صورت مؤدب باشد و در غیبت صورت مراقب باشد اما برای مرید منتهی حضور و غیبت یکسان است. نیز مرید باید بداند که هر دستوری که پیر می‌دهد به سان خلعتی الهی است که مرید را در حمایت خود دارد از جمله این دستورات اوراد و اذکاری است که سالک باید به درستی انجام دهد (همان: ۳۱-۳۷). عین القضاة بر این باور است که سالکانی که خام‌اند و استعداد آن را ندارند که کلام خداوند را با دلشان بشنوند، باید از پیری پخته سخن بشنوند و این گونه بواسطۀ دل پیر به معرفت خداوند برسند (همو، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۹). وی همچنین تأکید می‌کند که بی‌پیر به کمال رسیدن بسی دشوار است؛ هرچند ممکن است و خداوند قادر است سالکی را بی‌پیر به کمال رساند اما بسی ریاضت و همت لازم است (همان: ۱۱۷).

با این تفصیل می‌توان دریافت که اگرچه عین القضاة وجود پیر را در طریق سیر و سلوک الی الله الزامی می‌داند اما دست یافتن به کمال بی‌مدد پیر را هم غیر ممکن نمی‌داند، چنانکه معتقد است سالک با ریاضت کشیدن در کسب علم و تزکیه نفس به مدارجی از کمال می‌رسد. بنابراین نظریه وی در خصوص کسب معرفت با نظریه تعلیمیه که آن را بی‌واسطه امام غیر ممکن می‌دانند، تفاوت دارد؛ همچنین جایگاه پیر غیر معصوم در اندیشه او با امام معصوم در اعتقاد شیعه و باطنیه بسی متفاوت است.

#### ۷. دفاعیات عین القضاة در برابر اتهام باطنی‌گری

آخرین رساله عین القضاة در حقیقت، نامه‌ای است که وی از زندان بغداد برای علما و دانشمندان جهان اسلام در دفاع از خود نگاشته است. این اثر چنان تأثیرگذار بوده که آن را بر اساس عنوانی که نگارنده در آغازش ذکر کرده، کتابی مستقل به نام *شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان* نامیدند. این اثر به سبب مخاطبان آن که بیشتر علمای عربی زبان بوده‌اند، به زبان عربی نوشته شده است. او در این نامه پس از آنکه از دوری خویش می‌نالد و از رنج و غربت زندان بغداد سخن می‌گوید، به دفاع جانانه‌ای از اندیشه‌هایی می‌پردازد که او را به سبب اعتقاد به آنها محکوم کرده بودند. عبارات ابتدای این نامه چنان سوزناک و تأثیرگذار است که هر مخاطبی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

وی پیش از آغاز به دفاعیات خود در مسائل مختلف، خاطر نشان می‌سازد که علمایی که او را به خاطر اندیشه‌هایش مورد اتهام قرار داده‌اند مراد و مقصودش را در نیافته‌اند. وی اتهام ایشان را بر اساس نوشته‌های رساله‌ای می‌داند که در حدود بیست سالگی نوشته است. این رساله همان *زبده الحقایق* است که پیش‌تر از آن سخن رفته است. از اتهاماتی هم که بر او وارد کرده‌اند سخن به میان آمد و در اینجا تنها به اتهام مورد نظر این مقاله یعنی باطنی‌گری می‌پردازیم.

قاضی ابتدا اتهام مذکور را این‌گونه طرح می‌کند:

«و از چیزهایی که دستاویز ساختند، فصل‌هایی است که در آنها نیاز مرید به شیخ را ذکر کرده‌ام. شیخی که مرید به وسیله او راه حق پیماید و شیخ او را به روشی استوار راهبری کند تا از راه راست گم نشود، چنان که رسول خدا<sup>(ص)</sup> صحت آن را تأیید کرده و فرموده است: «من مات بغیر امام مات میتة جاهلیة»... ارباب حقیقت از صوفیه اجماع دارند که «من لا شیخ له فلا دین له». مقصود من در آن فصول این است. ولی دشمن آن را به

مذهب معتقدان به «تعلیم» (اسماعیلیه) حمل کرده و از آن قول به لزوم امام معصوم را دریافته است. دشمن چگونه می تواند به این سرزنش استقرار بخشد، در حالی که فصل دوم از آن رساله مشتمل بر اثبات وجود خدای - عزّ و جلّ - از طریق نظر عقلی و برهان یقینی است؛ و روشن است که «تعلیمیّه» نظر عقلی را انکار می کنند و می پندارند که تنها راه شناخت خدای تعالی، همان نبی یا امام معصوم است» (همو، ۱۳۷۸: ۳۰).

وی پس از طرح آتهام، سعی می کند با استناد به احادیثی از پیامبر و ابیاتی عربی، ناروا بودن آن را اثبات کند؛ به گفته او این سنت دیرینه خداوند است که عالم فاضل در میان مردم مورد حسادت واقع شود و دائم از سوی عوام و خواص، آماج انواع آزار و شکنجه قرار گیرد (همان: ۳۱). سپس غرض ورزان را مورد خطاب قرار می دهد که اگر در الفاظ مجمل آن رساله فرصت اعتراض یافتند، در نصّ صریح آن که تأویل پذیر نیست، چه می گویند؟ و در پی آن آیه ای از سوره یوسف را ذکر می کند و به حسادت برادرانش بر او اشاره می کند و با استناد به چند آیه و حدیث و شعر، عمل زشت حسادت طعنه زندگان به خویش را محکوم می کند و با ذکر آتهام باور نکردنی دعوی نبوت، بحث مفصلی در خصوص اصطلاحات هر علم را می گشاید و اصطلاحات اهل تصوّف را شرح می دهد و سعی می کند به مخاطبان تفهیم کند که معنای حقیقی این اصطلاحات را دریابند و در ظاهر الفاظ نمانند.

عین القضاة در شکوی الغریب پاسخ مختصری به آتهام باطنی گری می دهد و تنها به فصل دوم زبده الحقایق استناد می کند که به اثبات عقلانی وجود خداوند پرداخته و این با عقیده تعلیمیّه که معرفت به خداوند را عقلانی ندانسته بلکه تنها به واسطه امام معصوم میسر می دانند، منافات دارد. در خصوص اعتقاد به امام معصوم هم از آنجا که قاضی شافعی مذهب بوده تنها به سبب عقایدش درباره لزوم پیر راه رفته در سلوک عارفانه، مورد آتهام قرار گرفت. اما چنانچه پیشتر ذکر شد، وی نه تنها پیر را معصوم نمی داند، بلکه معتقد است برخی سالکان بی پیر نیز با ریاضت کشیدن به مراتبی از کمال دست می یابند. بنابراین آتهام وارده با بیان صریح قاضی در تضاد بوده است. هر چند از نظرگاه شیعی این گونه به نظر می رسد، اما از نظرگاه علمای قشری اهل سنت، عقاید عارفانه یک صوفی اهل سنت هم در خصوص ولایت یا پیر کامل، به عقاید شیعی شبیه است و به همین خاطر عقاید عین القضاة را بر نمی تابیدند.

علاوه بر دفاعیاتی که ذکر شد، عین‌القضات پیش از دستگیری و محاکمه، در نامه‌ای که به یکی از مریدانش نوشته بود، مفصلاً به نقد و ردّ عقاید باطنیه پرداخته بود که اگر همین نامه به نظر محاکمه‌کنندگان می‌رسید شاید دست از اتهام باطنی‌گری به او بر می‌داشتند.

قاضی این نامه را که هفتاد و پنجمین نامه از جلد دوم نامه‌های اوست، در پاسخ پرسش دوست عزیزی که از وی در معنای طریق حصول معرفت پرسیده بود، نگاشته است (همو، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۱۳-۱۲۶). وی در بند دوم این نامه می‌نویسد:

«و اینجا یک نکته هست و 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 مسئله را شعب بسیار است. و هر که گوید عقل است یا امام معصوم است، از حقیقت سؤال بی‌خبر بود، تا به جواب رسد» (همان: ۱۱۳).

وی پس از طرح مسئله به نقد محققان مذاهب می‌پردازد که بدون دریافتن حقیقت عقیده‌ای، به رد یا اثبات آن می‌پردازند؛ برای مثال عقیده به دیدنی بودن خدا و مخلوق بودن قرآن را از مصادیق این امر می‌داند که اگر از حقیقت دیدار یا کلام از آن محققان پرسند، در تحیر می‌مانند.

سپس در بند چهارم همین نقد را بر اهل تعلیم وارد دانسته و اذعان می‌دارد که آنها نیز در مسئله معرفت و طریق کسب آن، تقصیرها کرده‌اند. عین‌القضات ابتدا از امام ابوحماد غزالی یاد می‌کند که اگر چه در چند کتابش به این مسئله پرداخته و پاسخ‌های مبسوطی ارائه کرده است، اما با وجود این حقّ مطلب را به درستی ادا نکرده است و در بند پنجم می‌گوید: «این کس که گوید: معرفت خدا از عقل حاصل گردد یا از امام معصوم، او را لابد بیاورد پرسیدن: که به معرفت چه می‌خواهی؟ و اینجا دو جواب است. یکی آنکه گوید: که به معرفت آن چیزی می‌خواهم که بوبکر صدیق را و علی بوطالب را و اویس قرنی را و بایزید بسطامی را بود و بوجهل و بولهب را و عموم خلق را نیست. پس این سوال چون منتّج بود گویند: کمالی که بوبکر و عمر را بود و عتبه و شمر را نبود، از کجا حاصل شود؟ هذا واحد.» (همان: ۱۱۵).

جواب دوم را در بند ششم این‌گونه بیان می‌کند: «دوم آن است که تعلیمی گوید: به معرفت خدا آن می‌خواهم که وجود او به یقین بدانند. پس هر که به برهان یقینی داند که

در وجود، موجودی قدیم هست این کس عارف بود. و هر که نداند از اهل معرفت نبود. پس این سؤال را چون تهذیب و تنقیح کنید، باید گفت که آدمی را علم به وجود موجودی قدیم چون حاصل شود؟ از امام معصوم یا از نظر عقلی در براهین یقینی؟ و چون بگویند این سؤال را جوابی شافی باز توان داد، چنانکه در آنجا بحالی اعتراض نماید آلا کسی را که جواب هنوز فهم نکرده بود.» (همان: ۱۱۶).

عارف شهید به هر دو پرسش پاسخی مفصل می دهد؛ در خصوص طریق کسب معرفت و کمال مشابه شخصیت هایی چون ابوبکر و علی(ع)، بر این باور است که هم می توان به تنهایی و با انواع ریاضات و مجاهدات به آن دست یافت و هم به مدد پیری پخته و راه رفته؛ اما بی پیر پیمودن این راه بسی سخت و جان فرساست، چرا که فرد باید هم اهل علم باشد و هم عمل. از سویی کسب علم خود نوعی ریاضت است و از دیگر سو، ریاضت نیز بی علم حاصل نمی شود. به همین سبب عین القضاة طی طریق با پیر را مطمئن تر می داند و به معرفی اش می پردازد و معصوم بودن از گناه را برایش شرط نمی داند بلکه شرط پیر بودن را پیمودن راه خدا و شفقت بر مرید می داند (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

عین القضاة در شرح پاسخ دوم که منظور از معرفت را، معرفت به وجود خداوند قائم به ذات می داند، بر این باور است که می توان از راه برهان عقلی قطعی به این معرفت دست یافت (برخلاف نظر تعلیمیه) که فرد یا خود از راه مطالعه و تأمل بدان می رسد و یا از دیگری می آموزد. اما هشدار می دهد که: «نپنداری که دانستن این طریق یقینی آسان بود، تا کسی به طریق برهان بداند که برهان چه بود، خود او را بس جان بباید کردن. 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 شنیده اند، از حقیقتش دور باشند» (همان: ۱۲۰). البته او با همه تأکیدی که بر دشواری درک برهان می ورزد، به مخاطب نامه اش خاطر نشان می سازد که با توجه به تیزهوشی اش می تواند در یک الی دو سال طریق برهان را دریابد و باز درباره شخصی که برهان را از او می توان آموخت، قائل به معصومیت اش نبوده بلکه همین که این مسئله را بداند و بتواند بیاموزد کفایت می کند. چنانکه پیداست قاضی با تکرار مسئله عدم معصومیت پیر و نیز تأیید کسب معرفت از راه برهان عقلی، آشکارا به مخالفت با تعلیمیه یا همان باطنیه پرداخته است. مخلص کلام قاضی در بند نوزدهم نامه اش چنین است:



«و علی الجملة، این کس که گوید که خدا را به چه توان شناخت؟ اگر یک مسئله معین می‌خواهد، روا بود که کسی بخود بداند، و روا بود که از کسی که داند بی‌آموزد. و شرط این کس آنست که آن مسئله معین داند نه آن که معصوم بود از گناه. و اگر کمالی معین می‌خواهد، حصول این کمال ممکن است که بخود بود، و غالب آنست که به پیری پخته راه رفته بود. و شرط این پیر آن نیست که معصوم بود از گناه. فهدا هو کشف الغطاء عن حقیقه هذه المسأله» (همان: ۱۲۴).

با این تفصیل کاملاً روشن است که اتهام باطنی‌گری به عین‌القضات که خود از مخالفان سرسخت عقاید آنان است، تا چه حد سست و بی پایه است. این اتهام نیز همچون اتهامات دیگر تنها دست آویز بی مایه ای بود برای از میان برداشتن عارف آزاده ای که در برابر سیاست حکام سلجوقی سر فرو نیاورده بود و بی مهابا لب به مخالفت با آنها و افشای اسرار عرفانی می‌گشود. هر چند که خود می‌دانست عاقبت کارش چه می‌شود و پیش‌تر نوشته بود: «فردا باشد روزی چند عین‌القضات را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند تا سروری یابد. من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود... (همو، ۱۳۷۷: ۲۳۶). اگرچه از برای این سخن خونم بخواهند ریخت، اما دریغ ندارم و بترک خود بگویم.» (همان: ۲۶۶).

### نتیجه‌گیری

عین‌القضات همدانی عارف بزرگ سده ششم هجری که مقارن با حکومت سلجوقیان در همدان می‌زیست، به سبب آثار و تعالیم صوفیانه، مورد حسادت علمای سنی زمان و به سبب برخی مخالفت‌ها با سیاست‌های حکام سلجوقی که بی مهابا به زبان می‌آورد، مورد مخالفت درباریان به ویژه درگزینی وزیر واقع گشت. پاره ای از این علمای قشری به تحریک درگزینی اتهاماتی بر او بستند که یکی از آنها باطنی‌گری یا گرایش به تعلیمیه (اسماعیلیه) بود. از آنجا که عقاید این عارف در خصوص تأویل قرآن و لزوم پیر یا مرشد در سیر و سلوک الهی تا حدودی به عقاید اسماعیلیه در خصوص لزوم تعلیم از امام معصوم و تأویل‌گرایی آنها شباهت دارد، با مقایسه این عقاید، به وضوح آشکار می‌شود که دیدگاه عین‌القضات با باطنیه تفاوت فاحشی داشته و این عارف شافعی مذهب هرگز با باطنیه سر و سرّی نداشته است. با اینکه وی در دفاعیات خویش به ردّ این اتهام پرداخته، در این مقاله با تکیه بر یکی از نامه‌هایش، که نامه هفتاد و پنجم از جلد دوم نامه‌های اوست، اختلاف نظر او با باطنیه و

نقد او بر نظریهٔ تعلیم آنان، بازنمایی شده است که بطور خلاصه عبارت است از این که وی طریق حصول معرفت را هم از راه برهان عقلی میسر می‌داند و هم از طریق پیر یا مرشدی که معصوم نبوده و با امام باطنیه متفاوت است. در حالی که از نظر باطنیه حصول معرفت تنها از طریق تعلیم امام معصوم میسر می‌گردد. و این تفاوت مهم دیدگاه عین القضاة با تعلیمیه است که مخالفانش تعمداً آن را نادیده انگاشته‌اند. هر چند که دفاعیات محکم قاضی راه به جایی نبرد و سرانجام سر به دار شد، اما سستی و بی‌مایگی اتهامات وارده و دسیسه‌سازی وزیر سلجوقیان در به شهادت رساندن عین القضاة، همچون نام نیک این شهید قلم و اندیشه، در تاریخ ماندگار شد.

### کتاب‌نامه

- آقانوری، علی، ۱۳۸۴، *اسماعیلیه و باطنی‌گری*، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، گروه مذاهب اسلامی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابورجا قمی، نجم‌الدین، ۱۳۶۳، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۳۷، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- همو، ۱۳۸۴، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: نشر نامک.
- جامی، عبد‌الرحمان، ۱۳۸۲، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران، اطلاعات.
- جوینی، محمد، ۱۳۷۵، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب، ج ۳.
- خراسانی فدایی، محمد بن زین‌العابدین، ۱۳۷۳، *تاریخ اسماعیلیه یا هدایه المؤمنین الطالبین*، تصحیح الکساندر سیمینوف، تهران، اساطیر.
- دفتری، فرهاد، ۱۳۸۳، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۲ ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ج ۱.
- فرمنش، رحیم، ۱۳۳۸، *شرح احوال و آثار عین القضاة*، تهران، بی‌جا.
- فضل‌اله همدانی، رشیدالدین، ۱۳۸۱، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، *نامه‌ها*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ج ۱ و ۲.
- همو، ۱۳۷۷، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- همو، ۱۳۷۷ (۱)، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، مقدمه و تصحیح علینقی منزوی، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۳.
- همو، ۱۳۷۸، *دفاعیات و گزیده حقایق*: ترجمه شکوی‌الغریب و زبده الحقایق، مترجم قاسم انصاری، تهران، منوچهری.

۲۰ \_\_\_\_\_ عرفانیات در ادب فارسی / سال دهم، شماره ۴۰، پاییز ۱۳۹۸

همو، ۱۳۷۹، زبده الحقایق، تصحیح: عقیف عسیران، ترجمه: مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همو، ۱۳۸۹، شکوی الغریب همراه رساله حقیقت مذهب، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، اساطیر.

کرین، هانری، ۱۳۸۵، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.

لويس، برنارد، ۱۳۶۲، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، توس.

مایل هروی، نجیب، ۱۳۸۹، خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آراء، و گزیده آثار فارسی عین القضاة همدانی، تهران، نشر نی.

ناصرخسرو، ۱۳۸۴، وجه دین، تهران، اساطیر.

ولادیمیرونا، استروویا لودمیلا، ۱۳۷۱، تاریخ اسماعیلیان در ایران، ترجمه پروین منزوی، تهران، نشر اشاره.

هاجسن، مارشال، ۱۳۶۹، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

بابا سیدنا، ۱۹۳۳، هفت باب، تصحیح ایوانف، بمبئی.

Aqanouri, Ali, 2005, "Ismailia and Esotericism", Ismailia (Proceedings), Islamic Religious Groups, Qom, Center for the Study of Religions and Religions.

Abu Raja Qomi, Najm al-Din, 1363, Tarikh al-wozara, by the Excellency Mohammad Taghi Danesh Pajouh, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.

Iqbal Ashtiani, Abbas, 1337, Ministry of the Great Sultans of Seljuk, Tehran, Tehran University Press.

-----, 2005, History of Iran after Islam, Tehran: Publishing House.

Jami, Abdurrahman, 2003, Nafahat Al-ons, men Hazrat Al-Quds, Correcting Mahmoud Abedi, Tehran, Information.

Joveini, Mohammad, 1996, Jahan goShaie Joweini's History, Mohammad Ghazvini's Correction, Tehran, World Book, p. 3.

Khorasani Fadaei, Mohammad bin Zein al-Abedin, 1373, Ismaili history or Hedayat al-Mu'minin al-Talibin, correction by Alexander Simionof, Tehran, Asatir.

- Daftari, Farhad, 2004, History and Ideas of Ismaili, Translation by Fereidoun Badrei, Tehran, Farzan Dates.
- Shahrestani, Mohammad bin Abdul Karim, 1402 AH, al-Melal va Al-Nehal, Mohammad Sayed Gilani, Beirut, Dar al-Ma'arefat, c 1.
- Farmanesh, Rahim, 1338, Descriptions of Cultures and Works of Ein al-Qozat, Tehran, Bija.
- Fazlullah Hamedani, Rashid al-Din, 2002, Jame al-Tawarikh, in an effort by Mohammad Taghi Daneshpajuh and Mohammad Modarresi, Tehran, Scientific and Cultural Press.
- Eyn Al-Qzat Hamedani, 1998, Tamhidat, Correction of Afif osairan, Tehran, Manouchehri.
- , 1378, Defaeiat and Gozideh Haqayeq: Shakwi Al-Qarib and Zobdeh Al-Haqayeq, Translator Ghasem Ansari, Tehran, Manouchehri.
- , 2000, Zobdat al-Haqayeq, Correcting: Afif Osairan, Translated by: Mehdi Tadayon, Tehran: University Publishing Center.
- , 2010, Shekwi Al-Qarib along with the Truth of Religion, translated by Qolamreza Jamshidnejad , Tehran, Asatir.
- , 1362, Nameha (Letters), by Alinaqi Monzavi and Afif Osairan, Tehran, Manouchehri, p. 1 and 2.
- , 1998(1), Nameha (Letters) of the Ein al-Qozat Hamedani, Introduction by Alinaqi Monzavi, Asatir, p. 3.
- Corbin, Henry, 2006, History of Islamic Philosophy, Translation by Javad Tabatabai, Tehran, Desert.
- Lewis, Bernard, 1362, The History of the Ismâ'ilians, Translation by Fereydoun Badrei, Tehran, Tow.
- Mayel Herwi, Najib, 2010, Khasiyate Aeinegi : Review of Criticism, Statement of Vote, and Excerpts from Persian Expositions by Ein Al-Qozat Hamedani, Tehran, Nashre Ney.
- Naser Khosrow, 2005, Vajhe Din, Tehran, Asatir.
- Veladimiroona, Stroivo Ludmila, 1992, History of the Ismailis in Iran, translated by Parvin Monzavi, Tehran, Nashr Eshareh.
- Hajson, Marshal, 1369, Ismaili Sect, Translated by Fereydoun Badrei, Tehran, Organization for the Publishing and Teaching of the Islamic Revolution.
- Baba Seyedona, 1933, Haft Bab, correction Ivanov, Bambai.
- .

