

فصلنامه‌ی لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال سوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی ششم، زمستان ۱۳۹۰

دیدگاه عین القضات در باب حروف، حروف مقطعه و نقط *

دکتر زهرا پارساپور
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

هر چند عین القضات تفسیری مستقل از قرآن مجید از خود به یادگار نگذاشته است، اما سراسر آثار او مزین به آیات قرآن و تفسیر و تأویل آنست. او مراتب فهم قرآن را در چهار مرحله خلاصه می‌نماید:

الف - مشاهده‌ی کلمات به شکل حروف متصل

ب - عرضه‌ی جمال قرآن به شکل حروف منفصل

ج - تحول حروف به نقط

د - محو نقط و قرائت بیاض قرآن

در فهم این مراتب، درک معنی و جایگاه حروف و نقط از دیدگاه عین القضات اهمیت خاصی دارد. در این مجال برآنیم تا فهم و دریافت خود را از مجموع عبارات پراکنده‌ای که عین القضات درباره‌ی مفهوم حروف، به ویژه حروف مقطعه و نیز نقط در آثار خود عرضه داشته، بیان کنیم و ببینیم آیا نگاه او در باب حروف و نقط و نیز تأویل‌هایش از حروف مقطعه با آنچه مفسران و عرفای پیش از او بیان کرده اند، مرتبط است یا آنچه گفته است حاصل یافته‌ها و دریافته‌های خود اوست.

واژگان کلیدی

عین القضات، حروف، نقط، حروف مقطعه، تأویل.

* - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۴/۱۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۰۸/۰۳

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Zparsapoor@yahoo.com

۱- مقدمه

ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی معروف به «عین القضاة» در سال ۴۹۲ هجری قمری به دنیا آمد و با این که هنگام شهادت ۳۳ سال بیشتر نداشت، در کلام، عرفان و ادب پارسی و عربی از نوابغ روزگار خود به شمار می‌آمد. صفا (۱۳۷۱، ج ۲: ۹۳۷) معتقد است که وی بیشتر اطلاعات خود را از طریق مطالعات شخصی به دست آورده و همین امر موجب تبحر او در عنفوان جوانی شده است. عین القضاة (۱۳۷۹: ۷-۵) در زبدة الحقایق بیان می‌نماید که او در ابتدای راه، آموختن تمام علوم ظاهری را چه زیانمند و چه سودمند مطالعه کرده است و سرانجام به این حقیقت رسیده که عمر، کوتاه است و دانش بسیار؛ ازین رو تحصیل علوم را حماقت دانسته است و به علم کلام روی آورده تا به بصیرت و دانایی رسد؛ اما بعد از آن، بنیادهای مذهبی او دچار تشویش و تردید شده است. بنا به گفته‌ی عین القضاة، آنچه او را از ورطه‌ی سرگستگی نجات داده است، کتاب‌های احمد غزالی بوده که چهار سال او را به خود مشغول داشته است. بعد از آن واقعاتی برای او روی داده که تا یک سال بر حقیقت آنها وقوف نیافته است. تا این که احمد غزالی به همدان سفر می‌کند و در مدتی کمتر از بیست روز در مصاحبت وی، حقایق بر او مکشوف می‌گردد و بعد از آن جز در طلب فنا در طلب هیچ نبوده است.

عین القضاة علاوه بر احمد غزالی که بارها خود را شاگرد او می‌خواند، در آثارش از پیرانی نام می‌برد که به آنها ارادت داشته است. «سه پیر ولایت جبال یعنی طاهر، فتحه و برکه که قاضی به آنها ارادت خاصی دارد. قاضی با شناخت پسندهای فکری و عارفانه‌ی ایشان، سنت فکری عارفانه - عاشقانه‌ی خود را که از احمد غزالی و اقوال پیران خراسان گرفته بود، به کمال رساند». (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۱۰)

بنابر آنچه که بیان شد، اطلاعاتی که خود او در باب سیر مطالعاتش در اختیار ما گذاشته نشان می‌دهد که استادان و پیران بزرگی در حیات فکری و روحانی او نقش داشته اند. در کنار این اطلاعات، با بررسی آثار او در می‌یابیم که عین القضاة در بسیاری از موارد از یافته‌های شخصی خود و تجربه‌های عرفانی فردی خود به خصوص در تمهیدات سخن می‌گوید و ریشه‌ی کلام او را نمی‌توان در متون صوفیه‌ی پیش از او و یا اقوال استادان او یافت.

بی‌باکی او در بیان عقاید و یافته‌های شخصی‌اش و مخالفت با متعصبان، دشمنی ایشان و سرانجام مرگ او را در پی داشت. بنا به گفته‌ی صفا (۱۳۷۱، ج ۲: ۹۳۸)، وی در آثار متعدد خود بسیاری از حقایق صوفیه را که بیرون از حوصله‌ی عوام‌الناس بود، آشکارا بیان کرد. به سبب غلبه‌ی شوق و سورت عشق و غلیان عواطف صوفیانه، بی‌پروا اسرار صوفیان را فاش می‌کرد و مذهب خود را که دنباله‌ی نظر وحدت وجودیان بود، بی‌محابا اظهار می‌نمود. برخلاف صفا، یوگنی برتلس (۱۳۷۶: ۴۲۵) معتقد است: «دلیل اصلی کشتن او و تعلیمات او نبوده است، بلکه موقعیت خانوادگی، شأن علمی و آوازه‌ی او موجب شد که دشمنان او از پیوستنش به مخالفان هراسناک شوند و تصمیم به قتل او بگیرند.» شخصیت قوام‌الدین درگزینی، وزیر خون‌آشامی که موجب قتل عده‌ای از بزرگان از جمله عین‌القضات شد (فرمنش، ۱۳۳۸: ۴۲-۴۱)، این احتمال را پررنگ‌تر می‌کند. سرانجام در سال ۵۳۳هـ.ق او را بر دروازه‌ی همان مدرسه‌ای که معمولاً در آنجا تدریس می‌کرد، به دار آویختند.

از جمله تأملات شخصی عین‌القضات که بازتاب آن در آثار او به وفور یافت می‌شود، تأملات او در باب قرآن و تفسیر و تأویل آیات آن است. هر چند او تفسیری مجزا از قرآن به جا نگذاشته است، اما سراسر آثار او مزین به آیات قرآنی و توضیح و تفسیر در باب آن است. استشهدای او به کلام خدا در موضوع‌های مختلف، بیانگر تسلط شگفت‌انگیز و حضور ذهن او است. گاه تفسیر یک آیه، رشته‌ی کلام او را قطع کرده و او در جستجوی معنای حقیقی و تأویل یک کلمه، به مقایسه‌ی آیات و روایات و اقوال مشایخ می‌پردازد. او مانند سایر متصوفه معتقد است که قرآن دارای ظاهری و باطنی است. باطن قرآن در چندین هزار حجاب پوشانده شده است که بیگانگان را بدان راه نیست و جز حروف و کلمات چیزی از قرآن نمی‌بینند و نمی‌شنوند. فهم هر کس را از قرآن متناسب با مقام او می‌داند و معتقد است سالک در مقامات مختلف، دریافته‌ها و ادراک‌های متفاوتی از آیات دارد. در همین ارتباط، مراحل را برای سالک در فهم قرآن بر می‌شمارد که بررسی در باب این مراحل به مباحث حروف، حروف مقطعه و نقط پیوند می‌خورد. چهار مرحله‌ی فهم قرآن از نگاه عین‌القضات (۱۳۶۲، ج ۲: ۹۹-۹۸) به اختصار چنین است:

مرحله‌ی اول: سالک حروف متصل را می‌بیند: (یحییهم)

مرحله‌ی دوم: جمال در حروف منفصل بر او عرض دهند: (ی، ح، ب، ح، م)

مرحله‌ی سوم: حروف همه نقط گردد و حرف نماند.

مرحله‌ی چهارم: نقط نیز محو شوند و سالک به جای سواد قرآن، بیاض مصحف را می‌خواند.

در این مجال برآنیم تا فهم و دریافت خود را از مجموع عباراتی که عین القضات درباره‌ی مفهوم حروف و نقط در آثار خود عرضه می‌نماید، بیان کنیم و ببینیم آیا گفته‌های او با آنچه مفسران و عرفا درباره‌ی حروف و نقط بیان می‌کنند، مرتبط است یا آنچه گفته است حاصل یافته‌ها و دریافته‌های اوست.

۲- اهمیت حروف از نگاه صوفیه

بحث در باب حروف قرآن تازگی ندارد. نوپا (۱۳۷۳: ۱۶۳) بحث حروف را با علم جفر پیوند می‌دهد. ابن‌خلدون-ق-۸- (۱۳۵۳، ج ۲: ۱۰۵۳) از دانشی به نام سیمیا سخن می‌گوید که در روزگار او گروهی از صاحبان تصرف متصوفه به آن پرداخته‌اند و معتقد است، این دانش در ملت مسلمان، پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان متصوفه پدید آمد و سپس از عقاید این گروه سخن می‌گوید که حروف را به چهار گونه تقسیم کرده و برای هر یک از حروف، طبیعتی قائل شده‌اند. علامه شمس‌الدین املی (۱۳۳۶، ج ۲: ۹۵) که معاصر با ابن‌خلدون است، معرفت احوال حروف را یکی از علوم تصوف ذکر می‌کند که حاصل آن معرفت کتاب خداست و در تأیید آن، فرمایش رسول اکرم را متذکر می‌شود که: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لکلّ حرف حدّاً و مطلعاً». او نیز از تقسیم چهارگانه‌ی حروف بر حسب طبایع سخن می‌گوید. برای مثال حروف د، ح، ع، ر، خ، غ را حروف بارده که درجه‌ی اول روح هستند، نام می‌نهد. سپس در باب هر یک توضیحاتی می‌دهد که بر اساس جایگاه این حروف در واژگان است. برای مثال: «حرف ش: در اسم شهید ظاهر شد و او در عرش آخر آمد». (همان، ج ۲: ۱۰۸)

در کنار ارتباطی که صوفیه میان حروف و طبایع برقرار نمودند، نسفی شباهتی میان تعداد حروف تهجی و مفردات عالم مشاهده کرده و از این جهت کتاب مکتوب را با کتاب مبسوط همسان دانسته است. او می‌گوید: «در این کتاب مفصل (عالم ملک)، مفردات عالم حروف تهجی‌اند و مرکبات عالم کلمات‌اند و ازین جاست که مفردات عالم بیست و هشت آمدند و مرکبات عالم سه آمدند: معدن، نبات و حیوان. از جهت آن که مفردات حروف تهجی بیست و هشت‌اند و مرکبات سه‌اند: اسم و فعل و حرف». (نسفی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۷۴)

جهینه الحموی (۱۹۹۹: ۲۹-۳۵) در جدولی تعدادی از حروف نورانی را ذکر می‌کند، عالم، فلک، مرتبه و صفات آنها را بر می‌شمارد و در باب هر یک توضیحات مبسوطی را از جمله درباره‌ی جایگاه این حروف در قرآن ارائه می‌کند.

این نگاه‌های رمزآمیز و تأویل‌گونه به حروف، زمینه را برای گسترش و تنوع برداشت‌های صوفیانه از آیات، کلمات و حروف قرآن فراهم می‌کند؛ به طوری که دیدگاه‌های آنها بیشتر ذوقی و یا با نگاهی خوش بینانه‌تر، دریافته‌ها و یافته‌های شخصی آنهاست. گو این که بیان این تفسیرها و تأویل‌ها، خود در بسیاری از موارد رازآمیز و رمزگونه است و به قول ناقلان و قائلان این تفاسیر، جز اولیا و مقربان کسی قائل به درک این مفاهیم نخواهد بود. روزبهان بقلی (۱۳۴۴: ۵۰۱) در شرح شطحیات خود، قول حلاج را نقل می‌کند و قصد دارد آن را واضح سازد، اما در نهایت تأکید می‌کند که این یک سرّ است: (حلاج) گفت: «صاحب قوس ثانی را حروفی چند هست، نه این حروف‌های عربی و عجمی. آن حرف واحدست و آن میم است.» قال -والله اعلم- که بدان حرف میم «ما اوحی» خواهد که حق مبهم کرد. میم «ما اوحی» و سرّ او جمیع خلائق الّا اهل دنو که بدان گاه سخن گویند در اسرار.»

تفسیر و توضیحات در باب حروف مقطعه، یکی از زمینه‌های توجه مفسران به معانی و کاربرد حروف در قرآن است. در کهن‌ترین تفاسیر، در آغاز تعدادی از سور در باب حروف مقطعه و دلایل استفاده از آنها در کلام خداوند مطالبی درج شده است. نوپا (۱۳۷۳: ۱۳۶)، مجموع تفاسیر و دیدگاه‌ها را در باب حروف مقطعه به دو گروه تقسیم کرده است:

الف: گروهی برآند که این حروف، رازی است که گشودنی نیست و نباید درصدد تفسیر آن برآمد. بعدها متصوفه این امر را به سایر حروف نیز تعمیم دادند و حتی آنها را موجوداتی زنده تلقی کردند که خداوند در آنها رازی نهاده است. با گذشت زمان، صوفیه نیز در این باب سخن گفتند که اگر چه حروف مقطعه و سایر حروف با خود رازی دارند، اما سالک می‌تواند در طی مراحل سلوک به آن دست یابد. آنها در آثار خود به شکل آشکار یا مبهم به بیان معانی و راز و رمز حروف پرداختند.

ب: گروهی دیگر حروف مقطعه را بر اساس حرف آغاز بودن تفسیر و معنا می‌کنند که به این اعتبار در ترکیب با حروف دیگر معنایی می‌یابند. این گونه تأویلات، بیشترین حجم تفاسیر صوفیه را از حروف مقطعه به خود اختصاص می‌دهند. برای نمونه نسفی در تفسیرش، تأویلات خود را از حروف مقطعه بر اساس حرف آغازها بیان داشته است:

طسم: سوگند به طول و سنا و ملک ما(نسفی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۲۶)

طس: سوگند به طالبان و سؤال سائلان (همان، ج ۲: ۵۴۲)
صوفیه این ویژگی حروف مقطعه را به همه‌ی حروف قرآن نسبت دادند. برای مثال سهل
بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) در تفسیر «بسم» چنین می‌گوید:
«الباء: بهاء الله عز وجل، السین: سناء الله عز وجل، و المیم: مجد الله عز وجل». (الذهبی،
ج ۳: ۱۹۶۲، ۳۶۲)

۳- حروف و حروف مقطعه از نگاه عین القضاة

از مباحثی که به شکل گسترده در آثار عین القضاة مطرح شده است، بحث حروف قرآن
به ویژه حروف مقطعه است. هر چند او به وضوح درباره‌ی فلسفه و معنای این حروف
سخن نمی‌گوید، اما از سخنان پراکنده‌ی او می‌توان ردّ پای اندیشه‌ی او را درباره‌ی این
حروف دنبال کرد.

تعبیر خاصی که عین القضاة از حروف قرآن دارد، «سرّ مجمل» یا «ابجد عشق» است
که نه تنها حروف مقطعه بلکه همه‌ی حروف قرآن را شامل می‌شود. او چنان که بیان شد،
در فهم قرآن مراحل را در نظر می‌گیرد:

«ای عزیز! او خواست که محبان را از اسرار ملک و ملکوت خود خبری دهد در کسوت
حروف تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند. گوید: الم، المر، ال، کهیصص، یس، ق، ص، حم،
عسق، ن، طه، المص، طسم، طس... این حروف را در عالم، سرّ مجمل خوانند و حروف
ابجد خوانند. ای عزیز در این عالم که گفتیم حروف متصل جمله منفصل گردد که آنجا
خلق خوانند: «یحیبه و یحبونه» پندارند که متصل است چون خود از پرده بدر آید و جمال
خود را در حروف منفصل بر دیده‌ی او عرض کنند همچنین باشد، چون پاره‌ای برسد
حروف همه نقط گردد». (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۱۷۲)

او از آیه‌ی «لقد فصلنا الايات لهم القول» چنین استنباطی دارد و برای این ادعای خود
بارها به این آیه استشهاد می‌کند. حروف مقطعه در نگاه او همین ابجد عشق است که بر
لوح دل سالک می‌نویسند. وی هدف از کاربرد این حروف را بیان اسرار ملک و ملکوت به
محبان در کسوت حروف می‌داند تا نامحرمان از آن مطلع نشوند. (عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱:
۳۶۸)

او معتقد است برای اهل بصیرت این حروف، تعداد آنها، نوع آنها و جایگاهشان در سوره
دارای تنبیهاتی است. برای مثال بالاترین تعداد ترکیب پنج حرف است؛ چون «کهیصص»؛

چرا که در اسمای عربی هیچ اسمی نبود که بیش از پنج حرف باشد. (همان، ج ۲: ۲۸۹) با این حال فهم این حروف را بدایت فهم قرآن می‌داند و معتقد است که این حروف، پرده‌ی جمال مبادی معرفت است. (همان، ج ۲: ۲۴۶ و نیز همان، ج ۱: ۲۹۵)

۴- طریق دستیابی به معانی حروف از نگاه عین‌القضات

سؤالی که مطرح می‌شود اینست که مأخذ معانی و تفاسیری که عین‌القضات برای این حروف ذکر می‌کند چیست و یا از نگاه او، راه دستیابی به معانی این حروف کجاست؟ او میان یاد گرفتن معانی حروف و علم پیدا کردن به آنها تمایز قائل می‌شود و می‌گوید که تاکنون هیچ کسی این قدرت را نداشته است که حروف مقطعات را بیان کند. همه به تبع ابن عباس سخن می‌گویند که گفت: الف الله بود و لام جبرئیل و میم محمد. اما ارتباط اینها را کسی نمی‌داند. یاد گرفتن قول ابن عباس غیر از علم پیدا کردن به آنست. (همان، ج ۲: ۲۹۱)

در حقیقت او علم حروف را مکسبی نمی‌داند. شخص باید مراحل کمال را طی کند تا این معانی را با قلم خدای تعالی بر لوح محفوظ وی بنویسند. (همان، ج ۱: ۳۶۷) استادش احمد غزالی نیز بر این امر تصریح دارد که نه حقیقت ملکوتی حروف مقطعه مکشوف است و نه بیان آن در قالب حروف و کلمات امکان‌پذیر: «و دیگر سرّ بدان که هر چه اسم معنی بدان نشست، بر حروف و کلمات و بیان و زفان عاصی آمد که در حسیض حدود نگنجد، بر علم و فهم عاصی بود. «العجز عن درک الادراک ادراک» این بود.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۲۵۰)

نوشته‌های عین‌القضات بیانگر این ادعاست که او دانش خود را از طریق واقعات کسب کرده است. در نامه‌ای به احمد غزالی، نمونه‌ای از تجربه‌های خود را با او در میان می‌گذارد که در خواب به معنای حروف مقطعه دست یافته است: «واقعه: یک بار در پیش بیماری از خود غایب شدم. کسی از من پرسید که «حم عسق» چه معنی دارد؟ من گفتم «ارض بمکه» و من هرگز این تفسیر ندیده بودم و نشنیده بودم.» (همان: ۲۴۵)

غزالی در باب این واقعه به عین‌القضات می‌گوید: «جواب: واقعه‌ی بیمار و «حم عسق» و معنی آن. جان و جهان: دو سر بدان. اوّل آن که مکه «حمی العزة» است و «حم»، «حمی العشق» است. «لا اله الا الله» ترجمان توحید عشق است. حصینی آن حرم این حصن است. راست گفتمی حدیث مکه.» (همان: ۲۵۰)

و این گونه است که غزالی آنچه را که عین‌القضات در خواب تجربه کرده است، با علم خویش تأیید می‌نماید. نمونه‌ی دیگری که در گفتار عین‌القضات می‌تواند گواه دریافت

معانی حروف از طریق شهود - اما این بار در عالم بیداری- باشد، در تمهیدات مشاهده می‌کنیم:

«دریغا آن شب که شب آدینه بود که این کلمات را می‌نوشتیم، به جایی رسیدم که هر چه در ازل و ابد بود و باشد در حرف اول بدیدم. دریغا کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم. آن طالبان که مطلوب باشند، جمله‌ی اسرار و علوم در طی الف «الم» بینند.» (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۳۴۷)

در بسیاری از موارد که عین القضاة در باب حروف سخن می‌گوید، حاصل کلام، معنا و تفسیری در باب حروف نیست و او از بیان یافته‌ها و دریافت‌های شخصی خویش سر باز می‌زند و مدام به خواننده گوشزد می‌کند که تو نمی‌دانی و هنوز بدین پرده اندر تو راه نیست. با بررسی موارد اندکی که او معنا و تفسیر یا تأویل خود را از حروف بیان می‌کند، می‌توان به دو سؤال مهم پاسخ گفت:

الف: مبنا و اساس تأویل و تفسیر او از حروف چیست؟

ب: تا چه حدی گفته‌های او با معانی و تأویل‌های موجود در متون صوفیه منطبق است؟

۵- مبناي معانی حروف از دیدگاه عین القضاة

با بررسی معدود مواردی که عین القضاة در باب حروف قرآن به صراحت اظهار نظر می‌کند، می‌توان ارتباط میان معنا یا تأویلی ارائه شده با واژه یا عبارتی که آن حرف در آن آمده است، بر چند نوع تقسیم نمود:

الف: حرف مورد نظر واژه‌ای است که به عنوان معنی، تأویل و یا توضیح آن حرف پیشنهاد شده است. برای مثال در همان نامه‌ی عین القضاة به غزالی می‌بینیم که «حم» را «حمی العشق» می‌خواند. برخلاف سایر متون عرفانی و تفسیری صوفیه که بیشتر تأویل‌ها بر این اساس است، در آثار عین القضاة نمونه‌ی آن بسیار نادر است. در این جا دو نمونه‌ی دیگر از این گونه تأویل را در آثار او ذکر می‌کنیم:

«یس والقرآن الحکیم» همین معنی را دارد؛ یعنی که «یا سید المرسلین». (همان: ۲۰۱)
جوانمردا! به جلال و قدر خدا تا مرد کاف «کهیصص» نبیند، هرگز به کاف کفر نرسد. (عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۳۰)

در مجموع، حجم این گونه تأویل‌ها در آثار عین القضاة نسبت به سایر آثار صوفیه بسیار اندک است. با مراجعه به تفاسیری چون تفسیر نسفی، تفسیر کشف الاسرار و تفسیر

سلمی در می‌یابیم که قریب به اتفاق حروف مقطعه بر این اساس تأویل شده‌اند. قابل ذکر است که نه تنها تأویل عرفا و مفسرین از این حروف یکسان نیست، بلکه حتی در یک اثر نیز تأویل‌هایی که از حروف مقطعه‌ی یکسان در آغاز سور متفاوت بیان می‌شود، همانند نیست و نمی‌توان مبنایی جز ذوق مفسر را در انتخاب واژه‌ها ملاحظه نمود. برای مثال چنان که پیش از این رفت، عین‌القضات «حم» را «حمی‌العشق» تأویل نموده بود. نسفی در تفسیری که تقریباً هم زمان با آثار عین‌القضات تألیف شده است، به تعداد «حم»‌هایی که بر سر سور مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه، احقاف و غافر آمده است، تأویل‌های متفاوتی دارد. برای نمونه:

در سوره‌ی مؤمن: سوگند به حلم و مشیت خداوند عظیم. (نسفی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۶۷۴)

در سوره‌ی دخان: سوگند به حاجت شما و منت ما. (همان، ج ۲: ۷۱۵)

در سوره‌ی جائیه: سوگند به حمید مجید. (همان، ج ۲: ۷۲۰)

ب: حرف مورد نظر، نوعی ارتباط یا اشتراک لفظی (به جز اشتراک در حرف آغاز) با ترکیب، عبارت و یا عبارتی دارد که به عنوان معنی یا تأویل آن حرف پیشنهاد می‌شود. نمونه‌های این گونه تأویل هم در باب حروف مقطعه و هم در باب سایر آیات در آثار عین‌القضات فراوان است. در حقیقت می‌توان گفت در آنها نوعی تشابه لفظی یا واجی میان کلمه یا آیه با تأویل آن وجود دارد. چند نمونه:

«در پرده‌ای قرآن مجید خوانند اهل لوح محفوظ اند ایشان «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ». «ق. و القرآن المجید» نوش باد آن کس را که گفت: «کلّ حرف فی اللوح

المحفوظ اعظم من جبل القاف». (عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۰)

«و چون سالک به بدایت این صفت رسد، عجایب معجزات و کرامات و آیات قضا و قدر بر او مکشوف شود، و کاف «کهیص» کنایت دان از بدایت آن که سالک را می‌دول گردد از «کن» که اسم اعظم است و چون به نهایت «کن» رسد، نون بیند که «ن. والقلم و ما یسطرون» پیوندد. (همان، ج ۱: ۱۷۱)

«نه گفت که «السلام علیّ» گفت: «علینا». گویی در «نون الف» که بود؟ اگر خواهی از «نون و القلم و ما یسطرون» بشنو! ولیکن سمع نداری، چه بشنوی! «الم» بگوید که الف علینا چیست؟ و «نون و القلم» می‌گوید که نون علینا چیست؟ و «نون و القلم» می‌گوید که نون علینا چیست؟ آن که می‌شنود نوشتش باد. پس گوید: و علی عبدالله الصالحین.»

(همان، ج ۱: ۳۴۱)

«اگر نمی‌دانی که یای «و انّ علیک لعنتی» چیست، چه عجب! باش تا به یای روحی در»
نفخت فیه من روحی» گذر کنی، آنگه یای «یس و القرآن الحکیم» و یای «کهیص» با تو
بگویند که یای «لعنتی» با ابلیس چه می‌کند.» (همان، ج ۲: ۴۱۱)
نمونه‌ی این گونه تأویل‌ها را در تفاسیر سایر عرفای پیش از او نیز ملاحظه می‌کنیم.
سلمی که بخشی از تفسیر خود را به اقوال ابی‌العباس بن عطا اختصاص می‌دهد، در تفسیر
آیه‌ی آغازین سوره‌ی «ق» می‌گوید:

«ق. و القرآن المجید» قال ابن عطاء فی قوله «ق» ای اقسام بقوة القلب حبیبه محمد صلعم
حیث حمل الخطاب و المشاهده و لم یؤثر ذالک علیه و فیه لعلو حاله.» (پورجوادی،
۱۳۶۹، ج ۱: ۱۹۰)

ج: حرف مورد نظر، ارتباط لفظی با معنا یا تأویلی که پیشنهاد می‌شود، ندارد. این نوع
تأویل و توضیح بیشترین نمونه را در آثار عین القضاة دارد. مثال:

«جوانمردا! از قرآن بشنو: «الر، حم، ن» این حروف در اول سه سورت گفته است و
همه‌ی حروف «الرحمن» است. اگر «ن» شاهد سالک است، «الر» مشهود جلال لم یزل
است. و اگر الف «الر» شاهد وصل است، «ن» شهود غیب است. و «حم» علی الحالین
جبروت ذات است و اوصاف او متصل به لم یزل.» (عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۲۴)

«المص» که خصوص مشرب تو است، تو تنها نوش کن که «ولسوف یعطیک ربّک
فترضی.» «عسی أن یبعثک ربّک مقاماً محموداً» چون ص سراسر نوش کردی، «الم» بی
«ص» در میان نه با برادران، تا ما توقیعیش برکنیم چون تو طغرا بر کشیدی و گویم «الم
ذالک الكتاب لا ریب فیه هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب» یا محمد! چون «المص» بود
«کتاب انزل الیک» می‌گفتیم. چون «الم» است، «هدی للمتقین» می‌گوییم. «سبحان من لا
یحفی علیه خافیة فی الملک و الملكوت.» (همان، ج ۱: ۱۲۷ و ۱۲۸)

در چند جا از «کهیص» به خلوتخانه تعبیر می‌کند:

«یحبونه» از «یحبهم» در خلوتخانه «کهیص» شنودند آنچه شنودند.» (همان، ج ۱:

۴۵۷)

«دریغا هرگز در خلوتخانه‌ی «کهیص» هم سرّ «فأوحی الی عبده ما اوحی» بوده ای؟»

(عین القضاة، ۱۳۷۳: ۱۲۸)

شاید منظور این باشد که به معنای حروف مقطعه جز مقربان و محرمان راه ندارند، اما
نکته اینست که تنها در باب «کهیص» و «یحبونه» تعبیر خلوتخانه را دارد.

ای عزیز! «الم» ندانم هرگز گویی و شنوی یا نه؟ میم «الم»، مشرب محمد است و رای «الم» مشرب ابلیس است.» (عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۱۲)

(بخش اول این عبارت، نمونه‌ای برای نوع الف و بخش دوم، نمونه‌ای برای نوع جیم است).

برای این گفتارهای عین‌القضات نمی‌توان مبنایی در متون عرفانی و تفاسیر یافت. برای مثال از نمونه‌هایی که ذکر شد، می‌توان این برداشت را کرد که به نوعی او میان حرف «ص» و شخص رسول اکرم ارتباط می‌بیند. در چند جا حروف مقطعه را بر این اساس تأویل می‌کند، در حالی که نسفی در سوره‌ی «ص» در تأویل اولین آیه چنین می‌گوید:

«ص» سوگند به صمد و صانع و صادق نام‌های خداوند.» (نسفی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۶۵۱)

از سویی در خود آثار عین‌القضات، تنوع تأویل در باب حروف ملاحظه می‌شود. برای مثال پیش از این بیان شد که در نامه‌ای به غزالی «حم» را «حمی‌العشق» دانسته بود و در نمونه‌ی دیگری که در بخش (ج) بیان شد، آن را «جبروت ذات» دانسته است. به نظر می‌رسد، خود عارف در حالات مختلف روحی خویش برداشت‌های متفاوتی دارد.

نمونه‌ای از این گونه تأویل‌ها را می‌توان در آثار تفسیری عرفای قبل از عین‌القضات ملاحظه نمود. سلمی در تفسیر خود چنین نقل می‌کند:

«طه» قال ابن عطاء فی قوله «طه»: طاء ای هدیت لبساط القربه و الانس.» (پورجوادی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸۸)

د: حروف مقطعه بر اساس حساب جمل با معنا یا تأویلش یکسان است: تنها یک مورد مشاهده شد که مبنای تأویل، حساب جمل بود:

«دریغا خلق از اسرار این کلمه‌ی «طه» محتجبند. طه یعنی ای مرد چون ماه چهارده شبه که نزد خلق منور و عزیز باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۳۰۱)

طه به حساب جمل عدد چهارده می‌شود که ماه شب چهارده را به ذهن متبادر می‌کند. در تمام انواعی که برشمردیم، می‌توانیم در متون عرفانی قبل و بعد از عین‌القضات مثال‌هایی پیدا کنیم. با تطبیق و مقایسه‌ی این تفسیرها و تأویل‌ها در می‌یابیم که بیشتر آنها ذوقی هستند. در کمتر موردی ریشه در روایات و آیات به شکل دقیق دارند و چنان که بیان شد، اگر آیه و یا روایتی به عنوان شاهد ذکر شود، مبنای آن استدلال و قیاس نیست بلکه در بیشتر موارد نوعی تبادر است که بر اساس اشتراک واجی و شباهت لفظی ایجاد می‌شود؛ از این رو در میان تفاسیر و تأویل‌هایی که در متون صوفیه آورده شده است،

تعبیرات و تأویل های مشترک کمتر دیده می شود. حتی عارف ترجیح می دهد از اقوال سایر عرفا نقل قول نکند و تجربه و برداشت شخصی خود را از آیات داشته باشد.

۶- مفهوم نقطه در آثار عین القضاة

اصطلاح نقطه بارها در آثار عین القضاة به مناسبت توضیح و تأویل آیات قرآن به کار رفته است، اما او تعریف خاصی از نقطه ارائه نکرده است. در بعضی از موارد، از جمله بحث پیرامون باء بسم الله به نظر می رسد که عین القضاة نقطه‌ی ظاهری موجود در حرف را مد نظر قرار داده است. اما مواردی هم هست که کاملاً این منظور منتفی است؛ از جمله در نمونه‌ی زیر که در باره‌ی نقطه‌ی یک واژه (نه یک حرف) بحث می کند:

«دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه‌ی «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه‌ی محمد چه باشد؟» (همان: ۲۴۸ و نیز همان: ۳۶ و ۳۳۸)

در نمونه‌ی دیگر در باره‌ی نقطه‌ی یک آیه صحبت می کند:

«...اگر خواهی بدانی در نقطه‌ی « سبحان الذی اسرى بعبده لیلًا » عبودیت خود درست

کن تا این خطاب با تو نیز باشد که یا ایها النفس المطمئنه...» (همان: ۱۳۷)

برای فهم منظور او از اصطلاح نقطه به تعاریف و توضیحاتی که پیش از او در باب این اصطلاح در متون عرفانی آمده است، می پردازیم.

نقطه به عنوان یکی از اصطلاحات عرفانی در فرهنگ اصطلاحات چنین تعریف شده است: «مراد از نقطه وحدت حقیقی است و مدار تمام کثرات و تعینات است و اصل همه نقطه است». (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۰۳۲) عین القضاة در سخن خود میان وحدت حقیقی و نقطه رابطه‌ی تشبیهی برقرار می کند. او در توصیف واحد حقیقی در مرتبه‌ی اول یعنی حقیقه الحقیقه، ذات باری تعالی، سخن می گوید که در آن کثرت چه بالقوه و چه بالفعل راه ندارد و آن را به نقطه تشبیه می کند که قابل انقسام نیست. (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۳۳۷) بر اساس این تشبیه، بحث‌های دیگری شکل می گیرد و آن این که همان طور که نور ازلی در تعینات و مراتب مختلف اشکال پدیدار شده است، از نقطه نیز خطوط و حروف به وجود آمده است و چنانکه اصل و حقیقت همه‌ی عالم خلقت همان نور ازلی است، اصل همه‌ی حروف و کلمات نقطه است.

ز هر یک نقطه زین دور تسلسل هزاران شکل می گردد مشکّل

ز هر یک نقطه دوری گشته دایر همو مرکز همو در دور سایر

(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۷۳۱)

به قول مولانا چشم اهل بصیرت در عالم کثرت در همه‌ی مراتب وجود همان نور ازلی را ملاحظه می‌کند:

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق تا فتد فرق از میان این فریق
(مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۳)

همین نگاه را شیخ محمود شبستری درباره‌ی نقطه و خط بیان می‌کند و می‌گوید:
همه از وهم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۷۲۴)

چنان که ملاحظه نمودیم، عین القضات در مراتب فهم آیات معتقد بود که سالک نخست حروف را متصل می‌بیند؛ یعنی به شکل کلمات، سپس آیات را به شکل حروف منفصل ملاحظه می‌کند. بعد از طی مراحل کمال حروف در نگاه و فهم او به شکل نقطه در می‌آید و در نهایت نقطه نیز محو می‌شود. این همان اتفاقی است که در تمثیل مولانا به ویران نمودن کنگره از آن تعبیر می‌گردد. مراحل که عین القضات در فهم آیات ذکر می‌کند، عکس مراحل است که هنگام نوشتن انجام شده است؛ یعنی تبدیل نقطه به حرف و حرف به کلمه. عین القضات از مقامی در فهم قرآن سخن می‌گوید که همه‌ی قرآن در نقطه‌ی باء بسم الله خلاصه می‌شود:

«دریغا بر راه سالک مقامی باشد که چون بدان مقام رسد بداند که همه‌ی قرآن در نقطه‌ی باء «بسم الله» است و یا در نقطه‌ی میم «بسم الله» است و همه‌ی موجودات در نقطه‌ی باء «بسم الله» بیند.» (عین القضات، ۱۳۷۳: ۱۷۲)

در جای دیگر روایتی از ابن عباس نقل می‌کند که:

«بوطالب یک شب شرح باء بسم الله کردن گرفت فانفلق عمود الصبح و هو بعد لم یفرغ.»
(عین القضات، ۱۳۶۲، ج ۲: ۹۹)

این در مقام فهم قرآن بود که در نهایت سالک به فهم نقطه‌ی باء بسم الله می‌رسد. اما در مقام نگارش قرآن در لوح محفوظ که بحث اتصال است، در جای دیگر از نقطه‌ی باء در حرف محبت سخن می‌گوید:

«دریغا اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد، لفظ محبت بود؛ پس نقطه‌ی «ب» با نقطه‌ی «نون» متصل شد، یعنی «محنت» شد، مگر آن بزرگ از این جا گفت که در هر

لطفی هزار قهر تعبیه کرده‌اند و در هر راحتی هزار شربت به زهر آمیخته‌اند.» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۲۴۵)

از آن چه در باب نقطه بیان شد، می‌توان نقطه را از نگاه عین‌القضات نشان وحدت حقیقی دانست که سالک با طی مراتب کمال می‌تواند از کثرت آیات و کلمات و حروف قرآن به ادراک نقطه‌ی وحدت که منشأ همه‌ی آنهاست نایل آید و سپس با کسب معرفت بیشتر حتی آن نقطه نیز محو می‌شود و سواد مصحف جای خود را به بیاض معنی خواهد داد.

نتیجه

عین‌القضات درباره‌ی تفسیر حروف، حروف مقطعه و نقط با ابهامی خاص و به شکلی گذرا سخن می‌گوید و معتقد است که بیگانگان را به حقیقت و باطن آن راه نیست. در مراحل چهارگانه‌ای که در فهم قرآن می‌بایست سالک طی کند، فهم حروف و نقطه را ضروری می‌داند. در عین حال فهم حروف را بدایت فهم قرآن می‌داند. تعبیر او از حروف قرآن «سرّ مجمل» یا «ابجد عشق» است که بر لوح دل سالک نگاشته می‌شود. با مقایسه‌ی تأویل‌ها و تفسیرهای او از حروف در می‌یابیم که گفته‌های او برگرفته از گفتارهای استادانش یا عرفای پیش از او نیست، بلکه دانشی است که از طریق واقعات و شهود کسب نموده است. ارتباط میان حروف و تأویل یا توضیح عین‌القضات در باب حروف در آثارش را به چهار گونه می‌توان تقسیم کرد:

الف) حرف آغازها

ب) اشتراک لفظی

ج) بدون ارتباط لفظی

د) حساب جمل

با بررسی نمونه‌های موجود در آثار او می‌توان گفت، در بیشتر موارد تأویل‌های عین‌القضات بر اساس نوعی اشتراک لفظی است و یا این که نمی‌توان ارتباط خاص لفظی و حرفی میان لفظ و تأویل و توضیح یافت.

با توجه به تعریف اصطلاحی نقطه در آثار عرفانی و نیز بررسی کاربرد این اصطلاح در آثار عین‌القضات، می‌توان نتیجه گرفت که نقطه از دیدگاه او نشان وحدت حقیقی است. سالک با طی مراحل کمال می‌تواند از کثرت آیات و کلمات و حروف قرآن به ادراک

نقطه‌ی وحدت که منشأ همه‌ی آنهاست نایل آید و سپس با کسب معرفت بیشتر، حتی آن نقطه نیز محو می‌شود و سواد مصحف جای خود را به بیاض معنی خواهد داد.

کتابنامه

- ۱- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۵۳). «مقدمه ابن خلدون»، مترجم: محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲- املی، شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۳۶). «نفایس الفنون فی عرایس العیون»، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ۳- برتلس، یوگنی ادواردویچ. (۱۳۷۶). «تصوف و ادبیات تصوف»، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر.
- ۴- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). «شرح شطحیات»، مقدمه و تصحیح: هنری کریبن. انستیتو ایران و فرانسه.
- ۵- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۹). «مجموعه آثار ابو عبدالله الرحمن سلمی»، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۶- الحموی، جهینه. (۱۹۹۹). «اسرار الاحرف النورانیة»، دمشق: دارعلاء الدین.
- ۷- الذهبی، محمد حسین. (۱۹۶۲). «التفسیر و المفسرون»، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- ۸- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). «فرهنگ و معارف اسلامی»، تهران: انتشارات کومش.
- ۹- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). «تاریخ ادبیات در ایران»، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۰- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۷۳). «تمهیدات»، مقدمه و تصحیح و تحشیه: عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۱۱- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۷۹). «زبدة الحقایق»، تصحیح: عقیف عسیران، ترجمه: مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۶۲). «نامه‌های عین‌القضات همدانی»، به اهتمام: علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: چاپ افست گلشن.
- ۱۳- فرمنش، رحیم. (۱۳۳۸). «احوال و آثار عین‌القضات»، تهران: چاپ آفتاب.
- ۱۴- لاهیجی، محمد. (۱۳۷۴). «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»، ترجمه: اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۵- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). «خاصیت آیینگی»، تهران: نشر نی.

- ۱۶- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). «مثنوی معنوی»، تصحیح: رینولد. انیکلسون، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۱۷- نسفی، ابوحفص نجم‌الدین عمر (۱۳۵۴). «تفسیر نسفی»، تصحیح: عزیزالله جوینی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۸- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷). «کتاب الانسان الكامل»، تصحیح: ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.