



خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة همدانی

و دیگر گنوسیست‌های اسلامی

دکتر علی نقی منزوی

ماه‌نامه چیستا، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۳، شماره ۱۰۸ و ۱۰۹، برگه ۷۳۶ - ۷۵۰

به کوشش

محمدابراهیم ذاکر

۱.....	خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة
۱.....	بخش اول.....
۱.....	خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا.....
۱.....	مقدمه.....
۱.....	۱- شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیست‌های مسلمان.....
۲.....	شناخت از نظر عین القضاة.....
۲.....	الف) فرق علم و معرفت.....
۳.....	ب) الهام و شعر رمزی.....
۴.....	۲- روند تکاملی اندیشه ارتباط انسان با خداوند.....
۴.....	الف) تعلیم پیر اصل است یا توفیق الهی.....
۶.....	ب) آموزش.....
۷.....	ج) پیر و مرشد.....
۸.....	د) کفر و شک، در تکامل اندیشه.....
۱۰.....	ه) نبوت، ولایت.....
۱۱.....	و) علم‌های راست و ظن‌های فاسد.....
۱۲.....	ز) واصلان انبیایند یا نه؟.....
۱۳.....	ح) شمار انبیا.....
۱۳.....	ط) سقوط تکلیف.....
۱۵.....	بخش دوم.....
۱۵.....	اثبات وجود خداوند و توحید او.....
۱۷.....	الف - دلیل ترکیب.....

۱۹.....	فرمول دلیل ترکیب
۱۹.....	ب) دو نکته درباره دلیل ترکیب
۲۰.....	تاریخچه اصالت وجود؛ یا ماهیت
۲۰.....	اصالت تحقق نور
۲۱.....	شبهه ابن کمونه؛ یا نقض دلیل ترکیب
۲۲.....	نظر عین القضاة
۲۴.....	کتابنامه
۲۴.....	نمایه کتاب و مقاله

دکتر علی نقی مسزوی

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۱

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة

و دیگر گنوسیست‌های اسلامی

دکتر علی نقی منزوی

ماه‌نامه چیستا، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۳، شماره ۱۰۸ و ۱۰۹ از برگه ۷۳۶ تا ۷۵۰

دکتر علی نقی منزوی

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة همدانی و دیگر گنوسیست‌های اسلامی

بخش اول

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا

مقدمه

از اصطلاح «گنوسیسم اسلامی» در این مقال، نوعی عرفان خواسته می‌شود که در مذهب اسلامی نشأت یافته در سرزمین‌های شرق بین‌النهرین تا سند، در دو سده نخستین، هم‌چون: مُرجئیان، جهمیان، قدریان، معتزلیان، راوندیان و بالاخره شیعیان دیده می‌شود و تسنن سلفی آن روزگار که در باختر فرات تا مدینه حاکم بود از آن عرفان تهی است.

۱- شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیست‌های مسلمان

۱- شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیست‌های مسلمان: در مشرب پان‌ته‌ئیسیم و حتی در شاخه‌های مسلمان شده از پان‌توئیست‌ها در آغاز اسلام اصل وجود خداوند بدیهی به شمار می‌رفت، تا آن جا که هر کس این بداهت را درک نمی‌کرد، از نظر ایشان مانند حیوانات بی‌شعور است و در آخرت نه بهشت دارد و نه دوزخ^۱؛ زیرا خدا همه چیز است و همه چیز قابل انکار نباشد.

مُرجئیان مانند همه گنوسیست‌ها، چون در سده دوم سنی گراتر شدند، پذیرفتند که معرفت به خدا دو درجه دارد:

^۱ بغدادی: الفرق بین الفرق، ج. بیروت، ۱۹۷۷، برگه ۱۵۷.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

۲

نخستین درجه آن که وجود خداست، ضروری و «اضطراری»، یعنی بدیهی است، پس حکم شرعی بدان تعلق نگیرد. درجه دوم آن، علم به صفات خداست که کسبی و نظری است، پس حکم شرع دانستن صفات خدا برهمگان واجب است^۱. اشعری چیزی نزدیک به همین معنی را به فرقه‌های یکم و پنجم رافضیان نسبت داده است^۲. عبارت «المعارف الضرورية»، یعنی بدیهی بودن وجود خدا و توحید او که عقیدتی پان‌ته‌ئیستی است در سده پنجم از طرف سنیان، کفر شیعه محسوب می‌شد. از این رو، سیدمرتضی در کتاب الشافی، آن را تهمت بر شیعه شمرده است^۳. در سده ششم گنوسیست‌ها و از جمله ایشان، عین القضات، مسائل فیزیک را به دو بخش تقسیم می‌کنند:

۱) علم به خدا، که بدیهی است؛

۲) علم به صفات خدا، که نظری است و باید اثبات شود.

شناخت از نظر عین القضات

الف) فرق علم و معرفت

قاضی مانند بیشتر عارفان، علم و معرفت را از هم جدا می‌داند و آن‌ها را در کنار یکدیگر می‌نهد. علم آن است که هرگاه آموزگار آن را در چند جا بیان کند، همگان آن را یکسان و مانند او بفهمند. معرفت آن است جز با الفاظ متشابه (چند پهلو) آن را نتوان بیان نمود^۴.

او سپس در فصل ۶۲، برگه ۶۹ - ۶۸، گوید: معرفت علم لدنی (خدادادی و ناآموختنی) است و با عبارت‌های متشابه (چند پهلو) نیز فهمیدنی همگان نباشد؛ بلکه همانند بیانات عاشقانه است که جز با احساس شخصی قابل درک نیست و بیان‌پذیر نباشد. آن گاه که علم در میان نفی و اثبات بی‌چاره بماند، معرفت دست به کار می‌شود:

۱ نک: مقالات الاشعری، ج. ۱۹۵۰، م. ج. ۱، برگه ۲۰۰، بند ۷.

۲ همان جا، در برگه ۱۱۸، همان چاپ.

۳ الشافی فی الامامة، سید شریف مرتضی علی فرزند حسین علم‌الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ق)، ج. ۱، برگه ۳، چ. تهران، ۱۳۰۱خ.

۴ زبدة الحقایق، چ. عقیف عسیران، تهران، فصل ۶۱، برگه ۶۷.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

۳

هست در وصف تو به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

و این جا نظر مردان (یعنی معرفت) می باید که دست دهد، تا در میان نفی و اثبات او را گم نکند^۱.

هدف عارفان از به زبان آوردن مطالبی که جز با احساس شخصی قابل درک نیست، باید تحریکِ شنونده براندیشیدن فرض شود، تحریکِ اندیشه‌های مردم بزرگترین انگیزه عارفان در هر جا و هر وقت و در همه ادوار تاریخ بوده است.

انگیزه ایشان در کاربرد واژه‌های چندپهلوی و پرهیز از بیان آشکار، بیش از هر چیز بیم ایشان از بیان حقیقت و به گفته عین القضات، «عصمت دم» (نامه‌ها، ج ۲، ۷۳) بوده است: هرگاه قانون «کَلِّمُوا النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عَقُولِهِمْ» را مراعات نکند سر دربارزد (نامه‌ها، ج ۱: ۳۹۷)؛ یا بر وی خندند (نامه‌ها، ج ۱: ۴۳۵: ۱۵)، بخش شطح دیده شود.

ب) الهام و شعر رمزی

در این زمینه که مسائل ذوقی و عرفانی درک شدنی است، ولی قابل انتقال به الفاظ نیست، عین القضات بعضی شعرها را مانند الهام، رمزی دانسته، گوید: جوانمردا این شعرها چون آینه دان که هرکس فهم خود را در آن جسته، از آن برداشت می کند.

گوینده شعر نیز چون یکی از خوانندگان اوست، مانند سازنده آینه که خود نخستین بیننده در آن است، ولی نمی تواند مانع دید دیگران شود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۵۰).

پیوندی میان شعر و خواننده پیدا می شود که هیچ ارتباطی با سراینده ندارد و سراینده از تفسیرهای آیندگان ناآگاه است. از این رو، عین القضات به خود اجازت می دهد که شعر دیگران را تفسیر کند و زبان حال کسی دیگر قرار دهد که از خواست گوینده به دور است. او این شعر رودکی را:

بانگ جوی مولیان آید همی بوی یار مهربان آید همی

زبان حال ابوبکر در خارستان میان صحرای مکه به مدینه فرض کرده است. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۱)

^۱ نامه‌ها، عین القضات، ج ۱، بند ۳۰۱.

۲- روند تکاملی اندیشه ارتباط انسان با خداوند

۲- روند تکاملی اندیشه ارتباط انسان با خداوند: کشاکش دو دیدگاه «توحید عددی و توحید اشراقی» که مدتی پیش از اسلام در ایران دیده می‌شود، در سده‌های آغازین اسلام نیز در میان ملت‌هایی که به اسلام درآمدند به شکلی تازه و به زبان عربی از نو مطرح می‌شود، در آغاز سده چهارم به دست ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ق) و در آغاز سده پنجم به دست عبدالقاهر بغدادی (د: ۴۲۹ق) مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف) تعلیم پیر اصل است یا توفیق الهی

آیا برای رسیدن به حقیقت و اتصال به حق، آموزش و کوشش و به اصطلاح عارفان «ارتیاض و تعلیم» شرط اصلی است؛ یا هدایت و توفیق الهی بسنده است؟

این پرسش یکی از گفتگوهای میان «روحانی گنوسیست و حنیفی سنی» است که شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸) در کتاب ملل و نحل آورده است.^۱ پاسخ گنوسیست‌های مسلمان شق اول بود. در برابر ایشان سنیان مانند «حنفا» هدایت خداوند را اصل می‌شمردند. اشعری یادشده دیدگاه روحانیان را به «عباد» و دیدگاه حنیفیان را به «جَبانی» نسبت می‌دهد. (مقالات اشعری، ج ۱، ۲۷۲؛ و ج ۲، ۱۲۲).

هجویری (د: ۴۶۹ق) می‌گوید: سهل شوشتری (۲۰۰ - ۲۸۳ق) مجاهدت را سبب مشاهدت می‌دانست، ولی سنیان گویند: هدایت خداوند موجب مجاهدت می‌شود.^۲ از بند ۲۴۰، ج ۱، نامه‌های عین القضاة چنین برمی‌آید و در رأس هرم فرهنگی جامعه قرار داشت و زبردستان او، هر بالاتری معلم و مراد زبردست خود بود تا به قاعده جامعه می‌رسید، که از جاهلان بی‌سواد تشکیل می‌شود.

^۱ کتاب الملل و النحل، شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، ترجمه صدر ترکه اصفهانی، چ. جلالی نایینی، برگه ۲۱۲ - ۳۳۵.

^۲ کشف المحجوب، هجویری (د: ۴۶۹ق)، برگه ۲۵۲ - ۲۵۵.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة

۵

در این هرم فرهنگی سرخ همه دانش‌ها به دانشمندترین مردم (امام) یا «انسان کامل» می‌پیوست. با این که اسماعیلیان مانند همه گنوسیست‌ها اصل آموزش و تعلیم را مقدم بر هدایت و توفیق خدایی می‌شمردند، باز هم علوم را به دو بخش فیزیکی و متافیزیکی تقسیم می‌کردند:

الف) دانش‌های فیزیکی را با خرد آدمی قابل شناخت و حل‌شدنی می‌شمردند؛

ب) از مسائل متافیزیک تنها وجود خدا را بدیهی و انکارناپذیر می‌شمردند، و در باره مسائل جهان دیگر همانند بهشت و دوزخ می‌گفتند: برای پذیرش آنها نیاز به «معلم معصوم» داریم، که در رأس زنجیره معلمان قرار داشته باشد؛ مسائل نادیدنی را نمی‌توان از خلیفه جاهل پذیرفت، پس نیاز بشر به «معلم معصوم» در مسائلی است که با عقل آدمی اثبات‌شدنی نباشد. در این جا غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق) برای به کرسی نشاندن قدرت خلیفه عرب و حق به جانب نشان دادن عقاید سنی، سخن گنوسیست‌ها را وارونه کرده گوید: باطنیان منکر عقل می‌شوند و آدمی را نیازمند معلم می‌شمردند.

غزالی پرسش «روحانی حنیف» یادشده را که: آیا برای رسیدن به حقیقت، کوشش آدمی اصل است یا هدایت خدا؟

بدین شکل تغییر می‌دهد که: آیا برای معرفت «عقل» لازم است یا «امام معصوم»؟

غزالی با این فریب‌کاری می‌خواست گنوسیست‌های ایرانی را ضد خردگرایان قرار دهد و ایشان را در برابر افکار عمومی محکوم کند.

عین القضاة با همه احترامی که برای خاندان گنوسیست غزالی دارد و گناه درباری شدن محمد غزالی را به بزرگواری برادر کهنتر او احمد غزالی می‌بخشد و او را نیز «از ما» و «خودمان» می‌شمرد^۱.

باز می‌گوید: غزالی در این حمله بر تعلیمیان اسماعیلی مقصر است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶ تا ۱۷۳)؛ زیرا که او میان علم شطرنج که آموختنی است و علم ابراهیم و ابوبکر و علی که ناآموختنی است فرق نمی‌داند.

عین القضاة در این نامه از سیستم شناخت و «هرم فرهنگی» نزد تعلیمیان دفاع کرده، به هر یک از بزرگان اولیا و دارندگان فره ایزدی، در آن هرم فرهنگی، جایگاهی مشخص می‌دهد که گنوسیست‌ها آن را «عصمت» می‌نامند.

^۱ تمهیدات، عین القضاة همدانی (۴۹۰ - ۵۲۵ق)، تصحیح عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱خ، برگه ۲۸۱.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۶

شاید برای جبران همین تندروی‌ها بود که عین القضاة در همین جا یک‌باره برخلاف همه سخنانش سنی‌نمایی می‌کند و منکر «عصمت» از همه کس، از جمله پیامبر می‌شود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶ - ۱۶۷)، و چنان‌که می‌دانیم این پرده‌پوشی‌ها و ظاهرسازی‌ها سودی ندارد و یکی از اتهامات که عین القضاة را محکوم به مرگ کرد، باطنی بودن بود.

ب) آموزش

عین القضاة، طلب علم را واجب می‌داند و همواره از قرآن و حدیث دلیل می‌آورد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۱۱). او تعلیم را نیز واجب می‌داند، پنهان کردن علم را حرام می‌شمرد: «مفت بیاموزان چنان‌که به مفت آموختی» (نامه‌ها، ج ۲، ۲۴۷، سطر ۱۰؛ و ج ۲، برگه ۴۰۰، سطر ۹)، خدا را با علما عهدی است که از خلق هیچ پنهان ندارند (نامه‌ها، ج ۲، ۱۵۲، ۲).

آری تناقض موجود در رفتار عین القضاة گنوسیست که در سایه سلجوقیان سنی زندگی می‌کند، گاهی او را از ترس به تحریم برخی علم‌ها!! نیز وادار کرده است (نامه‌ها، ج ۲، ۲۱۲، سطر ۶؛ و ج ۱، بند ۱۰۲ و ۱۰۳).

او می‌گوید: از علم خواندن، هیچ رنج نیست، الا در راه طلب کتاب و اگر نه لذیذتر از علم خواندن، در دنیا هیچ لذت نیست. (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۳۹۹، بند ۶۲۸).

او سه مرحله آموزشی را معین کرده است:

- ادراک حسی؛

- ادراک عقلی؛

- و معرفت.

او می‌گوید: من در این عامل‌ها گذر کردم. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۴۴)

او درجات علمی را به شش رسانده است. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۳۰)

ادراک از نظر قاضی موقوف بر دو چیز است:

- یکی اکتساب و آموزش نزد پیر است؛

- دوم ذوقی و فطری است. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۲۰)

او به اتفاق جهانیان جاهل را رجوع باید کرد با عالمی (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۱۶) و همه را اجتهاد نرسد. (نامه‌ها، ج ۲، ۱۲۷)

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۷

او اجتهاد را در جتی علمی می‌شمرد. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۲۸)

او درباره حکم متناقض دو مجتهد، هر دو را برحق می‌داند. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۲۷)

او پیر را مجتهد و امام دانسته، گوید: این جا تو را پیری رسد، بدانی که اجتهاد چیست؟ و «قریشی» کیست؟ و الأئمة من قریش = پیشوا باید قریشی باشد، چه معنی دارد؟ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۹۲)

ج) پیر و مرشد

پیری کار راهبری انسان آگاه است مر مرید ناآگاه را. خواه به درجه «نبی»؛ یا «ولی»؛ یا «واصل» رسیده؛ یا نرسیده باشد؛ عین القضاة درباره پیروی نادان از داناتر نیز دچار تناقض گنوسیسم و تسنن است.

وی می‌گوید: اتفاق جهانیان است که جاهل را رجوع به عالم باید^۱ (نامه‌ها، ج ۱، برگه ۴۲۹، سطر ۷) تا از دوباره پیمودن راه رفته جلوگیری شود. (نامه‌ها، ج ۱: ۹۴۰: ۹۰).

او قاعده «هر بی‌پیر، بی‌دین است» را می‌پذیرد. (نامه‌ها، ج ۱، برگه ۷۴، سطر ۱۴؛ و برگه ۴۷۵، سطر ۱۶؛ و تمهیدات، برگه ۱۱، سطر ۱)

او حتی پیرپرستی را به از خداپرستی می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۸۷، سطر ۶)، ولی چون به تسنن سیاسی و حکومت خلیفگان عرب گردن نهاده است و از آن مهم‌تر او در زیر ساطور سلجوقیان می‌زیست که برای جلب حمایت بغداد، کاسه تسنن خود را گرم‌تر از آش خلیفگان نشان می‌دادند، پس او مجبور به مخالفت با اصل «تعلیم» اسماعیلی است.

او در نامه ۷۵ (نامه‌ها، ج ۲، ۱۱۳ - ۱۲۶) که قصیده ناصر خسرو اسماعیلی که همان «پیری و مریدی عرفا» است، حمله می‌کند. قاضی حاضر بودن را شرط پیر و معلم دانسته، گوید: جالینوس روی و پوشیده کسی را طب نیاموزد (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۸۶، سطر ۱۴؛ و برگه ۳۳۶، سطر ۹). گویا روی سخن او با غایب بودن امام دوازدهم باشد.

^۱ متن مقاله: یابد.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

۸

باری با همه حمله‌های قاضی بر اصل تعلیم گنوسیستی اسماعیلی، باز همین دیدگاه او در مورد «پیر و مرید» یکی از سه اتهام او و سبب تکفیر و ریختن خون او گردید^۱

د) کفر و شک، در تکامل اندیشه

از رسوباتی که از روشنفکران مانوی، قدری و اسماعیلی برای عین القضات برجا مانده، تفسیر کفر و شک است که مانند آن را اشعری به جهمیان گنوسیست نسبت داده است. (مقالات، ج ۱: برگه ۱۹۸ - ۳۱۲)

محاسبی صوفی (د: ۲۴۳ ق / ۸۵۹م) در کتاب النصایح و کتاب الرعایة شک را پایه تصوف نامیده است.

غزالی در المنقذ من الضلال و کتاب فضایح الباطنیة گوید: اسماعیلیان و پیش از ایشان مانویان، در مناظره به تشکیک اهمیت بسیار می‌دادند^۲.

عین القضات مانند جهمیان جهل و کفر را مترادف می‌نهد و مانند اسماعیلیان شک را نخستین پلکان دانش پژوهی دانسته، می‌گوید: در نگر تا به کفر اول (ظاهراً مقصود جهل مادرزادی بشر است) بیناگردی، پس راه رو تا ایمان عموم (معلومات عمومی کلاسیک) بدست آوری، پس چنان کن، تا به کفر ثانی (شک در علوم کلاسیک) بیناگردی، پس (علم وحدت) طلب کن تا ایمان فصوص را بیابی، پس از این اگر دولتی باشی به کفر ثالث (ظاهراً مرحله فنا) در نهاد خود بیناشوی «فی ظلمات ثلاث»^۳ (نامه‌ها، ج ۱: ۴۷۹، بند ۷۹۹)

و نیز در جای دیگر گوید: «..... و تا قعر نفس کافر راه دراز است و به کفر ثالث که در نهاد آدمی است بینا نگردهد.

^۱ شکوی الغریب، عین القضات همدانی (۴۹۰ - ۵۲۵ق)، برگه، ۱۰ - ۱۱.

^۲ البته غزالی شک را برای اسماعیلیان نکوهیده است، ولی خود در المنقذ من الضلال، خستوانت که از راه همین شک به عرفان حقیقی رسیده است.

^۳ Z: قرآن در زمر، شماره ۳۹، آیت ۶، می‌فرماید: خداوند مردم را در سه تاریکی (شاید: شکم، رحم، مشیمه) می‌آفریند. خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقَكُمْ فِي بَطْنٍ مِنْ بَطْنِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتَ تُصِرُّونَ (۶) / شما را از یک تن آفرید، سپس همسرش را از او پدید آورد، و از چهارپایان [شتر و گاو و گوسفند و بز به اعتبار یک نر و یک ماده] هشت زوج آفرید، شما را در شکم های مادرانتان آفرینشی پس از آفرینشی دیگر در میان تاریکی های سه گانه [شکم و رحم و مشیمه] به وجود آورد. این است خدا پروردگار شما که فرمانروایی مطلق بر همه هستی، ویژه اوست، معبودی جز او نیست، پس چگونه شما را از حق باز می گردانند؟ (۶)

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

اول کفر علم بود، پس کفر عمل بود، پس کفر ثالث رو بنماید، و این جا هرکسی را راه نیست.
عایشه چون از دولت صحبت محمدی بدین مقام رسید، گوید: یا رسول الله إني لا شكّ ... / گاهی من شک می کنم
...
مصطفی گوید: «ذاک نَحّ الايمان» / ایمان درست همین است. (نامه‌ها، ج ۲: ۳۵۳ - ۳۵۴). این تکیه بر شک عایشه در
کتاب (نامه‌های عین القضات، ج ۱، برگه ۱۳۰، سطر ۴؛ و ج ۱، ۳۱۱، سطر ۱۰) نیز یاد شده است.
نیز گوید: چون مرد را دیده دهند، داند که نداند، شک این جا پیدا گردد.
شک، اول مقام سالکان است تا به شک نرسد، طلب نبود، پس چون برسد، دیگر بار، جلال ازل کمین قدر بر او بگشاید. او
را آواز نماید، این جا مرد به کفر بینا گردد ...
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ / هر کس خود را شناخت، خدا را شناسد (نامه‌ها، ج ۱، ۳۰۹، بند ۵۱۶).
کفر اندر خود قاعده ایمان است
آسان آسان به کافری نتوان رفت
خلق بسی ضعیف دل اند ... روی شک ندیدند و قدم در وادی حیرت طلب نهادند. (نامه‌ها، ج ۱، ۲۹۷، سطر ۱۱ - ۱۲)
چندین هزار جنازه به گورستان برند، یکی از ایشان به شک نرسیده بود و چندین هزار به شک رسیده، یکی را گرفتاری طلب
نبود و چندین هزار را درد طلب بگیرد و یکی از راه راست نیفتد و چندین هزار کس راه تمام بروند و ایشان را یکی درمیان نبود
که شایسته حضرت گردد (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۹۳، بند ۱۳۰).
می توان مرحله شک را در راه سلوک عین القضات با مرحله استغنا؛ یا وادی چهارم از هفت وادی عطار مطابق دانست که
مرحله آزمایش برای بیرون شدن از علم کثرت (وادی سوم) معرفت و در آمدن به علم وحدت (وادی پنجم) توحید است^۱. آزمایش
مرحله استغنا به اندازه‌ای دشوار است که از صد هزاران یکی می تواند آن را به درستی از سر بگذراند. (نک: سی مرغ و سیمرغ،
برگه ۶۹).

^۱ سی مرغ و سیمرغ، علی نقی منزوی، برگه ۶۶ - ۶۹، دیده شود.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۱۰

جوان مرد! به ولادت اول به عالم ملک رسند، به ولادت دوم به عالم ملکوت رسند، به ولادت سوم به عالم جبروت رسند، به ولادت چهارم حقیقت احدیت ایشان را بخورد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۶).

ه) نبوت، ولایت

این دو اصطلاح عربی، دوگونه ارتباط انسان آگاه را با خدا در اسلام نشان می‌داده است. از سده سوم به بعد که کم‌کم آشکارکردن اندیشه‌های گنوسیسم هندوایرانی آزاد می‌شد، ولایت به آن ارتباط گنوستیک اختصاص یافت که از آموزش و ارتیاض سرچشمه می‌گرفت که در اصطلاح صوفیان «وصول» نیز خوانده می‌شد و به دو شرط ریاضت و آموزش بستگی داشت، پس ولی، صاحب‌دل و معصوم می‌شود و فزه ایزدی خواهد داشت در صورتی که «نبوت» در همان معنی پیامبری اسرائیلی قدیم باقی ماند که آموزش و ارتیاض شرط آن نبود و بی‌سواد نیز می‌توانست به نبوت برگزیده شود.

«نبی» در تورات و انجیل جایز الخطاست و بی‌سواد هم تواند بود؛ بلکه مانند یک گرامفن بازگو کننده است. در نبوت، هنوز لاهوت در اسارت ناسوت مانده است. اکنون در زینب نیز نگاه کن! تا روی خود بی ما در آینه روی او بینی. (نامه‌ها، ۲، ۳۰۱، سطر ۳)

در «ولایت» ناسوت از میان رفته، ولی انسان کامل است و کسی است که لم یبق فی جُبتی إلا الله، شطحات صوفیه، بودی، برگه ۴۵).

از سده دوم هجری به بعد گنوسیست‌ها و سنیان «نبی» و «ولی» را به معنای پیشوا در کنار هم پذیرفتند؛ البته گنوسیست‌ها، «ولی» را و سنیان «نبی» را برتر از آن دیگری می‌شمردند.^۱

عین القضاة به این مسئله توجهی ویژه داشته و می‌گوید: من در سن بیست و یک سالگی درباره نبوت و مقدمات علمی آن، رساله غایة البحث فی معنی البعث را نگاشتم^۲، ولی از نظر اجتماعی، عین القضاة در این مسئله نیز دچار تناقض

^۱ نک: مقالات اشعری، ج ۱، ۱۱۵ و ۳۱۹؛ کشف‌المحجوب، هجویری (د: ۴۶۹ ق / ۱۰۷۶ م)، برگه ۳۰۳ - ۳۰۴؛ بغیة المرتاد، ابن تیمیه، برگه ۸۲.

^۲ زبدة الحقایق، عین القضاة همدانی (۴۹۰ - ۵۲۵ هـ ق)، برگه ۳ - ۴.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۱۱

همیشگی خود است. فرهنگ ملی او وی را به سوی گنوسیسم می‌برد و شغل دولتی قضاوت که شغل خانوادگی او بود، او را به سوی مذهب سنی مورد پشتیبانی عرب‌ها و سلجوقیان حاکم می‌کشاند.

او در «زبدة الحقائق» که به زبان حکام عرب نگاشت، «نبوت» را طوری و رای عقل تفسیر کرده تا با این تعریف پیچیده هم فقیه عددی و هم گنوسیست اشراقی را راضی کند.

از نظر فقیه، «نبوت» از «جهش از صغری و کبری به نتیجه» که یک امر عقلانی است بالاتر است و چیزی خداداد است. و از نظر یک گنوسیست، هرگاه انسان از راه تعلیم و ارتیاض، از مادیات خود بکاهد و بر معنویات بیافزاید، به «نبوت» و سپس به «ولایت» که مرحله «لیس فی جبّتی إلاّ الله» است، می‌رسد و این را جز به آزمایش نتوان دریافت و با عقل نتوان اثبات کرد و بیان نمود.

عین القضاة در یکی از نامه‌هایش نیز از این که سخنی گفته که بوی ترجیح «ولایت» بر «نبوت» دارد، برای ارضای سنیان پوزش می‌خواهد، او گوید: از این سخن گمان مبر که می‌گویم: اولیا کم از انبیا باشند. (نامه‌ها، ج ۱، برگه ۳۷۸، سطر ۱۰) وی در نامه هشتم تفضیل اولیا بر انبیا را هم چون یک سنی تمام عیار، مردود می‌شمرد. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳).

او در تمهیدات که هفت سال پس از «زبدة الحقائق» به زبان کم خطرتر فارسی نگاشت، ترس را کنار نهاد، می‌گوید: باید که ولی از این خاصیت‌ها (کرامت، فتوح، واقعه) درگذرد، از قربت تا رسالت چندان است که از عرش تا ثرا (تمهیدات، ۴۵ - ۴۷). نه ابهام تعبیر در زبدة الحقائق و نه عذرخواهی در آن نامه و نه توبه‌نامه شکوی الغریب، هیچ یک نتوانست قاضی را از مرگ به دست جلادان سلجوقی نجات دهد.

و) علم‌های راست و ظن‌های فاسد

می‌دانیم که مانی پیامبران را به دو گروه تقسیم می‌نمود:

- پیام‌آورانی یزدانی؛

- و پیام‌آورانی اهریمنی.

او انبیای بنی اسرائیل را بجز مسیح، همه را انبیای اهریمنی می‌شمرد.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

۱۲

در سده دوم هجری جابر بن حیان را می‌بینیم که می‌گوید: حدّ العلم النورانی اِنَّه العلم عقیقة النور الفائض علی الکَلّ و حدّ العلم الظلمانی، اِنَّه العلم بالصدّ للنور و کَیْفِیَّتَه ... (رسائل جابر بن حیّان، ج ۱، پل کراوس، برگه ۱۰۴).
عین القضات گوید: علم‌های راست را اسبابی هست و آن اسباب را ملائکه خوانند ... و ظنّ‌های فاسد را اسبابی هست ... و آن اسباب را شیاطین خوانند. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۶)
در جای دیگر گوید: ارادت معاصی در آدمی پیدا شود و آن نه علم است که علم دروغ نبود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۴).

ز) واصلان انبیاوند یا نه؟

به تعبیر دیگر آیا انسان می‌تواند با کوشش، آموزش و ارتیاض به درجه نبوت واصل آید؛ یا تنها تفضّل الهی باید او را بدان مقام برساند؟ این پرسش یکی از کشاکش‌ها در گفتگوهای «حنیف و روحانی» است که عین القضات در پاسخ به آن، دو نامه (۵۳ و ۷۴) را نگاشته است، ولی با این همه، او از ترس فرمانروایان سلجوقی و عرب، پاسخ آشکار نداده است.

او گوید: واصلان در نون و الف «علینا» اند. (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۱۱۱، سطر ۱۲)

شاید می‌گوید در مدارج الوهیت پیش از صالحان اند و در پایان به طور کنایت‌آمیز، از گفته بُلْحَسَنَد! پاسخ‌های روحانی پسند و مثبت می‌دهد. (نامه‌ها، ج ۲).

اگرچه با این همه احتیاط باز هم عین القضات سر خود را در این راه از دست داد، ولی تکامل نظریه پان‌ته‌ئسم از پیشرفت نماند؛ زیرا می‌بینیم عطار یک قرن پس از قاضی همدانی، به جای طرح پرسش «آیا واصلان انبیاوند؟» ... «مرحله واصل» را به دو بخش حیرت و فنا؛ یا «فنا و بقا» تقسیم می‌کند. او به اتصال بسنده نکرده تا مرحله اتحاد پیش می‌رود، در عین حال، قاضی همدانی در برخی نوشته‌هایش قایل به امامت شیعی است، نه خلافت سنی.

او برای رئیسی مدینه فاضله، مثل فارابی ارتباط با عقل فعال را لازم شمرده، پس او امامت خدایی را پذیرفته است.

چنین بود رابطه «نبی»، «ولی» و «واصل» با خدا از دیدگاه عین القضات.

ما رابطه ایشان را با مردم نیز با عنوان «پیر و مرید» دیدیم.

ح) شمار انبیا

محدود کردن انبیا به اشخاص معین، مخصوص اندیشه سامی یهودی است و مورد اعتراض موبدان ایرانی در دو سده نخستین اسلام بوده است (دینکرت، ۳: ۳۵، برگه ۸۹) و گنوسیسم هندوایرانی راه وصول را برای هر انسان باز می‌داند. شماره ۱۲۴ هزار نبی خود یک واکنش گنوسیستی است که می‌خواهد نامحدود بودن را تلقین کند. این شماره ۱۲۴ هزار عین القضاة در (نامه‌ها، ج ۱، برگه ۳۶، سطر ۱۳؛ برگه ۹۶، سطر ۱۵؛ برگه ۳۸۸، سطر ۸؛ و ج ۲، برگه ۴۶، سطر ۲؛ برگه ۲۱۹، سطر ۱، و برگه ۲۴۲، سطر ۹) آورده است، ولی خودش در مسئله ۱۸ هزار عالم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۵ و ۶۱۷) این گونه عده‌های بزرگ را تعبیری دیگر از نامحدود دانسته است.

بغدادی در کتاب اصول الدین، برگه ۱۵۷؛ و فهرست ندیم (چ. اروپا، برگه ۲۲؛ و ترجمه تجدد، برگه ۳۸) همین عدد ۱۲۴ هزار را برای انبیا آورده‌اند.

آملی در کتاب جامع الاسرار، برگه (۲۳) زیر تأثیر سنی مآبی، می‌خواهد شماره اولیا را نیز محدود سازد. در برابر این محدودیت و تنگ کردن میدان «نبوت» و «ولایت» نزد سنیان، کوشش گنوسیست‌ها در آن راه بود که نبوت را در جه‌ای از علم شمرند و راه وصول بدان را برای همه باز گذارند.

عین القضاة که در زیر فشار حکومت سنیان سلجوقی زندگی می‌کرد و در پایان، سر خود را در این راه بداد، خودش می‌گوید: یک روز جایی گفتم که در بیداری چیزی دیدن ثلثی بود از نبوت. .. مثلاً تو که عزیزی؛ یا پدرم مثلاً، چنان که حکایت کردم ... مسکین ابلهی این نتوانست شنودن ... (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۳۲).

شاید همین داستان نیز از موارد اتهام عین القضاة به ادعای نبوت باشد. (نک: شکوی الغریب، برگه ۱۴ و ۳۳)

ط) سقوط تکلیف

یکی از تهمت‌ها که سنیان سلفی به گنوسیست‌های مسلمان چهار سده نخستین وارد می‌آوردند، تهمت «اباحی‌گری» بود. سنیان می‌گفتند: گنوسیست‌ها به هیچ قانون پابند نبوده و بی‌نظام زندگی می‌کنند.

اینک ببینیم چگونه مردمی عقب افتاده می‌توانستند چنین تهمتی بر عارفانی روشنفکرتر از خودشان، وارد کنند؟

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از دیدگاه عین القضاة

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۱۴

آن چه منابع موجود تاریخ نشان می‌دهد آن است که متون مقدس باستانی هندوایرانی عبادت و پرستش‌ها (حق الله) را تمرین‌هایی تلقینی برای رسیدن به یک مرحله از علم و ایمان می‌پنداشتند که چون مؤمن اجراکننده بدان مرحله می‌رسید، آن تمرین‌ها برای او بی‌فایده و کاری عبث شناخته می‌شد و از عهده آن مؤمن ساقط می‌گردید^۱.

سهل شوشتری (۲۰۰ - ۲۸۳ق) می‌گوید: للربوبية سرُّ لو ظهرت لبطلت النبوة. (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۱۹۷، سطر ۱۰)

نیز: إِنَّ اللَّهَ إِذَا إِطَّلَعَ عَبْدًا عَلَى سِرِّ الْقَدْرِ زَلَّكَ يَهْذُ بِهِ بِالنَّارِ (نامه‌ها، ج ۲، برگه ۲۲۱، سطر ۱۱).

این معنی نزد گنوسیست‌های اسلام تا سده چهارم به روشنی دیده می‌شود.

سجستانی اسماعیلی در کتاب اثبات النبوات، برگه ۱۷۸ این معنی را به تفصیل بیان کرده است.

او قوانین را به دو بخش:

- عقلی (حق الناس)؛

- و «وصفی» (حق الله) تقسیم کرده است.

حق الله تمرین برای وصول به مرحله‌ای دانسته، که بعد از رسیدن بیهوده خواهد بود و ساقط می‌شود.

حق الناس را تابع خواست جامعه و تصمیم قانون‌گزار دانسته که با تغییر نیاز جامعه تغییر می‌کند، ولی حق الناس هیچگاه ساقط نمی‌شود.

پیدااست که سئیان که فرقی میان «حق الله» و «حق الناس» نمی‌گذاشتند. سقوط نوعی از تکالیف تمرینی را، بی‌اعتنایی به کلیه قوانین فرض کرده، گنوسیست‌ها را «اباحی» و هرج و مرج طلب می‌پنداشتند.

ابوالحسن اشعری، نخست سقوط تنها عبادات اندامی را به ایشان نسبت می‌دهد، سپس از آن استنباط می‌کند که ایشان اباحی هستند و به هیچ قانونی پابند نیستند. (مقالات الاسلامیین، ج ۲، ۱۱۲)

فشار تسنن عربی حاکم بر ایران، کم‌کم مسلمانان گنوسیست را وادار به عقب‌نشینی می‌کرد.

دکتر علی نقی منزوی

۱ نک: گلدزیهر، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه و پانوشتهای منزوی، برگه ۴۱۲.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضات

۱۵

در سده پنجم، هجویری (د: ۴۶۹ ق / ۱۰۷۶ م) را^۱ می‌بینیم که سنت‌گرایانه، کسانی را محکوم می‌کند که گویند: چون حال حقیقت کشف گشت، شریعت برخیزد^۲.

عین القضات می‌گوید: در حال وصول نیز عبادت ساقط نمی‌شود؛ زیرا که «عصمة الدّم» می‌آورد و حفظ جان واجب است و ترک عبادت موجب کشتن می‌شود، مگر جنون باشد که مست را مرگ و زندگی یکی نماید (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۳۸۸، ۴۹۴، ۶۴۰؛ ج ۲، بند ۵۲۱).

بخش دوم

اثبات وجود خداوند و توحید او

در سده‌های نخستین اسلام، پیروان توحید عددی، وجود خداوند و صفات او، و از جمله آن‌ها توحید را با دلیل‌های نقلی اثبات می‌کردند، بدین گونه که: معجزه آوردن پیامبر، ما را مجبور می‌دارد که سخنانش را درباره وجود خداوند و صفت و یگانگی او بپذیریم.

گنوسیست‌های مسلمان، پیروان توحید اشراقی، بنابر اصول پان‌ته‌ئیسیم، وجود خداوند و توحید او را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانستند؛ زیرا که وجود جهان و یگانه‌بودن آن قابل انکار نیست.

ثنویان نیز برای اثبات دوآلیسم خود، تا سده سوم هجری به «قانون صدور» استناد می‌جسته‌اند.

ایشان جهان مادی را مرکب از دو مایه خیر و شر می‌دانستند و با کمک «قانون صدور» که می‌گوید: از یکی جز یکی نماند^۳، بدین نتیجه می‌رسیدند که این جهان جز از دو مبدأ مستقل خیر و شر نتواند بود. اینان با این باور خود را هم در برابر موالی ایرانی مسلمان‌شده (گنوسیست) و هم در برابر مذهب رسمی خلفای (سنّی)، قرار می‌دادند؛ البته اختلاف ایشان با

^۱ متن مقاله: مرا.

^۲ کشف المحجوب، چ. ژوکوفسکی، برگه ۴۹۹، سطر ۳.

^۳ چندین رساله درباره موضوع با عنوان لا یتصدر من الواحد إلا الواحد، در ذریعة، ج ۲۵، برگه ۵-۷، معرفی شده است.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

گنوسیست‌ها، لفظی و ساده بود؛ زیرا ثنویان ظلمت را موجود و دارای مبدأ اصیل می‌دانستند و موالی گنوسیست مسلمان، ظلمت و شر را عَدَمی شمرده، بی‌نیاز از علت، موجود می‌دانستند و توحید اشراقی خود را بدیهی و بی‌نیاز از کشاکش و استدلال می‌شمردند، در صورتی که، اختلاف گنوسیست‌های مسلمان با سنیان پیرو توحید عددی و دربار خلیفه شدید بود و از طرف آنان پاسخی جز زندان و شمشیر به ایشان داده نمی‌شد، ولی پس از روی کار آمدن حکومت معتزلیان و پیدایش علم کلام، اثبات توحید عددی با کمک منطق ارسطو، شکلی ویژه به خود گرفت.

در سده چهارم نوبختی را می‌بینیم که «بی‌نیازی» و «بسیط / نامرکب» بودن را از شرط‌های لازم «واجب الوجودی» می‌شمرد.^۱

نوبختی در مسئله هفدهم همان کتاب، مانند سنیان سلفی می‌گوید: بهتر آن است که در مسئله توحید بر دلیلی نقلی (سمعی) تکیه کنیم (همان کتاب، برگه ۹۴)، یعنی چون پیامبر معجزه‌مند به ما خبر داد که خدا یکی است،^۲ ناگزیریم آن را بپذیریم.

در سده پنجم، ابن‌سینا را می‌بینیم در کتاب اشارات که اشراقی‌تر از کتاب شفا و کتاب نجات است، در آخرین تنبیه، نمط چهارم، مانند یک گنوسیست اشراقی می‌گوید: توجه کن که سخن ما درباره ثبوت خداوند و یگانگی او نیاز به چیزی جز دقت کردن در معنی وجود ندارد، ولی همین ابن‌سینا در نجات مشائی شده، فصلی ویژه برای «اثبات واجب الوجود» باز کرده است.^۳

علم کلام که از سده سوم به دست گنوسیست‌های سنی زده معتزله گسترش یافت، معجونی از دو گونه توحید اشراقی و توحید عددی بود که جنبه‌های اشراقی آن با پرخاش یهودیان و جنبه‌های عددی آن با پرخاش گنوسیست‌های حاد مسلمان

^۱ نوبختی، یاقوت، ج. نجم، برگه ۵۵ و ۹۴.

^۲ چندین رساله درباره این موضوع با عنوان «لا یصدر من الواحد إلا الواحد»، در ذریعة (ج ۲۵، برگه ۵ - ۷)، معرفی شده است.

^۳ کتاب نجات، ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق)، برگه ۵۹۶، ج. دانش پژوه.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

روبه رو بود، که متکلمان را مانند سلفیان، قشری می‌شمردند^۱، ولی با گذشت زمان کم کم برخی گنوسیست‌های حادّ هم به جنبه‌های عددی علم کلام تن در دادند: ابن سینا شاید برای نزدیکی با مذهب حاکم، شرط «بسیط بودن واجب الوجود» را که نوبختی با مفهوم میان اشراقی و عددی آورده بود، پذیرفت و با کمک کلمه «عدد» که تامستیوس^۲ نوافلاطونی، بی‌دلیل به ارسطو نسبت داده بود^۳، «دلیل ترکیب» را برای اثبات توحید عددی سنی ساخت؛ یا این‌همه، ابن سینا در این جا برخلاف سنیان سلفی، دلیل عقلی را به جای دلیل نقلی تکیه‌گاه اصلی می‌شمرد.

الف - دلیل ترکیب

پس از چهار قرن کشاکش میان توحید عددی (مذهب حاکم) و توحید اشراقی (اندیشه‌های توده محکوم). ابن سینا را می‌بینیم که در کتاب شفا، برخلاف نظرش در کتاب اشارات، اصطلاح «توحید عددی» را می‌پذیرد و در فصل دوازدهم مقاله هشتم کتاب شفا می‌گوید: «فقد بان لنا أنّ واجب الوجود واحد بالعدد...»^۴؛ لیکن در همان جا به گونه‌ای اشراقی بیان می‌کند و او را «واحد لذاته موجود؟» می‌خواند، سپس در فصل پنجم از همان مقاله، «دلیل ترکیب» معروف را می‌آورد^۵ که فرمول آن را در زیر خواهیم آورد.

۱ دلالة الحائرين، ابن میمون، چ. آنکارا، ۱۹۷۲م، برگه ۱۸۵.

۲ احوال تامستیوس (themistios)، در «صوان الحکمة» (برگه ۲۵۹)، و «قفطی» (چ. عربی، برگه ۱۰۷، ترجمه فارسی، برگه ۱۵۱)، جلالی نایینی، پاورقی ترجمه «ملل و نحل» (برگه ۳۵۹)، دیده می‌شود.

۳ ملل و نحل، شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق) در حاشیه ابن خرم، ج ۳، برگه ۴۰، ترجمه اصفهانی، برگه ۳۱۵.

۴ الهیات، شفا، ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، چ. سنگی، ۱۳۰۳هـ، برگه ۴۸۷.

۵ همان کتاب الهیات شفا، برگه ۴۹۳ - ۴۹۴؛ و نجات، چ. دانش‌پژوه، برگه ۵۵۷۰؛ چ. مصر، برگه ۳۷۵.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق) نیز در پایان ملل و نحل خود که خلاصه‌ای از الهیات ابن‌سینا را آورده است، «دلیل ترکیب» یادشده را می‌آورد^۱. هرچند در هیچ‌کدام نامی از ثامستیوس در میان نیامده است، ولی همین شهرستانی هنگام نقل آرائی از ارسطو که آن‌ها را ابن‌سینا از ثامستیوس نقل می‌کند، در مسأله دوم از شانزده مسئله که در توحید است، گوید: «ثامستیوس، محرک اول را واحد؟ «کلمه» و «عدد» یعنی یگانه در اسم و ذات، نقل نموده است. (شهرستانی، همان چاپ، ج ۳، برگه ۴۰، ترجمه اصفهانی، برگه ۳۱۵)، سپس «دلیل ترکیب» را به عنوان توضیح از قول، یکی از یاران ثامستیوس، آورده است.

این که در این گزارش، ثامستیوس، سناتور دولت مسیحی و متعصب در ثالوث و شهردار قسطنطنیه (۳۵۹م) توحید عددی یهود را پذیرا می‌شود و یکی از یاران او، «دلیل ترکیب» را برای اثبات آن می‌سازد، خود گمان‌برانگیز می‌باشد، پس شاید این شانزده مسئله، نه از ارسطو، بلکه از آن گروه از نو افلاطونیان اسکندریه باشد که بیش از مسیحیان ثالوثی، زیر تأثیر یهودیان عددی فلسطین بودند که می‌کوشیدند مذهب نوبنیاد مسیحی خود را هرچه بیشتر از گنوسیسم نوافلاطونی به دور نگاه دارند، و به توحید عددی و جبرگرایی یهودی بیالیند، تا بر ساتترالیسم دولت بیزانس افزوده شود.

فعل و انفعال‌های سیاسی مذهبی که در سده چهارم میلادی، در قسطنطنیه به دست دولت روم شرقی رخ داد، ترمزی برای مذهب مسیح بود و آن را در چهار چوبی نهاد که جلو هرگونه گسترش گنوسیسم هندی و ایرانی را در آن مسدود کرد، ولی در چهار قرن آغاز اسلام، وضع به گونه دیگر شد. گنوسیست‌های مسلمان، مردمی باسوادتر از هیئت حاکمه عرب و در صف مخالف بی‌صدای دولت خلیفگان بودند، دور از چشم دولتیان، به نشر علم می‌پرداختند، چنان که دائرةالمعارف اخوان الصفا را تألیف کرده، به صورت شب‌نامه در مساجد پخش می‌کردند. از این رو، گنوسیسم اسلامی بیش از گنوسیسم مسیحی رشد کرد و به دست بایزید بسطامی (د: ۲۶۰ق) و حلاج (ک: ۳۰۹ق) و سهروردی (ک: ۸۷۵ق) و عین‌القضاة (ک: ۵۲۵ق) و عطار (د: ۶۱۷ق) تا مرز پان‌ته‌ئیسیم پیش رفت، شاید بتوان دوری بیزانس از سرزمین هند و نزدیک بودن مسلمانان بدان جا را

^۱ ملل و نحل، ابوالفتح محمد فرزند ابوالقاسم عبدالکریم فرزند ابوبکر احمد شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، ج. در حاشیه ابن‌خرم، ج ۳، برگه ۱۳۴، ترجمه ترکه اصفهانی، ۳۹۰؛ الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ابوالفتح محمد فرزند ابوالقاسم عبدالکریم فرزند ابوبکر احمد شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، مطبعة الأدبية، مصر، ۱۳۱۷ - ۱۳۲۱ق؛ دیگر: تخریج محمد فرزند فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، بی‌تا؛ الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ابن‌خرم، علی بن احمد، انتشارات، دار ابن‌الهیثم، ۱۳۸۴.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

نیز به عنوان عاملی در این جدایی برشمرد. به هر حال، بزرگترین عارفان اروپایی مسیحی نیز به پان‌ته‌ئیسیم گنوسیست‌های مسلمان یاد شده رسیدند. ایشان برای مسیح نیز مقامی والاتر از «تجسد» تصور نتوانستند کرد.

فرمول دلیل ترکیب

اگر باور ثنویان به دو مبدأ بسیط جدا و بی‌نیاز از هم (نور خیر و شر ظلمانی) درست باشد، ناگزیر باید هر دو موجود فرض شوند، پس وجود جنس و مابه‌الاشتراک آن دو خواهد بود. اینک، اگر هریک از آنها، مابه‌الاختیار جداکننده نداشته باشد، پس آن دو یکی خواهند بود، نه دو تا، و اگر هریک دارای مابه‌الامتیاز نیز باشد، پس هریک از آن دو مرکب خواهد بود از یک مابه‌الاشتراک وجود + یک مابه‌الامتیاز مخصوص. پس هیچ یک آن دو واجب نخواهند بود، زیرا که مرکب نیازمند اجزای خود است و نیازمند واجب نتواند بود.

ب) دو نکته درباره دلیل ترکیب

دو نکته درباره دلیل ترکیب درباره اثبات توحید خدا با «دلیل ترکیب» دو نکته را باید در خاطر داشت:

۱- اصولاً «دلیل ترکیب» برای طرفداران «توحید عددی» طرح‌ریزی شده است که «خیر و شر» هر دو را موجود شمرند، اما طرفداران «توحید اشراقی» چون سهروردی (ک: ۵۸۷ق / ۱۹۱م) که تنها مبدأ خیر و نور را موجود شمرند، هیچ نیازی بدین استدلال ندارند؛ زیرا ایشان شرور و بدی‌ها و شگون و ظلمت را عدم می‌شمرند و نیازمند علت موجود نمی‌دانند^۱، پس در نظر ایشان «دوئینی / ثنویت» خود به خود و بدهتاً منتفی می‌باشد و از همین‌رو در کتاب‌های اشراقی کمتر بخش ویژه «اثبات توحید» ساخته شده است.

۲- «دلیل ترکیب» هنگامی می‌تواند توحید را ثابت کند که در بحث «اصالت وجود؛ یا ماهیت»، دو طرف استدلال، اصالت‌الوجود را پذیرفته باشد؛ زیرا برای کسی که ماهیت را اصل و وجود را اعتباری بشناسد، ممکن نیست وجود اعتباری را جنس و مابه‌الاشتراک آن دو «واجب الوجود» اعلام کند تا نیازی به مابه‌الامتیاز پیش آید^۲.

۱ حکمت اشراق، شهاب‌الدین سهروردی (ک: ۵۸۷ق / ۱۹۱م)، ج. کربن، برگه ۱۱۰-۱۹۵.

۲ حلی، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، برگه ۹۵.

تاریخچه اصالت وجود؛ یا ماهیت

اصالت تحقق نور

کوتاه سخن آن که: بی‌اعتنایی اشراقی سهروردی به «دلیل ترکیب» او را در نظر فیلسوفان متأخر (دو مدرسه دشتکی و دوانی در قرن ۱۰ و ۱۱)، طرفدار «اصالت ماهیت» جلوه داد، در صورتی که وی وجود و ماهیت هر دو را اعتبار ذهنی می‌داند (حکمت اشراق، چ. کربن، ۶۴ و ۱۸۶). در نظر سهروردی درجات نور هستند، چنان که نزد مآصدرا درجات وجود به شمار روند. تکیه ابن‌سینا نیز بر «دلیل ترکیب» او را در نظر فیلسوفان یادشده، طرفدار «اصالت وجود» جلوه داد، در صورتی که ابن‌سینا فقط برای اثبات «توحید عددی» بدین راه رفته است؛ و او نیز بی‌توجهی آشکار به اصالت وجود یا ماهیت ندارد. انگیزه مآصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق) در تبدیل واژه «نور» اصطلاح سهروردی به واژه «وجود» را می‌توان دو چیز شمرد: - نخست آن که شیعه را از اتهام اعتقاد به ثنویت و فلسفه نوری فهلوی ساسانی دورسازد، که به دست ابن‌مقفع (۲۰۰ - ۲۴۳ ق) به عربی ترجمه شده و به دست حلاج (ک: ۳۰۹ ق) و عین‌القضات (۴۹۰ - ۵۲۵ ق) و سهروردی (۵۳۲ - ۵۸۷ ق) گسترش یافته و پس از کشته‌شدن این چهار تن مسکوت مانده بود تا در سده دهم هجری؟ شانزدهم میلادی، در شیراز در دو مدرسه دوانی (۸۳۰ - ۹۱۸) و دشتکی (د: ۹۴۸ ق) از نورونق یافته بود و قشربان تسنن عثمانی آن را وسیله تکفیر صفویان قرار داده بودند^۱.

دوم آنکه با عاریت گرفتن اصالت «اصالت تحقق نور» در فلسفه سهروردی، برای «وجود» در فلسفه صدرا، معنی مصدری و اعتباری بودن را از «وجود» دورسازد، تا شاید پایه‌ای برای «دلیل ترکیب» ابن‌سینا بسازد؛ زیرا که ده‌ها رساله به عنوان «شبهه ابن‌کمون» نگاشته شده نتوانسته بود نه مآصدرا و نه هیچ‌کس دیگر را قانع‌سازد. از واکنش ثنویان سده پنجم در برابر «دلیل ترکیب» و دلیل‌های دیگر توحید عددی که در سده چهارم و پنجم با کمک منطق مشائی یونان ساخته شد، چیزی به نام «شبهه ابن‌کمون» به ما رسیده است. پدرم در ذریعة، ج ۱۳، ۲۴ - ۲۵ این شبهه را به هبة‌الله بن کمونه، هم‌روزگار ابن‌سینا نسبت

^۱ میرخدوم (د: ۹۹۵ ق) صدراعظم ایران که به عثمان پناهنده شد، کتاب‌ها بر رد تشیع ایرانیان نوشته و رقابتی میان استانبول و اصفهان در ریا و تظاهر به قشریگری، پدید آورده بود.

داده اند، ولی میرداماد این شبهه را از روزگاری پیش دانسته است که نواده ابن هبة الله، سعد بن منصور بن کمونه (۶۸۳ق/ ۱۲۸۴م) در کتابش لمعة، به این شبهه پاسخ گفته است (ذریعة، ج ۱۵، ۲۴۴؛ و ج ۱۸، ۳۵۱). ثنوی بودن این شبهه، نظر میرداماد را تأیید می کند که «شبهه ثنوی» کهن تر از روزگار ابن کمونه قرن پنجم باشد و شاید در روزگاری، یکی از محکم ترین دلیل های مانویان برای اثبات دو بُنی بودن جهان بوده است.

شبهه ابن کمونه؛ یا نقض دلیل ترکیب

شبهه ای که به دلیل ثنویان برای اثبات دوآلیسم (دو بُنی) بوده است و به وسیله آن دلیل ترکیب ابن سینا را نقض می کردند، و نخستین بار ابن کمونه بدان پاسخ داد و به نام وی که پاسخ دهنده بدان است شهرت گرفت، چنین است: «اگر در هر یک از دو مبدأ بسیط جدا، جز مابه الامتیاز «خیر، شر»، هیچ مابه الشتراک (جز وجود) فرض نکنیم، ترکیب لازم نیاید، زیرا که وجود اعتبار محض است که ذهن ما به آن دو داده است.»
مشایبان خودشان نیز بدین شبهه پی برده بودند، از این رو، نوبختی دلیل های سمعی توحید را بر دلیل عقلی «ترکیب» ترجیح داد.

علامة حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) در شرح «دلیل ترکیب» می گوید: «این دلیل وقتی سودمند است که وجود را اصیل و واقعی بدانیم، نه اعتباری^۱.

نخستین کسی که این شبهه ثنوی را به ابن کمونه که بدان پاسخ داد، نسبت داده، ملاً جلال الدین دوانی (۹۰۸ق / ۱۵۰۲م) است. او در کتاب شواکل الحور که در شرح هیاکل النور سهروردی نگاشته، سنی مآبانه از توحید عددی دفاع کرده، بر توحید اشراقی سهروردی می تازد تا آن جا که غیاث الدین منصور دشتکی (د: ۹۴۸ق) صدر اعظم گنوسیست شاه طهماسب صفوی، کتابی در دفاع از سهروردی و ردّ بر دوانی به نام اشراق هیاکل النور نگاشت^۲.

^۱ انوار الملکوت، علامة حلی (۶۴۸-۷۲۶ق)، چ. نجمی زنجانی، برگه ۹۵.

^۲ ذریعة، ج ۲، ۱۰۳؛ و ج ۱۴، ۱۷۷-۱۷۸ و ۲۴۰.

خضری (د: ۹۴۳ق / ۱۵۳۵م)، میرداماد (د: ۱۰۴۱ق / ۱۶۳۱م)، ملاصدرا (د: ۱۰۵۰ق / ۱۶۴۱م)، محمد بن حسن شیروانی (د: ۱۰۹۸ق / ۱۶۸۶م)، احمد بن زین العابدین عاملی (د: ۱۰۶۰ق / ۱۶۵۰م)، شمسای گیلانی (د: ۱۰۶۰ق / ۱۶۵۰م)، محمدشریف کشمیری شاگرد میرداماد، محمدطاهر قمی (د: ۱۰۹۸ق / ۱۶۸۶م)، محمد بن عبدالکریم بروجردی، جد بحرالعلوم، ملاهادی سبزواری (د: ۱۲۸۹ق / ۱۸۷۲م)، مزی محمدعباس لکهنوی (د: ۱۳۰۶ق / ۱۸۸۹م)، پس از وی، هر یک مقاله‌ای در ردّ بر این شبهه دوالیستی نگاشته که خصوصیات هر یک در مجلدات ذریعة درج شده است، ولی پس از آن همه کشاکش، یکی از معاصران ما به نام شیخ محمدصالح مازندرانی که در ۱۳۵۰خ در سمنان درگذشت، کتابی در دفاع از اصالت ماهیت به نام ودایع الحکم، نگاشته که به سال ۱۳۷۷ق، چاپ شد.

او در آن می‌گوید: ملاصدرا برای نجات دادن «دلیل ترکیب» ابن سینا، لفظ «نور» را در فلسفه نوری سهروردی، به لفظ «وجود» تبدیل کرد. او برخلاف حق، قائل به اصالت وجود شده است. ولی ما برای اثبات توحید نیازی به «دلیل ترکیب» ابن سینا نداریم، ما با «حدیث دلیل فرجه» توحید خدا را اثبات می‌کنیم (ذریعة، ۲۵، ۶۲) حدیث فرجه نیز در (ذریعة، ج ۶، ۲۴۸؛ ج ۱۳، ۲۴) معرفی شده است.

نظر عین القضاة

قاضی درباره توحید عددی نیز دچار همان تناقض همیشگی «سنی و گنوسیسم» بودن خود هست. او که ده‌ها بار از توحید اشراقی به صورت پان‌ته‌ئیستی تند دفاع کرده، در این جا برای سنی‌نمایی و راضی کردن حکام سلجوقی سنی، بدیهی بودن توحید اشراقی خود را به فراموشی سپرده، درصدد اثبات توحید عددی برآمده و با چهار مقدمه آن را اثبات کرده است:

- ۱- برای دوگانگی، اختلاف صفات لازم است.
- ۲- اختلاف یا در صفات ذاتی است؛ یا در صفات عَرَضی
- ۳- اختلاف ذاتی میان دو قدیم نتواند بود.
- ۴- اختلاف عَرَضی نیز میان دو قدیم نتواند بود.

نتیجه: پس قدیم بیش از یکی نتواند بود (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۱۷۰ - ۱۷۷).

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۲۳

دکتر علی نقی
نیم‌سنزوی

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین‌القضات

۲۴

دکتر علی نقی منزوی

کتاب‌نامه

نمایه کتاب و مقاله

- اثبات النبوة، سجستانی ابویعقوب اسحاق فرزند احمد (سده ۴هـ)، چ بیروت، فصل هشتم، مقاله پنجم؛ دیگر: اثبات النبوات، ابویعقوب سجستانی، تصحیح ویلفرد مادلونگ و پل واکر با مقدمه حسن انصاری، کتاب رایزن، تهران، ۱۳۹۵خ.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال‌الدین القفطی، چاپخانه سعاده، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، قفطی جمال‌الدین ابوالحسن علی فرزند قاضی یوسف فرزند ابراهیم فرزند عبدالواحد شیبانی (۵۶۳-۶۴۶ق)، برگردان پارسی آن تاریخ الحكماء قفطی در سال ۱۰۹۹ق به دستور شاه سلیمان صفوی انجام می‌گیرد، پژوهش بهین دارابی، تهران، ۱۳۴۷خ.
- إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، غياث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (د: ۹۴۸ق)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲خ.
- اصول الدين، التبصرة البغدادية، عبدالقاهر فرزند طاهر بغدادی تمیمی (۴۲۹ق)، چاپ استانبول ترکیه، ۱۳۵۶ق، چاپ دوم دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- أنوار الملكوت في شرح الياقوت، علامة حلّی (۶۴۸-۷۲۶ق)، تحقیق محمد نجمی زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸خ؛ چاپ دوم، انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳خ.
- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ابن تیمیه احمد فرزند عبدالحلیم (۶۶۱-۷۲۸ق)، تحقیق موسی بن سلیمان الدویس، مکتبة العلوم و الحكم، مدینه، عربستان، ۱۴۱۵ق.
- تمهیدات، عین‌القضات همدانی، عبدالله فرزند محمد (۴۹۰-۵۲۵ق)، عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱خ.
- حکمت اشراق، شهاب‌الدین سهروردی (ک: ۵۸۷ق / ۱۱۹۱م)، چ. کربن، برگه ۱۱۰-۱۹۵.
- درس‌هایی درباره اسلام، نوشته ایگناس گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱)، در سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۸۹۰م چاپ شد؛ ترجمه دکتر علینقی منزوی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷خ، دو مجلد، ۸۲۲.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۲۵

- دلالة الحائرين، ابن ميمون، ابو عمران موسى فرزند ميمون فرزند عبدالله قرطبي اسرايلى قرطبي اندلسى (۵۳۰-۶۰۳ق / ۱۱۳۵ - ۱۲۰۵م)، تصحيح حسين اتاي، استانبول، ۱۹۷۴م و نیز در مصر، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره. دلالة الحائرين، ابن ميمون؛ ترجمه فرانسوى مونك *Munk*، 2: 304، *Guide des è garè s*.
- دينكرت، دين كرد، دانشنامه مَرْدِيَسَنِي يا درس نامه دين مزدايى زرتشتى، آذرفرنيغ پسر فرخزاد و آذرياد پسر اميد.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الثالث عشر، شاپور و شهناز - شرح قصيده ابن سينا العينيه، آقابرزگ تهرانى، مطبعة القضاء، نجف، عراق، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الثامن عشر، كشف - ليلى و مجنون، آقابرزگ تهرانى، به كوشش احمد منزوى، چاپخانه اسلاميه، تهران، ۱۳۴۶خ / ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الثاني، الأسارى و الغلول - ايوان مدائن، آقابرزگ تهرانى، مطبعة الغرى، نجف، عراق، ۱۳۵۵خ / ۱۳۵۵ق / ۱۹۳۶م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الخامس و العشرون، واثق - يهو، آقابرزگ تهرانى، به كوشش علينقى منزوى، چاپخانه اسلاميه، تهران، ۱۳۵۷خ / ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الخامس عشر، صابون - عيون، آقابرزگ تهرانى، به كوشش علينقى منزوى، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳خ / ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الرابع عشر، شرح قصيده ابن الفارض - الشينيه، آقابرزگ تهرانى، مطبعة الآداب، نجف، عراق، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء السادس، الحائريات - حزن المؤمنين، آقابرزگ تهرانى، به كوشش علينقى منزوى، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۵خ / ۱۳۶۵ق / ۱۹۴۶م.
- رسائل جابر بن حيان، جابر بن حيان صوفى (۱۲۰ - ۱۹۸ق)، تصحيح پُل كراوس، *Paul Kraus* (۱۹۰۴ - ۱۹۴۴م)، : مكتبة الخانجي، قاهره، ۱۳۵۴ق / ۱۳۱۴خ.
- رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، رونويس كنده محمدعلى كشكول فرزند محمد اسماعيل شيرازى، هند ۹ ربيع الثانى ۱۳۰۱ / ۷ فوريه ۱۸۸۴م؛ چاپ دارصادر، بيروت، ۱۹۵۷م. رسائل اخوان الصفا و الاعتبار.
- الرعاية، محاسبى صوفى (د: ۲۴۳ق / ۸۵۹م).

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین‌القضات

زبدة الحقایق، عین‌القضات همدانی (۴۹۰ - ۵۲۵ق)، تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱خ؛ دیگر: متن همراه ترجمه مهدی تدین، نشر مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹خ؛ متن همراه ترجمه غلامرضا جمشیدنژاداول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۹۲خ.

سی مرغ و سیمرغ، تحلیل منطق طیر عطار و طرح یک نمایش‌نامه، علی نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، چاپ یکم، انتشارات سحر، تهران، ۱۳۶۴؛ چاپ دوم، انتشارات راه مانا، تهران، ۱۳۷۹خ.

الشافی فی الامامة، سید شریف مرتضی علی فرزند حسین علم‌الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ق)، ج ۱، برگه ۳، چ. تهران، ۱۳۰۱خ. شرح زبدة الحقایق المعروف به شرح تمهیدات، محمد فرزند یوسف گیسودراز، چاپ حافظ سیدعطا حسین، حیدرآباد دکن ۱۳۶۴ق. شفا، الهیات، ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، چ. سنگی، تهران، ۱۳۰۳ق.

شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور للسهروردي، ملاً جلال‌الدین دوانی (۹۰۸ق / ۱۵۰۲م)، تحقیق محمد عبدالحق و محمد کوکن

صوان الحکمة، وهو تاریخ للحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده، ابوسلیمان محمد سجستانی، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م.

غایة البحث فی معنی البعث، عین‌القضات همدانی (۴۹۰ - ۵۲۵ق).

فُرُقُ الشَّیْعَةِ، ابومحمد حسن فرزند موسی نوبختی (سده ۴ه)، هلموت ریتز، مطبعه دولت، استانبول، ۱۹۳۱م؛ برگردان محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۵خ.

الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجية منهم، عبدالقاهر فرزند طاهر فرزند محمد اسفراینی بغدادی (د: ۴۲۹ق)، تصحیح محمد بدر، قاهره، ۱۹۱۰م / ۱۳۲۸ق؛ چاپ دیگر: تصحیح محمد الکوثری، قاهره، ۱۹۴۸م؛ دارالافتا بیروت، ۱۹۷۷م؛ برگردان محمدجواد مشکور، ۱۳۳۰خ؛ دارالجمیل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۷م / ۱۴۰۸ق.

فضائح الباطنية، غزالی، به کوشش عبدالرحمان بدوی، دارالقومية، بیروت، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۲م؛ چاپ دیگر به کوشش محمد علی القطب، مکتبه العصرية، بیروت، لبنان، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین‌القضات

۲۷

- فهرست ابن‌ندیم؛ یا فوز العلوم (تألیف: ۳۷۷ق)، ابوالفرج محمد فرزند اسحاق بغدادی وراق، ابن‌ندیم (۲۹۷ - ۳۸۵ق /)،
تصحیح گوستاو فلوگل اتریشی (۱۸۰۲ - ۱۸۷۰م)، لایپزیک، ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲م؛ دیگر: چاپخانه رحمانی مصر، چاپ ۱۳۴۸ق؛
برگردان محمدرضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۶خ. چاپخانه رحمانی، مصر، ۱۳۴۸ق؛ به کوشش و برگردان رضا
تجدد، چاپ تهران، ۱۳۴۶خ؛ دیگر: برگردان رضا تجدد، به کوشش مهین جهان‌بگلو، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶خ.
کشف المحجوب، علی فرزند عثمان فرزند علی جلابی هجویری غزنوی (د: ۴۶۹ق / ۱۰۷۶م)، داتا گنج‌بخش، ژوکوفسکی،
چ. لنین‌گرا، ۱۹۲۶م؛ دیگر: تصحیح محمدحسین تسبیحی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۷۴خ؛
دیگر: تصحیح محمود عابدی، انتشارات سروش، ۱۳۸۳خ؛ ترجمه نیکلسون.
لمعة الجوبینة، سعد بن منصور بن کمونه (۶۸۳ق / ۱۲۸۴م)
مختار رسایل جابر بن حیان، جابر بن حیان صوفی (۱۲۰ - ۱۹۸ق)، تصحیح پُل کراوس، Paul Kraus (۱۹۰۴ - ۱۹۴۴م)، : مکتبه الخانجی،
قاهره، ۱۳۵۴ق / ۱۳۱۴خ.
مقالات الاشعری، چ. ۱۹۵۰خ؛ دیگر مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، مقالات اشعری، علی فرزند اسماعیل اشعری
(د: ۳۳۰ق / ۹۴۱م)، چ. هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.
الملل و النحل، ابوالفتح محمد فرزند ابوالقاسم عبدالکریم فرزند ابوبکر احمد شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، چ. در حاشیه
ابن‌خرم، ترجمه ترکه اصفهانی، چ. جلال نایینی، تهران، ۱۳۳۵خ؛ الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ابوالفتح محمد فرزند
ابوالقاسم عبدالکریم فرزند ابوبکر احمد شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، مطبعة الأدبية، مصر، ۱۳۱۷ - ۱۳۲۱ق؛ دیگر: تخریج
محمد فرزند فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، بی‌تا؛ الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ابن‌خرم، علی بن احمد،
انتشارات، دار ابن‌الهیثم، ۱۳۸۴.
الملل و النحل، شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، ترجمه صدر ترکه اصفهانی، چ. جلالی نایینی، برگه ۲۱۲ - ۳۳۵.
المنقذ من الضلال، ابوحامد محمد فرزند محمد غزالی (د: ۵۰۵ق)، برگردان زین‌الدین کیانی‌نژاد، بی‌جا، بی‌تاریخ؛ دیگر: توبه‌نامه غزالی.
بعدها توسط ناصر طباطبایی ترجمه شد، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۹۰خ.

خداشناسی و ارتباط آدمی با خدا از
دیدگاه عین القضاة

۲۸

نامه‌های عین القضاة، علینقی منزوی، جلد دوم، عفیف عسیران، بیروت، ۱۹۷۲م، سپس تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷خ.

نامه‌های عین القضاة، علینقی منزوی، جلد سوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷خ.

نامه‌های عین القضاة، علینقی منزوی، جلد یکم، عفیف عسیران، بیروت، ۱۹۶۹م، سپس تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷خ.

النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابوعلى سينا (۳۷۰-۴۲۸ق)، چ. دانش‌پژوه، دانشگاه تهران؛ دیگر: النجاة، وهو في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۳۱ق / ۱۹۱۲م. النصائح، محاسبی صوفی (د: ۲۴۳ق / ۸۵۹م).

ودایع الحکم فی کشف خدایع بدایع الحکم، شیخ محمدصالح مازندرانی (د: ۱۳۵۰خ / ۱۹۷۱م)، شرکت سهامی طبع کتاب، تهران، ۱۳۷۷ق.

هیاکل النور، شهاب‌الدین یحیی فرزند حبش (ک: ۵۸۷ق)، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۳۵ق / ۱۹۱۶م.

یاقوت القلوب، ابوطالب مکی (د: ۳۸۶ق / ۹۹۶م)، ج ۲، ۲۰، چ. قاهره، ۱۳۱۰ق.

یاقوت، نوبختی، چ. نجم؛ دیگر: یاقوت فی علم الکلام، ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق بن فضل بن ابی سهل بن نوبخت نوبختی، (سده ۴هـ)، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، ۱۴۱۳ق.

دکتر علی‌نقی منزوی