

معرفت النفس از منظر عین القضاة همدانی

شهرام ساری اصلانی^۱

چکیده

معرفت به قول عین القضاة آن معناست که: «هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه». از آن جا که این الفاظ برای معانی دیگر ساخته شده اند هنگامی که به سمع می رسند به ناچار معانی ظاهری آن ها درک می شود بدین دلیل الفاظی که عارف به کار می برد دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل می باشد.

در این مقاله ابتدا به پیشینه مباحث معرفتی در فلسفه یونان و تصوف اسلامی (تلقی عرفا از مقوله معرفت) و ماهیت نفس از منظر حکمای ایرانی و یونانی پرداخته شده است و سپس به تبیین و تحلیل ماهیت نفس و معرفت نفس از منظر عین القضاة همدانی عناوین معرفت النفس از منظر عین القضاة به ترتیب عبارت اند از: مبادی معرفت، تأکید قاضی بر وجوب تحصیل معرفت، طریق حصول معرفت، مراتب معرفت، معرفت شهودی.

واژگان کلیدی: عین القضاة، معرفت، نفس، فلسفه یونانی، تصوف اسلامی.

۱- دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی (ادبیات غنائی) دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان
ariaslani-sh@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۵/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت

۹۵/۳/۱۰

مقدمه

عین القضاة معرفت را طوری و رای عقل می داند و لازمه ایمان به این طور را ایمان به نبوت و ولایت می داند و در زبده الحقایق، فصل بیست و دوم چنین استدلال می کند که: «هر که را از طور معرفت چیزی روزی نشده باشد عقل وی از طریق مقدمات به وجود آن اعتراف نخواهد کرد. چنین کس بعید می نماید که به نبوت ایمان آورد؛ زیرا نبوت عبارت است از طوری و رای عقل و و رای معرفتی که بدان اشاره رفت. و هر که طور معرفت را تصدیق نکند، طور نبوت را نیز تصدیق نخواهد کرد. اینک درباره آن کس که طور ولایت را تکذیب می کند چه توان گفت؟! که طوری است ماوراء طور عقل و طور نبوت پس از آن است. و اگر به زبان تصدیق کند و به دل اعتقاد بدهد که حقیقت نبوت را تصدیق می کند، باز هم در اشتباه است، مثال او در چنین اعتقادی همانند کور مادرزادی است که معتقد است به وجود رنگ و ادراک حقیقت آن از راه ادراک وجود شیء رنگین توسط قوه لمس، اما این ادراک دیگر است و حقیقت رنگ دیگر!» (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۰)

وی بهترین راه ها برای اکتساب معارف را عبارت می داند از: «عدم افراط در حفظ و یادگیری الفاظ مندرج در کتب به جهت پیشگیری از حیرت و سرگردانی بیشتر، اکتفا به اقوال اندک متأخران از علما در باب معرفت النفس و عدم مطالعه اقوال متقدمان، حفظ سخنان علماء متأخر و توجه خود را مصروف تفکر، تجدید نظر و بررسی آن سخنان نمودن و در آخر بدون اذن و اجازه معلم و استاد سلوک به مطالعه کتب علمای متقدم نپرداختن» (همان: ۷۰)

قاضی جنبه عملی معرفت را عبارت از آزاد شدن عارف از اسارت زمان و مکان می داند و می گوید: «هرگاه چنان شدی که انس تو به ادراک غوامض عقلی از طریق برهان نظری کاستن گرفت و انس تو نسبت بدان، مثلاً، همچون انسی شد که عاقلان متبحر در علوم از اهل نظر نسبت به مسائل مظنون دارند، شاید بتوان گفت که صبح دولتت دمیده است. بنابراین از آن پس باید ملازم راه بود، باشد که خورشید طلوع کند و جمال فطرت یاد شده آشکار گردد، فطرتی که خداوند فرماید: «فطرت الله الّتی فطر الناس علیها». آن وقت است که گردنت از بند اسارت زمان و مکان آزاد می شود، و هر چه نشانی از حدوث دارد، در زیر

پای تو در می آید. آن گاه خلعت برگزیدگی بر تو می پوشند، و رفتنت به سوی خدا از روی طبع و بی تکلف صورت می گیرد.» (همان: ۹۹)

وی لازمه فیضان لطایف امور الاهی بر سالک را انفتاح عین بصیرت (گشوده شدن چشم) سالک می داند و معتقد است که میزان الفت سالک با عالم ملکوت، انسش به الطاف حق و عشقش به جمال حضرت ازلیت به میزان فیضان لطایف مذکورست. این دوام فیض در نهایت سبب کاسته شدن تدریجی انس سالک ازین عالم و افزوده شدن انسش به عالم الاهی می گردد. با این حال قاضی این انس ناشی از معرفت و بصیرت قلبی را از انس اهل نظر به علوم نظری کاملاً مجزاً می داند. (همان: ۳۰)

پیشینه پژوهش

معرفت از دیدگاه عین القضاة، دکتر مرتضی شجاری، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۶، ش ۲۰، پاییز ۱۳۸۹

نگارنده در این مقاله ابتدا به تفاوت علم و معرفت در تصوف پیش از عین القضاة پرداخته و مبنای او در تبیین این تفاوت ها دو کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری و کشف المحجوب هجویری بوده است. سپس به تعریف علم و توانایی عقل از منظر عین القضاة و اطوار معرفت از منظر صوفیان (منحصراً محمد غزالی) که عبارت از طور محسوسات، طور تمییز، طور عقل و طور ورای عقل باشد پرداخته است. تفاوت علم و معرفت از منظر قاضی، سعادت و معرفت دل از منظر قاضی، اقسام معرفت از منظر قاضی و ارتباط طور عقل با طور ورای عقل از منظر قاضی از دیگر بخش های این مقاله به شمار می آیند.

پیشینه مباحث معرفتی در فلسفه یونان

شناخت شناسی یا راه های وصول به شناخت از مهم ترین و اساسی ترین مسائلی بوده است که همواره ذهن فلاسفه و دانشمندان را به خود معطوف می داشته است. پیش از ظهور افلاطون در یونان راه های کسب علم را گروهی چون آناکسیماندروس (Anaximanderos) و آناکسیمنس (Anaximenes) حس می دانستند. (فاخوری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۰۰) در برابر آن ها دانشمندانی چون آناکساگوراس (Anaxagoras) به عقل تکیه می کردند. (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۳) که می گفتند عقل بدون کمک حس حقایق اشیاء را درک می کند. افلاطون راه سوم را برگزید و علوم را به چهار طبقه تقسیم کرد: یکی حسی که عبارت از

درک ظواهر و عوارض اجسام و رنگ و بوی آن ها بود. دوم: گمان، عبارت از حکم درباره اجسام به همان وضعی که مشاهده می شوند. سوم: استدلال که آن حکم به حقایق ریاضی و قواعدی است که بر عالم وجود حاکمیت دارند. چهارم: تعقل که عبارت از ادراک مُثُل و حقایق مجرد است، این چهار طبقه هر یک فوق دیگری است. به نظر افلاطون مافوق همه این ها مرحله ای است که با نور عشق و اشراق ربانی می توان به آن رسید. (فاخوری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۲۵-۱۲۴، ۵۰). در نظر او حصول این نوع معرفت تنها با اشراق ممکن است که مرتبه کمال علم است که مرتبه سلوک که انسان را به این حقیقت می رساند عشق است و عشق حقیقی از آن حکیم است که روح و عقل را از عقیمی می رهند.

راسل روش فیثاغورث را اشراقی و عرفانی می دانست منتها اشراقی که صبغه عقلی و فکری دارد که به نظر او در برابر تمایلات علمی قرار می گیرد. (همان: ۱) ارسطو که از شاگردان افلاطون بود در راه های حصول علم با استاد تفاوت مشرب داشت. او حصول معرفت را از طریق اشراق نفی کرد و تا حدّ ایمان به این باور رسید که «عقل بشری می تواند به معرفت دست یابد.» (همان: ۶۲) از همین روست که در تاریخ فلسفه از وی به عنوان بزرگ ترین فیلسوف عقل گرا یاد می کنند و تقریباً در طول تاریخ، عقل گرایی به نوعی با او پیوندی جدی داشته است. فلسفه یونان پس از آن که دچار افول شد با واسطه مدارس اسکندریه، رها، نصیبین، انطاکیه، حرّان، جندی شاپور و... بیشتر توسط مترجمان سریانی به جهان اسلام منتقل شد. پیش از انتقال فلسفه به جهان اسلام فلسفه یونانی در مدارس مذکور دچار تحریف و التقاط شده و با دو دین بزرگ یهود و مسیح در مواردی تطبیق داده شده بود. فلاسفه مسلمان هم پس از اخذ آراء فیلسوفان یونان و اسکندریه و... مجموع آن را با وحی الاهی و احادیث و سنت شریف نبوی پس از نقد و بررسی و تطبیق درآمیختند و کم کم فلسفه اسلامی بالیدن گرفت. در فلسفه اسلامی بسیاری از اصول فلسفه یونان پذیرفته شد و در مواردی نیز افکار جدید مطابق با وحی الاهی جای آن را گرفت. دانشمندان و صاحب نظران جهان اسلام در برابر این تعامل فکری به چند گروه مجزاً تقسیم شدند. از آن میان گروهی تمام و کمال فلسفه یونان را پذیرفتند و گروهی دیگر منتقدانه با آن برخورد کردند و گروهی دیگر که بیشتر عارفان مسلمان بودند به مخالفت با آن سربرافراشتند که در میان آن ها عین القضاات جایگاه ویژه ای دارد.

پیشینه مباحث معرفتی در عرفان و تصوّف ایرانی

مراد از معارف ثلاثه سه جریان مهم فکری «دین، عرفان و حکمت» است در دوران اسلامی، که البته هم از عهد ماقبل اسلام در ایرانشهر استمرار داشته است. معارف دینی را به نحو اخص «کلام» گویند (که تعریف آن دانسته است) و به جای «حکمت» هم گاهی «علم» گفته اند، گاهی نیز «عرفان» را به حساب نیاورده، بلکه یک تثلیث (مسیحی گونه) معرفت شناسی «کلام، حکمت و علم» قائل شده اند، الفاظی که محمول «خدا» واقع گشته و برای معرفی قرآن به کار رفته است. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۶۰) لیکن یک چنین معرفت شناسی به لحاظ واقع تاریخی ابداع درست نیست، مقبول ما همان معارف ثلاثه مشهور (مذکور) است، که اجمالا به وجوه اشتراک و افتراق آن ها اشارتی می رود، اما پیشتر باید گفت چنان که هم دانسته است، هر پدیده معرفت شناخت یک جنبه نظری دارد و یک جنبه عملی؛ و از این رو «دین» هم از دیرباز متشکل از دو جنبه «عقیدت» (نظر) و «شریعت» (عمل) بوده است. گوهر دین (عقیدت) معرفتی است که اهل فکر و فلسفه و عرفان آن را قبول داشته اند و هنوز هم دارند، به عبارت دیگر عناصر مشترک (مفکورات) بین سه «معرفت» مزبور هم در «گوهر» دین مندرج است. و اما صدف دین که «شریعت» باشد، کمابیش مورد قبول نبوده و امروزه هم نیست؛ چه کسانی که به گوهر دین می رسند «صدف» را بدور می افکنند، چنان که عارف کبیر عین القضاة همدانی آن جا که می گفت: «آتش بزخم، بسوزم این مذهب و کیش / عشقت بنهم به جای مذهب در پیش»، مرادش صدف دین-یعنی- شریعت بود و عارفان دیگر هم می گفتند چون به آسمان رسیدید، دیگر نردبان (مناسک و اعمال و...) لازم نیست.

بعضی از جامعه شناسان تاریخی گرا قائل به تعلق طبقاتی سه جریان معرفتی مزبور شده اند، چنان که «دین» را متعلق به طبقات فرودست اجتماعی یا به اصطلاح «عوام» دانند، «عرفان» را ویژه اقشار متوسط اجتماعی یا اواسط الناس شناخته اند و «حکمت» را از آن طبقه فرادست اجتماعی یا به اصطلاح «خواص» شمارند، لیکن این مرزبندی ها نسبی و اعتباری است. (شایان ذکر است که «هرتل» دین شناس آلمانی این نگره را در خصوص ادیان ایران باستان ابراز کرده است.) (اذکائی، ۱۳۸۷: ۸۴-۸۳)

معرفت از منظر مشایخ تصوف و عرفان ایران

بایزید بسطامی

بویزید را پرسیدند از معرفت گفت: *إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً*. استاد امام گوید این همان معنیست که ابوحفص بدان اشارت کرده است. و هم بویزید گوید: خلق را احوال بود و عارف را حال نبود زیرا که رسم های او همه محو بود و هستی او به هستی غیر او فانی گشته بود و اثره‌ها او غایب شده باشد اندر آثار غیر او. بویزید را گفتند: این معرفت بچه یافتی گفت بشکمی گرسنه و تنی برهنه. بویزید گوید: که ایشان معرفت بدان یافتند که هرچه نصیب نفس ایشان در آن بود رها کردند و بر فرمان او بیستادند. و هم بویزید گوید: عارف پرنده است و زاهد رونده. (قشیری، ۱۳۸۶: ۵۴۷-۵۴۶-۵۴۳)

ذوالنون مصری

ذوالنون مصری گوید: ارواح انبیا *عَلَيْهِمُ السَّلَامُ* اسب اندر میدان معرفت افکندند، روح پیغمبر ما *صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ* از پیش همه روحها بشد و به روضه وصال برسد. ذوالنون گوید: عارف‌ترین کسی به خدای متحیرترین کسی است در وی. هم ذوالنون گوید: معاشرت عارف چون معاشرت خدای بود از تو فرو برد و از تو در گزارد. ذوالنون را گفتند که خدای را به چه شناختی گفت خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبودی هرگز او را بنشناختمی. ذوالنون گوید: علامت عارف سه چیزست، نور معرفت وی نور *وَرَع* ویرا فرو نگشود و اندر باطن، علمی اعتقاد نکند که حکم ظاهر برو نقض کند و بسیاری نعمت، خدای را *عَزَّوَجَلَّ* برو، او را بدان ندارد تا پرده محارم خدای بدرد. ابن یزدانیا را پرسیدند که عارف کی حق را بیند گفت چون شاهد پدید آید و شواهد فانی شود و حواس بشود و اخلاص مضمحل شود. حسین منصور گوید چون بنده به مقام معرفت رسد بخاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر در نیاید او را مگر خاطر حق. سهل بن عبدالله گوید غایت معرفت دو چیزست دهشت است و حیرت. (همان: ۵۵۰-۵۴۷-۵۴۶-۵۴۵)

جنید بغدادی

کسی به نزدیک جنید آمد و گفت از اهل معرفت گروهی اند که ترک اعمال بگویند. جنید گفت: این قول گروهی باشد که به ترک اعمال گویند و این به نزدیک من بزرگست و آنکس که دزدی کند و زنا کند حال او نزدیک من نیکوتر از حال آن کس که او این گوید و

عارفان به خدای کارها از خدای فرا گیرند و رجوع با خدای کنند اندر آن و اگر من به هزار سال بزییم، از اعمال، یک ذره کم نکنم.. جنید گوید: عارف آنست که حق از سرّ او سخن گوید و وی خاموش بود جنید را پرسیدند از عارف گفت: اندر خواب جز خدای را نبیند و با کس جز او موافقت نکند و سرّ خویش جز بر وی نگشاید.. جنید را پرسیدند از قول ذوالنون که گفت در صفت عارف اینجا بود بشد، جنید گفت: عارف را حالی از حالی باز ندارد و منزلی او را از منزلی دیگر باز ندارد و وی با اهل هر مکانی بود، آن چه ایشان را بود، او را همچنان بود و اندران معنی سخن گوید تا فایده بود از وی. جنید گوید: که عارف، عارف نباشد تا همچون زمین نبود که نیک و بد برو بروند و چون ابر که سایه بر همه چیز افکند و چون باران که به همه جای برسد. (همان: ۵۵۱-۵۵۰-۵۴۹-۵۴۸-۵۴۷-۵۴۶)

شبلی

شبلی گوید: عارف به غیر ازو ننگرد و سخن غیر او نشنود و خویشتن را جز از وی نگهبان نبیند. و گویند عارف انس گرفت به ذکر خدای تعالی و از خلق مستوحش شد، نیاز به خدای تعالی برد و از خلق بی نیاز شد و خداوند را تواضع نمود تا در میان خلق عزیز شد. شبلی گوید: عارف را علاقت نبود و محبّ را گله نبود و بنده را دعوی نبود و ترسنده را قرار نبود و کس از خدای نتواند گریخت محمدبن عبدالوهاب گوید شبلی را پرسیدند از معرفت گفت اولش خدای بود و آخرش را نهایت نباشد. (همان: ۵۴۸)

ابوعلی دقاق

از استاد ابوعلی دقاق رَحِمَهُ اللهُ شَئِدَم که گفت: معرفت هیبت داشتن است از خدای عَزَّوَجَلَّ هر که معرفتش بیش بود وی را هیبت بیش بود. و هم از وی شنیدم که معرفت آرام بار آرد چنانکه علم در دل سکون واجب کند و هر که را معرفت بیش سکون ویرا بیش بود. (همان: ۵۴۱)

قشیری

استاد امام گوید رَحِمَهُ اللهُ بر زبان علما، معرفت علم بود و همه علم معرفت بود و هر که به خدای عَزَّوَجَلَّ عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او پس صدق در معاملات با خدای تعالی به جای آرد پس از خویهای بد دست بدارد پس دائم بر درگاه بود و بدل

همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد ازو به جمیل اقبال او و در همه کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه های نفس و خاطرهای بد بپرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد چون با خلق بیگانه گردد و از آفات نفس بیزار شود و از آرام و نگرستن به آنچه او را از خدای باز دارد ببرد و دائم به سرّ با خدای مناجات همی کند و به هر لحظتی رجوع با وی کند و مُحَدَّث بود از قبل حق به شناخت اسرار او و بر آنچه می رود برو از تصرف قدرت آن هنگام او را عارف خوانند، و نام کنند او را و حال او را معرفت و اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عَزَّوَجَلَّ. و هرکسی اندر معرفت سخنها گفته اند بر اندازه خویش.

استاد امام گوید: رَحِمَهُ اللهُ اندرین سخن کی ابوحفص که گفتست (تا خدای را بشناخته ام در دلم نه حق درآمده است و نه باطل). اشکالی دَرَسْت و بر آن حمل توان کرد که نزدیک این قوم، معرفت، غیبت بنده واجب کند از نفس او، به استیلاء ذکر حق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بر وی تا جز حق را نبیند و رجوع با هیچ چیز دیگر نکند چنانکه عاقل رجوع باز دل و تفکر خویش کند چون او را کاری درپیش آید، عارف همچنین رجوع او با حق بود جَلَّ جَلَالُهُ و چون عارف را بازگشت در کارها نبود الا بخداوند خویش، باز دل نتواند گردیدن و چگونه باز دل گردد آنکس که او را دل نبود و فرق بود میان آن کس که زندگانش بدل بود و میان آنکس که به خدای خویش زنده باشد. (قشیری، ۱۳۸۶: ۵۵۱-۵۳۹)

هجویری

هجویری در کشف المحجوب بخش «کشف الحجاب الاول فی معرفه الله تعالی» می فرماید: «قوله تعالی: و ما قدروا الله حق قدره» (انعام، ۹۱) و قال النبی، علیه السلام: «لو عرفتم الله حق معرفته لمشیتم علی البحور لزالت بدعائکم الجبال.» پس معرفت خداوند تعالی بر دو گونه است: یکی علمی، و دیگری حالی. و معرفت علمی قاعده همه خیرات دنیا و آخرت است و مهم ترین چیزها مر بنده را اندر همه اوقات و احوال، شناخت خدای است، جل جلاله؛ قوله، تعالی: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات، ۵۲)، ای ليعرفون. نیافریدیم پریان و آدمیان را مگر از برای آن که تا مرا بشناسند.» پس بیشتری از خلق از این معرض اند، سواي آن که خداوندشان برگزید و از ظلمات دنیا بازرھانید و دلشان را به خود زنده گردانید؛ لقوله تعالی: «و جعلنا نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات.» (انعام، ۱۲۲)

پس معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود وی بی قیمت بود. پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت علم را به خداوند معرفت خواندند، و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند معرفت خواندند. و از آن بود که معرفت را فاضل تر از علم خواندند؛ که صحت حال جز به صحت علم نباشد و صحت علم به صحت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود. و آنان که بدین علم جاهل بودند از هر دو طایفه، اندر این، مناظره بی فایده کردند، و آن گروه بر این گروه انکار کردند و این گروه بر آن. «(هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۲-۳۹۱) و در ادامه علت وجودی معرفت را نه عقل و رؤیت که عنایت و لطف مشیت خداوند می داند و متذکر می شود که بی عنایت، عقل نابیناست و دلیل هم می آورد که عقل خود به خود جاهل است و از عقلا هم کسی حقیقت آن را نشناخته، پس چون وی به خود جاهل بود، غیر خود را چگونه شناسد. از نظر او استدلال و فکرت در رویت آیات هم بدون عنایت حق به خطا می رود زیرا همه اهل هوا و طایفه الحاد مستدل اند، اما بیشترشان عارف نیستند ولی آن که اهل عنایت است همه حرکات وی معرفت است، استدلالش طلب، و ترک استدلالش تسلیم است. (همان: ۳۹۳)

ماهیت نفس از منظر حکمای ایرانی و یونانی

بن هستی و بنیاد جهان «دیرینه» (قدیم) است، اما سازندش «نوپدید» (محدث) می باشد؛ پنج وجه دیرینه جهان واجب به وجوداند، که مسلم موجود ضروری هستند، جز آن ها «دیرینه» ای نباشد، و همانا خود عالم نوپدید است. پنج دیرینه بن جهان عبارت اند از: «هیولی، مکان، زمان، نفس، باری» اما «هیولی» حسب ادراک حسی همانا بنیان «مادی» عالم است، که حسب ترکیب «صورت» می پذیرد؛ پس چون هر یک از محسوسات مادی مستلزم فرض «مکان» است، ناچار هیولی در «مکان» تحیی می یابد (یعنی وجود مکانی اش تصدیق می گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم یا تصوّر تغییر (یعنی حرکت در مکان) وجود «زمان» را الزام می کند، زیرا که پاره ای از آن احوال «پیشین» و پاره ای «پسین» باشد. آن گاه حضور موجودات زنده (حیات) قبول «نفس» را واجب می کند؛ و این که آدمی از موهبت عقل برخوردار است، اعتقاد به «باری» (پروردگار خردمند) را موجب می شود. این پنج دیرینه که جوهر و پایدار به خود هستند، وجوهی از حقیقت واحد و بدیهی عالم را

نمایش می دهند، گویی به نوعی با هم اتحاد کلمه یا اشتراک معنوی دارند، بر روی هم در یک «استواء» (تسویه/ یکسانی) کلی موجود قدیم بالضرورة اند. اما صفات ذاتی پنج قدیم از این قرار است: هیولی، بی جان و کنش پذیر؛ مکان، بی جان و بی کنش؛ زمان، بی جان و بی کنش؛ نفس، زنده و کنشگر؛ باری، زنده و کنشگر است. (اذکائی، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۱۵)

نفس وجودی واحد و جوهری مجرد است، دیرینه و زنده که علت حیات بدن هاست، پیش از «تن ها» وجود داشته و پایدار به تن نیست؛ نفس مبدأ حیات و موجد حرکت، همان مصدر روح های سماوی و بشری است. نفس زنده و کنشگر اما «نادان» باشد، که هم به نادانی و پتیارگی بر هیولی آویخته-یعنی- پیوسته با ماده است. نفس چیزی مجزی (جوهر مفارق) از هیولی نیست. بل مفهوم آن مجرد باشد که هم مکمل «اندامگان» زنده جنباست. علت حیاتی نفس و افعال متکثر یا «صورت» ها که از هیولی پدید آید، همانا به طریق ایجابی صدور یابند (مانند نور که از خورشید فائض شود) ولیکن نادان باشد. برهان دیرینگی نفس هم مبتنی بر پیوستگی آن با ماده است، که اگر نوپدید بودی ماده دیگری حاجت داشتی.

نفس (حسب نظر افلاطون) بر سه قسم است: ناطقه الهی، غضبی حیوانی، نامی شهوانی؛ ولی از نظر زکریای رازی نفس کلی ملهم به حکمت نباشد، چه آن نفوس روحانی (مینوی) گوهرهای نورانی بسیط اند، که از هیولای آذرین عالم علوی نشأت یافته اند (طباع تام/فروهران) ولیکن نفس کلی نظر به آویزش آن به نادانی با هیولی، همانا خود «ظلمت» حیوانی صادر اهریمنی است که جهل صفت ذاتی اوست. نفس حیوانی که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آب» زمینی است (که از آن «حیات» خیزد) معنای غیر هیولانی (لاهوئی) آن «آز» (هوا) اهریمنی است که از آن به شیطان یا دیو تعبیر کرده اند. این همان پتیاره گردنگیر جهان است که از آن گریز و گزیری نباشد: همستاری «نفس» (اهریمن نادان) با «باری» (اورمزد خردمند) که مبین ضدین عالم وجود است، همیاری آن دو نیز در آفرینش جهان (چنان که رازی می گوید) مبین ترکیب جدلی (تمازج) ضدین وجود می باشد.

اشتیاق نفس کلی به هیولی و فرودش بدان، آویزش و آمیزش با آن (از بهر لذت جویی) خود برهان قاطع فلسفی در حدوث عالم است. پتیاره گیتی در وجود نفس سرشته و نهادینه شده، جنبش های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزاء لایتجزی (ذرات هیولی) طبیعی

است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می باشد؛ فلذا نفس ناطقه که خود «آمیغ» ضدّین (نیک و بد) است، هم به وسیله «مغز» (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد. پس آن گاه که تمامی جوهر نفس از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد؛ ماده و روح (چنان که گذشت) با هم قدمت استوائی دارند، به عبارت دیگر روح وجه زنده ماده است و رازی می افزاید که «نفس های بدکرداران دیو شوند.» (همان: ۱۲۲-۱۲۱)

نفس در معنای روح عالم که مبدأ حیات و موجد حرکت است، همان نگره معروف «گوشورون» (روان جاندار) زردشت سپیتمان ایرانی است؛ همچون علت کون و حرکت و حیات عالم (در گاتاها) مطرح شده، مانی نیز در نظام دینی خویش از آن به عنوان «روح حیات» یاد کرده، ظاهراً همان «روح کل» در فلسفه هگل باشد که از زردشت برگرفته است. مکتب هندی «وای ششیکه» (کثرت گرایی) نیز که اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، اصل «نفس» و «ذره» (هیولی) را قدیم و ابدی می داند که این نگره هم از مشترکات هندوایرانی (آریایی) می- باشد. پتیاره نفس به تعبیر زروانی-مانوی اش همان «اهریمن» است، یکی از پنج قدیم رازی که همان کارکرد اهریمن/ابلیس را داراست؛ همین خود برابر با دیو سیاه «آز» (هوا) در مانویت، بر ضد «خرد» (عقل/باری) دیرینه دیگر عمل می کند. رازی که این مقوله «نفس» (اهریمن) را از مانی برگرفته، گاه به تصریح یا تلویح «گیتی» را آفریده او داند، هم این که اهریمن (پتیاره) خود در صورت عالم متجسم باشد.

منبع نگره پتیاره نفس اهریمنی بوندهشن (بنیاد آفرینش) همان دامدات نسک اوستایی معانی و مادی بوده، که دفتر گیتی شناسی ایرانی (سده ۶ ق.م) و مورد اقتباس یونانیان هم شده است. به هر تقدیر، در نگره مانوی نفس/روح ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح/نفس نوری (نور سیاه) در تن آدمی با هیولی آویخته، شرور نفسانی و اخلاقی از آن صدور یافته (پتیاره اهریمنی) و تنها «عقل» اهورایی نفس جاندار را می- آموزد و به صلاح می آرد. (همان: ۱۳۶-۱۳۵)

باری (عقل) دیرینه دیگر همستار با نفس (اهریمن) که بنیاد دوگرایی فلسفی رازی را، هم به لحاظ منطق جدلی (دیالک تیک) در مقولات «برنهاد (Thesis) و «برابر نهاد (Antithesis) نمایش می دهند: عقل» از خرد زروان، و نفس از هوا (آز) او پدید آمده؛ عقل صفت معناشناخت اورمزدی، جهل صفت ذاتی اهریمنی است. رازی، منشأ حیات را ظاهراً در ستاره «مشتری» (هرمزد) می دانسته، که این همان نگره باستانی زروانی است (از

ستارهٔ هرمزد آفریدگان را زندگی همی رسد، و از ستارهٔ کیوان آفریدگان را مرگ همی آید. و این امر راجع است به این که رازی «باری» (اورمزد/ عقل) را مفیض روح و نور پاک می دانسته است. همین اعتقاد دقیقاً موافق با نگرش دینکردی است، که تخمه های حیات و عناصر طبیعی با همیاری «باری» (اورمزد) - که ستارهٔ هرمزد (مشتری) در آسمان نمودگار اوست، بر اثر تمازج هیولی اولی با جوهر نفس (اهریمن) در سپهر «وای» (خلاء) زروان درنگ خدای (دهر) - که ستاره ی کیوان (زحل) نمودگار کیهانی اوست - پدید گشت. (همان، ۱۳۶).

ماهیت نفس از منظر عین القضاة همدانی

پیش از طرح مبحث معرفت نفس از منظر عین القضاة بجا و بایسته است که به سخنانی که عین القضاة در باب ماهیت نفس آدمی ایراد کرده بپردازیم: قاضی معتقد است به انطوا و پیچیده شدن عوالم معنا در عوالم ماده به این معنی که هستهٔ درونی دنیا آخرت است و هستهٔ درونی آخرت به معنی الاخص بهشت و البته باید متذکر شد که هستهٔ درونی آخرت به معنی الاعم قیامت است که شامل منازل قبر، برزخ، خود قیامت، بهشت و جهنم می شود. و معتقد است که این عوالم در نفس انسان که نسخهٔ جامع عالم اکبرست، موجودند. قاضی بر این باور است که خداوند دنیا و آخرت را در نفس آدمی تعبیه کرده، از نظر او دنیا عبارت است از بیرون پردهٔ نفس و آخرت عبارت است از درون پردهٔ نفس و بهشت هم در درون این پرده؛ قاضی داخل شدن در این پردهٔ درونی یعنی داخل شدن در بهشت را موقوف طلب و سلوک می داند، طلب و سلوکی که بر پایهٔ تقوا و ایمان گذاشته شده است. (عین القضاة، نامه ها، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۲۸-۱۲۷) از این بیانات قاضی می توان دریافت که منظور او از نفس آدمی، نفس مؤمن است نه نفس کافر زیرا درون پردهٔ درونی نفس کافر جهنم است نه بهشت.

معرفت نفس از منظر عین القضاة همدانی

در بحث معرفت شناسی عین القضاة دو امتیاز برجسته و بارز هست که در متصوفاً پیش از او دیده نمی شود و یا اگر هم هست کم رنگ است:

۱- پیوستگی معرفت نفس با معرفت رب. (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) عین القضاة دستیابی به معرفت الله را بدون معرفت النفس ممکن نمی داند و پیداست که معرفت نفس

هم بدون معرفتِ مظهر آن که ابلیس باشد ممکن نیست. از میان عرفایی که ذکر کردیم ابوالقاسم قشیری و هجویری به این پیوستگی اشاره کرده اند. قشیری گوید: «اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای غَزْوَجَلَّ» و هجویری در شرح و توضیح سخن شبلی که گفته: «معرفت دوام حیرت است» می آورد: «حیرت بر دو گونه است: «یکی اندر هستی و دیگر اندر چگونگی. حیرت اندر هستی، شرک باشد و کفر و اندر چگونگی معرفت؛ زیرا که اندر هستی وی عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی عقل را مجال نباشد. ماند این جا یقینی در وجود حق و حیرتی در کیفیت وی و از آن بود که گفت: «یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً» نخست معرفت وجود کمال اوصاف اثبات کرد و بدانست که وی مقصود خلق است و استجابت کننده دعوات ایشان و متحیران را تحیر بجز وی نیست، آن گاه زیادت حیرت خواست، و دانست که اندر مطلوب عقل را حیرت و سرگردانی شرک و وقفت بود. و احتمال کند که معرفت هستی به حق تحیر به هستی خود تقاضا کند؛ از آن که بنده چون خداوند را بشناخت، کلّ خود را در بند قهر وی بیند. چون وجود و عدمش بدو بود و از او، و سکونت و حرکت به قدرت او، متحیر شود که: «چون کلّ مرا بقا به دوست، من خود کیستم و برچیستم؟» و از این بود که پیغمبر گفت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هر که خود را بشناسد به فنا حق را- تعالی الله- بشناسد به بقا، و از فنا عقل و صفت باطل بود و چون عین چیزی معقول نباشد، اندر معرفت وی به جز تحیر ممکن نشود.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۰۲-۴۰۱) نقطه تمایز عین القضاة از هجویری در بحث معرفت شناسی این است که هجویری از منظر سلوک عملی به مقوله معرفت می نگرد و حال آن که عین القضاة ابتدا از جنبه علمی و نظری به مقوله معرفت می پردازد و سپس به بحث سلوک عملی داخل می شود. قاضی معتقد است که چون انسان اهریمن وجودش را بشناسد، آن گاه مطابق قاعده تعرف الاشياء باضدادها پای در مدارج و مراحل وصول به معرفت الله می نهد.

۲- در بحث معرفت شناسی عین القضاة سخن از معرفت ابلیس هم به میان می آید که به جز بعض عارفان گنوسیست غالب صوفیه آن را به دلیل ملاحظات سیاسی یا تعصبات تستنی مسکوت گذاشته اند.

مبادی معرفت از منظر عین القضاة همدانی

قاضی در تمهیدات و نامه‌ها مکرر ذکر می‌کند که خداوند تمام حقایق و معارف ربانی را در حروف مقطعه قرار داده است و معتقد است که اگر سالک تمام آیات قرآن را بخواند و از حفظ دارد ولی از این حروف و حقایق آن‌ها بی‌اطلاع باشد نسبت به قرآن جاهل است. در نامه نود و دوم بند ۳۷۱ متذکر می‌شود که مبادی و آغاز معرفت الله عبارتست از تجلی جمال حروف مقطعه بر جان سالک و معرفتی که آغاز آن در چنین مرتبه و مقامی است کی می‌توان قیاس کرد که پایان و خاتمتش کجاست. با عنایت به این سخنان می‌توان گفت که قاضی معرفت را وادیی بی‌کرانه می‌داند، وادیی که هر چه بیشتر راه می‌روی کمتر نشانه و اثری از مقصد و مقصود می‌بینی. روی همین اصل است که وی می‌گوید: (لعمری. چون کمال کرم ازلی از مبادی این معرفت خواهد که خلق عالم را لابل دوستان خود را خیری دهد همچنین گوید که «حم طه یس الم» این حروف مقطوع پرده جمال مبادی معرفت است و چون مبادی معرفت این بود چه گویی در منتهای آن! هرگز عبارت کسی برسد بدان؟ هیئات! جان قدسی داند که معرفت چه بود که اگر دل آدمی دو اسبه درنشیند و خواهد که به گرد سُم کمیت بوبکر صدیق رسد آن‌جا که جان پاک او قوت معرفت نوش می‌کند جز بازماندگی و درماندگی نصیب او نیاید.) (عین‌القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۴۶)

قاضی به مخاطب خود یادآور می‌شود که این معرفت را بذر و تخمی است و او باید به دنبال تحصیل و اکتساب آن باشد تا مزرعه وجودش به این جوانه‌ها سرسبز و آبادان شود. لذا می‌گوید: «این معرفت را که بگفتم تخمی هست. طالب آن تخم باش، تا بود که روزی تو را دولتی دست دهد یا به طفیل مردی تو را راه دهند که: الا فتعرضوا لها عسی ان تدرککم فلا تشفوا بعدها ابداً» (همان: ۲۴۷) سپس ماهیت تخم و بذر معرفت را بازگو می‌کند که عبارت از علم یقینی است و اشارت قرآن را: «انما یخشی الله من عباده العلماء» هم ناظر به همین علم می‌داند. (همان: ۲۴۷) و وصول به این علم یقینی را به غایت دشوار می‌داند به گونه‌ای که از هزار هزار سالک یکی به آن راه نبرده است. (همان)

تأکید عین القضاة بر وجوب تحصیل معرفت

قاضی معتقد است که سایر واجبات واجب و فرض اند اما معرفت اهمّ مهمات و افروضات است زیرا علم به حقیقت وضع واجبات و فرایض تنها در سایه معرفت الله ممکن

می‌گردد. البته لازم است متذکر شوم که کمال معرفت در جنبه عملی‌اش موقوف محبت تام به ذات باری تعالی می‌باشد. لذا قاضی در نامه نود و دوم، بند ۳۸۲ خطاب به مخاطب خود می‌گوید: «ای عزیز! طلب العلم فریضه علی کلّ مسلم، مردان به یقین دانسته‌اند که اهمّ مهمات و افروض فرایض، معرفت خدا است و اوصاف او، چون گوید: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان» نه امر است؟ و الأمر یقتضی الوجوب عند اهل البصائر. چنان که در مکتوبی پیش از این بیان کرده ام آن‌گه چون تو ندانی که «الله» و «رحمان» چه بود، امثال این امر که «ادعوا الله او ادعوا الرحمان» از تو هرگز کی صورت بندد.» (همان: ۲۵۴)

طریق حصول معرفت از منظر عین القضاة

عین القضاة مقدمات و مبادی معرفت النفس را معلول دو چیز می‌داند که یکی از آن دو مقام است و دیگری حال. آن دو چیز عبارت‌اند از: مقام معرفت و حال مستی. (عین القضاة، تمهیدات، ۱۳۸۶: ۵۶) مست شدن از شراب معرفت هم که او مطرح می‌کند در ظاهر تعبیر متناقض بنظر می‌رسد زیرا معرفت اقتضای صحو (هوشیاری) دارد اما ظاهراً مقصود وی از شراب معرفت، شرابیست که ممزوج به رشحات محبت باشد و این قسم از شرابیست که اقتضای مستی (سکر) دارد. پس از این مقدمات و مبادی عین القضاة به ثمرات و برکات معرفت النفس می‌پردازد که عبارت است از:

۱- تجلی ۲- شهود

در تجلی تنها صحبت از جلوه نفس محمدی بر جان سالک می‌رود اما در شهود هم سخن از شهود حقیقت محمدی و هم سخن از شهود ذات الله می‌رود. (همان: ۵۷) شهود در این جا همان معرفت اجمالی و تفصیلی به حقیقت محمدیه و شهود ذات الهی است نه معرفت حقیقی و کماهی. چنان‌چه خود عین القضاة هم در ادامه همین تمهید به جهت رفع ابهام سالکان چنین می‌آورد: «معرفت ذات او- تعالی- کرا زهره باشد که خود گوید: «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذات الله» جز به رمزی معرفت خدا حرامست شرح کردن.» (همان: ۶۰) عین القضاة در تمهید اصل رابع از تمهیدات در باب نحوه تحصیل معرفت النفس سخنی نمی‌گوید اما به این واسطه که معرفت نفس محمدی را ثمره و نتیجه معرفت النفس می‌داند می‌توان استنباط کرد که از نظر عین القضاة یکی از شرایط اصلی تحصیل معرفت النفس، شناخت حقیقت محمدی در حیطة نظر و در حیطة عمل

(اطاعت و محبت) می باشد. این که معرفت عملی به حقیقت محمدی را اطاعت نامیدیم به این دلیل است که عین القضاة معرفت محمدی را محصول بیعت با او می داند (ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله) (همان: ۵۷) و رکن رکین بیعت با نبی اطاعت از شخص اوست. اما شرط دیگر وصول به معرفت النفس از منظر عین القضاة تهذیب اخلاق ذمیمه (معرفت به علم اخلاق) و قبول مجاهدات و ریاضات است. وی در این باره می گوید: «پس هر که راه معرفت ذات او طلبد نفس حقیقت خود را آینه ای سازد و در آن آینه نگرَد، نفس محمد- علیه السلام- را بشناسد. پس از آن نفس محمد را آینه سازد، «و رایت ربی لیلہ المعراج فی احسن صوره» نشان این آینه آمده است. و در این آینه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره.» می یاب و ندا در عالم می ده که «ما قدروا الله حق قدره.» (همان: ۵۹)

نفس خود را آینه ساختن تعبیری کنائی از مجاهده و ریاضت داشتن است. از منظر صوفیه و از جمله عین القضاة، علم به اصول، آداب و قواعد ریاضت و مجاهده تماماً در چارچوب عرفان نظری قرار می گیرد. هرگاه دو شرط فوق برای سالک حاصل شود، سالک به مرتبه بالاتر که معرفت الله است نائل می شود و هرگاه تنها شرط اخیر محقق گردد، شخص را به اعتبار جهد و ریاضتی که می کشد مرتاض و به اعتبار صفات رذیله ای که رفع می کند و صفات حمیده ای که کسب می کند، استاد اخلاق می خوانند. البته لازم است متذکر می شوم که منظور عین القضاة از نفس محمدی، حقیقت محمدی است نه کالبد جسمانی و قالب عنصری ایشان. همان که در جوامع روایی از آن به عنوان اول ما خلق الله نوری (نخستین تجلی) یاد شده است. عزیز نسفی در «الانسان الکامل» در بیان روح و مراتب ارواح می فرماید:

«بدان که روح انسانی جوهری بسیط است و مکمل و محرک جسم است بلاختیار و العقل، و روح حیوانی جوهر است و مکمل و محرک جسم است بلاختیار، و روح نباتی جوهر است و مکمل و محرک جسم است بالطبع و اگر این عبارت را فهم نکردی به عبارتی دیگر بگویم بدان که روح انسانی جوهری لطیف است و قابل تجزّی و تقسیم نیست و از عالم امر است، بلکه خود عالم امر است. چون معنی روح را دانستی، اکنون بدان که چون خداوند تعالی خواست که مراتب ارواح را بیافریند، به آن زبده نورانی (آدم) نظر کرد. آن زبده نورانی بگذاخت و به جوش آمد و از زبده و خلاصه آن زبده ی روح خاتم انبیا بیافرید، و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح اولوالعزم بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح رسل بیافرید و از

زبده و خلاصه آن باقی ارواح انبیا بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح اولیا بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح اهل معرفت بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح زهاد بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح عبّاد بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی ارواح مومنان بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی طبیعت آتش بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی طبیعت هوا بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی طبیعت آب بیافرید و از آن چه باقی ماند طبیعت خاک بیافرید، و با هر روحی چندین ملائکه بیافرید. مفردات عالم ملکوت تمام شدند.» (نسفی، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۳)

اقتران و پیوستگی معرفت الله به معرفت محمدی که عين القضاة مطرح می کند از آن روست که حقیقت محمدی اول مخلوق (اول تجلی) است لذا هرگونه شناختی از الله تعالی اجمالاً و تفصیلاً مستلزم شناخت مظهر تامّ اسماء و صفات او که اکمل و اعظم و اتمّ و سائط فیض است (یعنی معرفت محمدی) می باشد زیرا معرفت او به الله تعالی اکمل از جمله موجودات است و از این روست که معصوم می فرماید: «بسی الله ان یجری الامور الا باسبابها». عين القضاة در این باره چنین می آورد: «هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمد او را حاصل شود و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای در معرفت ذات الله نهد.» (عين القضاة، ۱۳۸۶: ۵۷)

قاضی در نامه هشتاد و پنجم به شخصی که سؤالی در طریق حصول معرفت داشته جوابی مستوفی نگاشته است و در جواب دیدگاه تعلیمیان که می پرسند طریق حصول معرفت عقل است یا امام معصوم می گوید «هر که گوید عقل است، یا امام معصوم است، از حقیقت سؤال بی خبر بود، تا به جواب رسد. و هر مسأله که معنی سؤال در آن جا محقق نبود جواب از آن رمی فی عمایه بود، به نزدیک ارباب بصایر. و بیشتر مذاهب عالمیان بر تصانیف مصتّفان که بوده اند و هستند بر این منهاج است؛ خوض می کنند در نصرت مذهبی که حقیقت این مذهب هنوز حاصل نکرده اند.» (همان، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۳)

عين القضاة معتقد است که آدمیان از امکان یا عدم امکان لقاء الله و رؤیت حق تعالی سخن می گویند در حالی که از حقیقت لقاء و رؤیت بی خبرند، گمان می کنند دیدار خداوند هم مانند دیدار آدمیان با یکدیگر است و لازمه آن تماس و برخورد فیزیکی می باشد و حال آن که در رؤیت حق سخن از تجلیات انوار الاهی است که کدورت ها و ظلمات قلب عارف را می زداید و سبب می گردد که عکس جمال الاهی در آئینه دل عارف بتابد.

بحث قدیم و حادث بودن قرآن هم داخل در همین مقوله است. قاضی در نامه هفتاد و پنجم، بند ۱۶۵ می آورد: «مثلاً گویند: خدای تعالی دیدنی است یا نی؟ و یکی مذهبی را نصرت دهد و دیگری مذهب دیگر را. و اگر تفحص کنند هنوز حقیقت دیدار، نه این کس را معلوم است و نه آن کس را. و چون کار بر این جمله بود، چون روا بود که احد الطرفین را در این مسأله نصرت دهند؟ و هم چنین قومی گویند: قرآن مخلوق است. و قومی گویند نیست. و اگر حقیقت مخلوق و حقیقت کلام از ایشان باز پرسند متحیر بمانند. لعمری! هذیانات بسیار گویند، اما سخنی که تلج الصدور و برد الیقین وازان بود نگویند.» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۴)

سپس به تبیین و تشریح سؤال اسماعیلیان که می گویند: معرفت خدا از عقل حاصل می گردد یا امام معصوم می پردازد و در عرض سؤال تعلیمیان سؤال هایی را مطرح می کند و می گوید: «این کس که گوید: معرفت خدا از عقل حاصل گردد یا از امام معصوم. او را لابد ببايد پرسیدن که به معرفت چه می خواهی؟ و این جا دو جواب است. یکی آن که گوید: که به معرفت آن چیز می خواهم که بوبکر 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 سؤال چون منقح بود، گویند: کمالی که بوبکر را بود و عتبه و شیبه را نبود، از کجا حاصل شود؟ هذا واحد. دوم آن است که تعلیمی گوید: به معرفت خدا آن می خواهم که وجود او بیقین 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.» (همان: ۱۱۶-۱۱۵)

وی در صدد جواب بر آمده و می گوید: «اکنون، این دو مسأله است و هر یکی را جداگانه به جوابی حاجت است. اولاً، این کس را که گوید: کمال بوبکری و علوی و اویسی از کجا حاصل آید؟ باید گفت: که این بر دو وجه ممکن است. یکی آن که آدمی به خود مشغول باشد و به هیچ آدمی استعانت نکند و خود را به انواع مجاهدات ریاضت می دهد، تا او را کمالی حاصل شود. اما کمال علی و اما کمال اویس و جنید و صهیب. و علی جمله هر کمال که خواهی. و عجب مدار که کمال بوبکر و علی کس را حاصل شود، چه مصطفاً صلعم-گفت: در هر عصری چهل کس باشند که دلشان چون دل موسی بود. و هفت

کس باشند که دلشان چون دل ابراهیم بود. و الحدیث طویل، تا آن جا که گوید: که یک کس باشد که دل او چون دل اسرافیل باشد و این حدیث در ابتدای حلیه الاولیای بونعیم آمده است.» (همان،: ۱۱۷-۱۱۶)

با این حال قاضی قید و استثنایی برای سخن خود قائل می شود و می گوید: «اما حصول کمال بوبکری و علوی از این طریق که پای پیری پخته در میان نبود بغایت متعذر بود و عزیز، اگرچه ممکن بود، و هیچ آدمی نتواند گفتن که این در قدرت خدا نیست که آدمی را به کمال رساند بی پیری.» (همان: ۱۱۷) سپس به طریق حصول کمال که مقدمه معرفت الله است می پردازد و می گوید: «آن گاه اگر گوید: این کار که به خود بدین کمال تواند رسیدن، طریق حصول علم است یا عمل است؟ گویند: همه بود. و در حصر نتوان آوردن، که از چند قراین و علوم و اعمال این کمال بتوان یافت. اما از خود بدان توان رسیدن بی پیری، کسی از خواندن برسد و دیگری از ریاضت، و علوم خواندن هم ریاضت بود، و ریاضت کردن هم بی علم نتواند بود، چه علم ریاضت بیاورد تا ریاضت توان کرد. دوم طریق آنست که حصول کمال بوبکر را مثلاً که پیری پخته بود و هذا هو الغلب و الاکثر، لابل هوالمعهود من سنه الله، الا فی الشاذ النادر. و این پیر شرط نیست که معصوم بود از گناه، چون مصطفی صلعم- که سرور پیران و سر پیغامبران است از گناه معصوم نیست. از قرآن بشنو! «ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر»، «و وضعنا عنک وزرک. الذی انقض ظهرک» و بوبکر و عمر هم گناه کنند و جنید و شبلی و اویس قرنی همچنین گناه کنند.» (همان: ۱۱۸-۱۱۷)

طریق حصول کمال (معرفت الله) از منظر قاضی در دو کار منحصر است: یک ریاضت کشی بی پیر و سیر و سلوک با اشراف پیر و البته وی معتقد است که در غالب موارد حصول کمال که همان معرفت الله باشد در سایه ارشاد و عنایت پیر کامل ممکن می گردد، لذا می گوید: «چون به معرفت خدای تعالی کمالی خواهند از کمالات سالکان راه خدا، طریق حصول آن کمال ممکن است که به خود سپرده شود، و هو الاقل و غالب آن است که به پیری تمام گردد. اما شرط نیست که از گناه معصوم بود و یکی بود در همه عالم، لابل که هزار روا باشد و واجب نیست که در مصر نشیند یا در همدان بود یا در اصفهان یا در بغداد. و اگر در دهی بود هم شاید. بوالحسن خرقانی از دهی بود، ولیکن به کمالی رسید که چندین هزار سالک در راه خدا درآیند و یکی از ایشان بدان کمال نرسد.» (همان، ج ۲: ۱۱۹)

قاضی در توضیح طریق دوم حصول معرفت و این که ممکن است منظور تعلیمیه از معرفت الله، معرفت یقینی به وجود باری تعالی باشد خطاب به مخاطب خود در نامه هفتاد و پنجم می گوید: «طریق دوم، که می باید که آن را بیان کنم آن است که گویند: به معرفت خدا آن همی خواهیم که وجود او بدانند بطریق برهان محقق. و جواب این مسأله هم چنان است که در جواب مسأله سابق، من غیر فرق، چه این علم، اعنی علم به وجود موجود قائم به ذات بطریق البرهان العقلی القطعی ممکن بود که آدمی را از خود حاصل شود، و ممکن بود که از کسی بیاموزد. هان و هان! تا نپنداری که دانستن این طریق یقینی آسان بود، تا کسی به طریق برهان بداند که برهان چه بود، خود او را بس جان 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. و علی الجملة اگر به ذکای تو متعلمی بود او را به دو سال و غایتش به یک سال معلوم توان کرد که طریق برهان چیست و برهان خود چه بود؟ و این آن گه بود که معلم من باشم، یا نه دیگری تو را برهان و حقیقت برهان آموزد، تو را از مسلمانی بیرون آرد کالشعره من العجین که این نه آن دریاست که امثال تو و اهل عصر تو از آن دریا بیرون آیند که جز جذبات عنایت ازلی آن جا دستگیری نیست. همان جا هستی خود را نگاه دار! و نام برهان میر! که خود را درباری که این راه خون چون تو بسیار ریخته است.» (همان: ۱۲۱-۱۲۰)

البته علاوه بر این دو راه حصول معرفت که ذکر کردیم قاضی در نامه هشتادم، بند ۲۲۵ به مخاطب خود یادآور می شود که معرفت خدای تعالی منحصرأ که او به دنبال آن است منحصرأ از فکر درست (عقیده صحیح) ناشی می شود. در این جا قاضی میان تفکر و فکر فرق می نهد و معتقد است که تفکر بدون فکر منجر به معرفت الله نمی شود چرا که فکر به منزله بن و پایه یی است که تفکر بر روی آن بنا می شود. کسی که فکرش (عقیده اش) فاسد است چگونه می تواند تفکری درست و صحیح داشته باشد. و اینک عین سخنان قاضی: «و معرفت خدای تعالی حاصل نیاید الا از فکری درست. فکر می گویم نه تفکر، تا بی خبری اعتراضی نکند، لا تتفکروا فی ذات الله و فکر درست جز از دل صافی و پاک از شواغل دنیوی و علایق بدنی حاصل نیاید. و تو عزیز مبتلایی به شواغل دنیوی و از فرق تا به قدم به کاری داده ای که بروزگار اگر خواهی از آن خلاص نیایی، الا ان یمدک العنایه الازلیه بکفایه ابدیه. پس از تو این فکر صافی کی صورت بنند؟» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۵۳)

مراتب معرفت از منظر عین القضاة

در عرفان عین القضاة حقیقت، یکی بیش نیست که حق تعالی است و از این رو معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و این معرفت یا به افعال، یا به صفات و یا به ذات خداوند تعلق می‌گیرد. معرفت افعال خداوند از معرفت عارف به نفس خود حاصل می‌شود. معرفت به صفات خداوند، از شناخت پیامبر اسلام- که کامل‌ترین صفت حق تعالی است- به دست می‌آید. اما معرفت به ذات الهی قابل شرح کردن نیست زیرا معرفت عموماً بر ذات محسوس یا معقول متناهی اطلاق می‌شود اما از آن جا که ذات حق تعالی نامتناهی و نامحدودست در نتیجه معرفت به ذات او هم ناقص و ابتر خواهد بود. (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۶۰) معرفت افعال الله با معرفت نفس آدمی ارتباطی دوسویه دارد، به این معنی که هر چه معرفت نفس سالک کامل‌تر گردد، معرفتش به افعال خداوند کامل‌تر می‌گردد. (همان) اما متذکر می‌شود که معرفت صفات خداوند در گروه معرفت نفس محمد(ص) است. (همان) زیرا حقیقت محمدی جامع اسماء و صفات الهی است که از مرتبه ذات تنزل یافته است. در حقیقت حقیقت محمدیه همان مرتبه واحدیتی است که در عرفان اسلامی مطرح می‌گردد. ابوسعید ابوالخیر در این باره می‌فرماید:

بی شک الف است احد ازو جوی مدد
کز شخص احد بظاهر آمد احمد
در ارض محمد شد و محمود آمد
اذ قال الله قل هو الله احد

(ابوالخیر، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

خرق حجب یا انفتاح عین بصیرت به اعتبار درجات عوالم وجود یکی دیگر از مباحثی است که عین القضاة در تمهید اصل رابع پیش می‌کشد. وی عوالم را منحصر در ملک و ملکوت و جبروت می‌کند. (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۰) و معتقد است که هر یک از این عوالم خزائن دارد و دستیابی به هر یک از این خزائن مستلزم سلوک نظری و عملی است. اما بیشترین تجلی که برای سالک در عالم جبروت رخ می‌دهد به ترتیب عبارت‌اند از: جمال خالق ملکوت، پرده ربوبیت، پرده جمال الاهیة، پرده عزت، پرده عظمت و پرده کبریاء الله که در این پرده دنیا و آخرت محو بیند. (همان: ۶۲-۶۱)

عین القضاة معتقد است که ثمره وصول به کبریا و عروج روح عارف به عالم جبروت، فنای ذات او در ذات الله و گم شدن در معرفت الله می‌باشد و آن چه باقی می‌ماند معروف

(ذات حق تعالی) و اتحاد محب و محبوبست و شطح هم از عوارض این معرفت می باشد. (همان: ۶۲) پس اقسام معرفت بنا بر آن چه بر می شمرد چهار است:

۱- معرفت عارف به نفس خود

۲- معرفت عارف به نفس محمد

۳- معرفت عارف به حق که شامل (معرفت ذات و معرفت صفات و معرفت افعال) می باشد.

۴- معرفت عارف به عوالم سه گانه حق (مُلک و ملکوت و جبروت).

معرفت شهودی از منظر عین القضات

قاضی بین معرفت عقلی و معرفت شهودی فرق می نهد و در این جاست که جنبه عرفانی مشرب او بر جنبه فلسفی اش غلبه پیدا می کند. البته وی معرفت عقلی را هم برای شناخت مجهولات و ماوراء لازم می داند اما کافی نه. قاضی معتقد است که عاقل شدن مستلزم تحصیل معرفت الله است؛ کسی که معرفت ندارد اصولاً عقلی ندارد. لازمه عقل معرفت داشتن و لازمه دستیابی به معرفت، ارتباط و اتصال با مبدأ کل است. لذا در نامه یازدهم بند ۱۲۶ می گوید: «جوانمردا!

آن جا که توئی من آمدن نتوانم وان جا که منم تو خود نیائی دانم

می گوئی به برهان عقلی معرفت الله ادراک می کنم؟ جوانمردا! آن کس که او را نشناسد، عقل از کجا آورد؟ و هیچ او را نشناسد. و لایبلغ الرجل حقیقه الایمان حتی یری الناس کلهم جمعی فی ذات الله. آن نه معرفت الله است که تو می دانی. ادب نگاه دار، معرفت آفتاب آن گاه حاصل کنی که بر چهارم آسمان روی و با آفتاب ترا آشنایی حاصل گردد. معرفت این بود، اما آن که خود هرگز قرص آفتاب ندیده باشد بلکه شعاعی ببیند، در سرای خود که ساعتی پیدا می شود، ساعتی پنهان می گردد، پس با خود بگوید: این شعاع حادث است و حادث را سببی باید. این از حقیقت معرفت آفتاب دور بود.» (عین القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۳-۹۲)

کمال معرفت الله از منظر عین القضات اتحاد عارف و معروف است و این اتحاد سبب می گردد که زبان عارف به تعظیم و تمجید از خود گشوده گردد: «جوانمردا! در معرفت بود که مرد گوید: الهی به حق من، و به جاه من، و به جمال من و به روی نیکوی من و به زلف مشکبوی من. سرّی سقطی با جنید گفت: اذا کانت لک الی الله حاجه فاقسم علیه بی. بیت:

چندان ناز است ز عشق تو در سر من کاندر غلطم که عاشقی تو بر من
اما آن جا که حقیقت است، غلط آن جا چه کند! ابوالحسن خرقانی گفتی: ای من معشوقه تو!
عنبر زلفی که ماه در چنبر اوست شیرین سخنی که شهید در شکر اوست
زان چندان بارنامه کاندر سر اوست فرمانده روزگار فرمانبر اوست

(همان: ۹۳)

قاضی میان معرفت اجمالی و تفصیلی فرق می نهد و معرفت تفصیلی را تفضیل می نهد و می گوید: «جوانمردا! همه اهل همدان دانند که سلطانی هست محمود نام، این نه معرفت سلطان بود. معرفت آن بود که با سلطان نشیند و خسب و خورد و خیزد. بدان که اگر تو می دانی که خدای هست این عالم را کار می دانی، و آن گه اگر بدانی که جسم نیست چه بود. این همچنان بود که اهل همدان گویند که سلطان محمود سنگ نیست و مردم عاقل خود این نگویند. نبینی که در همه قرآن و اقوال انبیا-علیهم السلام- نیست که خدای جسم نیست اما مشتی ابلهان که خدای را به نزدیک ایشان هیچ تعظیمی نیست، این آوازه در عالم افکندند که او جسم نیست.» (همان، ج ۱: ۹۴-۹۳)

نتیجه گیری

عین القضاة معرفت را طوری و رای عقل می داند و لازمه ایمان به این طور را ایمان به نبوت و ولایت. وی بهترین راه ها برای اکتساب معارف را حفظ سخنان علماء متأخر و توجه خود را مصروف تفکر، تجدید نظر و بررسی آن سخنان نمودن و در آخر بدون اذن و اجازه معلم و استاد سلوک به مطالعه کتب علمای متقدم نپرداختن» از نظر عین القضاة جنبه عملی معرفت را عبارت است از آزاد شدن عارف از اسارت زمان و مکان می داند. وی لازمه فیضان لطایف امور الهی بر سالک را انفتاح عین بصیرت (گشوده شدن چشم) سالک می داند. از نظر قاضی دنیا عبارت است از بیرون پرده نفس و آخرت عبارت است از درون پرده نفس و بهشت هم در درون این پرده است؛ قاضی داخل شدن در این پرده درونی (داخل شدن در بهشت) را موقوف طلب و سلوک می داند در بحث معرفت شناسی عین القضاة دو امتیاز برجسته و بارز هست که در متصوفه پیش از او دیده نمی شود و یا اگر هم هست کمرنگ است: یکی پیوستگی معرفت نفس با معرفت رب. (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) دیگری سخن از معرفت ابلیس که

بجز بعض عارفان گنوسیست غالب صوفیه آن را به دلیل ملاحظات سیاسی یا تعصبات تسننی مسکوت گذاشته‌اند.

قاضی مبادی و آغاز معرفت الله را عبارت از تجلی جمال حروف مقطعه بر جان سالک می‌داند. وی این معرفت را به مثابه بذری برای سالک می‌داند که او باید به دنبال اکتساب آن باشد تا مزرعه وجودش به این بذرها سرسبز شود. وی این بذر معرفت را عبارت می‌داند از علم یقینی و وصول به این علم را به غایت دشوار. وی معرفت را اهمّ مهمات و افروض فرایض می‌داند، زیرا علم به حقیقت وضع واجبات و فرایض تنها در سایه معرفت الله ممکن می‌گردد. البته لازم است عین القضاة مقدمات و مبادی معرفت النفس را معلول دو چیز می‌داند که یکی از آن دو مقام است و دیگری حال. آن دو چیز عبارت اند از: مقام معرفت و حال مستی و برکات معرفت النفس از منظر او عبارت است از: تجلی و شهود. در تجلی تنها صحبت از جلوه نفس محمدی بر جان سالک می‌رود اما در شهود هم سخن از شهود حقیقت محمدی و هم سخن از شهود ذات الله می‌رود. (همان: ۵۷) شهود همان معرفت اجمالی و تفصیلی به حقیقت محمدیه و شوون ذات الهی است نه معرفت حقیقی و کماهی. از نظر عین القضاة یکی از شرایط اصلی تحصیل معرفت النفس، شناخت حقیقت محمدی در حیطة نظر و در حیطة عمل (اطاعت و محبت) می‌باشد. شرط دیگر وصول به معرفت النفس از منظر او تهذیب اخلاق ذمیمه (معرفت به علم اخلاق) و قبول مجاهدات و ریاضات است. طریق حصول کمال (معرفت الله) از منظر قاضی در دو کار منحصر است: یک ریاضت کشی بی پیر و سیر و سلوک با اشراف پیر و البته وی معتقد است که در غالب موارد حصول کمال که همان معرفت الله باشد در سایه ارشاد و عنایت پیر کامل ممکن می‌گردد، وی معتقد است که معرفت خدای تعالی منحصرأ از فکر درست (عقیده صحیح) نه تفکر ناشی می‌شود. مراتب معرفت بنا بر آن چه قاضی در آثارش آورده عبارت اند از: معرفت عارف به نفس خود - معرفت عارف به نفس محمد - معرفت عارف به حق که شامل (معرفت ذات و معرفت صفات و معرفت افعال) می‌باشد. - معرفت عارف به عوالم سه گانه حق (ملک و ملکوت و جبروت)، قاضی بین معرفت عقلی و معرفت شهودی فرق می‌نهد و در این جاست که جنبه عرفانی مشرب او بر جنبه فلسفی اش غلبه پیدا می‌کند. کمال معرفت الله از منظر او اتحاد عارف و معروف است. وی معرفت اجمالی و تفصیلی فرق می‌نهد و معرفت تفصیلی را تفصیل می‌نهد.

_____ معرفت النفس از منظر عين القضاة همدانی (۲۱۴-۱۸۹) ۲۱۳

کتابنامه

قرآن کریم

اذکایی، پرویز، ۱۳۸۷ ماتیکان، همدان، نشر مادستان

الفاخوری - حنا الجر، ۱۳۸۶، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
عين القضاة همدانی، ابوالمعالی، ۱۳۸۶، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: نشر منوچهری

_____، _____، ۱۳۸۷، نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران، جلد ۳، تهران، اساطیر

_____، _____، ۱۳۷۹، زبده الحقایق، متن عربی به تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، ویراسته رضا پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

فروغی، محمد علی، ۱۳۶۷، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران، نشر زوار.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۶، رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدراقات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیز الدین، ۱۳۸۵، الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: نشر طهور

ولفسن، ۱۳۶۸، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر امیرکبیر.

هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۴، کشف المحجوب، علی ابن عثمان هجویری، تصحیح محمود عابدی، تهران، نشر سخن.

Holy Quran

Azkaei, Parviz, 1387, Matikon.Hamedan, Madestan publication.

Alfakhori, Hana Alger, 1389. The History of philosophy in Islamic world, translated by Abdolmohammad Ayati, third edition, organization of publication and educational of Islamic Revolution.

Hamedanim, Einol Ghzat, Abolmaali, Arrangements, corrected by Afif Asiran Tehran, Manoochehri publication.

Hamedani, EinolGhozat, Abdolab ibn Mohammad, 1387 the letters, effort by Alinaghi Monzavi, Afif Asisan, 3vol, Tehran. Adatir.

Hamedani, EinolGhozat, Abdolah Ibn Mogammad, 1379 Zobdal gaghayegh, Arabic text corrected by Afif Asiran, translated by Mehdi

Tadayon, edited by Reza poorjavadi, Theran, University publication Center .

Foroghi, Mohammad Ali, 1367, path of wisdom in Europe, second Edition, Tehran, Zavar publication.

Ghoshri, Abdolkarim Ibn Hacazn, 1386, Ghosheiriyeh Treatise, translated by Abo AliHasan Ibn Ahmad Osman: correction: Badio Zaman forozanfar., Tehran: Publiahing and cultural Lmb

Nasfi, Azizoldin, 1385, Alansan and al-kamil corrected by Marizhan Moleh. Tehran, Tahoor publication.

Velfesn, 1368, philosophy of theology, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Amir Kabir publication.

Hahviri, Ali Ibn Osman, 1384, Kashf al-Mahjub, Ali Ibn Osman Hajviri, corrected by Mahmood Abadi, Tehran, Sokhan publication