

عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه عین‌القضات

سیدمصطفی شهرآیینی^۱، ناهید نجف‌پور^۲

فلسفه در مقام دانشی که جلوه عقلانیت و اندیشه‌ورزی است، با آموختن روش صحیح بکارگیری تفکر به انسان می‌تواند او را از عالم حسیات که عالم تاریکی و نادانی است، برهاند. عالم حسیات در اندیشه عین‌القضات دنیای انسانهایی است که به شکل و شمایل انسان اما از حقیقت انسانیت بی‌بهره‌اند؛ زیرا ایشان غافلند و به‌دور از خرد و اندیشه در عالم حیوانی بسر می‌برند. به باور عین‌القضات، انسان با بهره‌مندی از عقلانیت می‌تواند از وادی حس درگذرد و به عالم عقل و اندیشه پای بگذارد؛ به این معنا که به آموختن علوم فلسفی و دیگر علوم سودمند پردازد و صاحب خرد و عقلانیت گردد و با بهره‌مندی هرچه بیشتر از عقلانیت، از وادی عقل هم‌پار را فراتر نهاده و به وادی دیگری قدم نهد که عین‌القضات آن را «طور و رای عقل» مینامد. او رسیدن به این مرتبه را از دو راه ممکن میداند: الف) ریاضت عقل، بدین معنی که انسان باید با همت‌گماشتن به علوم نظری همچون فلسفه به ریاضت عقل پردازد؛ ب) تربیت اراده که آدمی باید برای تربیت اراده به تصفیه باطن از اخلاق ناپسند بکوشد و با اهل ذوق همنشین گردد. در این نوشتار میکوشیم تا با نگاهی به سه

۸۱

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)؛ m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد فلسفه تطبیقی دانشگاه تبریز؛ nahidnajafpoor@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۱۹



وادی «حس، عقل و ماورای عقل» از دیدگاه عین‌القضات، به نقش فلسفه و خردورزی چونان راهی برای راهیابی انسان به طور ورای عقل و رسیدن به بصیرت و معرفت که موجب سعادت اخروی است، پردازیم.

کلیدواژه‌ها: عقل، اراده، طور ورای عقل، بصیرت، معرفت

* * *

پیشینه بحث

با نگاهی به تاریخچه عرفان و تصوف شاهد دو موضع متفاوت در میان عرفا و متصوفه در قبال خردورزی هستیم. چندی از ایشان تزکیه و تصفیه باطن بر اساس تعالیم دین را برای نیل به معارف حقیقی و وصول به مقصود کافی دانسته و پرداختن به علوم عقلی و استدلالی را شرط لازم سلوک و دخیل در آن میدانند که از جمله آنان میتوان به ابوالحسن خرقانی (۴۲۵ هـ.ق)، ابوسعید ابی‌الخیر (۴۴۰ هـ.ق) و رابعه عدویه (۱۸۰ هـ.ق) اشاره نمود. اینان غرق در محبت الهی بوده و جز دیدار جمال حق اندیشه‌یی نداشتند و پیوسته خاموشی را پیشه خود ساخته و از بحث و استدلال دوری می‌جسته‌اند. رابعه عدویه در مناجاتی چنین می‌گوید: «خداوندا، اگر تو را از بیم دوزخ میپرستم در دوزخم بسوزان و اگر به امید بهشت میپرستم بر من حرام گردان و اگر تو را برای تو میپرستم جمال باقی دریغ مدار».^(۱) چندی دیگر از عرفا پرداختن به علوم عقلی و فلسفی را برای سالک از لوازم و ضروریات طریقت میدانند و بر اهمیت خردورزی و اندیشه آشکارا انگشت می‌گذارند و حتی به تفکر در عمق معانی اعمال و احوال توصیه نموده و پیوسته اهمیت تفکر را گوشزد میکنند. ۸۲ خواجه عبدالله نصاری (۴۸۱ هـ.ق) در *منازل‌السائرین*، در باب «بدایات سلوک» تفکر را از لوازم سلوک برمیشمرد و بر آن است که غایت اندیشه آن است که در نهایت، به ناتوانی عقل از وقوف به غایت امور پی ببرد.^(۲) حکیم ناصرخسرو (۴۸۱ هـ.ق) عقل و خرد را «کیمیای صلاح» و «معدن خیر» میدانند که خداوند برای هدایت انسان، در وجودش به ودیعت نهاده است:



خرد کیمیای صلاح است و نعمت خرد معدن خیر و عدل است و احسان در نگاه او عقل، دلیل برتری انسان از دیگر موجودات است و هدف خلقت انسان، معرفت خداوند است و انسان برای کسب این معرفت نیازمند وجود عقل است.^(۳)

اگر در کلام عارفان و متصوفه، گاه مدح عقل و دانش و استدلال و گاه مذمت عقل و فکر و فلسفه را میبینیم تا جایی که عقل، گاه معارض شهود و مانع رؤیت قلبی و گاه مؤید آن تلقی میشود، باید گفت که این احکام با نظر به جنبه‌های مختلف عقل یا مراتب مختلف عقلی افراد صادر شده است. عقل در عرفان نظری در مقابل قلب و در عرفان عملی در مقابل عشق قرار میگیرد؛ عقل در عرفان نظری ابزار تحصیل علوم اکتسابی است که خود به دو نوع عقل عملی و عقل نظری تقسیمبندی میشود.^(۴) ویلیام چیتیک بر آن است که در سده ششم، یعنی در همان دوران زندگی عین‌القضات، پیوند میان فلسفه و عرفان در آثار فلاسفه‌ی همچون سهروردی و عارفانی مانند ابن‌عربی و عین‌القضات مرسوم بوده است؛ بگونه‌ی که هم عرفا از اصطلاحات فلاسفه و سبک مباحث آنان بهره میبردند و هم فلاسفه گاهی وارد وادی عرفان و تصوف میشدند.^(۵) ابوحامد محمد غزالی بر آن است که بایستی بعد از تحصیل علوم عقلی به سلوک روی آورد و کسی که بی تحصیل علم به سیر و سلوک روی آورد، در واقع، خود را در خطری عظیم انداخته است.^(۶)

دلیل تأکید غزالی بر اینکه پیش از آغاز سلوک، باید به تحصیل علم کوشید، این است که عالم دارای مقیاسی است که همان مقیاس او را از انحراف باز میدارد.^(۷) بنابراین، از نظر غزالی تحصیل علوم ظاهری و فلسفی میتواند مقدمه‌ی برای رسیدن به عوالم بالاتر و نیل به سعادت باشد که تنها از راه دل دست‌یافتنی است. گرچه در تفکر غزالی، بحث عقل و قلمرو آن، از اهمیت زیادی برخوردار است و او به توانایی عقل در شناخت سخت اعتقاد دارد، عقل را از درک تمامی حقایق ناتوان میداند. عقل در شناخت خود، محدودیتهایی دارد که باید آنها را شناخت و متوقع نبود که عقل انسانی، در همهٔ وادیها گام نهد و به آنها معرفت حاصل کند.^(۸) اغلب عارفان اذعان داشته‌اند که سالک هرچه در وادی عقل غور نماید به تنگناها و کاستیهای آن نیز بیشتر واقف میگردد تا جایی که اوج توانایی خرد را در اعتراف به



ناتوانی آن از دریافت همه چیز میبیند. سالک از این به بعد در وادی قدم مینهد که برخی همچون غزالی و عین‌القضات از آن تعبیر به «طور و رای عقل» میکنند. باباافضل کاشانی نیز از جمله حکیمان و عارفانی است که تاخت‌وتاز عقل را منحصر در وادی خودشناسی میداند و بر آن است که وقتی آدمی خواست گام در میدان خداشناسی بگذارد، مأموریت عقل نظری به پایان میرسد و کار برعهده انبیاست و باید از کتب مقدس که او آنها را الهی‌نامه میخواند، یاری جست.^(۹)

مقدمه

عرفای بزرگ درباره دو عالم عقل و و رای عقل که دو حوزه معرفتی و دو قلمرو خاص از وجود بحساب می‌آید، سخنها گفته‌اند. انسان با عقل به مجموعه‌یی از معارف دست مییابد و بزرگانی چون غزالی، عین‌القضات و ملاصدرا بر این باورند که چیزهای نیز هست که عقل را راهی بدانها نیست؛ ایشان آنچه را نمیتوان از رهگذر عقل بدان دست یافت، «طور و رای عقل» مینامند. قاطبه عارفان بر این عقیده‌اند که و رای عقل و ادراکات آن، طوری هست که با روش عقلی نمیتوان به حقایق موجود در آن وادی نزدیک شد. پیش از ورود به اصل بحث، جا دارد نگاهی به اوضاع فکری حاکم بر زمانه عین‌القضات بیندازیم و باصطلاح غربیان، بستر^۱ شکلگیری اندیشه مورد بحث را نشان دهیم تا فهم مطلب برای خواننده آسانتر، و چه بسا درستتر، صورت گیرد. در این دوران، آتش مخالفت با فلسفه و فلاسفه سخت برافروخته بود؛ غزالی با تهافت/الفلاسفه که بیشتر با انگیزه دینی و به تأثیر از فضای حاکم بر نظامیه بغداد به نگارش آن پرداخت، به مبارزه با فلسفه همت گماشت و ضربات سهمگینی بر پیکره اندیشه فلسفی وارد آورد. پس از غزالی نیز، جمال‌الدین محمدبن عبدالکریم شهرستانی کتاب *مصارع‌الفلاسفه* را در رد فلاسفه نوشت و در این اثر، با همه فلاسفه و بخصوص با ابن‌سینا به ستیزه برخاست.^(۱۰)

عین‌القضات در عصر پُرهیاو و ناآرامی از تاریخ اجتماعی و فکری سلجوقیان میزیست. در این دوره قدرت سیاسی سلجوقیان با مرجعیت والا اما تشریفاتی خلفای

1. context

عباسی به اجرا درمی‌آمد و سلجوقیان با قدرت شمشیرهایشان به عباسیان مشروعیت میدادند و عباسیان نیز در عوض، با اعطاء برکات و اقتدار شرعی موقعیت سلجوقیان را تقویت میکردند.^(۱۱) اقتدار سلجوقیان با دفاع از عباسیان در برابر تاخت و تاز جنگجویان صلیبی تا آن سوی سرزمینهای اسلامی توسعه یافت و به درون مرزهای مسیحیت رسید. سلطه پیروزمندانه شریعت‌مداری در سنت دینی اسلام خود را در تثبیت نهایی چهار مذهب اصلی فقهی در این زمان آشکار ساخت. گرچه مذاهب چهارگانه فقهی حنفیان، شافعیان، مالکیان و حنبلیان همگی در خطه سلجوقیان حضور فعالانه داشتند، اکثریت را حنفیان و شافعیانی تشکیل میدادند که در اصل در شرقترین قسمت امپراتوری سلجوقیان اسکان یافته بودند. دو وزیر برجسته سلجوقی، عمیدالملک ابونصر کندری (ت. ۴۵۶) و نظام‌الملک، بترتیب، حنفی و شافعی بودند و در نتیجه، مدارس برجسته نظامیه، به شریعت حنفی و شافعی اختصاص داشت.^(۱۲)

در دوره سلجوقیان، برخلاف عهد سامانیان، بی‌طرفی و احترام نسبی به عقاید و افکار فرق مذهبی، مورد عنایت زمامداران نبود. چون نظام‌الملک شافعی بود، بیشتر شافعیه را حمایت میکرد و طرفداران ابوحنیفه از سر رقابت با شافعیان مدارس ساختند و کتابهایی را وقف آن مدارس نمودند. نزاع میان حنفیه و شافعیه سابقه داشت و در آغاز سلطنت سلاجقه، حنفیها بواسطه آنکه عمیدالملک، وزیر طغرل، حنفی بود قدرتی به هم رسانیده بودند. پس از آنکه نظام‌الملک روی کار آمد شافعیها هم قوت گرفتند و نزاع مذهبی سختی میان سران و پیروان این دو مذهب در گرفت، تا آنکه در اواخر سده پنجم اختلاف در عقاید مذهبی یکی از علل آشوبها و فتنه‌های ایران گردید. حسن صباح از این آشفتگی اوضاع استفاده کرد و توانست سلطنت الموت را تشکیل دهد و دعوت اسماعیلیه در ایران نفوذ غربی پیدا کرد و همین کشمکشهای مذهبی رفته‌رفته، علما را از تحقیقات صحیح منصرف گردانید و به ردّ عقاید و تهمت به یکدیگر مجبور ساخت و تعصبات مذهبی سبب انحطاط فکر شد و علما به دشمنی فلاسفه برخاستند. تا اینکه موجبات تألیف کتاب تهافت‌الفلاسفه از همه حیث برای غزالی فراهم گردید.^(۱۳)



عین‌القضات همدانی از جمله عرفای به‌نام این دوران بود که بدلیل نبوغ سرشارش در همان اوان جوانی در علوم و معارف عصر سرآمد شد و آثار بسیاری از خود بجای گذاشت. او پیش از رسیدن به بیست‌سالگی با علوم عصر از جمله کلام، ادب، عرفان، فلسفه و فقه آشنا بوده است.^(۱۴) او، بقولی، در همدان به کار قضاوت مشغول بود^(۱۵)، اما بعد از آشنایی با احمد غزالی، انقلاب روحی که خود از آن به «واقعه» تعبیر میکند، شور و اشتیاقی عرفانی را در وجودش شعله‌ور میسازد^(۱۶) و سالها به سلک شاگردان و مریدان او درمی‌آید. هرچند غزالی در قزوین ساکن بوده و عین‌القضات در همدان زندگی میکرد، این دو پیوسته هم را میدیدند و نامه‌هایی نیز میانشان رد و بدل میشد که در آنها قاضی درباره مسائل فکری و فلسفی و همچنین درباره مشکلات روحی خود از استادش میپرسید و رهنمود میخواست.^(۱۷) از طرز خطاب خواجه احمد غزالی در این نامه‌ها، پیداست که عین‌القضات در آغاز آشنایی با غزالی، مریدی سرشناس و آگاه به مسائل عرفانی بوده است. او غیر از احمد غزالی، با ابوعبدالله محمدبن حمویه جوینی (ف. ۵۳۰ هـ. ق) نیز مصاحبت داشت و سوای این دو، به شیخ برکه از اهالی همدان نیز نزدیک به هفت‌سال ارادت میورزید.^(۱۸) علاوه بر شاگردی احمد غزالی، قاضی همدان چهارسال را صرف مطالعه آثار ابوحامد محمد غزالی کرده و بنا به قول خودش از مؤلفات محمد غزالی نکته‌های بسیاری آموخت و تحیر ناشی از مطالعه کتابهای کلامی را فراموش کرده و سیر بسوی بصیرت را آغاز نموده است. از اقوال وی در تمهیدات میتوان حدس زد که در میان آثار غزالی، *احیاء علوم‌الدین* بیشترین اثر را بر او گذاشته است.^(۱۹)

عین‌القضات چندسالی پس از تألیف *زبده‌الحقایق* به تحول فکری مهمی رسید بطوری که آراء ابن‌سینا را بخصوص در زمینه آخرت بجای آراء غزالی برگزید. او تا بدانجا پیش رفت که نه‌تنها آراء مطرح در کتابهای *نجات* و *شفا* و امثال آن را که با عقاید دینی تعارض ندارند، قبول داشت بلکه آراء دیگر ابن‌سینا را حتی در رساله *اضحوی*^(۲۰) که غزالی بدلیل همان آراء ابن‌سینا را تکفیر کرده بود، پذیرفت و مخالفت ضمنی خود را با استادش، غزالی، آشکار ساخت.^(۲۱) بنابراین، میتوان گفت که عین‌القضات برای آراء و

افکار مهمترین فیلسوفان زمانه خود اهمیت بسیاری قائل بوده است.

اندیشه‌های قاضی همدان درباره آخرت با نظریات ابن‌سینا توافق تام دارد؛ برای نمونه، در مسائلی چون معاد جسمانی و آنچه از نکیر و منکر و صراط و میزان و غیره ... که مربوط به آن است و تعارض نظر ابن‌سینا در آنها با تعالیم دین اسلام آشکار است، میتوان دریافت که چرا قاضی همدانی خود را نیز همچون ابن‌سینا، مطعون و مرجوم میخواند^(۲۲) و میگوید: «اما من میگویم که شیخ بوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی همچنانکه بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق».^(۲۳) به همین جهت است که خود را مانند بوعلی مطعون و کافر میدانند و میگوید:

«آخر شنیده‌ای که هر که با کافر نشیند، کافر شود؟ اگر صحبت من ترا هیچ اثری نکردی، جز آنکه اگرچه حلولی معنوی نباشی باری حلولی مجازی میباشی. چگویی آنها که مرا بی‌دین میدانند و تو بر دین من باشی چگویی تو نیز بی‌دین نباشی. ایشان را معذور دار»^(۲۴). بنابراین، عین‌القضات از یک‌طرف به عرفان و سیر و سلوک بسیار متمایل بود و از سوی دیگر، اندیشه‌های ابن‌سینا را در برخی موارد که با غزالی هم در تعارض بود، میپذیرفت.

با توجه به اینکه عین‌القضات آفرینش انسانها را برسه گونه فطرت میداند، سه نوع عالم برای انسان مورد توجه اوست. وی اوصاف این سه گروه را چنین بیان میکند: (۱) قسمی به شکل و شمایل انسان هستند اما از حقیقت انسانیت بی‌بهره‌اند که قرآن کریم این عده را «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعرف/۱۷۹) میخواند، زیرا ایشان از غافلاند و در عالم حیوانی بسر میبرند.^(۲۵) (۲) قسم دوم هم صورت و شکل آدم دارند و هم بحقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند. ایشان از روح قدسی که مسجود ملائکه است بهره دارند و شامل «وَ نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (الحجر/۲۹) میباشند و خدای تعالی درباره ایشان میفرماید: «و ایدناه بروح القدس». (۳) قسم سوم از انسانها کسانی هستند که به لبّ دین رسیده و در حمایت غیرت الهی جای دارند.^(۲۶) بعقیده عین‌القضات گروه سوم کسانی هستند که میان آنها و خداوند واسطه‌یی نیست و از روی طبع جذب آن جناب میشوند؛ این گروه از نفوس عارفان بالله هستند و قول «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/۵۴) در قرآن کنایه از

ایشان است.^(۲۷) وی معتقد است که خلقت دو جهان از جهت این طایفه سوم بوده است و در اینباره میگوید: «اگر وجود او با این طایفه نبود، موجودات و مخلوقات خود متصوّر و متبیین نشدی».^(۲۸) بنابراین، عین‌القضات همین گروه را بحقیقت انسان میدانند و منظور حق تعالی از خلقت موجودی بنام انسان، اینان میباشند. این گروه که عین‌القضات درباره‌شان بسیار سخن میگوید، کسانی هستند که با عقل و اندیشه‌ورزی از گروه اول که از عالم حس و خیالات بالاتر نمیروند، متمایزند و با فراگیری علوم نظری و عقلی و اندیشه‌ورزی راه عقلانیت را در پیش گرفته و در مراتب آن بالا میروند.

عین‌القضات از فلاسفه با عنوان «علمای صاحب‌نظر» یاد میکند و فلسفه‌ورزی را بهترین طریق کسب دانش میدانند به شرط اینکه در دام غرور نیفتیم:

در اثبات عقیده خود راه بحث عقلی و نظر برهانی را انتخاب کرده‌اند و
 طریقه آنها در کسب دانش ستوده‌ترین طریقه‌هاست، مگر اینکه پس از
 بی‌موردن منازل دانش، گمان میکنند به کمال کلی که ما درصدد رسیدن بدان
 هستیم رسیده‌اند ... نیکو راهی است اگر در آن دام غرور نباشد.^(۲۹)

نظر به اهمیتی که عین‌القضات به علوم عقلی و فلسفه و اندیشه‌ورزی میدهد و فراگیری فلسفه و حکمت را لازمه راه هر انسان حقیقت‌جویی میدانند، در این نوشتار به تبیین نکاتی چند درباره اندیشه عین‌القضات میپردازیم: الف) عوالم سه‌گانه‌یی که عین‌القضات بدانها توجه دارد؛ ب) خصوصیات و گستره هر یک از آنها؛ ج) عالم ماورای عقل و طریق رسیدن بدان؛ د) برخی از مشخصات عمده عالم ماورای عقل؛ و) نقش عقل در عالم ماورای عقل.

۱. عوالم سه‌گانه^(۳۰)

عین‌القضات انسانها را به سه دسته تقسیم میکند:^(۳۱) عده‌یی طالب دنیا که از عالم حسیات فراتر نمیروند؛ عده‌یی طالب بهشت که با عقل و تدبیر زندگی را پیش میبرند و با انجام اعمال مناسب، خود را لایق بهشت موعود در آخرت میگردانند؛ عده‌یی نیز عارفان و انسانهای الهی که در طلب خداوند و رسیدن به معرفت و قرب او هستند و جز به بهشت لقای او راضی نمیشوند.

۱-۱. عالم حس

عین القضاة نیز مانند عارفان دیگر به حقیقت انسان توجه دارد؛ یعنی انسان بدانگونه که باید باشد. بنظر وی عده‌یی از آدمیان فقط ظاهر انسان را دارند و از حقیقت انسانیت بی‌بهره‌اند و نمیتوان جز نام انسان را بر آنها اطلاق نمود. قرآن کریم این عده را «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعرف/۱۷۹) میخواند. این عده جز نیازهای مادی و دنیایی دغدغه دیگری ندارند و مهمترین مشخصه‌شان، عادت‌پرستی است. قاضی همدان در جای‌جای آثارش به نکوهش عادت‌پرستی میپردازد و بر این باور است که اینان کسانی هستند که همه اعمال و افعال خود را بر اساس تقلید و بی‌اندیشه انجام میدهند: «تو از عادت‌پرستانی چون جهودان و ترسایان می‌گویی: چنین شنیدم؛ «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ؛ بلکه گفتند: ما نیاکان خود را بر آیینی یافتیم و ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم» (زخرف ۲۲).^(۳۲) این عده که در عالم حواس زندگی میکنند و همتشان صرف لذات حسی و دنیایی است، جز لذت‌جویی و عادت‌پرستی هدفی در زندگی ندارند. اینان نه همتشان صرف آبادانی آخرتشان است که خود را لایق بهشت گردانند و نه توجهی به مبدأ و آفریننده خود دارند. وی درباره این قوم میگوید: «اگر در درون تو نه ارادت حق است و نه ارادت بهشت بل از آن قومی که «كَلَّا بَلْ يَجُؤْنَ الْعَاجِلَةَ وَيَذْرُونَ الْآخِرَةَ» (انسان/ ۲۷)؛ پس جزای تو این است که «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّبِينٍ؛ سرانجام میان آنها و خواسته‌هایشان جدایی افکنده شد، همانگونه که به پیروان و هم‌مسلمانان، آنها از قبل عمل شد، چرا که آنها در شک و تردید بودند» (سبأ/ ۵۴).^(۳۳)

بنابراین، بزرگترین مشکل انسانهایی که در عالم حس گرفتارند، عادت‌پرستی است و شیطان که منشأ شر و غفلت است، از همین خصیصه چونان بزرگترین کمینگاه بهره میجوید تا آنها را در دام خود گرفتار سازد: «عادت، عظیم کمینگاهی است شیاطین را و کم آدمی را بینی در وجود که از شیاطین عادت زخمی، دو زخم و هزار زخم ندارد، بل خود اغلب خلق در زیر شیاطین عادتند و افتاده ایشانند».^(۳۴) بدین ترتیب، عادت‌زدگی وسیله‌یی برای فاسدشدن امور انسان و باصطلاح افتادن انسان در دام شرور میگردد.^(۳۵) عین القضاة عالم حس را با خصیصه اوهام و



خیالات توصیف میکنند و وهم را ابزار دریافت امور در این وادی میدانند. این مسئله بدین دلیل است که کسانی که در عالم مادی و محسوسات به سر میبرند بجای نیروی عقل و خرد از توهمات و خیالات بی‌اساس که بر اثر عادت در آنها شکل گرفته، بهره میبرند. «وهم، بضرورت از پی‌بردن به حقیقت ناتوانیش از ادراک معقولها ناتوان میباشد و خرد است که به ناتوانی حقیقی همراه وهم از پی‌بردن به امرهای خردی پی میبرد».^(۳۶) بنابراین، انسان در این طور که اندیشه آدمی با وهم و گمان آلوده و غرق در عالم خیالات باطل و ناشی از عادت‌زدگی است، نمیتواند عالم خرد را دریابد؛ مگر اینکه از خواب غفلت برخیزد، خردورزی پیشه سازد و به طور عقل راه یابد.

۲-۱. عالم عقل

عین‌القضات در *زبدۃ‌الحقایق* که بیشتر به مسائل فلسفی اختصاص دارد، دربارهٔ چیستی خرد و تعاریف مربوط به عقل چندان بحث نمیکند و دلیل آن را چنین بیان میدارد که فیلسوفان پیش از وی، در اینباره بتفصیل پژوهیده‌اند و هرکس فزونی در آن باب را بجوید، باید به کتابهای ایشان مراجعه کند:

بدان که هر پرسمانی از پرسمانها که سخن صاحبنظران در باب آن روشن باشد، من هرگز در این کتاب از آن به‌درازا یاد نمیکنم، بلکه تنها به یاد چیزهایی میپردازم که ایشان آنها را فروهشته‌اند و گفتارشان دربارهٔ آنها روشن نمیشد، مثال علم خدای متعال به جزئیها و بیان اینکه خود، جهانی است از جهانهایی که رسیدن بدان برای عقل به تصور در نمی‌آید و پرسمانهای دیگری که عقلهای صاحبنظران در باب آنها سرگردانند.^(۳۷)

۹۰ عین‌القضات اندیشه و خردورزی را برای هر انسان وارسته‌یی لازم میدانند و دانش را چنین تعریف میکند: «دانش، هر معنایی است که به تصور درآید که از آن، با عبارتی مطابق با همان معنا تعبیر شود».^(۳۸) بنابراین، دانش صرف، ریاضیات و منطق و دیگر دانشها واژه‌هایی را بکار میگیرند که به امانت معنیهای مورد نظر همان واژه‌ها را میرسانند و این امر، همان چیزی است که انتقال معنیهای علمی را به

دیگران آسان میگرداند.^(۳۹) «پس زمانی که آموزگار برای دانش‌آموز معنایی را بکمک آن عبارت، یکبار، دوبار، یا بیشتر بازگوید، شاگرد در دانایی بدان با استادش برابر گردد».^(۴۰) وی این تعریف را در فلسفه نیز جایز می‌شمارد زیرا متفکران و فلاسفه آراء خویش را با الفاظ مطابق با معانی خاص خود، بیان میکنند و کلماتی از قبیل وجود، حادث، قدیم، ممکن، واجب و ... را بکار برده و بوسیله این الفاظ، معانی مطلوب و موردنظر خود را بطریق کامل ادا کرده‌اند.^(۴۱)

موضوع عقل باعتقاد عین‌القضات معانی یا مفاهیم انتزاع شده از عالم ماده و ملک و شهادت است که محدود به زمان و مکان میباشد و با آن، علم به طبیعت حاصل میشود. بنابراین، عقل فقط میتواند مفاهیم مربوط به این امور را درک نماید. عقل برای این آفریده شده که برخی امور را ادراک کند، همچنانکه چشم آفریده شده تا برخی از موجودات را ادراک کند و از ادراک شنیدنیها و بوییدنیها و چشیدنیها ناتوان است.^(۴۲) در حقیقت، هرگاه به تجزیه و تحلیل مفاهیم عقلی دقت کنیم میبینیم که از دنیای زمان و مکان گرفته شده‌اند؛ زیرا اسماء و صفات الفاظی است که خرد آنها را برای دلالت بر معانی انتزاع شده از عالم زمان و مکان وضع کرده است. عقل این توانایی را دارد که به شکل مناسبی با مفاهیم مادی خود، معانی روحی را دریابد.^(۴۳) بدین ترتیب، عقل میتواند مفاهیم مادی را بصورت مجرد از ماده دریابد. عقل وسیله‌ی است برای بدست آوردن علم و نیرویی از نیروهای نفسانی است که آدمی با آن معقولات را درک میکند.^(۴۴)

عقل برای درک معانی مجرد از دو راه بهره میجوید: نیروی حدس و نیروی استدلال؛ نیروی حدس در اینجا عبارت از این است که عقل اولیات و بدیهیاتی را که در عالم مادی جاری است، ادراک کند: «مانند دریافت اینکه جزء کوچکتر از کل است و یا اینکه وجود مفرد بر وجود مرکب مقدم باشد».^(۴۵) در نظر عین‌القضات نیروی حدس از نیروی استدلال، به حقیقت عقل نزدیکتر است؛ چون میگوید: «عقل برای دریافت اولیاتی که در آنها احتیاجی به مقدمات نیست، آفریده شده است».^(۴۶) عین‌القضات برای عقل و برهانهای برآمده از آن، اهمیت بسیاری قائل است، اما تأکید میکند که نخست، نباید بواسطه برهان و عقل دچار غرور شد که پرتگاهی

صعبناک است و دوم، نباید ساده‌انگارانه هر استدلالی را برهان نامید و به آن دل‌خوش کرد: «زیرا تا کسی بطریق برهان بداند که برهان چه بُود، خود او را بس جان نباید کندن و در جهان کم کس بُود که داند که برهان چه بُود».^(۴۷)

قاضی همدان علمی را که از دیگران بتوان آموخت، علم سماعی مینامد (یعنی علم مستفاد از وجود معلوم) و چنین علمی را هرچند لازم میدانند، در صورتی که انسان را برای رسیدن به نوع دیگری از علم — که آن را علم قلبی مینامد — آماده نسازد، کم‌فایده میدانند: «علم سماعی که از راه گوش و آموختن بدست می‌آید، فایده اندکی برای انسان دارد. درباره علم مکتسب، حدیث معروف «اطلبوا العلم ولو بالصین»، اگر کسی بنگرد باید با جدیت دنبال آن برود ولی اگر گویند: «اطلبوا الدنيا ولو بالصین» بسیاری روند».^(۴۸) نهایت قدرت عقل درباره واجب‌تعالی با اعتقاد عین‌القضات، استدلال بر اثبات وجود اوست؛ او در همین خصوص، در آثار خود برخی براهین اثبات خدا را نیز ذکر میکند. «نهایت اوج‌گیری خرد در مورد واجب‌تعالی، این است که برای واجب همه چیزهایی را اثبات میکند که آنها را برایش، از راه استدلال بر او به موجودها و صفت‌هایشان، ضروری مبینند؛ همانطور که مبینی که به موجودها و نوپدیدیشان بر دیرینگی و توانایی و دانایی و خواهندگیش استدلال میکند؛ اما فراتر از این پس، دریافتش از کارهای خرد نمیشد».^(۴۹) بنابراین، توانایی عقل در مورد باریتعالی اثبات وجود اوست و قادر به درک وی نمیشد.

عین‌القضات در فقراتی از نامه‌ها، بحثهایی از حدوث و قدم، ذاتی و عرضی، ممکن و واجب دارد و خواننده را به تأمل و تفکر در اینباره فرامیخواند و بیان میکند که برای درک مسائل فلسفی باید ذهن را به فکرکردن عادت داد و پیوسته مطالعه و تحقیق نمود و تا جایی تفکر و تأمل و مطالعه را ادامه داد که فکر انسان

۹۲ به جایی برسد که بیشتر از آن را نتواند از شنیدن و اندیشیدن حاصل نماید. «اما به

تأمل مطالعه باید کرد و یقین بدان که معرفت خدای تعالی نه این بُود که معرفت از شنودن هرگز حاصل نشود. چه تحصیل معرفت را خود راهی دیگر است».^(۵۰)

بنابراین، خردورزی و بکارگیری عقل که وسیله کسب علوم مختلف است برای هر انسانی از ضروریات است. انسان با آموختن علوم مختلف بخصوص علوم عقلی و

فلسفی از بند عالم مادی و حس و اوهام و خیالات میرهد و خرد را هم از خواب عادت پرستی و تقلید کورکورانه میرهاند، به علوم عقلی آراسته میگردد و بهترین دانشها و معارف را برای خود میجوید. زمانی که مدتی با علوم عقلی انس گرفت و استدلالهای فلسفی و منطقی را پیشه خود ساخت، به قدرت و حیطة توانایی خرد واقف میگردد. پس به اوج توانایی خرد میرسد که اعتراف به محدوده قدرت خویش است. بدین ترتیب، خرد انسان در چنین سیری به جایی میرسد که لایق رسیدن به عالمی بالاتر میگردد:

کسانی که بهره‌مند از اینگونه شناخت باشند، خردشان به ناتوانیشان از دریافت حقیقت حضرت نخست و دریافت حقیقت صفت‌های او بیناتر است و آخرین جهان، از جهانهای دریافتنی خردی آن است که خرد به ناتوانی خود از ادراک بسیاری از موجودها پی ببرد و همین ناتوانی، از نخستین لایحه‌هایی است که در اینگونه از شناخت فراخردی آشکار میگردد.^(۵۱)

عقل ترازویی دقیق و عادل است که در محدوده خود بهترین دادگر است، اما به جایی میرسد که از توان و طبیعت او بیرون است و انتظار بیشتر از قدرت آن داشتن مذموم است:

و بدان که عقل - خرد، ترازویی درست است و حکمهایش باورمند راست میباشند که در آنها هیچ دروغی نیست و آن دادگر است که هیچ ستمی هرگز از آن تصور نمیشود که سر بزند، اما با این وصف، هرگاه خردمند امر بوزد که با آن هر چیزی را بکشد، حتی امرهای آخرت پیامبری و حقیقت‌های صفت‌های ازلی را، این امر یک آرزوی محال از او میباشد.^(۵۲)

۹۳

عقل انسان چون به این مرحله رسید که به ناتوانی عقل خود در دریافت برخی امور پی برد به مرزهای طور دیگری قدم مینهد که به آخرین مرزهای طور عقل چسبیده است:

پس آخرین مرزهای طور عقل به نخستین مرزهای طور پس از آن چسبیده



سیدمصطفی شهرآیینی، ناهید نجف‌پور؛ عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه ابن‌القضات

است، همانگونه که آخرین مرزهای تشخیص به نخستین مرزهای خرد چسبیده میباشد. پس از ویژگیهای دانشمند، زمانی که در دانشش کمال یابد، این است که به دانش یقینی بداند که تصور نمیشود که او به حقیقت ازلی پی ببرد که البته، پس از استوارسازی مقدمه‌های بسیاری آن را ادراک میکند که در نزد عالمان صاحب‌نظر مشهور میباشد.^(۵۳)

در آخرین طورهای عقل کم‌کم علاقه انسان جویای کمال و معرفت، نسبت به دریافت پیچیدگیهای عقلی از راه برهانهای درست قطعی کم میگردد و همین وقت، هنگام کنارزدن پرده برای اوست.^(۵۴) بنابراین، عالم عاقل کسی است که به ناتوانی عقل خود پی ببرد و آن را در همان حدود امکانش بکار گیرد^(۵۵) و پس از آن، زمان قدم نهادن سالک در وادی دیگری فرامیرسد که عین‌القضات آن را به تبع استاد خود احمد غزالی^(۵۶)، «طور و رای عقل» مینامد.

۳-۱. عالم و رای عقل

عین‌القضات در *زبدة الحقایق* میگوید که چون دیگر فلاسفه قبل از او بتفصیل مسائل فلسفی را بیان نموده‌اند، بنابراین، خود به شرح و بسط عالمی میپردازد که کمتر بدان پرداخته‌اند و آن را وادی «طور و رای عقل» میخواند:

پس به رفتن ادامه بده، باشد که خورشید برایت بدمد و زیبایی سرشت یادشده در سخن خدا را بینی: «فَطَرَتَ اللَّهُ الْأَبْنَى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) و در این هنگام، گردنت از بند زمان آزاد میشود و چیزی که بر آن رنگ شبانه‌روز قرار دارد، در زیر گامت درمی‌آید و در آن هنگام، به تو خلعت بگزیدگی بخشیده میشود و بسوی خدای متعال رفتنت، از روی سرشت خواهد بود که هیچ تکلفی در آن نیست.^(۵۷)

بدین ترتیب، انسان طالب معرفت با آراسته‌شدن به دانش، از وادی عقل و علوم عقلی به وادی طور و رای عقل قدم مینهد. آیا انسان در این وادی از عقل بی‌نیاز خواهد بود؟ عقل در این وادی چه جایگاهی دارد؟ عین‌القضات بیان میدارد که این

وادی خود دارای اطوار بسیاری است، اما اینکه این وادی دارای چه شروطی است، در ادامه، به پاره‌یی از این شروط اشاره مینماییم.

۱-۳-۱. ولادت ثانی

یکی از شروط اساسی که نشان‌دهنده قدم‌نهادن انسان در وادی طور و رای عقل است، در اندیشه عین‌القضات، تولد دوباره انسان است. وی سخن حضرت عیسی (ع) که «مایلیج ملکوت السماء من لم یولد مرتین» را ذکر مینماید و بر این باور است که هر کس این تولد دوباره را تجربه نکند، نخواهد توانست در اطوار این وادی بالا رود.^(۵۸) درباره این ولادت ثانی عین‌القضات در فقره‌یی از نامه‌ها بیان میکند که منظور از این ولادت، از خود به درآمدن است؛ همانطور که انسان چون از شکم مادر به دنیا می‌آید، با جهانی مواجه میشود که آن را با چشم سر مبیند، زمانی هم که تولد دوباره برای انسان روی میدهد، دیده‌یی برایش پدید می‌آید که با آن دنیا و آخرت را حاضر مبیند:

فتح آن بود که قفل از دل بردارند: «وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (نوح/ ۱۷) پیدا گردد و ملکوت آسمان را ببیند که «لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاءِ مِنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ». از شکم مادر به‌درآید این جهان را ببیند از خود به‌درآید آن جهان را ببیند. پس دنیا و آخرت هر دو حاضر ببیند.^(۵۹)

درباره مسئله تولد دوباره و اینکه چگونه اتفاق می‌افتد، در تمهیدات میخوانیم که سالک باید با خواسته‌های نفس مبارزه کند تا نفس او در زیر بار مخالفت و سختگیریها مطیع وی گردد و بتعبیری، کشته او شود: «ای دوست، تو خود هرگز نفس را نکشته‌یی با مخالفت کردن با او که «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره/ ۵۴) به چه؟ «بسیوف المجاهدات و المخالفات».^(۶۰) وی در جایی دیگر، در اینباره میگوید:

راه مردان این است که چندان سلوک کنند تا حجب ارضی از پیش ایشان برخیزد، پس سلوک کنند تا حجب سماوی از پیش برخیزد و این هنوز روشن کردن بود در ملک «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک/ ۱) و چون بدینجا رسد ولادت ثانی پیدا شود و چون این ولادت پیدا



شد قدم از ملک در ملکوت نهد و از هفت آسمان و زمین بیرون شود.^(۶۱)

عین‌القضات بر این باور است که سالک چون به تولد دوباره میرسد مسئله خیر و شر برای او حل میگردد و حجابهای بسیاری از پیش رویش برداشته میشود و تنها حجابهای ملکوتی میان او و خدا باقی میماند و رفته‌رفته این حجابها نیز یکی پس از دیگری از مقابل او برمیخیزد و آخرین حجاب، نوری سیاه‌رنگ است که ثنویان آنجا مانده‌اند. «اگر خلیل صفت بودند سیاهی آن نور بر ایشان نمودندی که آن نه مقصد است: «لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ» و «هَذَا اكْبَرُ» بدیدند و لکن افول آن ندیدند»^(۶۲) بنابراین، سالک در عالم ورای عقل از کثرت و تشتت رهایی یافته و به وحدت میرسد.

۱-۳-۲. دستگیری پیر

عین‌القضات یکی دیگر از شروط اساسی در این وادی را دل‌سپردگی به ارادت و فرمان پیر میدانند. وجود پیر باعث میشود تا اعمال انسان بتدریج اخلاص یابد. اگر دستگیری پیر نباشد کم‌کم اعمال انسان در او به عادت تبدیل میشود و عادت‌زدگی مرضی مزمن شده و او را از راه به در میکند.^(۶۳) بنابراین، وجود پیر لازمه ورود به این وادی است و تسلیم در برابر او امر او نیز ضروری است. مولوی در اهمیت پیر میگوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست پر از آفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای بی قلاوز، اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ هین مرو تنها، ز رهبر سر میبچ^(۶۴)

عین‌القضات با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که میگوید: «بُعِثْتُ لِرَفْضِ الْعَادَاتِ» به تفسیر آیه «كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه / ۵) میپردازد و بیان میدارد که منظور از این آیه تورات و انجیلی است که مردم از روی عادت میخواندند.^(۶۵) بنابراین، یکی از مهمترین ثمرات گردن‌نهادن به تعالیم پیر طریقت، جلوگیری از عادت‌زدگی و زدودن عادت و تقلید بدون فکر و اندیشه از زندگی است. گردن‌نهادن به تعالیم پیر هرچند از شروط اساسی راه است، باید در انتخاب او بسیار دقت به خرج داد؛ چرا که فقط پیر است که میتواند آن اعمال انجام‌شده را به ثمر برساند. بی‌کیما هیچ تغییر عظیم شیمیایی بوجود نمی‌آید و فقط قدرت شیخ



میتواند آدمی را از شر نفس اماره برهاند.^(۶۶)

تو هر چه بگویی، از قیاسی گوئی او قصه ز دیده میکند، فرق این است^(۶۷)
باید شخصی باشد که این راه را رفته و به سرانجام رسانده باشد. برای شناخت
چنین انسانی عین القضات نشانه‌هایی می‌آورد:

نشان پیر راه‌رفته آن باشد که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و
معلوم وی باشد زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او
نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید. مریدی، جان پیر دیدن باشد، چه
پیر آینه مرید است که در وی خدا را ببیند و مرید، آینه پیر است که در جان
او خود را ببیند؛ همه پیران را تمنای ارادت مریدان است.^(۶۸)

بنابراین، سالکی در این راه بهره‌مندتر خواهد بود که ارادتش به پیر بیشتر باشد؛
کمترین درجه ارادت آن است که بی‌چون و چرا به فرمان او باشی و بالاترین درجه
آن، این است که جان مرید با جان پیر چنان باشد که انگشت و زبان و گوش در
رابطه با انسان آنگونه باشند؛ به این معنی که گوش و زبان همه به فرمان او باشد.
انسان سالک با دستگیری پیر به جایی میرسد که دلش همچون لوحی لایق نقش‌زدن
توسط خداوند میشود.

۳-۳-۱. معرفت

همانطور که در بحث از طور عقل آوردیم، عقل ابزاری برای دریافت علم و دانش
است، اما در عالم و رای عقل، ادراکات انسان به مرتبه‌یی بالاتر تعلق میگیرد که در آن
مرتبه، مدرکات نامتناهی است. عین القضات علمی را که از راه شنیدن از دیگری بدست
می‌آید، علم سماعی مینامد و آن را میراث زمان و مکان می‌شمارد. وی از علمی دیگر
سخن میگوید که با سمع و بصر دنیایی اکتساب‌پذیر نمیتواند بود، بلکه میراث سلوک
است و از آن به علم قلبی یاد میکند.^(۶۹) عین القضات علم قلبی و حقیقی (یعنی علم
موجد معلوم) را علمی میداند که از سرچشمه دل میزاید و چشمه‌های حکمت از قلب
او بسوی زبانش سرازیر میشود.^(۷۰) وی درباره چنین علمی میگوید:

۹۷



سال هفتم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۵
صفحات ۸۱-۱۱۲

سیدمصطفی شهرآیینی، ناهید نجف‌پور؛ عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه عین القضات

علمی در من است که در دل من بود از آن تو را چه سود، تا ترا به زبان نگویم؟
زیرا که سمعی نداری که از دل من چیزی بشنوی، پس اگر تو را گویم مثلاً به
زبان که چنین کن و اطاعت امر زبان من کنی در واقع، فرمان دل مرا اطاعت
کرده‌یی ... جلالت ازل آنچنان بر انسان می‌تابد که همه او ماند و تو نمایی.^(۷۱)

عین‌القضات در فصولی از *زبده الحقایق* به تفاوت میان علم و معرفت می‌پردازد و
در تعریف معرفت چنین می‌آورد:

پس بدان که هر معنایی که تعبیر کردن از آن با عبارتی مطابق با همان معانی به
تصور درآید، بطوری که هر آموزگار برای دانش‌آموزان عبارت را یکبار یا دوبار
یا بیشتر باز گوید، دانش‌آموز با آموزگار در دانایی نسبت بدان معنی، برابر گردد،
پس آن از دانشها می‌باشد؛ لیکن هر معنایی که تعبیر کردن از آن، از اساس، به تصور
درنیاید، مگر با واژه‌هایی متشابه باشد، پس آن، از شناختهاست.^(۷۲)

علم و معرفت در وسیله حصول از هم متمایزند؛ وسیله دریافت علم عقل است
و ابزار کسب معرفت، ذوق یا بصیرت می‌باشد. با ذوق و بصیرت انسان قادر به
معرفت نفس می‌گردد، معرفتی که با عقل و حس دست‌یافتنی نیست. معرفت نفس
مقدمه معرفت خداوند است که بوسیله بصیرت بدست می‌آید.^(۷۳) البته مقصود وی
از معرفت نفس، معرفت دل است که حقیقت آدمی است.^(۷۴) بنابراین، علوم ظاهری
بوسیله عقل دریافت می‌شود و معرفت بوسیله بصیرت کشف می‌گردد. عین‌القضات
معرفت را دانشی لدنی میداند که حقیقت آن از عبارات متشابه فهمیده نمیشود و
کسانی که به معرفت راه می‌یابند در واقع وارث پیامبرانند. «دانشهای پیامبران(ع) لدنی
هستند، بنابراین هر کس دانشش برگرفته از کتابها و معلمان بوده باشد، پس او در
این دانشش از میراث‌بران پیامبران نیست، مگر از راه گستردگی تعبیر در واژه میراث
و دانشهای پیامبران جز از خود خدا - عزوجل - بدست نمی‌آیند.»^(۷۵)

در هر حال سالک راهی ندارد جز اینکه چشم معرفت در درونش باز گردد و در
این هنگام، به حقیقت چیزهایی که از قبل دیده، واقف می‌گردد، اما تا پیش از
بازشدن این چشم، راهی به آن حقیقت ندارد. با گشوده‌شدن این چشم، سالک

صاحب ذوق و بصیرت می‌گردد؛ بگونه‌یی که هر آنچه تا قبل از بازشدن این چشم درمییابد، تنها از راه تأویل خواهد بود. وی در این زمینه به داستان حضرت خضر اشاره مینماید، هنگامی که حضرت موسی (ع) از ایشان خواست که معارفی را از راه آموختن (علم و دانش) به او بیاموزد، آن حضرت نپذیرفت و فرمود: «فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا؛ اگر می‌خواهی به دنبال من بیایی، از هیچ پرس تا خودم (به موقع) آن را برای تو بازگو کنم» (کهف/۷۰).^(۷۶) معرفت در نگاه عین‌القضات علمی لدنی است که شناخت پیامبران نیز از این نوع است و آموزگارش خداوند است؛ او نه تنها به پیامبران می‌آموزد بلکه پرهیزگاران نیز از این معارف بهره‌مند می‌گردند و راه آموختن آن نیز بصیرت و ذوق است.

گمان مبر که آموزش دادن حق، تنها به پیامبران اختصاص دارد. خدای متعال گفته است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» (بقره/ ۲۸۲) و هرکس در سلوک خویش به حقیقت پرهیزگاری برسد، پس ناگزیر به وی چیزی را که نمیداند می‌آموزند ... و از نظیرهای این دانشها هرگاه با عبارتهایی متشابه تعبیر گردد، فهمیدن حقیقه‌های آنها از آن عبارتها دست نمیدهد، مگر برای کسی یا کسانی که آنها را با روش ذوق از آموزش حق بدست آورند.^(۷۷)

از جمله معارفی که در این طور خداوند به سالک می‌آموزد، فهم قرآن کریم است و آن هم بعد از این است که سالک گوش و چشم و دیگر اعضای ظاهری دیگر را از ناشایستیها پاک داشت و صاحب بصر و سمع و دل شد. علمی که بواسطه آن، سالک، قرآن را بی‌واسطه از خدای متعال می‌آموزد.^(۷۸) عین‌القضات در آثار خود در موارد بسیاری به آن اشاره میکند. وی قرآن را جمال ازل میداند که سالک برای دیدن آن باید اول دیده‌یی طلب کند و سپس طمع خواندن و فهم قرآن نماید.^(۷۹) بصیرت چشمی است در وجود آدمی که با آن چیزهای ازلی را درک میکند.^(۸۰)

۱-۳-۴. عشق

از نشان‌ویژه‌های اصلی طور ورای عقل، عشق است. عشق در اندیشه عین‌القضات،



از واجباب و لوازم این طور است. وی در اینباره میگوید: «ای عزیز، به خدا رسیدن فرض است و لابد هر آنچه بواسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان».^(۸۱) وی عشق را به سه نوع «عشق کبیر، عشق میانه و عشق صغیر» تقسیم میکند. عشق کبیر را عشق خدای تعالی به بندگان و عشق صغیر را عشق بندگان به خداوند میداند.^(۸۲) وی درباره عشق میانه به رمز و راز سخن میگوید که میتوان از آن به عشق مجازی و در پاره‌یی موارد، به عشق پیامبر اکرم(ص) تعبیر نمود. عین‌القضات عشق را مرکبی میداند که طالب معرفت و بصیرت با آن به یک تک از دو عالم بیرون میجهد و در عالم لامکان به جولان میپردازد:

آن را که بُراق عشق حامل باشد
معشوق بدو بطبع مایل باشد
بی‌زحمت نیستی وجود پاکش
هر هستی را همیشه قابل باشد^(۸۳)
عین‌القضات گاه روح را درختی میداند که ثمره آن عشق است. گاه عشق را آسمان میداند و روح را زمین؛ یعنی عشق فاعل است و روح قابل و بدین نسبت میان این دو به رابطه معنوی قائل است^(۸۴) به بیان دیگر، عشق را صفت لازمه روح میداند که روح بی آن ناقص است.^(۸۵) وی در جایی دیگر عشق را از نتایج معرفت بشمار می‌آورد: «حب از معرفت خیزد؛ بقدر آن‌که از او بدانی و بدو عارف گردی، محبّ او توانی بود».^(۸۶)

عقل، به باور قاضی همدان کدخدای هر دو سرای دنیا و آخرت است، در حالی که عالم عشق فراتر از دنیا و آخرت میباشد. همت عاشق ماورای زمان است؛ انسانی که در وادی عشق قدم مینهد و به درک حقیقت وجود خویش میرسد، درمییابد که حقیقت وجود او زمانی و مکانی نیست. عشق چون آفتابی است که عقل در برابر آن چون ذره است، هرچند ذره هم دارای وجودی ارزشمند است، در برابر آفتاب در نظر نمی‌آید.^(۸۷) ۱۰۰ عشق عالمی است که عقل تنها قدرت درک ساحل آن را دارد.^(۸۸) دیده عقل از ادراک حقیقت عشق ناتوان است زیرا عشق در مرتبه ماورای عقل جای دارد. حجره عشق اندرون جان است و او در آن پنهان.^(۸۹) درباره نسبت عقل و عشق میگوید:

عشق را رهبر عقل است اما به نسبتی دیگر، هرچه او اثبات میکند، این برمی‌دارد تا به حدی برسد که عقل نتواند که هیچ چیز اثبات کند؛ چون عقل از

اثبات بازایستاد، عشق خود را بدو نماید و گوید در من بنگر و بی هیچ راهبر،
راه ببین. عقل از هیبت این سخن روی به عالم نفی آرد و به ادله و براهین
خود، نفی اغیارکردن گیرد.^(۹۰)

زبان عشق در باور عین القضاات همچون دیگر عرفا زبان رمز است، زیرا خاصیت
طور و رای عقل، این است که به هیچ نحوی در عبارت درنمیگنجد مگر به رمز و
اشاره؛ زیرا اگر عشق در عبارت میگنجد، نامحرمان حریم آن از صورت و معنی
عشق بی بهره نمیمانند.

از عشق نیز بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود، و اگر
نه از عشق چه گویند و چه شاید گفت؟ اگر عشق در زیر عبارت آمدی،
فارغان روزگار از صورت و معنی عشق محروم نیستند.^(۹۱)

عین القضاات گاهی از نحوه‌ی از ادراک سخن میگوید که از آن به تمثّل یاد
میکنند و بر این باور است که این نحوه از ادراک شامل همه انسانها نمیشود و تنها
برخی قادر به چنین ادراکی هستند. بنظر میرسد که این نوع ادراک در عالم خیال
اتفاق می‌افتد:

«رایت الله لیلۃ المعراج فی احسن صورة» این «احسن صورة» تمثیل است و اگر
تمثّل نیست پس چیست؟ «ان الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن» هم
نوعی آمد از تمثّل دریغا از نامهای او، یکی مصوّر باشد که صورت‌کننده باشد اما
من میگویم که او مصوّر است؛ یعنی صورت‌نماینده است. خود دانی که این
صورتها در کدام بازار، صورتها فروشند؟ در بازار خواص باشد.^(۹۲)

۱۰۱

قاضی همدان داشتن شناخت تمثلی را از جمله بزرگترین اسرار الهی میدانند که
با گشوده‌شدن چشم بصیرت برای انسان دست‌یافتنی است. وی بنای وجود آخرت
را به تمثّل میدانند و بیان میدارد که عالم تمثّل همان عالمی است که جبرئیل خود را
از آن عالم در جامه بشریت از راه تمثّل به حضرت مریم نمود: «دریغا فتمثّل لها
بشراً سوياً» جوابی تمام است.^(۹۳)



سیدمصطفی شهرآیینی، ناهید نجف‌پور؛ عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه عین القضاات

۲. راه تحصیل معرفت و یافتن بصیرت

عین‌القضات در برخی از نامه‌ها راه‌های رسیدن به طهارت دورن را در چهار مرحله ذکر میکند: اولین مرحله، طهارت ظاهر است؛ «بُنی الدینُ علی النظافة». مرحله دوم، پاکی حواس است از آنچه قاطع راه خداست. سومین مرحله طهارت، پاکی ذهن از خیالات و اوهام ناشایست است، زیرا اوهام و خیالات از جنود ابلیسند؛ چهارمین مرحله طهارت، پاکی دل از خواطر و قواطع این راه است.^(۹۴) وقتی انسان این مراحل طهارت را پیمود، دلش پذیرای دریافت معرفت می‌گردد. دل انسانها در اعتقاد عین‌القضات بر دو گونه است:

بدان‌که دل‌های آدمیان منقسم است، قسمی آن است که خود در مقابله قلم‌الله است و بر وی مینویسد، هرچه نداند با خود رجوع کند تا بداند. قسمی دیگر هنوز خام است و در مقابله قلم نیست این کس هنوز خام است و استعداد آن را ندارد که خدای تعالی با دل او سخن کند، اما استعداد آن دارد که از پیری پخته بشنود، پس هرچه نداند از خدای عزوجل بواسطه دلی بشنود و بتواند دانست.^(۹۵)

عین‌القضات رسیدن به عالم معرفت و گشوده‌شدن چشم بصیرت را از دو راه ممکن میداند: (۱) ریاضت‌دادن عقل، (۲) ریاضت‌دادن اراده؛ انسان با توجه‌نمودن به علوم نظری و عقلی از یکسو و اندیشیدن و تکرار اندیشه درباره امور از قبیل ایمان به غیب، بطوری که آن فکر برای انسان بصورت باور دربیاید و ایمان به غیب برای انسان میسر گردد. ایمان انسان در این حالت همانند باور انسانی نابینا به وجود رنگهاست.^(۹۶) با ایمان به غیب (که باور به وجود طور و رای عقل قبل از رسیدن بدان، خود یکی از این امور غیبی است) مقدمه‌یی برای تابیدن نور بصیرت می‌گردد. در همین راستاست که انسان دیگر برای فکرکردن از بکارگیری مقدمات بی‌نیاز می‌گردد و به نیروی حدس دست می‌یابد.^(۹۷) ادراک حدسی، گونه‌یی از تماس میان بصیرت و میان حقیقت‌های درک‌شده را دربردارد، چنانکه بنوعی رسیدن به جهان ازلیت را اقتضا دارد.^(۹۸)



باعتماد عین‌القضات، شخص سالک بایستی دل خود را با دستگیری پیر، شایسته قلم‌الله^(۹۹) نماید. از جمله راه‌هایی که شایسته است جوینده حق برای پالایش دل انجام دهد، گل‌چین نمودن برخی سخنان مفید از بزرگان این راه است. باید عنایت خود را بطور کلی، صرف نگریستن مدام در این سخنان کند.^(۱۰۰) مسئله دیگری که وی برای دست‌یافتن به بصیرت بر آن انگشت مینهد، همنشینی با صاحبان ذوق است. منظور وی از صاحبان ذوق گروه‌هایی هستند که درونهای خود را از پستیهای منش پاکیزه کرده‌اند، تا جایی که فیض الطاف حق چنان بر ایشان باریده که به بیان در نمی‌آید.^(۱۰۱) برای رسیدن به حقیقت از راه ذوق، باید دنیای ناپاک را با هر چه از گندیدگیها در آن است به اهل آن که همتهای پستشان را متوجه آن کرده‌اند، وانهد.^(۱۰۲)

۳. جایگاه عقل در طور و رای عقل

حقیقت این است که گرچه عین‌القضات عقل را سرمایه ارزشمندی میدانند، خود عقل با نیروی خود قادر به دریافت برخی امور نیست. اینکه عقل در عالم و رای طور عقل چه جایگاهی دارد و بعد از اینکه انسان پای بدان عالم نهاد، آیا کور و کر و بی‌خاصیت میگردد یا خیر؟ باید دید آیا هر انسان خردمندی به این وادی و رای عقل راه خواهد یافت یا خیر و اگر امکان راهیابی برای همه وجود دارد نقش عقل در این امر چگونه است. عین‌القضات تفکر و خردورزی را وسیله‌یی برای زدودن حجاب از مقابل دل میدانند تا با برداشته‌شدن این حجاب، قلم‌الله بتواند کار خود را انجام دهد. «اکنون میان دل آدمی و خدای عزوجل حجابی هست و اگر نه، قلم‌الله هرچه بوده و هرچه باشد در وی نوشتی. چون آدمی تفکر میکند سعی میکند در رفع حجاب، چون حجاب برداشته شود قلم‌الله کار خود کند».^(۱۰۳) بنابراین، خردورزی و بکارگیری اندیشه همچون وسیله‌یی است تا بدان چشم بصیرت انسان بازگردد و بدون تدبیر و تفکر و ورزیدگی نیروی عقل جهت رسیدن به نیروی حدس، چشم بصیرت انسان گشوده نمیشود. «هر اندازه سینه‌ات برای ایمان به غیب گشوده گردد و بر درونت نوری بتابد که مانند آن را پیش از آن ندیده‌یی، پس بدان که نشانه‌یی از نشانه‌های گونه‌یی {از شناخت} است که بعد از گونه خرد آشکار میگردد».^(۱۰۴)

۱۰۳



سیدمصطفی شهرآیینی، ناهید نجف‌پور؛ عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه عین‌القضات

سال هفتم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۵
صفحات ۸۱-۱۱۲

عین‌القضات در فقراتی از *زبده الحقایق* به این پرسش که «آیا هر انسان خردمندی به وادی ورای عقل راه خواهد یافت یا خیر؟» چنین پاسخ می‌دهد که هر انسان خردمندی بی‌شک بگونه‌یی از شناخت فراخرد می‌رسد و این بدین دلیل است که طور ورای عقل، خود مراحل بسیاری دارد و هر صاحب خردی بی‌شک بر اساس استعداد و توان خود به برخی از مراحل آن گام مینهد، هرچند این راهیابی بعد از مرگ باشد. اما همه صاحب‌خردان به تمام مراحل این طور نخواهند رسید، بلکه رسیدن به مراحل عالی، مختص برخی انسان خواهد بود که اینان همان عارفان راستین میباشند:

پس بدان که مرحله‌ها بسیارند و بناچار است که هر کدام از مردمان به مرحله فراخرد برسد، هرچند که بعد از مرگ بوده باشد و اما اینکه همه به مرحله‌هایی که در حق برخی محتملند، برسند، روا نیست.^(۱۰۵)

انسان با بصیرت در طور ورای عقل از درک حقیقت و وصول بدان به لذتی عظیم دست مییابد و عقل در این وادی بتبع آن دچار لذت میگردد و این لذت‌بردن از ادراک وجود حق برای عقل همانند بینایی ظاهری است در زمانی که با ادراک بوییدنی خوشبویی بدان لحاظ لذت میبرد:

هر گاه عارف، وجود حق متعال را ادراک کند، شوقی عظیم و جستی کامل همراه وی میگردد. عقل نیز از ادراک وجود حق لذت میبرد، لیکن آن التذاذ بخاطر ادراک زیبایش نیست، بلکه آن از این لحاظ لذت میبرد که آن یک دانسته شده است و همانگونه از آن التذاذ مییابد که از دیگر دانستیها، همچون حساب و پزشکی و جز اینها ...^(۱۰۶)

۱۰۴ اما این پرسش که عقل تا کجا در این وادی حضور دارد، عین‌القضات میگوید تا جایی که عاشق به فنای معشوق برسد و دیگر اثری از وجود خودش نماند. این وادی فنای در معشوق، از اطوار ورای عقل چنان است که هیچ چیزی از آن به زبان قابل بیان نمیباشد:

کمترین نشانه‌های اشراق این است که او در آن فانی گردد، زیرا محال بشمار



میرود که عاشق به وصال معشوق برسد، مگر پس از فانی شدنش. پس هرگز گمان مبر که به وصال رسیدن، رنج وجود را محتمل میگرداند، این چیزی است که بیانش به تصور در نمی آید، زیرا آن از مرزهای علم و عقل درمیگذرد.^(۱۰۷)

بنابراین، عقل در این وادی به درک آنچه قلب دریافته، میپردازد و در ضمن اینکه خود قدرتمندتر میشود، چونان واسطه‌یی برای درک و تفسیر آنچه نفس با نیروی ذوق میچشد، عمل میکند: «خدا رسیدن بدان را روزیت کند، پس به کمک ذوق از شنیدن بی نیاز گردی».^(۱۰۸)

۴. تفاوت عوالم سه گانه

در اندیشه عین‌القضات، وهم ابزاری است که انسانهای گرفتار در عالم حسیات با آن به تدبیر امور خود میپردازند؛ عقل ابزار فراگیری علم است و بصیرت ابزار فراگیری معرفت^(۱۰۹)، بصیرت نیرویی نورانی است چنانکه عقل نورانی است، جز اینکه چشم بصیرت از عقل نورانیت است. تفاوت آنها در درجه نورانیت کافی است تا این دو را دو نیروی کاملاً متمایز گرداند. در صورتی که عقل همچون بصیرت، نور باشد پس بصیرت سرچشمه آن نور است؛ بصیرت مروارید است و عقل صدف آن.^(۱۱۰) بصیرت از راه حدس به ادراک حقیقتهای ازلی میپردازد و عقل از راه علم قادر به درک معنای حقیقت است؛ اما ادراک معنای چیزی غیر از رسیدن بدان است.^(۱۱۱) عین‌القضات برای بیان واضحتر چیستی بصیرت و عقل میگوید:

به یقین بدان که عقل آدمی برای طوری/گونه‌یی که در آن است به منزلت تن است برای روان و عارفان کامل در معرفت، از روی مشاهده کالدهای عقلها بر تفاوت روانهایی که در آنها همچون پنهان‌بودن آتش در سنگ چخماق پنهانند، استدلال میکنند.^(۱۱۲)

عین‌القضات در معنای نزدیکی و دوری، مثالی می‌آورد تا با آن، تفاوت میان جهان حس و جهان عقل و جهان ماوراء عقل روشن گردد:

نزدیکی و دوری بر سه گونه‌اند: گونه نخست، در زمان و مکان یافت میشود چنانکه میگویند ماه از خورشید به ما نزدیکتر است؛ گونه دوم نزدیکی عقلی است که میگویند: امام شافعی از ابو جهل به ابوبکر نزدیکتر بود، هرچند که ابو جهل در زمان و مکان از شافعی بدو نزدیکتر بود و گونه سوم همان نزدیکی است که عارفان آن را درمیابند و عالمان ادراکش را هرگز حتی به تصور در نمی‌آورند.^(۱۱۳)

عقل را برای ادراک جهان طبیعت آفریده‌اند، در حالی که بصیرت برای ادراک جهان ماوراء طبیعت بخشیده شده است، لکن این بدین معنی نیست که عقل بطور مطلق نتواند هیچ چیزی را (از جمله وجود خدا و صفات او و حقیقت روان و حالت‌های آن) از عالم ماوراء درک کند. هرچند، عقل به ذات خود ناتوان از درک حقیقت آنهاست و هرچند تفاوت بسیاری است میان حقیقت امور خدایی و میان ادراک این حقیقتها توسط عقل، عقل میتواند امور ازلی را بوسیله مفهومیهای برگرفته از جهان طبیعت تعقل کند.^(۱۱۴) بنابراین، جهان غیب و جهان حقیقت‌های ازلی و جهان ماوراء طبیعت برای عقل چونان راز میباشد:

البته ادراک‌شده‌های طور بصیرت برای علم تشخیصی و برای عقل انسان رازند، همچنانکه ادراک‌شده‌های چشم برای سهش‌گر بویایی، و ادراک‌شده‌های وهم برای نیروی خیال و حافظه رازند و ادراک‌شده‌های بساوبایی برای نیروی شنوایی و چشایی راز میباشند ...

عقل از ادراک قضایایی چون حکم بر صفات واجب‌الوجود، قضایای متعلق به روح و حالات پس از مرگ و مسائلی از این قبیل ناتوان است.

نتیجه‌گیری

عین‌القضات برای عقل و اندیشه اهمیت بسیاری قائل است و فلاسفه را «علمای صاحب‌نظر» میخواند و آنان را در برابر عامه مردم و اهل کلام قرار میدهد. او



فلسفه‌ورزی را به شرط اینکه اهلش در دام غرور نیفتند، بهترین راه برای کسب دانش میداند. عقل در نگاه او میزانی صحیح است که احکامش صادق و یقینی است و دادگری است که هرگز ستم از او قابل‌تصور نیست. نیروی استدلالی عقل در نتایج و نظریات متعلق به عالم طبیعی که علوم مختلف از آن نتایج بدست می‌آید، منحصر نمیشود، بلکه عقل بوسیله برهان میتواند عالم ماوراء طبیعت را ادراک کند و در اینباره به معلوماتی درست و مسلم برسد. غایت عقل برای رسیدن به عالم مابعدالطبیعه آن است که بر واجب‌الوجود استدلال کند. عقل از ادراک قضایایی چون حکم بر صفات واجب‌الوجود، قضایای متعلق به روح و حالات پس از مرگ و مسائلی از این قبیل ناتوان است. انسانهایی که در عالم ماده و محسوسات بسر میبرند اندیشه آنها با وهم و گمان آلوده است و خودشان نیز در عالم خیالات باطل ناشی از عادت‌زدگی بسر میبرند؛ مگر اینکه از خواب غفلت برخیزند و از تعصبات برآمده از تقلید و عادت رهاشده و خردورزی پیشه کنند و به کسب علم و دانش پردازند. تفکر و بکارگیری عقل که وسیله کسب علوم مختلف است، برای هر انسانی از ضروریات است. انسان با آموختن علوم مختلف بخصوص علوم عقلی و فلسفی از بند عالم مادی و حس و اوهام و خیالات، میرهد.

نیرویی که انسان در عالم حس برای دریافت امور بکار میگیرد، وهم و نیرویی که در عالم عقل و اندیشه بکار میبرد، عقل و نیرویی که در عالم و رای عقل بکار میگیرد، بصیرت است. انسان طالب معرفت و بصیرت با آراسته‌شدن به علم و دانش از وادی عقل و علوم عقلی به وادی طور و رای عقل قدم مینهد و در آن با گشوده‌شدن چشم بصیرتش به کسب معرفت میپردازد و مراحل این وادی را پیموده و به سعادت ابدی نایل می‌آید.

پی‌نوشتها:

۱. عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۴۷.
۲. انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، ص ۹.
۳. ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۸۴.



۴. رحیمیان، سعید، عرفان نظری، ص ۲۲ و ۲۳.

5. *Encyclopedia Iranica*, pp. 289-295.

۶. غزالی، ابوحامدمحمد، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۳۸.

۷. پورجوادی، نصرالله، *رویت ماه در آسمان*، ص ۱۴۱.

۸. غزالی، ابوحامدمحمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، ص ۵۵۶.

۹. برای اطلاع از موضع باباافضل در اینباره، ر.ک: شهرآیینی، مصطفی، «جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل الدین کاشانی»، *خردنامه صدرا*، بهار ۹۱، ش ۶۷، ص ۸۷-۹۸.

۱۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، ص ۲۷۶.

۱۱. نصر، سیدحسین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۲، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۱۲. همان، ص ۱۹۰.

۱۳. همان، ص ۱۹۱.

۱۴. هروی، نجیب مایل، *خاصیت آیینگی*، ص ۷ و ۸.

۱۵. درباره اشتغال عین القضاة به قضاوت اختلاف نظر وجود دارد و روشن نیست که آیا دلیل چنین تسمیه‌یی بجهت تعلق خاطر خانواده او به شغل قضاوت بوده است یا چنین نامگذاری بجهت اجتناب او از شغل قضا، بر زبان مردم آمده است. مردمی که از تزویر و حرام‌خواری قاضیان روزگارشان عاصی بوده و بی‌اعتنایی عبدالله میانجی را به آن شغل، با دادن لقب عین القضاة به او، جبران کرده و با قضاوت عصرشان به ستیزه پرداخته‌اند. اینها ابهاماتی است که درباره انتساب این شغل به عین القضاة هست. اما آنچه مسلم است هم خود او و هم احمد غزالی او را بدین نام خوانده‌اند. (همان، ص ۶ و ۷)

۱۶. مستعلی، پارسا غلامرضا، *نظر عین القضاة در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن*، ص ۱۴۳.

۱۷. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، ص ۵۸ و ۵۹.

۱۸. *خاصیت آیینگی*، ص ۱۶.

۱۹. همانجا.

۲۰. *الاضحویه* یا *رساله اضحوی* یا *الاضحویة فی المعاد* رساله‌یی است که بوعلی آن را در روزگار جوانی به عربی نوشته و به استادش ابوبکر محمدبن البرقی الخوارزمی که از آن در مقدمه همین رساله به «الشیخ الامین» یاد کرده، تقدیم میکند.

۲۱. *تمهیدات*، مقدمه، ص ۶۸.

۲۲. همان، ص ۷۶.

۲۳. همان، ص ۲۵۰.

۲۴. همان، ص ۳۲۸.

۲۵. همان، ص ۳۹.

۱۰۸. همان، ص ۴۲.

۲۷. عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، *شکوی الغریب*، ص ۸۴.

۲۸. *تمهیدات*، ص ۴۳.

۲۹. عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، *زیادة الحقایق*، ص ۹، ۱۰.

۳۰. عالم خیال که در نزد عارفان از اهمیت ویژه‌یی برخوردار است در آثار عین القضاة ذیل مبحث «تمثل» بیان شده است که در مبحث عشق بدان اشاره خواهیم نمود.

۳۱. شاید عین القضاة این تقسیمبندیهای عوالم مختلف را که از آن به طور نام میبرد، از ابوحامد غزالی گرفته



باشد. مفاهیمی مشابه آنچه در *زیادة الحقایق* میبینیم، در *رسائل ابو حامد* تحت عنوان «ضرورت نبوت و نیاز مردمان بدان»، بیچشم میخورد. در اینباره هم غزلی و هم عین القضاة به مراتب این اطوار اشاره مینمایند. هریک از حواس در مراتبی نسبت به همدیگر قرار دارند، برای نمونه، حس لامسه در میان حواس قبل از همه حواس دیگر آفریده شد و سپس بینایی و بعد از آن شنوایی و ... عین القضاة نیز اشاره مینماید که نیروی حافظه و خیال نسبت به نیروی وهم در مرتبه پایبتری قرار دارند. سپس طور عقل و پس از آن طور ماورای عقل است (مجموعه *رسائل الامام الغزالی*، ص ۵۵۶): (*زیادة الحقایق*، ص ۲۸۲).

۳۲. عین القضاة، *نامه‌ها*، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳۳. همان، ص ۶۵.

۳۴. همان، ص ۸۲.

۳۵. عین القضاة بر این باور است که اعتقاد به ثنویت خیر و شر در همین عالم حس است که برای انسان وجود دارد و در عوالم بالاتر که شرح آن در صفحات دیگر خواهد آمد، چنین دوگانگی از برابر دیدگان انسان کنار میرود.

۳۶. *زیادة الحقایق*، ص ۱۹۶.

۳۷. همان، ص ۱۵۸.

۳۸. *تمهیدات*، مقدمه، ص ۲۴.

۳۹. همانجا.

۴۰. *زیادة الحقایق*، ص ۲۴۲.

۴۱. *تمهیدات*، مقدمه، ص ۱۰۸.

۴۲. همان، ص ۳۳.

۴۳. همان، ص ۱۱۶.

۴۴. همان، ص ۱۱۲.

۴۵. *زیادة الحقایق*، ص ۲۰.

۴۶. همان، ص ۲۷؛ *تمهیدات*، مقدمه، ص ۱۲۱.

۴۷. *نامه‌ها*، ج ۲، ص ۱۲۰.

۴۸. همان، ج ۱، ص ۲۷.

۴۹. *زیادة الحقایق*، ص ۱۷۱.

۵۰. *نامه‌ها*، ج ۱، ص ۱۱۰.

۵۱. *زیادة الحقایق*، ص ۱۹۵.

۵۲. همان، ص ۲۹۰.

۵۳. همان، ص ۱۹۵.

۵۴. همان، ص ۲۹۱.

۵۵. *تمهیدات*، مقدمه، ص ۴۴.

۵۶. بعد از طور عقل طور دیگری است که در آن، چشمی دگر برای انسان گشوده میشود که با آن عالم غیب را مشاهده میکند و اموری از قبیل آنچه در آینده اتفاق می‌افتد؛ اموری که عقل از دریافت آنها عاجز است (*احیاء علوم الدین*، ص ۵۵۶).

۵۷. *زیادة الحقایق*، ص ۲۹۲.

۵۸. نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۳.
۵۹. همان، ص ۲۹۶.
۶۰. تمهیدات، ص ۲۱۹.
۶۱. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۰.
۶۲. همان، ص ۹۱.
۶۳. همان، ص ۵۵.
۶۴. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول ابیات، ۲۹۳۴-۲۹۴۵.
۶۵. نامه‌ها، ج ۱، ص ۵۵.
۶۶. نصر، سیدحسین، آموزه‌های فیلسوفان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، ص ۱۰۱.
۶۷. مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس، رباعی ش ۱۸۰.
۶۸. تمهیدات، ص ۳۰.
۶۹. نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۶۶.
۷۰. همان، ص ۲۷.
۷۱. همان، ص ۱۱۰.
۷۲. عین‌القضات در زیادةالحقایق بیان میکند: «گاهی واژه دانش / علم آورده میشود و منظور از آن معنای شناخت / معرفت میباشد. همانطور که در قرآن خداوند تبارک و تعالی، بسیار از واژه علم استفاده میفرماید (زیادةالحقایق، ص ۲۴۲).
۷۳. تمهیدات، ص ۵۹.
۷۴. شجاری، مرتضی، دل آدمی و ویژگیهای آن از دیدگاه عین‌القضات همدانی، ص ۵۶.
۷۵. زیادةالحقایق، ص ۲۲۴.
۷۶. همان، ص ۲۴۳.
۷۷. همان، ص ۲۴۴.
۷۸. همان، ص ۲۴۵.
۷۹. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.
۸۰. تمهیدات، مقدمه، ص ۳۰.
۸۱. همان، ص ۹۷.
۸۲. همان، ص ۱۰۲.
۸۳. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، رساله لوابیح، ص ۷.
۸۴. همان، ص ۱۲-۱۵.
۱۱۰. عباراتی مشابه عبارات عین‌القضات در سوانح‌العشاق امام احمد غزالی هست که بیانگر تأثیرپذیری عین‌القضات از اوست: «گاه عشق آسمان بود و روح زمین، تا وقت چه اقتضا کند که چه بارد. گاه عشق تخم بود و روح زمین، تا خود چه روید. گاه گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر است و چه کان بود» (غزالی، احمد، رساله سوانح، ص ۶-۹).
۸۶. نامه‌ها، ج ۳، ص ۲۹۸.
۸۷. همان، ص ۱۹.
۸۸. همان، ص ۱۷ و ۱۸.
۸۹. همان، ص ۱۲۷.



۹۰. همان، ص ۱۷.
۹۱. تمهیدات، ص ۱۲۵.
۹۲. همان، ص ۲۹۶.
۹۳. همان، ص ۲۹۳.
۹۴. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.
۹۵. همان، ج ۲، ص ۱۰۸.
۹۶. زیادة الحقایق، ص ۲۸۰.
۹۷. همان، ص ۲۸۰ و ۲۸۱.
۹۸. تمهیدات، مقدمه، ص ۵۰.
۹۹. اصطلاح قلم‌الله در آثار احمد غزالی و همچنین در نوشته‌های محمد غزالی به چشم می‌خورد که در واقع، بمعنای نوری است که خداوند بر دل اهل بصیرت میتاباند. (غزالی، احمد، مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، ج ۱، ص ۵۰؛ مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۳۶۷)
۱۰۰. زیادة الحقایق، ص ۲۴۸.
۱۰۱. همان، ص ۲۴۹.
۱۰۲. همان، ص ۲۷۳.
۱۰۳. نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۱۰۴. زیادة الحقایق، ص ۲۸۱.
۱۰۵. همان، ص ۲۸۸.
۱۰۶. همان، ص ۱۸۵.
۱۰۷. همان، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.
۱۰۸. همان، ص ۲۸۲.
۱۰۹. تمهیدات، مقدمه، ص ۲۸.
۱۱۰. همان، ص ۳۱.
۱۱۱. همان، ص ۵۰.
۱۱۲. زیادة الحقایق، ص ۲۸۹.
۱۱۳. همان، ص ۲۵۹.
۱۱۴. تمهیدات، مقدمه، ص ۳۹.

منابع فارسی:

۱. قرآن مجید.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ج ۱ و ۳، ۱۳۸۵.
۳. انصاری، عبدالله بن محمد، منازل السائرین، شركة مکتبته مصطفی، ۱۳۸۶.
۴. پورجوادی، نصرالله، رویت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۸، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۲.
۶. رحیمیان، سعید، عرفان نظری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
۷. شجاری، مرتضی، «دل آدمی و ویژگیهای او از دیدگاه عین‌القضات همدانی»، مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۱.



۸. شهرآیینی، سیدمصطفی، «جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل‌الدین کاشانی»، خردنامه صدر، ش ۶۷، بهار ۱۳۹۱.
۹. تاذکرة الاولیاء، مصر، هیئة المصریة العالمیة للکتاب، ۲۰۰۶ م.
۱۱. عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۳.
۱۲. _____، زیادة الحقایق، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۲.
۱۳. _____، شکوی الغریب، ترجمه غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹.
۱۴. _____، دفاعیات (شکوی الغریب)، قاسم انصاری، تهران، نشر منوچهری، چ ۲، ۱۳۶۳.
۱۵. _____، رساله لوائیح، تصحیح رحیم فرمنش، تهران، نشر منوچهری، ۱۳۸۷.
۱۶. _____، نامه‌های عین‌القضات همدانی، تصحیح و تعلیق علینقی منزوی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۷.
۱۷. غزالی، احمد، سوانح، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگی ایران، ۱۳۵۹.
۱۸. _____، مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ج ۱، ۱۳۵۶.
۱۹. غزالی، ابوحماد محمد، إحياء علوم‌الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۲۰. _____، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. مستعلی پارسا، غلامرضا، نظر عین‌القضات در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، با تصحیح ر.ا. نیکلسون، ج ۱، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
۲۳. _____، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۲۴. ناصر خسرو، دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۵. نصر، سیدحسین، آموزه‌های فیلسوفان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۹.
۲۶. نصر، سیدحسین؛ لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از مترجمین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲۷. هروی، نجیب مایل، خاصیت آیینگی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.

منبع انگلیسی:

1. *Encyclopedia Iranica*, electronic version, London & New York, 1989.