

مقایسه برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی

زهرا نعمتی

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

آنچه در این مقاله مطرح می شود، نقد و بررسی نگرش عرفانی عین القضاة است. اگر با نگاهی دقیق و موشکافانه کتب عرفانی را مورد بررسی قرار دهیم، متوجه می شویم که عرفا در بعضی از مسایل عرفانی اختلاف نظر دارند و نظرات متفاوتی را ارائه داده اند. عین القضاة نیز از جمله این عرفاست که شیوه تقلید را کنار زده و عرفانی را که حاصل نظر و عمل اوست، در پیش روی خواننده قرار داده است و شاید علت جذابیت آثار وی، همین نگاه منحصر به فرد اوست. نگاه عین القضاة به بعضی از مسایل عرفانی از جمله ابلیس، عشق، روح، غیرت، کفر و ... در خور توجه است.

هدف نگارنده از نوشتن این مقاله تکرار مکررات نیست، بلکه در این مقاله سعی شده که اصطلاحات عرفانی را که عین القضاة در معانی و تعبیر جدیدی به کار برده- که تا کنون کسی در آن معنی به کار نبرده و اگر هم به کار رفته بسیار نادر بوده- بیان شود.

کلید واژه ها :

عین القضاة، تمهیدات، اصطلاحات عرفانی، برّ و بحر، بهشت و دوزخ،

پیر خرابات و....

مقدمه

ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی ملقب به عین‌القضاة از مشایخ بزرگ قرن ششم است که آثار ارزشمندی را در زمینه عرفان و تصوف از خود به جا گذاشته است. کتاب تمهیدات که موضوع مورد بحث این مقاله است، مهمترین و مشهورترین اثر عین‌القضاة به شمار می‌رود. تمام وجود نویسنده کتاب تمهیدات را عشق به معشوق ازلی احاطه کرده است و همین امر سبب شده که این کتاب رنگ و بوی عشق به خود بگیرد. به قول عقیف عسیران «در این کتاب تنها از عرفان محض گفتگو شده است. عین‌القضاة تجارب روحی خود را که عبارت از فداکاری برای وصول به محبوب و فنا در معشوق و تحمل‌گذار عشق و دریافت لذت و صمیمیت و صفا است بیان می‌دارد.» (عسیران، ۱۳۷۷: ۱۴) و چنان که در صفحه ۳۰۸ تمهیدات آمده، این کتاب زبده حقایق و علوم است که در کسوت رموز، برای دوستان و سالکان بیان شده است. شیوه تدوین کتاب به این شکل است که عین‌القضاة موضوعات مهم تصوف را در ده تمهید مورد بررسی قرار داده است. عشق، ابلیس، ایمان، کفر، قرآن و روح از موضوعات اصلی این کتاب هستند که عین‌القضاة به آنها بیش از هر موضوعی بادیاد موشکا فانه خود پرداخته است. عین‌القضاة در تمهید اول به بیان علم مکتسب و علم لدنی پرداخته و در تمهید دوم، شرطهای سالک را در راه خداوند بازگو کرده است. در تمهید سوم، از دیدگاه عین‌القضاة آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده اند. اصل مهم خودشناسی که زمینه ای است برای معرفت و خداشناسی در تمهید چهارم گنجانده شده است. تمهید پنجم، شرح ارکان پنجگانه اسلام است. از نظر عین‌القضاة، تنها مذهبی که مرد را به خدا می‌رساند، اسلام است و اسلام عارفان و اهل طریقت، رهایی از ما سوی الله و رسیدن به خدا و فناء فی الله است. همچنان که در این تمهید می‌خوانیم، گاهی عین‌القضاة موضوعات و مسایل را از دو

دیدگاه شرع (شریعت) و طریقت بررسی می کند، از جمله حجّ، روزه، زکات و ... که در خور توجه است. تمهید ششم که لطیف ترین و نغزترین بخش کتاب تمهیدات است، بیان حقیقت و حالات عشق است. اوج کلام و فکر عین القضاة در این تمهید نمایان می شود، و در این تمهید است که طالب باید خودی خود را ترک کند و خود را ایثار عشق کند و در خود جز عشق نطلبد. برخلاف نظر بسیاری از عرفا، قاضی محبت را بالاتر از عشق می داند و عشق را به دو نوع عشق خالق و عشق مخلوق تقسیم می کند. تمهید هفتم، بیان حقیقت روح و دل است. تمهید هشتم، بیان اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان است. تمهید نهم، بیان حقیقت ایمان و کفر است که این عارف وارسته هرآنچه انسان را از خداوند باز می دارد، کفر می نامد و کفر را به کفر ظاهر، کفر باطن، کفر نفس، کفر قلب، کفر حقیقت و ... تقسیم می کند، و چنان که قبلاً گفتیم کفر یکی از مباحث مهم این کتاب است. و بالاخره تمهید دهم، اصل و حقیقت آسمان و زمین، نور محمد (ص) و ابلیس است.

نثر عین القضاة در این کتاب، بسیار ساده و روان، و سرشار از اندیشه‌های ناب عارفانه است. با وجود این که وی در علوم ادبی تبحر داشته اما مضامین عرفانی را خالی از استعاره، تشبیه، جناس و ... بیان کرده است. در ضمن، نثر عارفانه وی از چاشنی شعر برخوردار است که تعدادی از این اشعار از آن خود اوست و تعدادی را از اشعار شاعران دیگر استشهاد کرده و برای تکمیل و تفهیم موضوع مورد بحث خود آورده است.

آنچه در ادامه این مقاله آمده، مقایسه برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی است که این اصطلاحات عبارتند از: برّ و بحر، بهشت و دوزخ، پیر خرابات، خال، خرابات، دجال، دنیا و آخرت، رزق، زلف، زهد، صراط، مطرب، منکر و نکیر، میزان.

برو بحر

بحر «مقام ذات و صفات بی نهایت حق را گویند که همه کاینات امواج او هستند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۸۷) رشید الدین میبدی در تفسیر آیه مبارک «ظَهَرَ الفساد فی البرِّ و البحر» (۴۱/روم ۳۰) می نویسد: «بَرّ اشاره به نفس است، و بحر اشاره به قلب.» (میبدی، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۷) وی در جای دیگر می نویسد که: «بَرّ و بحر اشاره به قبض و بسط عارفان است، گهی در قبض میان دهشت و حیرت می زارند، و گهی در بسط میان وجود و شهود می نازند.» (همان: ۴/ ۲۷۹) ابن عربی نیز بَرّ و بحر را به معنای ظاهر و باطن به کار برده است. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۴۰) نجم الدین رازی هم برو بحر را عالم ملک و عالم ملکوت و یا به عبارتی دیگر عالم جسمانی و عالم روحانی معرفی می کند که کاملاً با نظر عین القضاة متفاوت است. (رازی، ۱۳۷۱: ۴۸ و ۵۰)

اما عین القضاة از این اصطلاح معنای جدیدی را اختیار می کند و با استناد به آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (۴۱/روم ۳۰) می گوید: علم انسان در برابر علم خداوند، مثال سبو و دریا است. همچنان که سبو ظرفیت دریافت مقدار معینی از آب دریا را دارد و اگر بیش از حد مشخصی در آن آب ریخته شود، لبریز می گردد، آموخته های انسان نیز محدود و اکتسابی است و تا زمانی که آدمی از نفس و صفات بشری خود رهایی نیابد و ساکن دریا نگردد، نمی تواند از علم خداوند (علم لدنی) بهره مند گردد، بنابراین علم انسان مانند برّ محدود است و علم خداوند مانند بحر، نامحدود و بی انتهاست. به قولی دیگر: «هر چه آموخته خلق باشد برّ و برّی باشد، و هر چه آموخته خدا باشد که «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» بحر و بحری باشد، و بحر نهایت ندارد.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۸)

عین القضاة در قسمت دیگری از تمهیدات با توجه به آیه «وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (۷۰/آسراء ۱۷) ذکر کرده که مقصود از برّ، عبودیت و مقصود از

بحر، ربوبیت است، یعنی اینکه تا انسان از خودی خود رها نشود و در دریای بی‌کران خداوند غرق نگردد، به وصال او نمی‌رسد. (همان: ۱۷۹)

بهشت و دوزخ

در اینجا غرض از عنوان کردن بهشت و دوزخ، پرداختن به آن بهشت و دوزخی نیست که اغلب افراد در ذهن خود به تصویر کشیده اند، بلکه هدف بررسی بهشت و دوزخ از دیدگاه عرفا و از جمله عین القضاة است. عرفا تعبیر متفاوتی را از بهشت و دوزخ ارائه کرده اند و به گونه های مختلفی این اصطلاح را به کار برده اند. ابو سعید ابوالخیر می گوید: «هر کجا که پندار تست دوزخست و هر کجا تو نیستی، بهشت.» (میهنی، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۸)

لاهیجی هم درباره بهشت و دوزخ می گوید: «هستی که عبارت از وجودست بهشت است، و امکان مثال دوزخ است. هرگاه که احکام کثرات امکانیه بر انسان غالب گردد و به صفاتی که نقیض صفات الله اند موصوف شود در دوزخ است، و به انواع سلاسل و اغلال اوصاف ذمیمه واعمال سیئه گرفتار است. و اگر احکام وجوب و صفات کمال غالب آمد و میل اویجانب وحدت و مبدأ بیشتر گشت در بهشت بی زوال در آمد.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۳۱)

غزالی هم معتقد است که آدمی مرکب از دو اصل است، یکی روح و دیگری کالبد، روح مانند سوار است و کالبد مانند مرکب و این روح را در آخرت به واسطه کالبد حالتی است و بهشتی و دوزخی است. نعمت ها و لذات دل که بی واسطه قالب باشد، بهشت روحانی نامیده می شود و رنج و آلم و شقاوت وی را که بی قالب باشد، آتش روحانی نامیده می شود. اغلب علما از بهشت و دوزخ روح غافل هستند و این امر را انکار می کنند و جز به بهشت و دوزخ کالبد راه نمی برند. (غزالی، ۱۳۳۳: ۷۳)

پندار نسفی هم نسبت به بهشت و دوزخ گونه ای دیگر است: «حقیقت بهشت موافقت است، و حقیقت دوزخ مخالفت. و حقیقت خوشی، یافتن مرادست. اکنون بدان که بهشت و دوزخ درهای بسیاری دارند. جمله اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده درهای بهشت اند. بدان که دوزخ و بهشت مراتب دارند و راه سالکان جمله براین بهشت‌ها و دوزخ هاست. دوزخ و بهشت ابلهان مخالف و موافق است. و دوزخ و بهشت عاقلان ترک و بایست. و دوزخ و بهشت عاشقان حجاب و کشف.» (نسفی، ۱۹۴۴م: ۲۹۴ و ۲۹۶)

در اینجا نقل این مطلب هم خالی از لطف نیست که گویند شبلی «یک روز چوبی در دست داشت هر دو سر، آتش در گرفته. گفتند: چه خواهی کرد؟ گفت: می روم تا به یک سر این دوزخ را بسوزم و به یک سر بهشت را، تا خلق را پروای خدا پدید آید.» (عطار، ۱۳۷۸: ۶۱۷)

و اما نظر قاضی درباره بهشت و دوزخ:

مراد عین القضاة از بهشت و دوزخ، دو سر منزلی نیست که آدمیان پس از مرگ به آنجا می روند، بلکه او بهشت و دوزخ را دو حالت از احوال آدمی می نامد و می گوید بهشت و دوزخ باتوست و تو باید آن را در درونت جستجو کنی:

"اما ای دوست! بهشت و دوزخ نیز باتست، در باطن خود باید جستجو کنی؛ و هر کس را بر قدر مرتبه او باشد. چندانکه در دنیا جمله خلایق از اوّل تا آخر خورند و خواهند خوردن، در بهشت، ابلهی، بهشتی بخورد بیک ساعت چنانکه ذره ای ملامت نباشد، و در اندرون او بادید نیاید. پس چه باشد که یک طعام در بهشت بیک طعام، ذوق هفتاد طعام باشد؛ و هفتاد گونه حلاوت یابد از یک طعام! این، بهشت عموم باشد." (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۹۰)

قاضی معتقد به دو نوع بهشت است: الف) بهشت عوام ب) بهشت

خواص

هنگامی که دوزخیان از دوزخ بیرون می آیند، آتش، ایشان را پاک کرده است، بنابراین وارد بهشت می شوند و در این بهشت، هیچ کس ایشان را مؤاخذه نمی کند، قاضی از این بهشت به عنوان بهشت عموم (عوام) یاد می کند. بهشت دیگری که قاضی آن را در تقسیم بندی خود جای می دهد، بهشت خواص است، در این بهشت، محبان خداوند چون خدا را ببینند در بهشت باشند و چون بی او باشند خود را در دوزخ دانند. آتش دوزخ محبان از جنس آتشی نیست که بر قالب آدمی وارد می شود و تن ها را با آن می سوزانند، بلکه آتشی است در دل، که سالک با آن هر آنچه ما سوی الله است، می سوزاند و از بین می برد و آن عبارت است از عشق خداوند. (همان: ۲۳۸، ۱۳۵ و ۲۹۱)

عین القضاة با نقل سخن یکی از پیران معتقد است که: «عشق خدا دین و مذهب عاشق است، و معشوق را دیدن بهشت اوست و از معشوق دور بودن دوزخ او باشد.» (همان: ۲۹۲) و یحیی معاذ رازی می گوید: بهشت زندان عارفان است همچنان که دنیا زندان مؤمنین است. (همان: ۱۳۵)

پیر خرابات

در لغت به معنی پیری است که در میکده ها شراب می فروشد. اما در عرفان عبارت است از: «مرشد کامل که مرید را به ترک رسوم و عادات و می دارد و راه فقر و فنا می سپارد.» (فیض کاشانی، ۱۳۲۵: ۳۵) دکتر نوربخش هم می گویند: «پیر خرابات اشاره به محبوب است و نیز پیر کامل مکمل را گویند.» (نوربخش، ۱۲۴/۱)

چنان که در نمونه های زیر می خوانیم، عرفا پیر خرابات را به معنی پیر کامل به کار برده اند:

بنده پیر خراباتم که لطفش دایم است / ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
(حافظ، ۱۳۷۵: ۸۹)

حضرت امام خمینی (ره) فرموده اند:

افطار به می کرد برم پیر خرابات
جامه زهد و ریا کندم و بر تن کردم
گفتم که تو را روزه به برگ و ثمر افتاد
خرقه پیر خراباتی و هشیار شدم
(فرهنگ دیوانع ۱۳۷۹: امام خمینی)

اما قاضی در به کاربردن این اصطلاح نوآوری به خرج می دهد و این اصطلاح عرفانی را در معنی جدیدی که غیر متداول است، به کار می برد، وی از پیر خرابات، خداوند را اراده کرده، می گوید تا پیر خرابات یعنی خداوند فرمان ندهد، کسی جرأت آن را ندارد که روح را که از عالم امر است، ببیند: «تا پیر خرابات فرمان ندهد، کسی را زهره آن نباشد که عروس خرابات خانه «قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (۸۵/اسراء ۱۷) را تواند دیدن.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۴۱)

خال

خال در عرفان عبارت است از «وحدت ذات مطلقه» (هدایت، ۱۳۴۴: ۲۹) لاهیجی می گوید: "بدان که مبدأ و منتهای کثرت وحدت است و خال اشارت به اوست، زیرا که نقطه خال سبب ظلمت، با نقطه ذات که مقام انتفای شعور ظهور و ادراک است مناسبت دارد و معبر به ظلمت می گردد، چنانکه تجلی ظهوری معبر به نور می شود چون خال بر روی محبوب می باشد." (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۹۳)

چنان که در متون عرفانی آمده است، مقصود از خال، وحدت است و عده ای از صوفیان نیز "وجود محمدی" (تهانوی، ۱۳۴۶: ۴۵۱) را خال گویند. اما قاضی همدانی این اصطلاح را سه گونه به کار برده است:

الف - مهر حضرت محمد (ص) مانند خال سیاهی است که بر چهره "لا اله الا الله" ختم شده و آن را زینت بخشیده است. «محمداً رسول الله» مانند خالی است که بر چهره «لا اله الا الله» قرار گرفته است و موجب زیبایی و کمال آن شده است: «دریغا چه می شنوی خال سیاه مهر محمد رسول الله می دان که بر

چهره « لا اله الا الله » ختم و زینتی شده است. خدا شاهد هرگز بی خال کمالی ندارد. خدا جمال « لا اله الا الله » بی خال محمد رسول الله هرگز کمال نداشتی و خود متصور نبودی، و صد هزار جان عاشقان در سر این خال شاهد، شده است.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۹)

ب - مقصود از خال، نور حضرت محمد (ص) است که راهنمای سالک است: « اگر شاهد بی خدّ و خال و زلف، صورت بندد رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرایش آید که عبارت از آن یکی خالست و یکی زلف، و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس.» (همان: ۳۰)

ج - مقصود از خال، عبودیت است و عبودیت و بندگی مانند خالی است که بر چهره ربوبیت قرار گرفته است: « عبودیت خالیست بالا گرفته بر چهره جمال ربوبیت. جمال چهره ربوبیت بی خال عبودیت، نعت کمال ندارد؛ و خال عبودیت بی جمال چهره ربوبیت خود وجود ندارد.» (همان: ۲۷۵) و نیز (نامه های عین القضاء، ۲/ ۲۹۶)

خرابات

در اصطلاح عرفا «خرابات اشاره به وحدت است، اعمّ از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی، و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است. خراباتی سالک عاشق لایبالی است که از قید رؤیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد. نهایت این خرابات مقام فنای ذات است که ذوات همه را محو و منظمس در ذات حق یابد.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۲۴)

« خرابیات مراد خراب شدن صفات بشریت است و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی. و خراباتی مرد کامل که از او معارف الهیه بی اختیار صادر شود. و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند.» (تهانوی، ۱۳۴۶: ۱۵۵۴)

عین القضاة معتقد است که خرابیات، عالم کفر است و دربان آن، ابلیس است. این دربان مشخص کننده مدعیان ظاهری و واقعی است و اوست که مشخص می کند که مخلص کیست و مدعی کدام است:

«شمع و شاهد را در خرابیاتِ خانه کفر نهاده اند؛ تا این کفر واپس نگذاری، مؤمن ایمان احمدی نشوی:

اندر ره عشق سرسری نتوان رفت بی درد و بلا و بی سری نتوان رفت
خواهی که پس از کفر بیابی ایمانت تا جان ندهی بکافری نتوان رفت...

اما تا دربان این حضرت راه ندهد، این مقام نتوان یافتن. این دربان کیست؟ «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّينَهُمْ أَجْمَعِينَ» (۳۸/۸۲) اگر پادشاه را دربان نبودی، همه بقربت سلطان یکسان بودند؛ و هیچ تفاوت نبودی، و نامردان نیز قدم در راه نهادندی. این دربان ممیز مدعیانست تا خود مخلص کدامست، مدعی کدام. نهایت کمال سالکان، این مقام باشد اما این با کسی باشد که اینجا در سلوک و ترقی باشد، و از اینجا بدانجا شود یعنی از خود بدو شود. اما کسی که از آنجا بدینجا آید، ازو بخود آید.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۴۰ و ۳۴۲) و نیز (همان: ۱۲۰ و ۲۲۸)

دَجَال

همان طور که می دانیم دجال فردی است یک چشم و بسیار دروغگو که پیش از امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) ظهور می کند و مردم را فریب می دهد. لاهیجی در این باره می گوید: «این اعوریت دجال اشاره بدان است که چشم باطن او نایبناست، فهذا رعایت صورت و رسم و عادت صوری نموده خلق را می فریباند

و گمراه می سازد.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۶۵۹) دجال در ادبیات عرفانی، «کنایه از اهل نیرنگ و حيله است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۸۱)

عين القضاة بر خلاف دیگر صوفیان، دجال را کنایه از نفس امّاره دانسته و می گوید همچنان که دجال در نظر تو، خوب را بد و بد را خوب می نمایاند، نفس تو هم همین کار را می کند: «پس دجال، حالِ نفسِ امّاره را دریابی اُعدی عَدُوکَ نَفْسُکَ التی بَینَ جَنّیک...» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۴)

دنیا و آخرت

غزالی می گوید: «بدانکه دنیا منزلی است از منازل راه دین، و راهگذری است مسافران را به حضرت حق تعالی. و دنیا و آخرت عبارت است از دو حالت، آنچه پیش از مرگ است آن را دنیا گویند و آنچه پس از مرگ است آنرا آخرت گویند. و مقصود از دنیا زاد آخرت است که آدمی را در ابتدای آفرینش ساده آفریده اند و لکن شایسته آنکه کمال یابد و شایسته حضرت الهیت گردد، و منتهای سعادت وی این است.» (غزالی، ۱۳۳۳: ۶۳)

چیست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و میزان و زن

(مثنوی)

شیخ ابوسعید ابوالخیر معتقد است که: «هر چه آن مشغول کننده تست آن دنیای تست اگر همه سوزنی ست و هر چه دنیای تست آفت و پراکندگی تست و در هر چه پراکندگی تست و اماندن تست ازین معنی در دنیا و آخرت.» (میهنی، ۱۳۶۶: ۳۱۱) ابو عبدالله مغربی گفته است: «هرگز منصف تر از دنیا ندیدم که تا او را خدمت کنی، تو را خدمت کند و چون ترک گیری، او نیز تو را ترک کند.» (عطّار، ۱۳۷۸: ۵۶۱)

از دیدگاه عین القضاة دنیا و آخرت هر دو در نفس آدمی، تعبیه شده است، دنیا بیرون پرده نفس است و آخرت درون پرده نفس و بهشت هم در درون

این پرده قرار دارد. (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷/۲) دنیا، نفسِ آدمی است و هر که نفس خود را فراموش کند، دنیا را فراموش کرده است و هر که نفس خود را به یاد آورد، دنیا را به یاد آورده است. دنیا مزرعهٔ آخرت است. دنیا توقفگاهی است میان ازل و ابد، که آدمی مدت زمانی را در آن سپری می کند. پیامبر (ص) در مذمت دنیا می فرمایند که دنیا در مقابل عالم آخرت، کمتر از پر پشه ای است، بنابراین حیات و زندگی دنیا هم نسبت به عمر آخرت به اندازه ذره ای بیش نیست. (همان: ۵۹ و ۳۱۱)

« گفتند: دنیا ماریست که زهر دارد، و اگر از زهر احتراز کنند سود دارد ایشان را. مصطفی گوید: «الدُّنْيَا حَيَّةٌ قَاتِلَةٌ». ای عزیز اینجا سِرِّی غریب بدان. دنیا را محک آخرت کردند، و قالب را محک جان کردند... سعادت از دنیا و قالب ظاهر شد و شقاوت همچین، و اگر نه در فطرت، همه یکسان بودند. » (همان: ۱۹۲)

رزق

اهل حقیقت در باب رزق گویند: «رزق چیزی است که از صنوف مایحتاج چون مطعموم و مشروب و ملبوس قسمت بنده باشد.» (تهانوی، ۱۳۴۶: ۵۸) مستملی بخاری هم می گوید: نزد اهل حق، رزق غذاست. (مستملی بخاری، ۲: ۶۷/۱۳۷۳) و اما مشایخ، رزق را به چهار نوع تقسیم کرده اند که عبارتند از: ۱) رزق مضمون ۲) رزق مقسوم ۳) رزق مملوک ۴) رزق موعود.

«رزق مضمون، یعنی بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را کفاف است، و این رزق را مضمون گویند؛ چرا که خدای ضامن اوست؛ و رزق مقسوم که در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است. و رزق مملوک و آن که ذخیره او باشد از درم و جامه و اسباب دیگر و رزق موعود و آن که حق تعالی مر صالحان و عابدان را بدان وعده کرده است.» (تهانوی، ۱۳۴۶: ۵۸)

همان گونه که گفته شد، مقصود صوفیان از رزق، غذاست که صاحب تمهیدات نیز به این رزق معتقد است و از آن تعبیر به رزق معده می کند. آنچه که در اینجا قابل توجه است، این است که عین القضاة علاوه بر رزق معده که همان طعام است، معتقد به رزق دیگری هم هست که آن عبارت است از رزق قلب و رزق روح. به نظر وی خداوند به همه رزق جسم را می دهد، اما رزق قلب و رزق روح را که عشق و محبت است، به هر کسی نمی دهد:

«آخر دانی که جز از رزق معده رزقهای دیگر هست: رزق قلبست و رزق روحست؛ رزق قالب همه کس را دهند که «وَهُوَ الَّذِي يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»، (۳/فاطر ۳۵) اما رزق جان و دل هر کسی را ندهند «وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا» (۷۵/نحل ۱۶)». (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷)

به اعتقاد عین القضاة، روزی مؤمن منتهی یا خاصّ الخاص، لقاء الله است که بدون رسیدن به آن، آرامش و راحتی ندارد: «مؤمن منتهی مرغیست که در عالم الهیت می پرد، و بی سبب و حیلتنی روزی بوی می رسانند. این رزق چه باشد؟ لقاء الله باشد که لا راحة للمؤمن دون لقاء الله تعالی». (همان: ۷۰) و نیز (همان: ۸۹)

زلف

زلف در اصطلاح عرفا کنایه از کثرت است (هدایت، ۱۳۴۴: ۲۹) و گاهی بر شیطان اطلاق می شود. (تهانوی، ۱۳۴۶: ۱۵۵۷) لاهیجی می گوید: «هر آینه از رخ صفات لطف الهی، و از زلف صفات قهر خداوندی مراد باشد». (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۵۳)

جنوآوری دیگر عین القضاة در کاربرد اصطلاح زلف است که این اصطلاح را به دو گونه متفاوت به کار برده است: الف) ابلیس و نور ابلیس ب) کفر و شرک

مقصود از زلف، نور ابلیس است. سالک دو نور پیش رو دارد یکی نوری که دارای درخشندگی بسیاری است و آن نور حضرت محمد (ص) است و دیگری هم نوری کم سو که نور ابلیس است که عبارت از آن زلف است: «چه گویی شاهد بی زلف زیبایی دارد؟! اگر شاهد بی خدّ و خال و زلف، صورت بندد رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرا پیش آید که عبارت از آن یکی خالست و یکی زلف، و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس؛ و تا ابد با این دو مقام سالک را کارست.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۰) مقصود از زلف، کفر و شرک است:

«آن بت شاهد که عشقش در میان جان ماست

هجر او دردست و وصلش مرهم و درمان ماست

روی او دینست و قبله، زلف او کفرست و شرک

پس خود او بی هیچ شک هم کفر و هم ایمان ماست»

(همان: ۳۲۱)

زهد

اولین مقام از مقامهایی که مریدان باید پشت سر بگذارند، زهد است. (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۲۱۹/۳) «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷۳) و امّا زاهد: «اول مقامی از مقامهای مریدان زهد است.» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۲۱۹/۳) ابوسلیمان دارانی در تعریف زهد گوید: «زهد دست برداشتن است از آنچه ترا از خدای مشغول دارد.» (همان: ۱۷۸) و زاهد کسی است که: «بآنچه از دنیا یابد شاد نشود و بدانچه از وی در گردد اندوهگن نشود.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۶) ابن جلا گفته است: «زاهد آن بود که در دنیا به چشم زوال نگرد، تا در چشم او حقیر شود، تا دل به آسانی از وی بر تواند داشت. هر که مدح و ذمّ پیش او یکسان بود، او زاهد بود و هر که بر

فرايض قيام نمايد به اول وقت، عابد بود و هر كه افعال همه از خدای بيند، موحد بود». (عطار، ۱۳۷۸: ۴۹۸)

از دیدگاه قاضی نه زاهدی وجود دارد و نه زهدی. زیرا زاهد باید چیزی را ترک کند که از آن خود اوست و این کار امکان پذیر نیست، و زاهد چیزی را ترک می کند که از آن او نیست و از آن خداست و این زهد هیچ معنی ندارد و درست نیست، و روی از کبریا گردانیدن و از آن اعراض کردن، برابر با کفر است:

«دریغا ببین که آن بزرگ، نعت صوفی و مرید و زاهد چگونه کرده است؛ گفت: زاهد در آن کوشد که نخورد، و مرید در آن کوشد که چه خورد، و صوفی در آن کوشد که با که خورد، و محبان خدا در آن کوشند که ازو خورند بلکه با او خورند. پس چون زهد و زاهد هرگز نبوده باشد، این خبر از مصطفی بشنو چه معنی دارد: «الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْبَدَنَ، وَ الزُّهْدُ فِي الْآخِرَةِ يُرِيحُ الْقَلْبَ، وَالْإِقْبَالُ عَلَى اللَّهِ يُرِيحُ الرُّوحَ». «الفقرُ فخری» پیشه این صوفی و زاهد باشد. بایزید را پرسیدند: مَنْ الزَّاهِدُ؟ فقال: هو الفقيرُ، و الفقيرُ هُوَ الصُّوفِيُّ، وَالصُّوفِيُّ هُوَ اللَّهُ.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۱۳) و نیز (همان: ۳۱۲)

صراط

«صراط چیزی است که بر دوزخ کشیده است و از موی باریک تر و از شمشیر تیزتر است و برین صراط مدتی ببالا می باید رفت. بعضی بر این صراط زود و آسان بگذرند و هیچ زحمتی بدیشان نرسد، و بعضی افتان و خیزان بگذرند و زحمت بسیار بدیشان رسد، اما به عاقبت بگذرند؛ و بعضی نتوانند گذشت و در دوزخ افتند.» (نسفی، ۱۹۴۴م: ۹۳)

صورت عدل است میزان و صراط	بر صراط حق گذر با احتیاط
تا نسازی بر صراط حق عبور	کی رسی در جنت و حور و قصور

(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۱۷)

عرفا از صراط به عدل، توحید، معرفت الله و... تعبیر کرده اند، اما عین القضاة مانند دیگر اصطلاحات عرفانی، این بار هم تعبیر تازه ای را به کار برده است، و می گوید: باطن انسان کامل، صراط است و صراط را مانند بهشت و دوزخ باید در درون خود جستجو کرد و صراط مستقیم طریق سیر الی الله است:

« ای دوست صراط نیز در خود باید جستن «وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ». ابن عباس گفت: صراط مستقیم، جاده شرع است در دنیا؛ هر که بر صراط شرع، مستقیم آمد، بر صراط مستقیم حقیقت، راست آمد؛ و هر که راه، خطا کرد؛ حقیقت خود گم کرد، و خود را در خطا افکند، صراط، باطن مرد باشد.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۸۹)

مطرب

در اصطلاح صوفیه: «فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را مطرب گویند که به کشف رموز و بیان حقایق، دل‌های عارفان را معمور می دارند. نیز به معنی آگاه کنندگان عالم ربّانی هم آورده اند و پیر کامل و مرشد مکمل را نیز مطرب گویند.» (تهانوی، ۱۳۴۶: ۸۹۹)

عین القضاة در تمهیدات، اصطلاح مطرب را دوبار به کار برده و هر بار معنای متفاوتی از آن اراده کرده است، در قسمت اوّل همان گونه که عرفای پیشین گفته اند، مقصود از مطرب، پیر کامل است ولی در قسمت دوّم قاضی سنّت شکنی کرده و از مطرب، خداوند را خواسته است و مطرب واقعی را خداوند می داند:

«دریغا مطربی شاهد بایستی و سماع تا این بیتها بر نَمَطِ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (۱۷۲/اعراف ۷) بگفتی، و من و آن عزیز حاضر بی زحمت دیگری؛ آنگاه آن عزیز را سَمَاع معلوم شدی که عشق چیست، و شاهد بازی چه بود!» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۳)

«از لذت استماع این ندا که بایشان می کرد، با آنکه آن همه کلام ازوشنیده بود، اورا بی هوش کرد، «فَخَرَّمُوسَى صَعَقًا» (۱۴۳/اعراف ۷) از اینجا افتاد. چون اورا با خود دادند دعا کرد «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمَدٍ». مغنی ومطرب این جماعت که محبان خدا اند، خود او باشد که «فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ» (۱۵)، روم (۳۰) بیان سماع می کند که او بایندگان خود باشد.» (همان: ۱۳۲)

منکر و نکیر

در کیمیای سعادت آمده است: « چون بنده بمیرد دو فرشته بیایند بروی، سیاه وبه چشم ازرق، یکی را نام منکر و یکی را نکیر گویند چه می گفتی در پیامبر؟ اگر مؤمن بود گوید رسول، بنده ورسول خدای بود، گواهی دهم که خدا یکی است و محمد، رسول وی است. هفتاد ارش در هفتاد ارش گور بر وی فراخ کنند وروشن و پُر نور، و گویند بنحسب خفنی عروس وار. واگر منافق بود گوید ندانم، می شنیدم از مردان که چیزی می گفتند من نیز می گفتم. پس زمین را گویند که تا بروی فراهم آید چنان که پهلوها به هم رسند و همچنان در عذاب بود.» (غزالی، ۱۳۳۳: ۸۷۴)

چنان که در کیمیای سعادت خواندیم، منکر و نکیر نام دو فرشته اند که در گور از مردگان سؤال می کنند. عین القضاة هم در کتاب تمهیدات از این دو فرشته یاد می کند اما نه فقط به عنوان دو فرشته، بلکه او از منکر و نکیر، تعبیر به نفس و عقل می کند:

«اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد اول تمثّل که بیند، گور باشد: مثلاً چون مارو کژدم و سگ و آتش که وعده کرده اند اهل عذاب را، در گور بتمثّل بوی نمایند؛ این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. لاجرم پیوسته با او باشد. دریغا چه می شنوی؟! سؤال منکر و نکیر

هم در خود باشد. همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فریشته در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن، اما ابوعلی سینا -رحمة الله علیه- این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه؛ آنجا که گفت: «الْمُنْكَرُ هُوَ الْعَمَلُ السَّيِّئُ، وَ النَّكِيرُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ» گفت: منکر عمل گناه باشد؛ و نکیر طاعت. دریغا از دست این کلمه که چه خوب گفته است! یعنی که نفس، آینه خصال ذمیمه باشد؛ و عقل و دل، آینه خصال حمیده بود. مرد در نگرَد، صفات خود را ببند که تمثّل گری اند؛ و وجود او، عذاب او آمده باشد. پندارد که آن گیری باشد؛ آن خود او باشد و از او باشد. (همدانی، ۲۸۸: ۱۳۷۷)

میزان

میزان در لغت به معنی ترازو است، و «میزان خاصّ علم طریقت است و ایضاً عدل الهی است. و تحقق به عدل الهی منصبی از مناصب انسان کامل است». (تهانوی، ۱۳۴۶: ۱۵۱۹) چنان که در بالا خواندیم، اهل شریعت و طریقت، عدل الهی را میزان می دانند، اما عین القضاة تعبیر تازه ای به دست می دهد و از میزان به عقل تعبیر می کند:

"ای دوست دانی که میزان چه باشد؟ میزان عقل باشد. «حاسبوا أنفسکم قبل أن تُحاسبوا» دریغا بر خوان: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ». (۲۵/ حدید ۵۷) این میزان، عقل باشد که وزن جمله بدان حاصل آید. این قسطاس مستقیم در باطن باشد. مصطفی - علیه السلام - روزی گفت که «مَثَلُ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ كَالْمِيزَانِ، مَنْ أَوْفَى اسْتَوْفَى». در این حدیث اشارت است بدانکه این میزان، دو کفه دارد: یکی کفه ازل باشد و یکی کفه ابد؛ هر چه در ازل داده باشند، در ابد همان بازستانند این کلمه در خور فهم هر کسی نباشد." (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۹۰) و نیز (نامه های عین القضاة، ۴۰۳/۲)

نتیجه گیری

از این مقاله می توان این نتیجه را گرفت که عرفان عین القضاة تقلیدی و کور کورانه نیست، بلکه برخاسته از نوع نگرش خاصّ او به مسایل عرفانی است. عین القضاة برخی از اصطلاحات عرفانی را در معانی خاصی به کار برده که کسی در آن معنی به کار نبرده است. از نگاه قاضی برّ و بحر (۱) علم اکتسابی و علم لدنی (۲) و عبودیت و ربوبیت است، بهشت و دوزخ در باطن آدمی است، پیر خرابات، خداوند است، مراد از خال، فقط وحدت نیست، بلکه مَهر و نور حضرت محمد(ص) و عبودیت و بندگی است، خرابات، عالم کفر و نهایت کمال سالکان است، دجال، نفسِ اماره است؛ دنیا نفسِ آدمی است، رزق اصلی رزق قلب و رزق روح است؛ زلف (۱) نور ابلیس (۲) کفر و شرک است؛ زاهد و صوفی واقعی خداوند است، صراط، باطنِ مرد است، مطرب راستین خداوند است، منکر و نکیر، نفس و عقل است و میزان، عقل است.

با نگاهی به کتاب تمهیدات این نتایج به دست می آید که: ابلیس از نوع نگاه قاضی، فردی منفور و ملعون نیست، بلکه «عاشق دیوانه»، «سرور مهجوران»، «خواجه_خواجگان» و مقدّس و قابل ستایش است و شاید علت شهرت وی به خاطر ابلیس ستایی اوست که ناشی از تأثیر آراء حلاج در وی است. به اعتقاد این عارف، حیات از عشق است و عارف، زنده به معشوق ازلی است و برای عارف، سرای آخرت، حیات است. صوفیان افشای سرّ را مذموم و ناپسند می دانند، اما این بار هم قاضی پا را فراتر می نهد و افشای سرّ را برابر با کفر می داند. وی

حضرت محمد(ص) را شجره و ثمره شجره الهی می داند. چنان که از سخنان قاضی بر می آید، کعبه واقعی، کعبه نور است که عبارت است از نور خدا، که در دل اهل الله به ودیعه نهاده شده است، و دو نوع کعبه وجود دارد: یکی کعبه ظاهری و گلین که سالک در آن خود را می بیند، و دیگری کعبه باطن یا دلین که هر کس دل مؤمن را طواف کند، به شهود حق می رسد و خدا را می بیند. قاضی مانند بسیاری از عرفا و عوام معتقد به گور که همان مدفن و قبر است، نیست بلکه وی گور را در درون آدمی جستجو می کند و گور را صفات بشری آدمی می داند. در کتاب تمهیدات از این دسته موضوعات و اصطلاحات در خور توجه بسیار است و در اینجا مجال طرح این اصطلاحات هم وجود ندارد، بنابراین نگارنده در این مقاله فقط به بررسی و طرح چند نمونه از این اصطلاحات عرفانی پرداخته است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- بلخی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۲)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات شرق.
- ۳- تهانوی، محمد بن علی، (۱۳۴۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تصحیح حمد وجیه عبد الغنی و غلام قادر، تهران: کتابفروشی خیام.
- ۴- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، مقدمه دکتر احمد محمدی ملایری، تهران: انتشارات زرین.
- ۵- خمینی (ره)، روح الله (۱۳۷۹)، فرهنگ دیوان اشعار، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- ۶- رازی، نجم الدین، (۱۳۷۱)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .
- ۷- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری
- ۸- ----- (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۹- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۴)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: انتشارات شفیع.
- ۱۰- عطّار، فرید الدین، (۱۳۷۸)، تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۱- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۳۳)، کیمیای سعادت، به اهتمام احمد آرام، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی ناصر خسرو.
- ۱۲- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیریه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۲۵)، رساله مشواق، تصحیح حسن بهمنیار، تهران: چاپ تهران.

- ۱۴- کاشانی، عزالدین، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: موسسه نشر هما.
- ۱۵- کرمانی، او حد الدین، (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات خواجه کرمانی، به کوشش احمد ابو محبوب تهرانی، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۶- گوهرین، دکتر سید صادق، (۱۳۷۶)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۷- لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۸- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۷۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۹- میدی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۸۲)، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۲۰- میهنی، محمد بن منور، (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.
- ۲۱- نسفی، عزیز الدین، (۱۹۴۴ م)، انسان کامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: انتشارات کتابفروشی طهوری.
- ۲۲- نوربخش، دکتر جواد، (۱۳۷۲)، فرهنگ نور بخش، ناشر مؤلف.
- ۲۳- ولی، شاه نعمت الله، (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، رساله های شاه نعمت الله ولی، تصحیح جواد نور بخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
- ۲۴- هدایت، رضا قلی خان، (۱۳۴۴)، تذکره ریاض العارفین، به کوشش مهر علی گرگانی، انتشارات کتابفروشی محمودی.
- ۲۵- همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۷)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، انتشارات منوچهری.
- ۲۶- _____، (۱۳۷۷)، نامه های عین القضاة همدانی، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر.