

معرفت عرفانی در آرای عین‌القضات همدانی

طاهره کمالی‌زاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۴/۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۷/۱۰)

چکیده

شناخت عرفانی آن‌سان که عین‌القضات زیست می‌کند، با زیستجهان دیگر عارفان چندان متمایز به نظر نمی‌رسد، اما شاید نخستین بار از رهگذر وی به شکل مدون آورده شده است. از این‌رو، پرسش بنیادین پژوهش این است که شناخت عرفانی از نگرگاه عین‌القضات چیست؟ و چگونه از دانش بازشناخته می‌شود؟ راه دریافت آن چگونه است؟ به نظر وی، ارزش معرفتی هر یک از دریافتهای بشری در شناخت عرفانی چگونه تعیین می‌شود؟ عین‌القضات در همه‌ی نوشته‌هایش در پی تبیین معرفت حقیقی (عرفانی) و تمایز آن از دیگر دانشهای بشری است و می‌کوشد تا آنها با یکدیگر درآمیخته نشوند و سالک از رسیدن به دانش ظاهری خودخواه نشده و همواره رسیدن به دانش حقیقی (معرفت) را پیش چشم داشته باشد. از نگرگاه وی، شناخت عرفانی پیامد تفکر و یا استدلال عقل بشر نیست، بلکه از سرشت خود آن معرفت مایه می‌گیرد و انسان تنها از راه کشف و شهود و یا وحی به شناخت آن توانا می‌شود.

کلید واژه‌ها: علم باطنی، علم لدنی، معرفت، عرفان، طور و راء عقل، تمثل.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان: tkamali85@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ تفکر اسلامی، عرفان و تصوف همواره دارای جایگاهی ویژه بوده، هرچند فراز و نشیبهای فراوان نیز به خود دیده است. عارفان مسلمان را شاید بتوان به دو گروه «وحدت وجودی» و «وحدت شهودی» تقسیم کرد، در گروه نخست ابن عربی و پیروان وی قرار می‌گیرند و گروه دوم را عارفان ایرانی - اسلامی شکل می‌دهند که عین‌القضات در زمره‌ی ایشان است. عین‌القضات همچون بسیار دیگر از عارفان مسلمان ایرانی، دارای دو دوره‌ی جداگانه‌ی زندگی نیست، اما دارای دو گونه آموزش و پرورش است - آموزش رسمی و فراگیری دانشهای رایج و دیگری آموزه‌های باطنی و سلوک معنوی و عملی که وی در این مورد اخیر، خود را وامدار استاد و پیر مکتب نرفته‌ی «برکه» می‌داند و همواره از او با بزرگداشت حرمت یاد می‌کند (پورجوادی، ۱۰۳). از این گذشته، وی به نحو غیر مستقیم تحت تأثیر اندیشه‌های غزالی است و خود را شاگرد کتابهای غزالی می‌داند و از این‌رو، آموزه‌های وی، تا اندازه‌ی بسیاری به غزالی نزدیک است (نامه‌ها، ۳۱۶/۲). هرچند نامه‌نگاریهای فراوانی با احمد غزالی دارد و متأثر از ابوطالب مکی و به‌ویژه رساله‌ی ارزنده‌ی قوت القلوب وی است، اما در معرفت‌شناسی و گفتگوهای پیرامون شناخت، متأثر از ابوحامد غزالی است. انگاره‌های معرفت‌شناختی عین‌القضات بیشتر در رساله‌ی زبده مطرح شده است، هر چند در دیگر نوشته‌هایش نیز یافت می‌شود. باورهای عرفانی که عین‌القضات به‌دست می‌دهد، با نگرگاه معرفتی دیگر عارفان چندان متمایز و دور به نظر نمی‌رسد، اما شاید نخستین بار توسط وی به شکل مدون فراهم شده است. باری، او وارث و ادامه دهنده‌ی یک انگاره‌ی معرفتی از عارفان پسین است. عرفان خود حاکی از شناخت (معرفت) است، هم راه معرفت‌اندوزی حقیقی و هم راه رسیدن به حقیقت که این فرجامین هدف آن نیز هست. این گونه شناخت، زاییده‌ی اندیشه یا استدلال عقلی نیست، بلکه از سرشت خود آن شناخت است که انسان تنها از راه کشف و شهود و یا وحی به شناخت آن توانا می‌گردد.

عین‌القضات در همه‌ی نوشته‌هایش به دنبال به‌دست دادن شناخت «حق مطلق» و بیان توحید و شناخت ذات و صفات او است. در پی آن، در جستجوی معرفتی دانش و شناخت حقیقی و تمایز آن از دیگر دانشهای بشری و به‌دست دادن الگویی برای رسیدن به آن است.

از این‌رو، در رساله ارزنده‌ی *زبدة الحقایق* که به دانش ذات و صفتهای خدا اختصاص دارد، به تعریف دانش و شناخت می‌پردازد و نقش و کارکرد هر یک را در دریافتهای بشری، تعریف می‌کند. نیز می‌کوشد تا آنها با یکدیگر درآمیخته نشوند و سالک از رسیدن به دانش ظاهری خودخواه نشده و همواره رسیدن به دانش حقیقی (معرفت) را پیش چشم داشته باشد.

شناخت عرفانی چیست و چگونه از دانش متمایز می‌شود؟ ارزش معرفتی هر یک از دریافتهای بشری در شناخت عرفانی چگونه تعیین می‌شود؟ معرفت یقینی کدام است؟ و راه رسیدن به آن چگونه است؟ این پژوهش در پی پاسخ دادن به پرسشهایی از این دست، به بررسی انگاره‌های عرفانی عین‌القضات می‌پردازد.

۱- تعریف دانش و شناخت و چیستی آن

هرچند برخی دانش و شناخت را یکی و هم‌معنا می‌دانند، اما این دو در خاستگاه و ریشه از هم جدایند. به شناخت رایج، «دانش» می‌گویند، اما عارفان و صوفیان دانایی و آگاهی رازگونه‌ی خویش را «معرفت» می‌خوانند. مراد از معرفت نوعی شناخت بی‌میانجی است که فرآورده‌ی فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه نور رحمت خداست که به دل سالک پرتو می‌افکند.

عین‌القضات نیز چون بیشتر عارفان نه تنها میان دانش و معرفت تفاوت می‌گذارد، بلکه آن را محور دیگر آموزه‌ها نیز قرار می‌دهد: او هر آنچه که بتوان معنای آن را در عبارتهایی درست و مطابق آن تعبیر نمود «دانش» می‌نامد (زبده، ۶۷). بدین‌سان، به نظر وی، علم با واژه‌های مادی انتقال‌پذیر است. از این‌رو، در همه‌ی دانشهای بشری، واژه‌ها وسیله‌ی جابه‌جایی معانی با رعایت راستگویی و امانت‌اند و دانش واژه‌ها و معانی وسیله‌ای جهت آسان کردن این جابه‌جایی است و آموزگار برای دانش‌آموز با واژه‌های مطابق با معانی، آموزه‌ها را شرح داده و او را در آنچه می‌داند، شریک خویش می‌سازد (همانجا).

اما «شناخت» معنایی است که تعبیر از آن قابل تصور نباشد، مگر در صورت ضرورت به کمک واژه‌های همانند. واژه‌هایی که دانش به‌کار می‌برد، جهت معانی برگرفته شده از موجودات مادی وضع شده‌اند، اما معانی عرفانی به ساحتی آنسوی زمان و مکان بسته

است که همان دانش ازل است. بدین‌سان، این واژه‌ها برای آن معانی متشابه‌اند و توانا نیستند مقصود و معنای اصلی را جابه‌جا کنند. در آغاز بناچار یا معانی ظاهری آنها درک می‌شود و یا هیچ معنایی از آنها صورت نمی‌بندد، چنانکه شخص نابینا بخواهد درکی از رنگها داشته باشد. از این‌رو، عین‌القضات زنهار می‌دهد که «زنهار زنهار، که طمع داشته باشی این معانی را از این الفاظ درک کنی، در این صورت نارسایی و کندی هوش تو آن را بیهوده تفسیر کرده است» (زیده، ۸۸).

در «شناخت» با بیان واحد و عبارات واحد، دریافتهای متفاوت است، اما در دانش این امر محال است. از این دیدگاه، معرفت در زمره‌ی علوم لدنی قرار می‌گیرد، شبیه به دانشی که خدا به پیامبران ارزانی می‌کند، این علم شهودی و حضوری است و از سنخ علوم رسمی نیست. به نظر عین‌القضات، این نوع شناخت تنها اختصاص به پیامبران ندارد و سالک هم اگر به حقیقت، مسیر سلوک و تقوای الهی را طی کند، به مشاهده‌ی حقایق می‌رسد و حقایق الهی را خدا به او می‌آموزاند. بدین‌قرار، به نظر وی ابزار دریافتن علم و معرفت متفاوت است، یکی عقل است و دیگری بصیرت و ذوق. او نوشته‌هایش را از نوع اخیر می‌داند که برای همه کس مفهوم نیست و برای درک آن باید عالمهایی را طی کرد (نامه‌ها، ۴۰۴/۳). در جایی دیگر می‌نویسد «من از ذوق می‌نویسم نه از خواننده و شنیده» (همان، ۲۷۸).

عین‌القضات یادآوری می‌کند که گاهی واژه‌ی علم بر معنای معرفت اطلاق می‌شود و این در قرآن فراوان است: «و علمناه من لدنا علما» و علوم لدنی تصور نمی‌رود که به عبارت مطلق قابل تعبیر باشد، از این‌رو، هنگامی که موسی خواست آن را از رهگذر آموزش از خضر فرا گیرد، تن زد (زیده، ۶۷).

عین‌القضات هرچند در آثارش از شناخت عرفانی به دانش تعبیر می‌کند و گاهی دانش و شناخت را هم‌معنی می‌گیرد، ولی در همه حال، نه‌تنها به این تمایز در همه‌ی موارد توجه دارد، بلکه آن را اصل و محور دیگر آموزه‌ها نیز قرار می‌دهد. چندان که میان دو جهان عقل و جهان معرفت نیز تمایز می‌گذارد. بر این پایه، دو جهان را به دو نوع متفاوت و متمایز از دانشها، وابسته می‌انگارد، وی به جهان نخست که مورد نظر همگان است هرگز نمی‌پردازد. اما شناخت جهان دوم را بیرون از دسترس همگان می‌داند و ازین رهگذر، می‌گوید این جهان را نه دیده‌اید و نه نامش را شنیده‌اید، حتی اگر در مورد

آن بشنوید نیز مفید نخواهد بود چون آن را نمی‌شناسید، بدین قرار، «اینجا صبری می‌باید که نه بازیچه کودکان است» (نامه‌ها، ۳۹۲/۲). با این حال، به منظور نزدیک بودنش به ذهن، آن را همچون دانش عروض و قافیه در فرق نهادن بین شعر موزون و ناموزون، می‌انگارد. این گونه از دریافت در جهان کسی است که دارای این ذوق است و در جهان کسی که این ذوق را ندارد، نیست. اینک در امر محقری نوعی از ادراک را عالمی واجد است و عالمی در آن متحیر می‌ماند «چه عجب اگر در کاری بدین بزرگی هم نوعی از ادراک بود که قومی بدان مخصوص باشند و دیگران از آن بی‌خبر باشند» (همانجا).

۲- اقسام دانش

۲-۱- دانش اندوختنی و دانش خدایی

چنانکه پیشتر اشاره شد محور مباحث معرفت‌شناختی عین‌القضات را تفاوت و جدا نگه داشتن حوزه‌ی دانش از ساخت شناخت تشکیل می‌دهد. از این‌رو، به منظور جدا دانستن دانش از شناخت، در تمهیدات تمهید اصل اول را با تعریف دانش آموختنی و دانش خدایی (= لدنی) آغاز می‌کند، او به منظور تبیین دانش خدایی، به ترتیب و جدا سازی بین قالب، جان و دل می‌پردازد و علم لدنی را که همان معرفت است در زنجیره‌ی مرتبه‌های وجود، به آگاهی به حضرت حق منتهی می‌سازد و مرتبه‌های فرمانبرداری از حق را در مرتبه‌های وجودی دانش چنین ترسیم می‌کند: «مقصود آن آمد که آنچه آن عزیز بزرگوار نکته چند درخواست کرد بر طریق سؤال، در جواب آن دستوری با نهاد و حقیقت خود بردم، و حقیقتم و نهادم دستوری با دل برد و دلم دستوری با جان مصطفی (ص) برد و روح مصطفی از حق تعالی دستوری یافت و دلم از روح مصطفی (ص) دستوری یافت، حقیقتم از دلم دستوری یافت و زبانم از نهاد و حقیقتم دستوری یافت». سپس به جدا انگاشتن دل و جان می‌پردازد و شناخت حقیقت آن دو را دور از دسترس بشر می‌داند: «تو خود هنوز دل خود را ندیده‌ای جان را کی دیده باشی؟» با این حال، جایگاه دانش خدایی را مقام دل معرفی می‌کند: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» معلم تو شود. این همه در دل تو منقش شود؛ دل تو لوح محفوظ شود. «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» ترا خود گوید آنچه با روح‌الامین گفت. پس قطره‌ای از علم

لدنی در دهان تو چکانند که علم اولین و آخرین بر تو روشن گردد. "فقطر قطرة فى فمى علمت بها علم الاولين و الآخرين" این مقام باشد؛ چنانکه انبیاء و رسل پیک "نزل به الروح الامین علی قلبک" بر کار تو بود، ترا نیز جذبة من جذبات الحق در پیغام و راه باشد (تمهیدات، ۶، ۱۵۵).

عین القضاة سرانجام مقام ایمان را نیز مقام علم لدنی می‌شمرد و معتقد است: «این گروه که مال و زکوت دادن نعت ایشان باشد (اهل ایمان) ایشان را خود مال نباشد، ایشان را علم لدنی باشد که "لا کنز انفع من العلم". از آن کنز و علم و رزق که ایشان را دهند... هم‌قرینان و هم‌صحبتان و مریدان را از آن زکوتی و نصیبی دهند که "العلم لا یحل منعه"؛ آن بقدر حوصله خلق نثار کنند، و این آیت را بکار بندند "و مما رزقناهم ینفقون" (تمهیدات، ۸۹).

بدین‌سان، دانش‌خدایی همان شناخت و یا متعلق به ساحت معرفت است که موهبتی الهی و ناآموزاندنی است، اما دانش اندوختنی در واقع همان دانش رسمی و آموختنی است.

۲-۲- دانش برگرفته از هستی امر مورد شناخت و دانش پدید آورنده‌ی امر مورد شناسایی

همچنین به منظور جدا انگاشتن این دو نوع از دانش (دانش رسمی و شناخت) یا دو معنای از دانش، آن را تقسیم می‌کند به دانش برگرفته از هستی امر مورد شناسایی و دانش پدید آورنده‌ی امر مورد شناسایی که مورد اخیر پیش از امر مورد شناخت است: «در حق خلق علم صفتی است که چون چیزی موجود گردد، پس از وجود آن چون آدمی آن چیز را ادراک کند چنانکه هست، این ادراک را علم خوانند» (همان، ۱۷۶). به باور وی، این در حق آفریده‌ها است و در حق خدای تعالی این گونه نیست چرا که دانش او با دانش آفریدگان فرق دارد.

پس باید چیزی دیگر از معنی دانش را در مورد او اثبات کنیم و آن دانشی است که پدید آورنده، امر مورد شناخت است و نه برگرفته از امر مورد شناسایی. و شک نیست که این دانش شریفتر است... و دانش ایزدی چون از قسم اول نبود، لاجرم دومی است؛ زیرا که دانش دو قسم است، و یک قسم در حق او محال است. پس قسم دوم او را واجب شود (همان، ۱۷۷ - ۱۷۸) و چون دانش حق سبب ایجاد موجودات است، ازین‌رو، دانش و قدرت او یکی خواهد بود. (همانجا).

به منظور توجه به این دو گونه دانش، مثال می‌زند به اینکه «علم من (نویسنده) بدین مکتوب پیش از این مکتوب بود و علم من سبب ایجاد این مکتوب بود ... اما علم تو به این پس از وجود این مکتوب حاصل گردد و این مکتوب سبب علم تو بود و علم خدای تعالی بعد وجود العالم نتواند بود» (نامه‌ها، ۱، ۱۵۰).

سرانجام دانش حقیقی (معرفت) را از نوع دانش پیشین و پدید آورنده امر مورد شناخت می‌داند که با ذات عالم آمیخته است و جدایی ناپذیر است، اما دانش بعد از ایجاد از آن مفسران و حافظان و ناقلان است. بنابراین، بسیارند کسانی که در تفسیر یک آیه چندین روایت را نقل می‌کنند، اما به باور وی «دانستن دیگر است و یاد گرفتن سخن دیگران دیگر ... دانستن چیز دیگر است و یاد گرفتن چیز دیگر» (نامه‌ها، ۲، ۴۸) «عالمی نه آنست که تو دانسته‌ای تا این غایت ...» (همان، ۵۰).

از این‌رو، به جویندگان دانش سفارش می‌کند که از زبان علماء شنیدن کمتر از نوشته بر خواندن نیست، اما کمال شنیدن از عالم است نه از حافظ، و تأکید می‌کند به حفظ آن و نوشتن و در حصار نوشتار درآوردن که «ما قید العلم کمثل الكتاب» و تکرار مطلب پس از نگارش تا آن دانش با ذات چنان آمیخته شود که جدایی نپذیرد، که این مقام عالم است اما اگر پس از شنیدن و فهم فراموشی ایجاد شود این دانش نیست بلکه نزدیکی دانش با ذات عالم است و نه آمیختگی (نامه‌ها، ۳۰۴، ۳).

بنابراین آگاهی به ذات حق و افعال و صفات و احوال آخرت و کیفیت سعادت و شقاوت و ... همه‌ی دانشها باید که با ذات آمیخته شود، آمیختگی که جدایی را بدان راه نیابد. این مقام انبیاء است و مقام علمای دین که وارثان انبیاء اند (همانجا).

بدین قرار، «دانش»، برگرفته از امر مورد شناسایی است و پس از آن است و حال آنکه «معرفت» (شناخت)، پیش از وجود امر مورد شناخت و سبب وجود آن است، معرفت وابسته به جان آدمی و آمیخته با جان عالم است و جدایی ناپذیر از آن و همچون دانش وابسته به حافظه و در حصار نوشتار نیست.

۳- مراتب دانش

هرچند دانش را اقسامی است اما همه در یک مرتبه نیستند، عین‌القضات در یک سیر صعودی چهار مرتبه برای دانش برمی‌شمرد: اول دانش بنی‌آدم، دوم دانش فرشتگان، سوم دانش آفریدگان و موجودات، اما مرتبه چهارم دانش خداست تعالی و

تقدس که دانش مکنون و مخزون می‌خوانند: «پس علم مکنون جز عالم خدا کس نداند، و ندانم که هرگز دانسته‌ای که عالم خدا کیست؟» (تمهیدات، ۵). اما از مراتب چهارگانه فوق «علم و معرفت تو بجمله موجودات و بوجود خویشتن یکطرف آمد و علم تو بدو و به ذات و صفات یک طرف. پس علم فریضه علم مادون الله است که نصف باشد؛ چون این نصف حاصل آید، آن نصف علم الهی نیز حاصل آمده باشد «و علمک ما لم تکن تعلم». باز هم سرانجام دانش حقیقی را همان علم مکنون می‌داند که جز به رمز از آن خبر ندهند» از علمها و معلومها که تواند خبر دادن جز رمزی که «العلم لا یحل منعه». (نامه‌ها، ۳، ۳۵۲). عین‌القضات در بیان دانش الهی یا علم لدنی که دانش خواندنی است و یا شنودنی، آن را هم از جنس خواندنی می‌داند ولیکن خواندن از لوح دل که «کتب فی قلوبهم الایمان» و هم از جنس شنوده، ولیکن از دل که «و لو علم الله فیهم لأسمعهم» و «الرحمن علم القرآن». چرا که چشمه‌های حکمت از قلب بر زبان جاری شود. و شرط دستیابی بدین دانش تقوا است و اخلاص: «علم اخلاص بدان و چهل روز بر بساط ادب مراقب دل باش تا ینابیع حکمت بینی که از دل چون برآید» (نامه‌ها، ۲، ۹۲). و در جایی شرط قبول اعمال را نیز دانش (علم) اخلاص می‌داند ازین‌رو، به نظر او دانشی که جستجوی آن بر هر مرد و زن مسلمان واجب شده، همین دانش است تا جایی که نشان مؤمن آن است که «طلب علم اخلاص کند تا عبادتش هباء منثور نگردد» (نامه‌ها، ۳، ۲۸۷). اما این مرحله و درجه از دانش را دور از دسترس همگان می‌داند.

در ادامه درجات دانش و صاحبان آن را در یک سیر صعودی تا شش مرحله برمی‌شمرد: «خلق از این کار دوراند، الا من شاء الله». چندین هزار جنازه به گورستان برند و یکی از ایشان به شک نرسیده بود و چندین هزار به شک رسیده و یکی را گرفتاری طلب نبود، و چندین هزار را درد طلب بگیرد و یکی از راه راست نیفتد و چندین هزار کس به راه راست روند و یکی نبود که ملال راه او بنزند و قطعش نیفتد. و چندین هزار کس راه تمام بروند و ایشان را یکی در میان نبود که شایسته حضرت گردد. تا نپنداری که این آسان کاری است و اگر آنچه می‌رود باورت نبود، تا دلت گوید: «بلی و لکن لیطمئن قلبی» در نگر که سلطان و خلیفه در هر عصر یکی بود از چندین هزار هزار کس چون کمال سعادت در دنیا، در حشمت و نعمت یکی را بود در هر عصری» (نامه‌ها، ۹۳، ۲).

بنابراین علم حقیقتی دارای مراتب است و هر کس به فراخور استعداد ذاتی و فراهم آمدن شرایط و رفع موانع از درجه ویژه‌ای از آن بهره‌مند می‌شود و در سیر صعودی، دایره‌ی بهرمندی از آن هر چه بالاتر می‌رود تنگ‌تر و محدودتر می‌گردد تا سرانجام فقط یک نفر باقی می‌ماند که به مقام دانش و معرفت حقیقی می‌رسد که همان مقام قطب و انسان کامل است.

۴- مراتب یقین

پس از تعریف هر یک از دانش و شناخت و مراتب آن، عین‌القضات به بیان ایمان و یقین و مراتب آن می‌پردازد و معتقد است که «بدایت ایمان تصدیق دل است، چنانکه شک را در آنجا مجال نبود. و اقل درجات این تصدیق آن بود که باعث بود بر امتثال اوامر و اجتناب نواهی». به نظر وی، حصول همین مقدار از تصدیق در درون آدمی او را بر آن می‌دارد که حرکات و سکانات خود را مطابق شرع قرار دهد. و چون از طاعت هدایت خیزد، این اطاعت، هدایت ازلی را به دنبال خواهد داشت «و ان تطيعوه تهتدوا». حصول این تصدیق، یقین را به ارمغان می‌آورد. او این ترتیب را در راه سلوک دین ضروری می‌داند و می‌گوید «همه اهل سلوک را تصدیقی بی تحقیق چندان که باعث بود در عمل صالح. پس عمل خود به یقین رساند به روزگار». چون سالک به یقین رسید، آخرت و دانشهای آن جهان بر او آشکار می‌گردد و در زمره‌ی قومی قرار می‌گیرد که «ابدانهم فی الدنيا و قلوبهم فی الاخره» هستند. بدین قرار، اسرار آخرت بر او آشکار می‌شود. این دانش یقینی (علم الیقین) در دنیا و در حضور دانش و شناخت انسانی برای او حاصل می‌شود.

از ویژگیهای این مرحله آن است «که چون حضور و غیبت نبود، و تمییز او بدایت غوغای سکر باز دهند، در عین‌الیقین بود. چون با خود آید و هشیار گردد از علم‌الیقین هیچ صحبت در علم او نبود. او را به عالم عین‌الیقین راه دهند» (نامه‌ها، ۳، ۳۵۴). پس از این مرحله، هر چه نفس پخته‌تر شود، بیشتر رو به اطاعت آورده و از معصیت دوری می‌جوید و هر چه این اشتیاق در او به کمال رسد، امید است که به بهترین وجه و نزدیکترین راه او را به مقصود رساند و آخرت که نامش را می‌شنود ببیند و اخبار آن برای او آشکار گردد. بنابراین «پس از علم‌الیقین او را به عالم عین‌الیقین راه دهند، و

حق‌الیقین و حقیقت حق‌الیقین همه بوقت خود او را از جناب عنایت لم یزل و لایزال مبذول دارند» (همان، ۳۵۶). بر این پایه، در آغاز راه تصدیق است و اطاعت که یقین را به ارمغان می‌آورد و یقین خود واجد مراتب سه گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین که در مراتب سلوک از جانب خدا افزایه و اعطا می‌گردد.

۴-۱- یقین دل و یقین دانش

همانطور که حوزه‌ی دانش متفاوت از ساحت شناخت (معرفت) است، مرتبه‌ی یقین در شناخت نیز متمایز از یقین در دانش است. عین‌القضات یقین در شناخت را یقین دل می‌نامد و یقین در دانش به اعتقاد وی هر چند همگانی و در دسترس همگان نیست، اما همه‌ی دانشها در برابر آن یکسان است (از جهت آموختن) «اما اگر مقدر شود که کسی رغبت به طب کند و کسی رغبت به هندسه و در آن صنعت به کمال رسد نقطه‌ی در درون او بر او مسلط کنند تا به هیچ کاری رغبتی نکند جز به کاری که او را وانهاده‌اند، تا به همگی خود روی بر آن آورد» (نامه‌ها، ۲، ۳-۳۷۲) و مثالی دیگر: «تو را معلوم است به یقین دل که چون صد و پانزده را به صد و شانزده ضرب کنند، چند بود. اما در علم تمیزی تو را این یقین نیست و چون شرط ضرب بجای آوری، ترا این علم تمیزی حاصل شود» (همانجا).

البته وی دانش را اولیات عقل و نظریات تعبیر می‌کند که غذای جان آدمی است. که همین مقدار نیز نصیب هر کسی نخواهد شد «و نه هر کسی را از این شربت فطام خواهد بود. اما اگر کسی را نهاده باشند که به معالی الدرجات رسد، او را به حیلت‌های بسیار از آن فطام دهند تا او را وا ادراک علم تمییزی مناسب عاشقان و معشوقان نماند» (همانجا).

۴-۲- دانش کلی و دانش جزوی

در تکمیل معنای علم تمیزی (دانش) به تفاوت دانش کلی و دانش جزوی منتقل می‌شود، دانش ضرب دانش کلی است چنانکه ضرب صد و پانزده در صد و شانزده از دانشهای جزوی است. اما دانش کلی نیز در حد همگان نیست و نیازمند پختگی و کمال است. از جمله دانشهای کلی که در برخی نفوس حاصل می‌شود «یکی آن است که به همه جزویات که در عالم است احاطه پیدا می‌کند، بنحوی که اگر کسی در مشرق یا مغرب حرکت و یا سکونی داشته باشد بر او معلوم است. از این‌رو است برخی نفوس را

جهت آگاهی به آنچه در مشرق و مغرب رخ می‌دهد طریقی هست. و این مختص منتهیان نیست بلکه نشان نهایت کمالات راه خداست و در عالم آن را به ده کس نداده‌اند شاید فقط یکنفر واجد آن باشد لذا در دین خدا همچون کیمیا است» (همان، ۳۷۵).

۵- شناخت عرفانی و ادراکات بشری

عین‌القضات نیز چون سایر علما و حکماء به سه نوع ادراک حسی، وهمی و عقلی توجه دارد، مدرکات آنها را برمی‌شمرد و نقصها و خطاها و ناتوانی آنها را ذکر نموده و قلمرو دسترسی هر یک را در حوزه ادراک بشری تعیین می‌کند، ولی انحصار ادراکات انسانی را در سه قلمرو فوق نمی‌پذیرد و راه را به دو نوع دیگر از ادراک که مکمل معرفت بشری در رسیدن به شناخت حقیقی است می‌گشاید.

۶- محدودیت ادراک حس، وهم و عقل

عین‌القضات انحصار موجودات در محسوس و معقول را از اهل انکار و جهل می‌داند، به نظر وی منحصر دانستن موجودات در مدرکات حس و عقل لازم نیست. چه بسیار چیزهایی که عقل از ادراک آن ناتوان است، چنانکه وهم از ادراک بسیاری از امور عقلی پیچیده به طور کلی ناتوان است و این دلیل بر آن نیست که وهم در همه آنچه ادراک می‌کند، غیر صادق است. همچنین چشم محسوسات را ادراک می‌کند، اما حکم آن یا راست است یا دروغ. در آنچه در فاصله‌ی معمول می‌بیند حکمش صادق است، اما در دوری بسیار حکمش کاذب است و در نزدیکی بسیار نیز هرگز نمی‌بیند، ازین‌رو، در شرایط متفاوت احکام مختلف دارد.

عقل نیز همین گونه است، هر حکمی که در قلمرو ادراکی خود ابراز می‌کند راست است، اما وقتی حکم می‌کند که هر موجودی را می‌تواند درک کند، از جمله امور آخرت را، حکم او دروغ است، در مورد ذات حق نیز چنین است «چراکه خداوند — عز سلطانه — از بصیرت عقل بسی دورتر از خورشید از حاسه بینایی است، به دفعات و درجات بینهایت. از بسیاری بعد و کمال اشراق، محال است که عقل بتواند او را ادراک کند» (زبده، ۹۱).

بدین قرار، او سه مرحله‌ی آموزشی: ادراک حسی، ادراک عقلی و معرفت را معین می‌کند و گذر از ادراکات ظاهری حسی و عقلی به منظور رسیدن به دانش حقیقی را در مراحل تکامل دانش بشری ضروری می‌داند و خود می‌گوید «من در این عالمها گذر کرده‌ام» (نامه‌ها، ۱، بند ۲۴۴).

عین‌القضات در تمام مراحل که برای شناخت بشری مطرح می‌کند، به تمایز دو مرتبه‌ی شناخت ظاهری و باطنی و به موازات آن، به مدرکات ظاهری و باطنی در حوزه‌ی دانشها نظر دارد. هر چند شناخت ظاهری را دست کم نمی‌گیرد و آن را در کل از صحنه خارج نمی‌کند؛ اما در نظام شناخت‌شناسی که تدوین می‌نماید، به ادراکات ظاهری چندان نمی‌پردازد چرا که سایر علما (علماء ظاهر) به اندازه‌ی کافی به آنها پرداخته‌اند، ازین رهگذر، با نقد این دسته از دانشها و ادراکات بشری، می‌کوشد تا در میان کوره راههای ادراکات ظاهری، راهی روشن و هموار به سوی ادراکات باطنی و معارف باطنی انسان که اصل و محور در شناخت عرفانی و هر نوع شناخت حقیقی است، بگشاید. از دیدگاه عارف روشن بین، حواس را نیز ظاهری و باطنی است و آنچه در شناخت حقیقی مقصود است، جنبه‌ی باطنی آنهاست، از این رو می‌گوید: «سمع را برای فهم آفریده‌اند که "فهمناها سلیمان". بصر را برای نظر آفریده‌اند که "انظروا ماذا فی السماوات و الارض". و دل را از برای دانش آفریده‌اند "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم" که "ما کذب الفؤاد ما رأى". با تو گفتند در معرض امتنان که "و جعل لکم السمع و الابصار و افئده قلیلا ما تشکرون" (نامه‌ها، ۱/۳۶۳).

از این رو ادامه بحث جهت بررسی شناخت عرفانی به حواس و ادراکات باطنی می‌پردازد.

۷- تمثل و ادراک خیالی

در اهمیت تمثل و ادراک خیالی در شناخت باطنی، همین بس که دروازه‌ی ورود به جهان غیب است و کلید انواع کشف و شهود عارفانه به شمار می‌رود.

۱. در تاریخ فلسفه، نظریه‌ی جهان مثال نخستین بار در حکمت اشراق مطرح شده است. به نظر کربن - سهروردی پژوه معاصر - سهروردی نخستین فیلسوفی است که این عالم واسط را کشف و طرح نموده است (تاریخ فلسفه اسلامی، ۳۰۰، اسلام ایران، ۱۶۹).

در این نظریه، جهان خیال و مثال از دو منظره‌ی جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل بررسی است.

سهروردی خود نیز از راه تجربه و مشاهده باطنی به درک این عالم دست یافته است، هر چند استدلال عقلی نیز به دست داده است. او می‌نویسد: «من تجارب باطنی صحیحی دارم دالّ بر اینکه عوالم چهارگانه‌اند: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم برازخ (اجسام فلکی و عنصری) و عالم صور معلقه (عالم مثال)» (مجموعه مصنفات، ۲، ۲۳۰).

۲. چنانکه غزالی می‌گوید، هر چه در این جهان مادی است، مثال و نمونه‌ای در جهان بالا دارد و نمونه‌ی این جهانی و مادی آن، نردبانی جهت صعود به آن حقیقت عالی است (مشکات/الانوار، ۵). در اندیشه‌ی سهروردی نیز آنچه در این جهان جسمانی و مادی ما است، مظهر حقیقتی است غیر مادی در جهان مثال و آنچه در این عالم جسمانی است چون در معرض کون و فساد و خرق و التیام است، ناقص، و مثال غیر مادی آن کاملتر و تمامتر از صورتهای مظاهر آن در این جهان است (مجموعه مصنفات، ۲، حکمه/الاشراق، ۲۳۰، شهرزوری، ۵۴۷).

۳. به اعتقاد عین‌القضات، این نحوه از ادراک (تمثل) نیز همگانی نیست و همه مستعد ادراک آن نیستند؛ از این رو می‌گوید: «دریغا کس چه داند که این تمثل چه حال دارد! در تمثل مقام‌ها و حالها است...» (همان، ۲۹۴) به گمان وی، اگر پیامبر(ص) می‌فرماید «رأیت ربی لیلة المعراج فی احسن صورة» این «احسن صورت» تمثل است و اگر تمثل نیست، پس چیست؟ و «ان الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن» هم نوعی از تمثل است. به نظر وی، خلقت نیز بر سبیل تمثل است (همان، ۲۹۶، ۲۹۴).

عین‌القضات در اهمیت و مصادیق تمثل می‌گوید: «بنای وجود آخرت بر تمثل است. تمثل شناختن نه اندک کاری است بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثل است و بینا شدن به آن. دریغا "فتمثل لها بشراً سوياً" جوابی تمام است سائلان را از تمثل. جبرئیل خود را از آن عالم روحانیت در جامه بشریت به طریق تمثل به مریم نمود و او جبرئیل را مردی بر صورت آدمی دید و وقت بودی که صحابه مصطفی جبرئیل را بر صورت اعرابی دیدند و وقت بودی که جبرئیل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی (جوان خوش

سیمای معروف عرب) نمودی. اگر جبریل است روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چون بندد؟ و اگر جبریل نیست، که را دیدند؟ « (تمهیدات، ۲۹۳).

۸- عقل

عقل چنانکه فارابی به آن توجه می‌دهد، دارای معانی متعدد و مختلف است (رساله فی العقل، ۳) از معنای عرفی و سطحی تا عقل کیهانی و الهی. عقل در این معانی مختلف هم نقش و کارکرد مختلف دارد و هم توانمندیهای متفاوت. حوزه و قلمرو ادراک آن نیز در مراتب مختلف متفاوت است. عین‌القضات نیز چون سایر عارفان به این مطلب توجه دارد و از سویی به تمایز مراتب مختلف عقل و از سویی دیگر به میزان توانمندیها و قلمرو هر یک از آنها می‌پردازد.

از این‌رو، از دیدگاه عین‌القضات، عقل از سویی محصور در زمان و مکان است و از شناخت حقایق الهی ناتوان و از سویی دیگر تنها راه رسیدن به معرفت حقیقی است. سراسر معرفت‌شناسی عرفانی وی تلاش جهت تشخیص و جدایی این دو نوع از عقل است و منظور وی از اصطلاح عقل، معنای نخست آن (عقل استدلالی) است و دومی را به پیروی از استادش ابوحامد غزالی «طور وراء عقل» می‌نامد و این معنای از عقل محور شناخت و معرفت عرفانی وی قرار می‌گیرد و در بحث از معنای نخست عقل (به‌رغم اعتماد به صدق قضایای عقلی) فقط به نقص و ناتوانی آن می‌پردازد، چرا که هم دیگران (علماء ظاهر) به وفور به آن پرداخته‌اند و هم انحصار دانش بشری به این نوع از عقل (عقل استدلالی) سبب محرومیت از دانشهای عالی الهی شده و راه رسیدن به شناخت حقیقی را مسدود می‌سازد.

به نظر وی، عقل وسیله‌ی ادراک معقولات است و معقولات، صورتهای ذهنی موجودات جهان مادی‌اند. به عبارتی، جایگاه معقولات جهان زمان و مکان است. بدین‌سان عقل از ادراک بسیاری از موجودات که آن سوی قلمرو زمان و مکان‌اند ناتوان است: «از محالات آشکار آنست که سالک بتواند از طریق علم به ازلیت راه یابد؛ زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند.» (زبده، ۶۰).

از این‌رو، درک حقیقت دین و تصرف در سخنان انبیاء را نیز در خور بضاعت عقول نمی‌داند و می‌گوید «مقامات مردان و احوال سالکان نه هر مخنثی داند» (نامه‌ها، ۲، ۱۹۳). طبق باور عین‌القضات، عقل همواره به جهت نقصانی که دارد، نیازمند فراهم ساختن مقدمات است (زبده، ۲۸). از دیدگاه وی، عقل در اصل برای ادراک اولیاتی آفریده شده که در آن به مقدمات نیازی نیست، اما ادراک قضایای نظری پیچیده، از راه استدلال و فراهم آوردن مقدمات، گویی از اصل طبیعت عقل خارج است و ادراک آنچه بر عقل دشوار است، نسبت به «طور وراء عقل» در بی‌نیازی از مقدمات، مانند نسبت اولیات است به عقل (زبده، ۲۷).

با این حال، عین‌القضات یادآوری می‌کند که عقل میزان درستی است و احکام آن یقینی و صادق است و کذبی در آن نیست و عادل است که هرگز در آن بی‌عدالتی متصور نیست، با این وصف اگر عاقل طمع کند که همه چیز را بسنجد حتی امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی را، به طور قطع طمع آن بی‌مورد و محال است. «و بدان که چنین طمعی از عقل اندک اندک زائل شود، آنگاه که نور طور وراء عقل تافتن گیرد، مراقب باش این‌گونه چشم داشت از عقل چیزی نیست که تو هر وقت بخواهی به اختیار تو باشد، بلکه وداع آن موقوف به طلوع صبح معرفت است. بنابراین، زوال این طمع موقوف به اشراق نور خورشید حقیقت است» (همان، ۹۸).

۹- اقسام و مراتب عقل

عین‌القضات به منظور امتیاز بین دو معنای از عقل (عقل استدلالی و طور وراء عقل) به بیان اقسام و مراتب عقل می‌پردازد:

۹-۱- عقل دینی و عقل دنیایی

عین‌القضات آنگاه که از حجاب عقل سخن می‌گوید که اگر این حجاب از میان برخیزد، بنده به جناب ازل رسد، یادآور می‌شود که کدام معنای از عقل مقصود وی است: «و نه آن عقل می‌گوییم که در قرآن بر آن ثنا می‌گوید "لقوم یعقلون". آن عقل دنیای را می‌خواهم که ابوجهل و کفار را باشد» (نامه‌ها، ۳۰۱، ۳۰۱). وی عقل دینی را از آن صاحبان دانش (ولوالعلم) می‌داند که عقل دنیای حجاب این عقل است و اگر این عقل (حجاب) برخیزد، دیدار خدا در رسد و «ببقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمان/

۲۶/۵۵) ظاهر گردد و چون سالک به این مقام رسد، دنیا و آخرت را پشت سر می‌گذارد، هر چند هنوز در دنیا است «بسیار کس در این جهان است و خدا بدیده است و چندین خلائق در گور بنهند و هنوز در دنیا باشند» (همان، ۳۰۲).

۲-۹- طور وراء عقل (عقل شهودی)^۱

منظور از طور وراء عقل چیست؟ و نقش و کارکرد آن در شناخت عرفانی چگونه است؟ حوزه‌ی معرفت عقل شهودی و طور وراء عقل (فرا سوی عقل استدلالی) و راه به دست آوردن آن کدام است؟

چنانکه پیشتر اشاره شد، عقل معانی و کاربردهای متفاوت دارد. در سنت آموزه‌های باطنی، از جمله در عرفان اسلامی منظور از عقل، عقلی است که انسان را به فراسوی طبیعت متصل نموده و قادر به مشاهده حقیقت و معارفی است که از دیدگان عقل جزوی غیب به شمار می‌رود. به اعتقاد نصر، در تفکر اسلامی از ابتدا بین مفهوم عقل به عنوان «ratio»^۲ و عقل به معنای «intellectus»^۳ تفاوت قائل بوده‌اند (تصوف و تعقل در اسلام، ۷۸).

در حکمت خالده نیز، شهود هم نور است و هم بصیرت، در عین اینکه نه ذهن است و نه عقل استدلالی (که بازتاب عقل شهودی در مرتبه بشری است)، بلکه کنه و مرکز آگاهی و مرکز آن چیزی است که طبق مرسوم از آن به نفس تعبیر می‌کنند که معادل جان یا روان است که در آن عقل شهودی (Intellect)، روح (spiritus) یا عقل کلی (nous) نهان شده است (معرفت و معنویت، ۲۹۱).

به این مطلب در کلمات قصار امیرالمؤمنین نیز تصریح شده است: «العلم علمان: مطبوع و مسموع و لاینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع» (دانش دو گونه است: در طبیعت سرشته و به گوش هشته، به گوش هشته سود ندهد اگر در طبیعت سرشته نبود) (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ش ۳۳۸). در کتاب بندهش نیز آمده است: «آسن — خرد و گوش — سرود خرد نخست بر بهمن پیدا شود، او را که این هر دو است، بدان برترین زندگی (بهشت) رسد، اگر او را این هر دو نیست، بدان بدترین زندگی (دوزخ)

۱. محمدعابد جابری نویسنده معاصر عرب در کاربردهای سه گانه عقل، عقل یونانی را عقل استدلالی و عقل ایرانی - شرقی را عقل شهودی و عقل عرب را عقل بیانی معرفی می‌کند (ص ۳).

۲. عقل استدلالی (عقل جزوی).

۳. عقل کلی.

رسد. چون آسن - خرد نیست، گوش - سرود خرد آموخته نشود. او را که آسن - خرد هست و گوش - سرود خرد نیست، آسن - خرد به کار نداند بردن» (بند هشت، ۱۱۰). ماهیت ذوقی معرفت عرفانی گذر از عقل استدلالی به «طور ورائ عقل» را اقتضای می‌کند و این امر در همه نوشته‌های عین‌القضات به خوبی نمایان است.

اصطلاح «طور ورائ عقل» نخستین بار توسط غزالی مطرح می‌شود: «پس ای کسی که در عالم عقل مقیم شده‌ای، دور نیست که در فراسوی عقل طور و دور دیگری وجود داشته باشد و در آن چیزی کشف شود که با عقل کشف شدنی نیست. همانگونه که عقل را طور و دوری ورائ تمیز و احساس است و در آن چیزهایی غریب و شگفت کشف می‌گردد که احساس و تمیز توانایی درک و کشف آن را ندارد» (مشکات، ۶۱).

عین‌القضات نیز می‌گوید: ادراک آنچه بر عقل دشوار است، نسبت به طور ورائ عقل در بی‌نیازی از مقدمات، مانند نسبت اولیات است به عقل (زبده، ۲۷). در جایی دیگر، این قوه را با قوه‌ی ذوق شعر مقایسه می‌کند و می‌گوید همچنانکه چنین قوه‌ای در تشخیص وزن، احتیاج به مقدمه ندارد، طور ورائ عقل نیز در ادراک فرق میان حق و باطل در مسائل پیچیده نیازی به مقدمات ندارد (همان، ۲۸).

عارف از راه این نوع عقل فراسوی عقل استدلالی، به شناخت‌هایی دست می‌یابد که برای عقل استدلالی نه تنها ممکن نیست بلکه محال است. شناخت حقیقی عرفانی نیز در این مرحله نهایی از شناخت تحقق می‌یابد.

عین‌القضات هشدار می‌دهد که وجود آن «طور» عقل را بعید ندانی، که از آن سوی عقل اطوار بسیار است، که شمار آن را جز خدای عزوجل نمی‌داند و در این «طور» کمتر مسأله‌ای یافت می‌شود که در ادراک آن به استدلال از طریق مقدمات نیازی باشد (همان، ۲۷).

عین‌القضات از این «طور» به نور باطن و قوه بصیرت تعبیر می‌کند و گاهی طور ورائ عقل را مستقیماً همان طور معرفت می‌نامد. به نظر وی ظهور طور ورائ عقل، منوط به ظهور نوری است در باطن که بدان شرح صدر حاصل شده و حوصله ادراک گشاده گردد، آنگاه به وسیله آن نور ادراک صورت می‌پذیرد. به نظر وی این نور هنگامی در درون پیدا می‌شود که آن طور ورائ عقل ظهور کند (زبده، ۲۶).

این همان عقل است که آیین‌های خصال حمیده بوده (همان، ۲۸۹) و میزان سنجش اعمال است «دریغا بر خوان» لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم کتاب و المیزان» این میزان عقل باشد که وزن جمله بدان حاصل آید. این قسطاس مستقیم در باطن باشد» (همان، ۲۹۰).

غزالی نیز در کتاب *کیمیای سعادت* به این معنای از عقل تصریح می‌کند، او عقل را در دو معنا به کار می‌برد، یکی عقل به معنای علم به حقایق امور که عبارت از صفت علم است که محلش قلب است و دیگری ادراک کننده علوم یعنی خود قلب. وی همچنین حقیقت آدمی را دل، روح، و نفس می‌داند «حقیقت تو آن معنی باطن است. ما آن را نام دل خواهیم نهاد و چون حدیث دل کنیم بدان که آن حقیقت آدمی را می‌خواهیم و گاه آن را روح گویند و گاه نفس». وی، قلب، روح، نفس و عقل را واژگان چهار گانه‌ای می‌داند که بر حقیقت واحدی اطلاق می‌شوند که همان قوه مدرکه انسانی است. غزالی هم حقیقت آدمی را قلب می‌داند و هم محل ادراک و علم را. قلب را با دو روزن و دو بطن ترسیم می‌نماید: «روزنی به سوی عالم ملکوت که لوح محفوظ است و روزنی به سوی حواس. اما باب مفتوح به عالم ملکوت، مطالعه لوح محفوظ نمودن و به علم یقینی دست یافتن است که این همان باب الهام و نفث فی‌الروح و وحی است» (کیمیای سعادت، ۳۳).

۱. غزالی نیز بین دیدن ظاهری و بینش باطنی (شهود عقلانی) موازنه برقرار می‌کند و بر این امر از کتاب الهی شاهد می‌آورد: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (نجم/ ۱۱) که خدا ادراک فؤاد (قلب) را رؤیت می‌نماید و یا در آیه شریفه «کذک لک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام/ ۷۵) مشاهده (شهود ملکوتی) را نیز خداوند به دیدن (رؤیت) تعبیر می‌کند که مسلماً منظور از آن دیدن (رؤیت) باطنی است و شهود عقلانی. این مطلب با این آیه تکمیل می‌شود «فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور» (حج/ ۴۶)، غزالی در این جا نیز از دیدن (رؤیت) قلبی به ادراک عقلی تعبیر می‌کند (*احیاء العلوم*، ۳، ۱۹).

عقل شهودی که عین نور است و شهود نیز ادراکی فراسوی عقل (استدلالی) است.^۱ هدف از ارائه این مرحله از عقل، دستیابی به سلسله‌ای از حقایق جهان است، فراتر از حوزه‌ی تجربه و قلمرو استدلال که هیچ شک و سفسطه‌ای قادر به ابطال آن نیست. او کمال و سعادت بشر را نیز در جستجو و تحصیل این نوع از شناخت (که امروز آن را «معرفت قدسی» می‌خوانند) می‌داند و برای عقل بشری نیز توانایی دستیابی به حقایق قدسی را فائل است. اما نه آن عقلی که در مرتبه‌ی استدلال متوقف شده و از عالم انوار و تجلیات الهی بریده و از اشراقات عالم قدسی بی‌بهره مانده باشد، بلکه آن عقلی که در پرتو اشراقات انوار و تجلیات الهی به مرتبه‌ی شهود ارتقاء یابد و به اوج قله‌ی ادراک دست یابد.

هر چند بسیاری از متفکران متجدد امروزی، شناخت استدلالی را مطلق شناخت می‌دانند، اما اصحاب جاویدان خرد این شناخت را فقط یک نوع شناخت تلقی می‌کنند و معتقدند که نباید شناخت را محصور در آن نمود و بهره‌ی آدمی را از شناخت تا حد ظن فرو کاست (رحمتی، ۲۱).

عین‌القضات به پیروی از عارفان سلف، چون غزالی و سهروردی، شناخت حقیقی را فراتر از حوزه‌ی دسترسی عقل استدلالی و در قلمرو شهود باطنی ترسیم می‌کند. این شهود عقلی به نوعی دیگر نیز تحقق می‌یابد که الهام و وحی را محقق می‌سازد. این نوع مشاهده (شهود عقلی) به حصول علم در قلب و القاء معانی از عالم اعلی حاصل می‌شود و با توجه به حال قلب و کیفیت القاء روح‌القدس در مراتب و درجات مختلف تحقق می‌یابد: «گاهی بدون آگاهی خود بر قلب او القاء می‌شود و گاهی به طریقه‌ی استدلال و تعلم کسب می‌گردد. مورد نخست که به اکتساب و حیل و دلیل نیست، الهام نامیده می‌شود و آنچه با استدلال کسب می‌شود، اعتبار و استبصار است، اما مورد نخست که بر قلب واقع می‌شود نیز دو گونه است: یا خرد نمی‌داند که چگونه حاصل شده است و از چه ناحیه است و گاهی می‌داند و مطلع بر سببی است که علم از او مستفاد است و به

۱. از بررسی نصوص عتیق اوستایی بر می‌آید که «دئنا» لب و حقیقت انسان است، دئنا در قطعه ۴۴/۱۰ با فعل «دیدن» مرتبط است، بنابراین می‌توان گفت «دئنا» چشم دل آدمی است که بدان می‌توان عالم معنا را کشف کرد و اسرار و انوار الهی را دریافت نمود. «دئنا» که به «آرمیتی» متعلق است جنبه قابل‌لب و حقیقت انسان خواهد بود. جنبه‌ی فاعلی لب و حقیقت انسان به نام «خرتو» (خرد) خوانده می‌شود. (عالیخانی، ص ۱۱۲). بنابراین لب و حقیقت انسان در نصوص عتیق اوستایی دئنا و خرتو است.

مشاهده ملکی است که ملتی علم است در قلب. اولی الهام است و نفت فی الروح و دومی وحی است و اختصاص به انبیاء دارد. اولی اختصاص به اولیاء و اصفیاء دارد و علم مکتسب نیز از آن علماء است» (حیاء العلوم، ۳، ۲۳).

غزالی شهود عقلی را در دو قالب وحی و الهام ترسیم می‌کند و علم لدنی را نیز از سنخ دوم می‌داند که نوری است در قلب راسخان فی العلم که عین القضاة نیز در تمهیدات به آن تصریح می‌نماید: «... چه معنا دارد و "لا یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم" این تأویل که خدا داند و راسخان در علم، راسخ در علم کدام باشد؟ بر خوان "بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم"، این صدور کجا طلبند؟ "افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه فویل للقاسیه قلوبهم". این نور کجا جویند؟ "ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب" (تمهیدات، ۶).

۱. شهود عقلی، تلقی معانی است از عالم انوار و مشاهده انوار و عقول است در عالم اعلی. نمونه‌ای از این شهود و تلقی معانی از عالم اعلی، الهام دفعی طرح کتاب حکمت الاشراف است، که به یک باره در روزی شگرف، سهروردی به آن ملهم شده است. در آن روز کتاب به صورت مثالی در اندیشه سهروردی به طور کامل ظاهر می‌شود و تحت الهام روح القدس طرح بنای حکمی او شکل می‌گیرد. ازین‌رو، سهروردی این کتاب را ماحصل منازل خلوات خویش می‌داند «اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی» (مجموعه مصنفات، ۲، حکمه الاشراف، ۹).

عین القضاة نیز تمهیدات را از همین دست می‌داند که به نوعی الهام از غیب است: «پس هر چه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من شنیده باشی، از دل من شنیده باشی، از روح مصطفی (ع) شنیده باشی، و هر چه از روح مصطفی شنیده باشی، از خدا شنیده باشی که "ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی" (تمهیدات، ۱۷). بدین ترتیب، «طور وراء عقل» در قله‌ی شناخت عرفانی قرار دارد از چشمه‌سار عالم قدس ربوبی فیضان می‌یابد و منشاء الهی دارد. علم شهودی علم خداوند به خود و به آفریدگان خود است.

۱۰- روش دستیابی به شناخت شهودی

اما این نوع شناخت، همچون شناخت استدلالی و تجربی، همگانی نیست و به افراد ویژه و با شرایط ویژه اعطا می‌شود، ولی عدم امکان این تعقل برای هر کس، نفس چنین

امکانی را بی‌اعتبار نمی‌سازد. به هر حال برای کسانی که قابلیت شهود عقلانی دارند، امکان نیل به معرفت قدسی وجود دارد. این قابلیت جز با ریاضت و خلوت و تلطیف نفس حاصل نشود.^۱ از این‌رو، عین‌القضات می‌گوید: «جوانمرد، علم میراث سلوک است نه میراث پدر و مادر» و «و من یتق الله يجعل له مخرجا فيرزقه من حيث لا يحتسب» (طلاق / ۳۷)... و آن رزق سماوی بود نه ارضی... رزق سماوی، علوم است و علم از تقوی وادید آید که «و اتقوا الله يعلمکم الله» (بقره ۲۸۲/۲؛ نامه‌ها، ۲۲۵ - ۲۲۶).

اما شرط اساسی برای گشوده شدن چشم بصیرت در باطن انسان چیست؟ در دستیابی به معرفت، قابلیت فرد خیلی مهم است، شرط دیگر، ترک دنیا و قاذورات آن است. اما مصاحبت با پیر در نظر عین‌القضات مهمترین راه دستیابی به شناخت است، او بارها از مصاحبت با «برکه» پیر روشندل عامی خود که وی را به تربت «فتحه» برای درک مریدی و پیری «فتحه» فرستاد یاد می‌کند (نامه‌ها، ۳، ۳۹۵).

بنابراین، عین‌القضات دو گونه شرط قائل است: قسمی که به ریاضت عقل بستگی دارد و قسمی که به تربیت اراده مربوط است. بدین‌سان، در آغاز سالک باید به دانشهای نظری بپردازد و با اهل علم کامل معاشرت نماید تا در این دانشها به کمال رسد و در قسم دوم به تصفیه‌ی باطن بکوشد تا میل و وابستگی‌اش به دنیا قطع شود و در نهایتش غیر حق نباشد و این امر جز با همراهی و اطاعت پیر ممکن نشود. اما در مورد دستیابی به این دانش، به طور قطع نمی‌توان گفت که به کلی آموختنی است و یا به کلی خارج از آموزش. «چون شعر تازی گفتن که متوقف بر دو امر است: یکی مکتسب چون تازی آموختن و یکی نا مکتسب چون ذوق شعر. در اینجا نیز نمی‌توان گفت که در گوهر تو این نحو از ادراک ممکن هست یا نه، زیرا این ادراک موقوف بر دو چیز است: یکی مکتسب و آن به فرمان پیری پخته زندگانی کردن است و یکی نامکتسب. که اگر در مورد تو معلوم شود هست یا نه؟ در حق دیگران چون معلوم شود؟» (نامه‌ها، ۳۹۳، ۲-۴).

۱. در گاهان از صیقلی کردن آینه دل (برگرفتن حجاب از چشم بصیرت) و نیز طلوع عقل از افق تعینات کیهانی سخن رفته است. در قطعه ۴۴/۹ آمده است: اینک از تو می‌پرسم بدرستی مرا بگوی ای اهوره اینکه چگونه بصر قلب (خویش) را بصر قلب یک شخص نثارگر را، پاک گردانم... و در قطعه ۴۶/۳ نیز به این امر اشاره شده است که برای رسیده به روی حق باید حجاب تعینات عالم را خرق کرد و این کار بوسیله اذکار و او راد محقق می‌گردد (عالیخانی، ۱۱۷ - ۱۱۸).

وی سرانجام رسیدن به سعادت ابدی یعنی لقاء الله را که فرجامین هدف پیامبران و اولیاء است، در گرو محبت حق می‌داند. محبت حاصل نشود جز به شناخت (بنابراین رسیدن به بهشت دیدار در گرو شناخت است) و این شناخت جز از فکر درست حاصل نمی‌شود و فکر درست جز از دل صافی و پاک از شواغل دنیوی و علائق بدنی حاصل نیاید (نامه‌ها، ۱۵۲، ۲ - ۳).

اما برای بصیرت در راه دستیابی به شناخت، آفاتی است که اگر رخ نماید، چشم باطن را نابینا می‌سازد و آن را از درک آنچه خاص اوست، بازمی‌دارد. از این‌رو، سالک پس از رسیدن به بصیرت موظف به حفظ و مداومت در مراقبت، تزکیه و تربیت است (زبده، ۲۹).

نتیجه‌گیری

شناخت عرفانی علم باطنی است که از راه کشف و شهود حاصل می‌شود. بنابراین، شهود یکی از منابع معرفت‌زا و بلکه بالاتر از آن شهود منبع یقین است و یقین بالاترین درجه‌ی معرفت است. بدین‌سان، همه‌ی عارفان مسلمان و از جمله عین‌القضات، مباحث شناخت‌شناسی را با تمایز دانش (رسمی) از شناخت حقیقی و یا با انقسام دانش به آموختنی و لدنی (الهی) آغاز می‌کنند و بر مورد اخیر که غالباً از دید اهل علم پنهان مانده است تأکید دارند.

به نظر وی، عقل همچون حس و خیال، موجودات مادی را درمی‌یابد، هر چند اختلاف میان موضوع هر یک از این امور مادی، به میزان درجه‌ی اختلاف در مادیت آنهاست. همانند قرب که گاه حسی گاه وهمی و گاه عقلی است.

اما عقل شهودی که فراسوی عقل استدلالی است، معانی عالم ازلی را درک می‌کند که از آن می‌توان به جهان الهی، جهان ملکوت، جهان غیب نیز یاد کرد. طبق این نظر، علم به کنه اشیاء، جز از این راه به دست نمی‌آید. از این‌رو، دانش، به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود که مورد اخیر هدف فرجامین شناخت عرفانی است.

اما این نوع از شناخت همچون شناخت استدلالی و تجربی، همگانی نیست و به افراد ویژه و با شرایط ویژه اعطا می‌شود، ولی عدم امکان این تعقل برای هر کس، نفس چنین امکانی را بی‌اعتبار نمی‌سازد.

این نوع شناخت، همچنین از دسترس تیغ رد و ابطال نظریه‌های متعارف معرفت‌شناسی دور است و به همان میزان در معرض تردید و ابهام آنها واقع است. هر چند بسیاری از متفکران متجدد امروزی، شناخت استدلالی را مطلق شناخت می‌دانند، اما اهل عرفان، این شناخت را فقط یک نوع معرفت تلقی می‌کنند و معتقدند که نباید معرفت را محصور در آن نمود و بهره‌ی آدمی را از شناخت تا حد ظن غالب فرو کاست.

اما مسأله‌ی مهم و قابل توجه، میزان واقع‌نمایی و نبودن وسیله‌ی سنجش همگانی در حوزه‌ی معرفت عرفانی است. عین‌القضات هر چند به نارسایی دانش رسمی در مقابل شناخت عرفانی پرداخته و یا نقص و نارسایی عقل را در برابر طور و راه عقل (شهود) بیان می‌کند، اما عقلی استدلالی را در کل از قلمرو شناخت خارج نمی‌سازد، هر چند میزانی دیگر برای سنجش همگانی نیز در اختیار نمی‌نهد.

او همه‌ی این مطالب را همچون بیشتر عارفان به آیات و روایات استناد می‌دهد. متون دینی ما آکنده از آیات و روایاتی است که هر کدام به نوعی در تلاش است تا انسان را به سوی شناختی یقینی سوق دهد بنابراین، در سنت دینی نه تنها چنین معرفتی به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه جایگاهی فراتر از دیگر ادراکات بشری برای آن قائل است. اما این نوع شناخت که جز در سایه تزکیه نفس و ترک دنیا و همراهی و اطاعت پیر حاصل نشود حفظ آن نیازمند مداومت و مراقبت است.

کتابشناسی

۱. پور جوادی، نصرالله، *عین‌القضات و استادان او*، اساطیر، تهران، ۱۳۷۴ش.
۲. رحمتی، انشاء الله، *مقدمه‌ی معرفت و معنویت*، نک: نصر در همین مآخذ.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفاً*، به کوشش هنری کربن، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.

۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمه الاشراف، به کوشش حسین ضیائی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۵. جابری، محمد عابد، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه‌ی رضا شیرازی، یادآوران، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۶. عالیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، هرمس، ۱۳۷۹ ش.
۷. عین‌القضات، عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، منوچهری، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹. همو، زبده الحقایق، به کوشش عقیف عسیران، ترجمه‌ی مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. غزالی، ابوحامد محمد؛ مجموعه رسائل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۶ م.
۱۱. همو، مشکات الانوار، ترجمه‌ی زین‌الدین کیانی نژاد، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. همو، احیاء العلوم، مکتبه الهلال بیروت، ۲۰۰۴ م.
۱۳. فارابی، محمد بن محمد، رساله فی العقل، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸ م.
۱۴. فرنخ، دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. کربن، هانری، اسلام در سرزمین ایران وجوه فلسفی و معنوی، ترجمه‌ی رضا کوه کن، ج ۲، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۰ ش.
۱۶. همو، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. گنون، رنه، «علم قدسی و علم ناسوتی»، ترجمه‌ی سید محمد آوینی، نامه فرهنگ، شماره‌ی ۱۲.
۱۸. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش نشر سهروردی، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، «تصوف و تعقل در اسلام»، نامه فرهنگ، شماره‌ی ۱۲.