

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۱۴

تأویلات عرفانی از مباحث کلامی در تمهیدات

فریده محسنی هنجانی^۱

چکیده:

بسیاری از متون عرفانی علاوه بر جنبه‌های عرفانی و صوفیانه از وجوهی از جمله علم کلام قابل بررسی‌اند؛ اما عرفای برجسته اسلامی گاهی دیدگاه‌های کلامی و حتی فلسفی خود را نیز با تأویلات و مشرب عرفانی در آثار خود بازگو کرده‌اند که دست‌یابی به آنها، ارزیابی دقیق آراء عرفانی را کامل‌تر خواهد کرد. از عرفای تأثیرگذاری که بسیاری از آراء کلامی و فلسفی را در آثار خویش بانگامی عرفانی تعبیر کرده، عین‌القضات همدانی (۵۲۵-۴۹۲) بوده است. نگارنده در مقاله حاضر، در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی پس از مباحث مقدماتی، به بعضی از دیدگاه‌های کلامی عین‌القضات در کتاب تمهیدات در ضمن مقایسه متکلمان اسلامی، جایگاه اندیشه‌های کلامی او را در عرفان نشان دهد و حتی‌المقدور به این سوال پاسخ دهد که عین‌القضات بر کدام مذهب کلامی بوده و کدام آراء و اندیشه‌های کلامی او با تأویلات عرفانی آمیخته است؟ و به این نتیجه دست یابد که در عرفان اسلامی در بسیاری از موارد کلام و عرفان نه تنها متمایز از هم قابل تفسیر نیستند بلکه تأویلات عرفانی چاشنی تازه‌ای به کلام داده است.

کلید واژه‌ها:

علم کلام، تمهیدات، عین‌القضات، تأویلات عرفانی.

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

قرن پنجم، یکی از پربارترین قرون رشد و شکوفایی تصوف بشمار می‌رود و بی شک، ورود دانشمندی بزرگ چون غزالی به عالم تصوف در این قرن، یکی از قله‌های بلند عرفان و از علل مهم پویایی و شکوفایی این مکتب است و به عنوان متکلمی بزرگ اسلامی بزرگ‌ترین پشتیبان تصوف گردید (کاکه‌رش، ۱۳۸۷) و « ظهور و نشر تبلیغات و مؤلفات غزالی در عالم تصوف اسلامی انقلابی عظیم به وجود آورد و این فن (تصوف) هم مانند فلسفه از عصر غزالی به بعد، رنگ دیگری به خود گرفت. » (همایی، ۱۳۴۲: ۱۰۵) زرین کوب در کتاب «ارزش میراث صوفیه» می‌گوید: «حکمت صوفیه حکمت ذوقی است و آن که به چشم ذوق در اشیاء واحوال عالم نظر می‌کند ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل، و کشف و شهود و الهام و اشراق در نزد وی بیشتر مقبولست تا برهان و قیاس و استدلال و استقراء.» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۰۰)

گروهی از اندیشمندان در ارائه آراء و نظریات خود بعضاً تقابلی بین کلام و عرفان قائل شده‌اند. این اندیشه به مرور این ذهنیت نادرست را رواج داد که متون عرفانی با متون کلامی وجه اشتراکی ندارند، در حالی که پژوهش‌های انجام شده حکایت از آن دارد که علم کلام در متون عرفانی فارسی از همان آغاز بازتابی قابل توجه و همگام داشته و با سیر تدوین متون عرفانی قوت یافته است. یکی از متون عرفانی فارسی که این دو دانش دینی را به شکلی هنرمندانه به هم آمیخته کتاب تمهیدات است.

عین‌القضات که نام اصلی وی ابوالمعالی عبدالله بود، حدود سال ۴۹۲ در همدان به دنیا آمد. در جوانی مدتی اوقات خود را صرف علوم ادبی کرد؛ اما چندی بعد به علم شریعت گرایش یافت. در بیست و یک سالگی کتابی به نام غایه‌البحث عن معنی البعث در کلام نوشت؛ و در همان زمان بود که واقعه‌ای روحانی ذهن او را از علم کلام به سوی تصوف کشانید و آشنایی او با احمد غزالی در همان زمان زمینه را برای گرایش او به تصوف آماده‌تر ساخت. اگر چه از اشارات صریح عین‌القضات در مکتوبات چنین بر می‌آید که شوق و علاقه او به عرفان در سایه آشنایی وی با شیخ برکه باشد.

تنیدگی عرفان و کلام اسلامی در تمهیدات که حاصل روح متلاطم آن عارف نامی است اقتضا می‌کند تا برای ارزیابی دقیق‌تر، جایگاه عرفانی و ادبی عین‌القضات اندیشه‌های کلامی او نیز بررسی شود.

در این مکتوب لازم به یادآوری است که «عرفان نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات

ودین «است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۸) عرفان در لغت به معنای شناخت و شناسایی است و در اصطلاح، معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. کسی را که واجد مقام عرفان است، عارف و دانشی را که مبتنی بر عرفان است، معرفت می‌خوانند. (انصاری، ۱۳۷۰: ۹) عرفان [و تصوف] در بسیاری از اقوام و ملل و مذاهب مختلف جهان و حتی مکاتب فلسفی شایع و رایج است و مکتبی تأثیرگذار در زبان و اندیشه، در تاریخ، فرهنگ و ادبیات اسلامی و ایرانی بوده است. «در زبان گویندگان پارسی، اصول و مبانی این تفکر فراگیر گاهی به احترام و زمانی به انسان و وقتی با اصلاح و دگرگونی یاد شده است». (همان: ۵)

کتاب تمهیدات که در آن تمایل آشکار نویسنده به تأویل عقاید کلامی به ویژه درباره آخرت و مرگ مشهود است می‌تواند نتیجه تحول فکری عین‌القضات و پذیرش آراء ابن سینا به جای آراء غزالی باشد. در حقیقت او آشکارا رساله اضحوی ابن سینا را که درباره امور آخرت نوشته شده پسندیده می‌نویسد: «ای دوست رساله اضحوی مگر نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر - رحمه الله علیه - پیش بوعلی سینا نوشت که ذلنی علی الطریق، فقال رئیس ابوعلی فی الرساله علی طریق الجواب: الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام مجازی... من می‌گویم که شیخ ابوسعید 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، اما صد هزار افسوس..» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۵۰-۳۴۹)

یکی از مباحث بحث‌برانگیز در نگاه عین‌القضات «ادعای برتری ولایت بر رسالت و اعتقاد به حلول (است) که مخالفان عین‌القضات از کتاب تمهیدات استنباط کردند و زمینه‌های قتل او را درسی و سه سالگی فراهم آوردند، نتایج تعالیمی است که ظاهراً در حلقه شیخ برکه و یاران او نصیب عین‌القضات شده است». (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۰۰)

هدف این مقاله یافتن دیدگاه‌ها و آشنایی با بعضی از نظام عقیدتی عین‌القضات در مسائل کلامی است که باتأویلات عرفانی توجیه شده است و مقصود از علم کلام همان علم اصول دین یا فقه اکبر یا علم نظر و استدلال است. علمی است که متکلمان بر اساس آن عقاید دینی را از روی دلیل اثبات می‌کنند و به دفع شبهات مربوط به آن می‌پردازند. در واقع علم کلام علمی است که به وسیله ی آن به احوال مبداء و معاد بر طبق قانون اسلام آگاهی می‌توان یافت. در این تعریف مقصود از مبداء و احوال آن خدای تعالی و صفات اوست و علم به آن یعنی علم به وجود او و صفات او از روی برهان دینی و برطبق عقاید اسلامی، نه علم به ذات خدا که آگاهی بر آن برای بشر ممکن نیست و نیز قید قانون اسلام در تعریف برای آن است که حدود فلسفه و کلام را از هم ممتاز کنند.

(جرجانی، ۱۴۱۲: ۸۰) اما فایده علم کلام که به خود متکلم بر می‌گردد این است که از مرز تقلید گذشته و به مرتبه تحقیق می‌رسد، دو دیگر راهنمایی حقیقت جویان به سوی عقاید دینی و الزام مخالفان به بیان دلایل و براهین؛ و سه دیگر حفظ عقاید دینی در برابر شبهات اهل باطل است. (فیاض لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۱۲) اما گر بخواهیم در کمترین و زیباترین عبارات از این موضوع تلفیق کلام و عرفان و شریعت دلیلی از سوابق عرفانی بیاوریم اشارات ابوسعید ابی‌الخیر کفایت می‌کند.

در اسرار توحید آمده است که «آورده‌اند: استاد امام ابوالقاسم قشیری قدس الله سره العزیز، یک شب با خود اندیشه کرد که فردا به مجلس شیخ شوم و از وی بپرسم که شریعت چیست و طریقت چیست؟ تا چه گوید. دیگر روز پگاه به مجلس آدمم و بنشستم. شیخ در سخن آمد پیش از آنکه استاد امام سوال کردی. شیخ گفت: ای کسی که می‌خواهی که از شریعت و طریقت بپرسی. بدان که ما جمله علوم شریعت و طریقت را به یک بیت آورده ایم و آن بیت این است:

از دوست پیام آمد کارآسته کن کار، اینک شریعت مهر دل پیش آر و فضول بردار، اینک طریقت!

امام الحرمین ابوالمعالی جوینی گفته است هر چه ما در کتاب‌ها خواندیم و نوشتیم و تصنیف کردیم و بسیاری رنج به ما رسید؛ آن سلطان طریقت شیخ ابوسعید در این یک بیت بیان کرده است.» (حائری، ۱۳۷۴: ۳۹)

تأویل مباحث کلامی در تمهیدات بانگاه عرفانی

عمق اندیشه عین‌القضات همراه با تمایلات و تأملات عارفانه او به ویژه اندیشه‌های کلامی در تمهیدات به گونه‌ای است که درک او را در این اثر مشکل می‌کند تا جایی که انطباق اندیشه‌های او با یک مذهب کلامی مشخص امکان‌پذیر نخواهد بود. در این مقاله درصددیم بعضی از مسائل مهم کلامی مورد توجه عین‌القضات از جمله توحید، صفات، رویت خدا، حدوث و قدم قرآن، امامت و معاد که در کتاب تمهیدات بانگاه عرفانی به آن پرداخته است نقل و بررسی کنیم:

توحید

توحید جایگاه خاصی در شریعت، کلام و عرفان دارد. در شریعت از ستون‌های اصلی دین اسلام است. آنچه در کلام و شریعت از آن به عنوان توحید یاد می‌شود تفاوت‌هایی با نگاه عرفانی در مفهوم آن دیده می‌شود. توحید، اصلی‌ترین موضوع علم کلام است و مراتبی دارد: توحید ذاتی که به معنای یگانگی ذات خداوند است. با استناد به آیات کریمه این قسم از توحید، ذات الهی را بدون هیچ نظیر و شبیهی معرفی می‌کند: «ولم یکن له کفوا احد» (توحید/۴)، «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) این مرتبه از توحید بدون هیچ گونه اختلافی مدنظر فرق کلامی است. در شرح توحید صفاتی بین متکلمان و فرق اسلامی اختلاف نظر است. برای تبیین مطلب باید اشاره کرد که متکلمان صفات

الهی را دو گونه بررسی کرده‌اند:

الف) گروهی که صفات خدا را عین ذات دانسته‌اند و در بحث توحید صفاتی، در پی بیان چگونگی ارتباط اوصاف ذاتی و ثبوتی خدا با ذات او هستند. از میان فرق کلامی معتزله بیش از دیگران بر این مطلب پای فشرده و صفات زائد بر ذات را از خداوند نفی کرده، معتقد به عینیت صفات با ذات خداوند شده‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۴) به این معنا که صفات الهی هر چند از نظر مفهوم با ذات خداوند متفاوت‌اند، در خارج با ذات و صفات یکی هستند. البته شک نیست که معتزله به عالم بودن، قادر بودن و بصیر بودن خداوند معتقدند، اما عقل آنان مانع از آن می‌شود که تصدیق کنند این صفات غیر از ذات الهی و جدای از آن است.

ب) گروهی که معتقدند خداوند همان‌طور که در مقام ذات یگانه و بی‌همتا است، در صفات نیز یکتا است. از مهم‌ترین فرق کلامی که این نظر را ارائه کرده اشاعره‌اند که نمی‌توانستند صفات خداوند را عین ذات او بدانند زیرا در آن صورت صفات را عملاً منکر می‌شوند، از سوی دیگر، نمی‌توانستند قائل به اختلاف مطلق آنها با ذات شوند پس گفتند که: صفات ازلی خداوند نه عین ذاتند و نه غیر ذات. هر چند که در واقعیت خود قائم به ذات هستند. (همان: ۹۵)

اما توحید در عرفان، با نگاه خاصی بحث می‌شود. توحید یکی از مراتب و مقامات عرفانی است که عارف پس از مقام استغنا کسب می‌کند. «وادی توحید به تعبیر عطار، گم شدن بنده است در ذات حق: تو در او گم گرد توحید این بود». (عطار، ۱۳۸۹: ۷۳۵)

نظر عین‌القضات درباره توحید صفاتی

عین‌القضات از آن جا که اساساً از پیروان کلامی اشعری و اندیشه غزالی است در باب صفات خداوند به شیوه اشعری توجیه می‌کند و می‌گوید: صفات خداوند نه عین ذات اوست و نه غیر آن؛ چرا که در صورت عین ذات بودن تعدد قدیم و الهیت پیش می‌آید و در حالت یکی بودن اتحاد بین ذات و صفات، پس صفات خداوند قائم به ذات اوست نه عین ذات. اما همین موضوع را با دید عرفانی پیش می‌برد تا به این نتیجه برسد:

«ای دوست تو از این حدیث چه فهم کرده‌ای که مصطفی (ص) گفت: تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله تفکر کنید در صفات خدا اما در ذات او تفکر مکنید. اینجا شرع زیر و زبر شود. دانی چه می‌گوییم؟ می‌گوییم: نور حق تعالی را بخود توان دیدن که در این مقام مرد با خود باشد؛ اما ذات حق تعالی را بحق نتوان دیدن که مرد را از مرد بستاند. لاتدرکه الابصار این باشد که سالک را از خود بستاند.... صفات حق تعالی عین ذات اونست که اگر جمله صفات خود عین ذات بودی اتحاد بودی؛ و غیرذات او نیست که غیریت تعدد الهیت بودی. صفات قایمات بذاته توان گفت».

توحید افعالی

از توحید افعالی چنین افاده می‌شود که هر فعلی به اراده الهی و براساس مشیت و تقدیر اوست. در این باب نیز اختلاف نظر است:

«معتزله در این امر که انسان خالق افعال اختیاری خویش است اتفاق نظر دارند. انسان بعضی از افعال خود را از طریق مباشرت و بعضی دیگر را از طریق تولید خلق می‌کند. آدمی، هدایت و ضلالت را برای خویشتن از طریق مباشرت خلق می‌کند و توفیق یا عدم توفیق ناشی از آن، از طریق تولید خلق می‌شود. خداوند کمترین دخالتی در خلق آن ندارد و اراده الهی را نیز در آن تأثیری نیست از آنجا که انسان خود فاعل افعال خویش است، بر خدا واجب است که او را در قبال کارهای نیکش پاداش دهد و رواست که انسان مدعی چنان پاداشی باشد». (شریف، ۱۳۸۹ ج ۱: ۲۸۵-۲۸۴)

معتزله که طرفدار «عدل» اند منکر توحید افعالی‌اند و انسان را خالق افعال خود می‌دانند؛ به اعتقاد ایشان اگر خداوند خالق افعال بشر باشد پاداش و کیفر الهی معنی ندارد.

«مطابق نظر معتزله، حسن و قبح اشیاء نه از آن روست که خداوند آنها را چنین معرفی کرده است، بلکه خداوند امور خوب و بد را بر حسب خوب و بد بودن خود آنها از هم متمایز می‌کند. حسن و قبح داخل در ذات خود اشیاست و همین حسن و قبح اشیاست که سبب امر و نهی احکام است. آدمی به عقل خود می‌تواند حسن و قبح بعضی از امور را ادراک کند و برای بیان حسن و قبح آن امور حاجتی به احکام نیست». (همان: ۲۸۶)

بنا به اعتقاد معتزله در حقیقت عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، و قطع نظر از بیان شرع، عقل ذاتا حسن و قبح کارها را درک می‌کند. مثلا راستی و امانت از دیدگاه عقل نیک است و دروغ و خیانت زشت و قبیح، اگر شرع هم در این باره سخن نمی‌گفت، عقل درباره حسن ذاتی و قبح ذاتی آن حکم می‌نمود.

اما «اشاعره معتقدند خداوند خالق افعال انسان است و انسان کسب کننده آنها فعل انسان مخلوق خداست و مخلوقات خدا قادر به خلق هیچ فعلی نیستند. انسان هیچ چیزی را نمی‌تواند بیافریند هیچ کاری را سزا از او ساخته نیست. خداست که می‌تواند خلق کند، زیرا خلقت مطلق در شان اوست و بس. البته خداوند قدرت و توانایی انجام یک عمل را در انسان خلق می‌کند. او قدرت اختیار و گزینش میان دو چیز - میان صواب و خطا - را نیز در انسان می‌آفریند. انسان با این انتخاب و با این قصد یا کسب کننده لطف و ثواب اوست و این موقعی است که انتخاب او صحیح باشد و کاسب نکوهش و عقاب او و این هم موقعی است که انتخاب او خطا باشد». (همان: ۳۲۶)

غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» در تفسیر «کسب» چنین توضیح می‌دهد که خداوند حرکت در دست انسان و قدرت بر آن را ایجاد می‌کند. خداوندی که قدرت مطلق دارد، قادر بر ایجاد قادر و مقدر همراه با هم است و چون اسم خالق، تنها برای ایجاد کننده به واسطه قدرت اطلاق می‌شود، تنها خداوند خالق است؛ مقدر به قدرت انسان نیست؛ گرچه همراه انسان است و لذا انسان نمی‌تواند خالق و مخترع نامیده شود. اسم مناسب «کسب» است؛ چنانکه در قرآن نیز اعمال بندگان به این اسم نامیده شده است. (غزالی، ۱۴۰۹: ۶۰)

بحث توحید افعالی بحث جبر و اختیار را به میان می‌آورد. در مذاهب کلامی اسلام، گروهی با نسبت دادن افعال به آدمی، به اختیار گرویده که معتزله تابع این باورند. گروهی منشأ صدور افعال را ذات حق دانسته و هرگونه اختیاری را از آدمی سلب کرده‌اند و به جبریه شهرت یافتند. جهم بن صفوان (۷۸-۱۲۸ هـ.ق) از سرآمدان این دسته است؛ گروهی دیگر منشأ صدور افعال را خدا و بنده را محل ظهور فعل دانسته و برای او قدرت حادثه قائل شده‌اند و این قدرت را کسب نامیده‌اند. ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ هـ.ق) و پیروان او تابع این تفکراند؛ اما گروهی دیگر نه به جبر مطلق قائل‌اند و نه به اختیار مطلق و نه به کسب، بلکه نظری بینابین را در پیش گرفتند که این مذهب جمهور امامیه است.

نظر عین‌القضات درباره توحید افعالی و جبر و اختیار

عین‌القضات در باره جبر و اختیار، انسان را مسخر به اختیار می‌داند که نوعی پذیرش جبر و نفی اختیار است اما باز در نهایت به تأویل عرفانی آن می‌پردازد: «ای عزیز هر چه در ملک و ملکوت است هر یکی مسخر کاری معین است، اما آدمی مسخر به یک کار معین نیست، بلکه مسخر مختاری است». (عین‌القضات، ۱۳۶۹: ۱۸۹)

از نظر عین‌القضات همه چیز در این عالم با توجه به ویژگی که در وجودشان نهاده شده است به ایفای نقش می‌پردازند؛ برای مثال سوزاندن در وجود آتش و رطوبت در وجود آب به گونه‌ای نهاده شده است که مجبور به سوزاندن و رطوبت هستند؛ انسان نیز اختیار در وجودش به شکلی نهاده شده است که مجبور به اختیار داشتن و انتخاب است؛ انتخاب راه سعادت یا شقاوت؛ البته راه سعادت و شقاوتی که از پیش در وجود او نهاده شده است؛ اگر در وجود او راه سعادت نهاده شده باشد مجبور به انتخاب راه سعادت است و اگر برای راه شقاوت آفریده شده باشد، مجبور به انتخاب راه شقاوت است:

«چنانکه احراق بر آتش بستند اختیار در آدمی بستند؛ چنانکه آتش را جز سوزندگی صنعتی نیست و آدمی را جز مختاری صنعتی نیست؛ پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او

کارهای مختلف در وجود آید؛ اگر خواهد که حرکت کند از جانب چپ؛ و اگر خواهد از جانب راست؛ اگر خواهد ساکن باشد؛ و اگر خواهد متحرک. از بهر این کار او را بدین عالم ابتلا و امتحان فرستادند که لیبوکم ایکم احسن عملا اگر خواهد مختار مطیع بود؛ و اگر خواهد نبود. پس مختاری در آدمی، چون مطبوعی آب و آتش و نان و گوشت است در ترطیب و احراق و سیری و غذا دادن. بعد ما که هر که را برای سعادت آفرینند جز مختار حرکات اهل سعادت نباشند، و هر که را برای شقاوت آفرینند جز اعمال اهل شقاوت نباشد». (همان: ۱۹۰-۱۸۹)

قاضی پس از توجیه و تفسیر اختیار حقیقی انسان و حضور پیامبران برای آگاهی و هشدار، به تأویل عرفانی آن می‌پردازد و می‌گوید: «ای عزیز اینجا سری غیب بدان. دنیا را محک آخرت کردند، و قالب را محک جان کردند. صبغه الله...». (همان: ۱۹۳)

قاضی هر چند در نامه‌ها هم به عدم اختیار واقعی بیشتر اشاره کرده اما در یکی از نامه‌ها آشکارا از اختیار واقعی انسان سخن می‌گوید. (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۹)

رویت خدا

یکی از جنجالی‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث توحیدی اندیشه‌ی رویت خداست که متکلمین ناگزیر از بحث درباره‌ی آن می‌باشند و در آن اختلافات عمیق دارند:

معتزله با استناد به آیه «لاتدرکه الابصارو هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) معتقدند که رویت بدون مکان و جهت ممکن نیست و چون خداوند از مکان و جهت منزّه است رویت او نه در جهان و نه در آخرت عقلا ممکن نیست. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ج ۱: ۱۱۴)

اشاعره با استناد به آیه شریفه «وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره» (قیامه/۲۲ و ۲۳) در مقام مخالفت با معتزله رویت خدا را ممکن دانستند و معتقدند که خداوند با چشم سر دیده می‌شود. (همان: ۱۱۳)

«شیعه معتقد است: خداوند متعال در دنیا و آخرت به دیده سر ادراک نمی‌شود، ولی با قلب و دل و با چشم یقین رویت می‌شود و این عالی‌ترین مراتب ایمان است که از او به عین‌الیقین و شهود قلبی تعبیر می‌شود». (رضوانی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۲۱)

نظر عین‌القضات درباره رویت خداوند

عین‌القضات با استناد به نظر برخی از متکلمین شیعه و عرفا، نظر خود را در باب رویت خداوند این گونه بازگو می‌کند: «ای دوست معرفت ربی بری اینجا آن باشد که چنانکه خدا را به خدا توان شناختن، خدا را هم به خدا توان دیدن. ارنی رنگ غیرت داشت؛ لن ترانی. گفت: ای موسی تو نه بینی به جهد و کوشش مرا؛ و مرا تو به خودی خود نتوانی دیدن. مرا به من توانی دید. ذوالنون

مصری از این مقام چنین بیان می‌کند: رایت ربی بربی و لولا ربی لما قدرت علی رویه ربی. سخن ابوالحسین مانوری اینجا روی نماید که ما رای ربی احد سوی ربی. گفت: او را کس ندید مگر که او خود خود را دید: یعنی به جز او کسی دیگر او را ندید». (عین‌القضات: ۳۰۶-۳۰۵)

در حقیقت از نظر عین‌القضات مادامی که انسان اسیر منیت و خودخواهی‌هاست نمی‌تواند حق را ببیند همانگونه که حضرت حق، با صراحت در جواب حضرت موسی که می‌گوید «انظر ارنی الیک» (اعراف / ۱۴۳)

«خودت را آشکارا به من بنما که ترا مشاهده کنم» می‌فرماید: «لن ترانی» «هرگز مرا نخواهی دید» یعنی انسان تنها در سایه رها شدن از فرعونیت و منیت که نوعی مقام فناست، می‌تواند به رویت حق دست یابد؛ بدین گونه که پس از نابودی منیت انسان، خود حق ظاهر می‌شود و انسان با چشم حق، حق را می‌بیند. به سخن دیگر هیچ چشمی حق را جز چشم حق نمی‌بیند و اگر انسانی حق را می‌بیند با چشم حق است. نهایت این که همانگونه که خدا را به خدا می‌توان شناخت خدا را هم با خدا می‌توان دید.

حدوث و قدم قرآن

یکی از مسائل مهمی که درباره قرآن از آن بحث کرده‌اند و در بعضی از مقاطع تاریخی بعد سیاسی هم یافته، مسأله مخلوق یا قدیم بودن آن است. اهل حدیث کلام خدا را قدیم و ازلی می‌دانستند ولی معتزله بر حدوث قرآن اصرار می‌ورزیدند، نفوذ علمی و سیاسی معتزله از زمان خلافت مامون (۲۱۸-۱۹۸ ه. ق) تا خلافت متوکل عباسی (۲۴۷-۲۳۲ ه. ق) به اوج قدرت خود رسید. مامون و معتصم (۲۲۷-۲۱۸ ه. ق) و واثق (۲۳۲-۲۲۷ ه. ق) از طرفداران جدی عقاید معتزله بودند. در ربیع‌الاول سال ۲۱۸ هجری معتزله به دستگیری احمد بن ابی ذؤاد (متوفای ۲۴۰ ه. ق) حکمی از خلیفه گرفتند که قاضیان و محدثان و کارگزاران دولت را بیازمایند و کسانی را که قائل به مخلوق بودن کلام الله باشند در مسند خود نگاه دارند، و کسانی که معتقد به قدیم بودن کلام الهی‌اند از کار برکنار کنند. تدروی معتزله در تبلیغ و اشاعه عقاید خود به عکس‌العملی سخت علیه ایشان انجامید. متوکل عباسی برخلاف سه خلیفه پیشین خود در سال ۲۳۲ با معتزله به مخالفت برخاست و در پی آزار و تعقیب ایشان برآمد و عقیده حادث بودن و خلق قرآن را غیر شرعی و کفر شمرد. (مشکور، ۱۳۹۰: ۶۸)

ظاهراً نخستین کسی که در میان مسلمانان به قدیم بودن قرآن تصریح کرده، عبدالله بن کلاب (متوفای ۲۴۵ ه. ق) بوده است و این در حالی بود که مسلمانان عموماً اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا را مایه شرک می‌دانستند و شاید به همین سبب بود که ابوالحسن اشعری که برای تعدیل آراء

اهل حدیث تلاش می‌کرد، برای خدا دو نوع کلام قائل شد: «یکی کلام نفسی ازلی و آن را به قدیم بودن و مخلوق نبودن توصیف کرد و دیگری کلام لفظی که در امر ونهی و خبر تجلی می‌کند و آن را حادث خواند». (سبحانی، ۱۳۷۱ ج ۲: ۲۰۸)

نظر عین‌القضات درباره حدوث و قدم قرآن

عین‌القضات که خود را شاگرد مکتب غزالی می‌شمرد (عین‌القضات، نامه‌ها، ج ۲: ۳۱۶) در مساله حدوث و قدم قرآن نیز به راه غزالی و اشعری رفته، قرآن را قدیم خوانده است. ولی مقصود او قدم قرآن ذهنی یا کلام نفسی و باطن آن است نه لفظ آن که تنها دل‌های انبیا و اولیا و خاصان درگاه خداوندی از آن آگاهی دارند:

«ای عزیز می‌گویم مگر این آیت در قرآن نخوانده‌ای و یا نشنیده‌ای که قد جاءکم من الله نور کتاب مبین؟ محمد را نور می‌خواند و قرآن را که کلام خداست نور می‌خواند که واتبعو النور الذی انزل معه. تو از قرآن حروف سیاهی می‌بینی بر کاغذ سفید، بدان که کاغذ و مداد و سطرها نور نیستند، پس القرآن کلام الله غیر مخلوق کدام است؟»

حقیقت قرآن که صفت مقدس است، مقرون و منوط دل‌های انبیا و اهل ولایت است که حیات این فرقت بدان آمد. آن در کتاب نیست و هم در کتاب می‌طلب... اما طالبان قرآن را در کتاب بدیشان نموده‌اند که ان القرآن ظهرا و بطنا و لبطنه الی سبعة ابطن. گفت: هرآیتی را از قرآن ظاهری هست و پس از ظاهر، باطنی تا هفت باطن). (عین‌القضات: ۳-۲)

صفات خبریه

برخی از متکلمان صفات خدا را به دو گونه صفات ذات و صفات خبری قسمت کرده‌اند. (سبحانی، بی تا: ۳۱۷) بر پایه این تقسیم مقصود از صفات خبریه آن دسته از صفات خداوند است که در قرآن کریم و سنت نبوی برای خداوند ذکر شده و هیچ مستندی جز نقل برای آنها وجود ندارد. دلیل نامگذاری این صفات به صفات خبریه نیز همین است که این صفات به واسطه اخبار کتاب و سنت برای خداوند ثابت دانسته شده است مانند استواء بر عرش (الرحمن علی العرش استوی، طه/۵)، آمدن (جاء ربک و الملک صفا صفا، فجر/۲۲)، وجه (بیقی وجه ربک، رحمن/۲۷) و مانند آن، در واقع این دسته از صفات در برابر صفات ذات قرار داده شده‌اند که همه به استثنای تکلم از صفاتی هستند که عقل اثبات یا نفی آنها را در مورد خداوند اقتضا می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۸۶)

معتزله در شرح این آیات روش تأویل را برگزیدند و مجسمه و مشهبه، به مفاد ظاهری آنها توجه داشته‌اند. روشی که اشعری برگزید میان این دو روش بود. او تأویل معتزله را نپذیرفت و گفت خداوند حقیقتا صفات مزبور را داراست، ولی بحث درباره چگونگی آنها روانیست. از این

نظریه به عنوان اصل معروف اشعری درباره صفات خداوند یاد می‌شود، یعنی ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ج ۱: ۱۰۵-۱۰۴)

«شیعه نیز در شرح این صفات همچون معتزله روش تأویل را برگزیده است. ولی نه هرگونه تأویلی. بلکه تأویل از طریق ارجاع تشابهات به محکمت، چنانکه وقتی از امام صادق (ع) درباره استواء خداوند بر عرش سؤال شد، امام (ع) پاسخ دادند: ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم، زیرا در کلام خداوند وارد شده است، ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم، مانند آنچه در بین بشر معهود و معروف است، زیرا در آن صورت عرش حمل کننده خداوند است و خداوند به آن نیاز خواهد داشت در حالی که خداوند بی‌نیاز مطلق است». (طبرسی، ۱۳۸۱: ۱۸۸)

نظر عین‌القضات درباره صفات خبریه

عین‌القضات در مورد صفات خبریه همچون عرش و کرسی به راه معتزله و شیعه رفته، عرش را قلب مؤمن و کرسی را به سینه ی او و کاملاً با نگاه تأویل کرده است:

«قلب مومن هم مونس اوست و هم محب اوست و هم موضع اسرار اوست. قلب المومن عرش الله. هرکه طواف قلب کند مقصود یافت، و هرکه راه دل غلط و گم کند چنان دور افتاد که هرگز خود را باز نیابد...»

گفتم ملكا ترا كجا جويم من وز خلعت تو و صف كجا گويم من
گفتا كه مرا مجو به عرش و به بهشت نزد دل خود كه نزد دل پويم من»
(عین‌القضات: ۲۴)

ولایت و امامت

امامت یک اصل مهم و مسلم اجتماعی است. درباره ضرورت وجود امام در فرق اسلامی و حتی در جوامع بشری اتفاق نظر است؛ اما این که چه کسی امام است؟ و چه کسی یا کسانی امام را انتخاب می‌کنند در بین امت اسلام اختلاف نظر است:

«خوارج امامت را واجب نمی‌دانند، بلکه هرکه دعوی امامت کرد و با شمشیر علیه دشمنان قیام کرد امام است. اشاعره و معتزله قائل به وجوب امامت شدند، با این فرق که اشاعره آن را سمعی و براساس قرآن و سنت می‌دانند، ولی اکثر معتزله وجوب آن را عقلی دانسته‌اند. اهل سنت و جماعت ضمن این که معتقدند که امام باید از قریش باشد، ولی می‌گویند که پیغمبر درباره امام و جانشین خود نصی نکرد. مردم پس از او به امامت ابوبکر و دیگر خلفای راشدین بیعت کردند. شیعه می‌گوید تعیین امام بر نص است. زیدیه اعتقاد به نص خفی دارد اما شیعه امامیه معتقد به نص جلی است. از

نظر شیعه امامیه هر دلیلی که بر دلالت نصب نبی دارد، دلالت بر نصب امام هم دارد. همچنین نصب امام هم به مقتضای حکمت خداوند بر پیغمبر واجب است. اگر نصب امام و جانشین امام و جانشین پیغمبر، تفویض به خلق شود در میان ایشان اختلاف واقع گردد و این اختلاف سبب فساد و هرج و مرج شود». (مقداد، ۱۳۷۰: ۴۷-۲۵)

عرفان نیز بر مسئله ولایت تاکید می‌کند. عرفا اعتقاد دارند که جانشین و وارث پیامبر(ص) باید وارث علم ایشان باشد و معارف و حقایقی که بر پیامبر نازل شده است را به ارث ببرد. جانشین پیامبر باید ولی باشد که ولایت داشته باشد زیرا وراثتی که از پیامبر به جا می‌ماند ولایت اوست نه نبوتش. حضرت رسول(ص) ختم نبوت هستند اما این پایان راه دین اسلام نیست، زیرا ولایت باقی است در حقیقت بعد از حضرت رسول(ص) دوره آغاز ولایت و باطن نبوت است که ولایت نامیده می‌شود.

بررسی مفهوم واژگانی ولایت از دیدگاه متصوفه در بردارنده نکات و حقایقی ارزشمند است. محمد نسفی می‌گوید: «بدانکه ولایت نزدیکی و دوستی است. نزدیکی و دوستی که مقام قرب و محبت است، یک مقام است، اگر چنانچه دو مقامند، مقام محبت بعد از مقام قرب باشد که محبت بی‌قرب امکان ندارد. از جهت آنکه مراد از قرب، معرفت است. پس معرفت هر که زیاده بود، محبت او زیاده باشد». (نسفی، ۱۳۴۴: ۷۹)

جامی نیز ولایت را به معنی محبت دانسته است. (جامی، ۱۳۵۶: ۲۱۴) در حقیقت ولایت به معنی نزدیکی و قربی است که عبد به حق پیدا می‌کند و بر اثر این نزدیکی و فنای امیال و خواسته‌های خود در خواسته‌های حق تعالی به مقام سرپرستی بندگان می‌رسد. شخصی که به مقام ولایت رسیده، از نفس خودفانی شده و در حق باقی گردیده و شایسته نصرت الهی گشته است. هجویری نصرت را به این اعتبار می‌گیرد که «لا محاله مومنان را ناصر بود که نصرت کند بر عقول ایشان اندر استدلال آیات و بیان معانی دل‌های ایشان و کشف براهین بر اسرار ایشان، و نصرت کند ایشان را بر مخالفت نفس و هوا و شیطان و موافقت امور خود». (هجویری، ۱۳۶۶: ۲۶۶)

بنابراین ولایت در این معنی موکول است به مدد پروردگار به مومن و استدلال آیات الهی و غلبه آنان بر هوا و هوس و شیطان.

نظر عین‌القضات درباره ولایت

عین‌القضات نیز همچون عرفای دیگر ضمن تاکید بر مقام ارزشمند ولایت، مقام ولایت را بر مقام نبوت برتری داده می‌گوید: لازم است که ولی بر ویژگی‌های پیامبران همچون کرامت، فتوح و واقعه متوقف نشود و فراتر از آنها گام بردارد تا به مرحله قربت برسد که در این حالت مشخص

است که فاصله قریبی که اولیا به آن دست پیدا می‌کنند تا رسالتی که پیامبران در دست دارند از عرش تا ثری خواهد بود:

«اولیا را این سه خصلت که کرامت خوانند و فتوح و واقعه، اول حالت ایشان است؛ و اگر ولی و صاحب سلوک در این سه خاصیت متوقف شود و ساکن مانده بیم آن باشد که از قربت بیفتد و حجاب راه او شود. باید که ولی از این خاصیت‌ها در گذرد و از قربت تا رسالت چندان است که از عرش تا ثری». (عین‌القضات: ۴۶)

معاد

معاد بعد از توحید، یکی از ستون‌های مهم دیگر شریعت و کلام است. همه حکیمان الهی معاد را حق می‌دانند، با این حال درباره چگونگی آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند: ۱- گروهی که معاد را صرفاً جسمانی می‌دانند، اینان مجرد بودن روح را باور ندارند؛ بلکه آن را جسمی می‌پندارند که همچون جریان آتش در زغال، در بدن انسان جریان می‌یابد و همزمان با مرگ او نابود می‌شود، از این‌رو، پیروان این گروه از جمله اشاعره و معتزله فقط بدن را در جریان معاد بازگشت‌پذیر می‌دانند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۸ و ایچی ۱۳۲۵: ۲۹۷) ۲- گروهی که از نظر آنان معاد صرفاً روحانی است، پیروان این گروه از جمله فلاسفه پیرو مکتب مشاء معتقدند چون پس از قطع پیوند بدن با نفس تمام صورت‌ها و اعراض بدن نابود می‌شود دیگر بازگشت روح به بدن امکان‌پذیر نمی‌شود، اما نفس این‌گونه نیست و همچنان باقی خواهد ماند؛ چرا که جوهری مجرد است و فنا در آن راه ندارد. پس در قیامت، فقط روح باز می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۱۴) ۳- گروهی که معاد را جسمانی-روحانی می‌دانند. به نظر برخی از حکیمان از جمله متکلمان شیعی، معاد به صورت جسمانی-روحانی است؛ یعنی روح انسان در آن سرا به جسم وی می‌پیوندد و بدین ترتیب، انسان با جسم و روح پا به عرصه قیامت می‌نهد. اما آنچه اهمیت دارد این مسأله است که در آن سرا، جسم چه نوع جسمی خواهد بود؟ آیا جسم همانند جسم دنیوی، عنصری است یا اینکه جسم به گونه قالب مثالی است؟ لاهیجی می‌نویسد: «بسیاری از محققین اهل اسلام و اشراقین اسلام تصریح معاد جسمانی به بدن مثالی کنند.» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۲۵) گفتنی است که بدن مثالی جسم نیست اما شکل و مقدار در آن ملاحظه می‌شود. شیخ اشراق درباره معاد جسمانی در قالب مثالی می‌گوید: بعث و حشر اجساد با اشباح مجرد تحقق می‌پذیرد. تمام آیات و روایاتی که از بهره‌مندی بهشتیان و در عذاب بودن جهنمیان سخن گفته‌اند به همین نوع بدن اشاره دانسته‌اند: زیرا نفس در این بدن مثالی تصرف می‌کند و در نتیجه این بدن همانند بدن عنصری می‌شود: تمام حواس ظاهری و باطنی را دارد و نفس ناطقه در آن، دارای نقش ادراک‌کننده است. (سهروردی، ۱۳۹۰: ۳۷۴)

نگاه عرفانی عین‌القضات درباره مرگ و معاد

مرگ و جهان پس از مرگ دو مفهوم عمده‌ای هستند که همواره نظر اندیشمندان را به خود مشغول داشته و درباره آن به گونه‌های مختلفی اندیشیده‌اند. ابوعلی سینا از جمله متفکرانی است که احوالات آخرت و قبر را که در قرآن و احادیث آمده است به روشی متفاوتی تفسیر کرده، نظر خود را در این باره در رساله اضحویه بیان کرده است. دوقرن و اندی پس از ابوعلی سینا، عین‌القضات با پیروی از ابوعلی غیر جسمانی بودن معاد را بیان می‌کند. نقطه اشتراک اندیشه این دو متفکر اعتقاد به تمثیل و رمز امور آخرت است.

ابن سینا می‌گوید: «ثواب و عذاب حقیقی به فهم عامه نرسد مگر که اول نفس را ریاضت دهند و پاک گردانند و علم بیاموزند و خبر حقیقی بشناسند و این معنی هر کسی را میسر نشود و در آن رغبت ننماید و از آن ترسد و چون ممکن نیست دعوت عوام به خبر حقیقی، لابد باشد آن طریق سپردن، و ثواب و عقوبت بدنی تقریر کردن و باز نمودن که کالبد را بعث خواهند کرد و پاداش عمل به وی رسانیدن که ثواب و عقاب مریدان را آنگاه تواند بود که وی بعث کنند پس واجب است نهاد شریعت بر این جمله باشد که ما بیان کردیم». (ابن سینا، ۱۳۵۰: ۲۲)

به این ترتیب بهشت و دوزخ و حورالعین و گور و سایر مفاهیم این حوزه معنایی غیر از لفظ مادی پیدا می‌کند و در عالم تمثیل و استعاره ارزیابی می‌شوند. به سخن دیگر در دیدگاه ابن سینا معاد جسمانی نیست و آیاتی که دلالت بر این امر دارند باید تأویل و تفسیر شوند.

عین‌القضات چندسال پس از تالیف کتاب زبده الحقایق دچار تحول فکری شده آرای ابن سینا را به جای آراء غزالی انتخاب می‌کند. او در کتاب تمهیدات تمام امور آخرت را منکر می‌شود و آیات و احادیثی را که بر وجود آنها دلالت می‌کند بر تمثیل حمل می‌کند و می‌گوید اقوال و اوصاف که در قرآن آمده است برای مردم عامی آورده شده است:

«باش تا تو را بینای عالم تمثیل کنند، آنگاه بدانی که کارچونست و چیست؟ مبنای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثیل است. بر تمثیل مطلع شدن، نه اندک کاری است» (عین‌القضات: ۲۸۷)

عین‌القضات پس از آن از مرگ به عنوان اولین گام برای رسیدن به آخرت این گونه سخن می‌گوید: «... آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد، دانی که چه می‌گویم؟ می‌گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی همه خود باشی... دریغا چه خواهی شنیدن نزد ما مرگ این باشد که هر چه جز معشوق باشد از آن مرده شود تا هم از معشوق زندگی یابد، و به معشوق زنده شود. مرگ را دانستی که در خود چون باشد». (همان: ۲۸۸)

در حقیقت مرگ در نظر عین‌القضات یعنی فنا در معشوق و زندگی یافتن در سایه این نابودی.

این دیدگاه کاملاً بر مشرب عرفانی است.

پس از آن از گور رمزگشایی می‌کند و آن را قالب انسان می‌داند:

«گور را نیز در خود طلب کن مصطفی صلعم - همه روز این دعا کردی: اللهم انی اعوذبک من عذاب القبر. بشریت آدمی خود همه گوراست. از آن بزرگ نشنیده‌ای که او را گفتند: هل فی القبر عذاب؟ فقال: القبر کله عذاب. گفتند آدمی را در گور عذاب باشد؟ گفت: گور همه عذاب است؛ یعنی وجود بشریت آدمی خود همه عذاب است». (همان)

از دید عین‌القضات عذاب گور نیز تمثیلی از باطن است:

«اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد اول تمثل که بیند، گور باشد. مثلاً چون، مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را در گور به تمثل به وی نمایند. این نیز هم در باطن مرد باشد». (همان: ۲۸۸-۲۸۹)

عین‌القضات منکر و نکیر را نیز در وجود خود انسان می‌داند، بدین صورت که منکر اعمال بد و ناپسند انسان و نکیر اعمال خوب و پسندیده انسان است:

«سوال منکر و نکیر هم در خود باشد همه محجوبان روزگار را در این اشکال آمده است که دو فرشته در یک لحظه به هزار شخص چون تواند رفتن ... اما ابو علی سینا - رحمه الله علیه - این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه آنجا که گفت: المنکر هو العمل السیء، و النکیر هو العمل الصالح، گفت منکر، عمل گناه باشد و نکیر اطاعت». (همان: ۲۸۹)

عین‌القضات صراط را رمز باطن انسان تفسیر کرده است:

«ای دوست صراط نیز در خود باید جستن ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه. ابن عباس گفت: صراط مستقیم، جاده شرع است در دنیا؛ هر که بر صراط شرع مستقیم آمده بر صراط مستقیم حقیقت راست آمد؛ و هر که را خطا کرد؛ حقیقت خود گم کرد، و خود را در خطا افکند. صراط باطن مرد باشد». (همان: ۲۹۰-۲۸۹)

عین‌القضات میزان را که به همراه کتاب مقدس از نشانه‌های آشکار پیامبران الهی است، رمز عقل دانسته است؛ این که انسان باید قبل از آن که به حسابش رسیدگی کنند به حساب خود برسد:

«ای دوست دانی که میزان چه باشد؟ میزان عقل باشد حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا. دریغا بر خوان: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان. این میزان عقل باشد که وزن جمله بدان حاصل آید». (همان: ۲۹۰)

عین‌القضات تمام اقوال و اوصافی که درباره بهشت و جهنم در قرآن آمده است را نیز بر تمثل می‌داند و معتقد است بهشت و جهنم نیز وجود انسان است که هر کس به اندازه قدر و ارزش و مرتبه خود به آن دست می‌یابد. بهشت سرشار از خوردنی‌ها و درختان سایه دار و زیبا رویان و...

بهشت عوام است:

«اما ای دوست! بهشت و دوزخ نیز در توست. در باطن خود باید جستن؛ و هرکسی را برقدر و مرتبه او باشد؛ چندانکه در دنیا جمله خلاق از اول تا آخر خورند و خواهند خوردن، در بهشت ابلهی، بهشتی بخورد به یک ساعت چنانکه ذره‌ای ملالت نباشد، و در اندرون او با دید نیاید. پس چه باشد که یک طعام در بهشت به یک طعم، ذوق هفتاد طعام باشد؛ و هفتاد گونه حلاوت یابد از یک طعام! این، بهشت عموم باشد؛ و بیان درجه‌ی ماکولات و شجرها و حوریان و انواع کرامت‌ها و مقامات و عجایب و غرایب خود در کتب بسیار است». (همان: ۲۹۱-۲۹۰)

اما بهشت خاصان دیدار اوست همچنان که فراقش جهنمی سوزان: «اما محبان خدای را- تعالی - جنتی دیگر باشد به جز این بهشت ... دوستان او چون او را بینند در بهشت باشند؛ و چون بی او باشند، خود را در دوزخ دانند». (همان)

عین‌القضات در نامه‌ها اندکی دید عرفانی فراتر دارد که جز با تأویلات عرفانی قابل توجیه نیست. «در اعلی‌علیین (بهشت) بار خداست که شما آن را بهشت خوانید و در بهشت خدا بود و مؤمنان». (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۳۵۲)

نتیجه‌گیری

عین‌القضات در زمره عارفانی است که در آثار خود از جمله تمهیدات به مباحث کلامی پرداخته است. البته تشخیص قطعی مکتب کلامی عین‌القضات و انطباق اندیشه‌های کلامی او با یک مذهب کلامی مشخص به دلایلی از جمله گستردگی دانش و پراکندگی آراء و اندیشه‌های کلامی اش مقدور نیست. یافته‌های مذکور نشان می‌دهد که عین‌القضات، هر چند در اساس سنی مذهب و بر مشرب کلامی اشعری است اما به مانند سایر عرفای بزرگ از هر آن چه رنگ تعلق و تعصب پذیرد رها شده و آسان‌ترین راه را- که همانا معرفت شهودی و صوفیانه است- بر مشرب عرفانی توجیه و تفسیر می‌کند.

اگر قاضی برای نمونه او در مسائل ذات و صفات خداوندی، به راه اشعری رفته و معتقد است صفات خداوند نه عین ذات اوست و نه غیر آن بلکه قائم به ذات اوست؛ بر این باور بیشتر تأکید می‌ورزد که حق تعالی را بحق نتوان دیدن که مرد را از مرد بستاند. لاتدرکه الابصار این باشد که سالک را از خود بستاند.

اگر او در مورد جبر و اختیار نیز تمایل به دیدگاه اشعری یعنی اعتقاد به جبر در کتاب تمهیدات است و انسان را مسخر به اختیار می‌داند که نوعی پذیرش جبر و نفی اختیار است؛ در نهایت پس از توجیه و تفسیر اختیار حقیقی انسان و حضور پیامبران برای آگاهی و هشدار، به تأویل عرفانی آن

می‌پردازد و می‌گوید: «ای عزیز اینجا سری غیب بدان.»

در خصوص حدوث و قدم قرآن نیز که از جمله مسائل مهم کلامی است عین‌القضات که خود را شاگرد مکتب غزالی می‌شمرد به راه غزالی و اشعری رفته و قرآن را قدیم می‌داند؛ قصد او دقیقاً این دیدگاه کلامی نیست بلکه قرآن نفسی و باطن آن را قدیم می‌خواند.

عین‌القضات در مورد صفات خبریه همچون عرش و کرسی و ... همسو با معتزله و شیعه و کاملاً روش صوفیانه و روش تأویل را برگزیده است.

در مورد معاد و آخرت، عین‌القضات پس از یک تحول فکری، آرای ابن سینا را به جای آراء غزالی انتخاب کرده و با بهره‌گیری از تصوف نوگرایانه شیخ برکه، معاد جسمانی را رد می‌کند و امور آخرت از جمله گور، نکیر و منکر، صراط، میزان، بهشت و جهنم و... را یکسره بر تمثیل حمل می‌کند. و به زبان رمزی و عرفانی می‌گراید.

عین‌القضات در باره رویت خداوند نظر خاص خود را بازگو می‌کند و معتقد است که همانگونه که خدا را با خدا می‌توان شناخت، خدا را هم با خدا می‌توان دید. به سخن دیگر تنها در سایه رها شدن از فرعونیت و منیت که نوعی فناست می‌تواند به رویت حق دست یابد؛ چرا که هیچ چشمی جز چشم حق، حق را نمی‌بیند.

وقتی از ولایت سخن می‌گوید، عین‌القضات بر مبنای دیدگاه عرفانی در خصوص مفهوم ولایت معتقد است که شخصی که به مقام ولایت رسیده از نفس خود فانی شده و در حق باقی گردیده و به جهت تکمیل دیگران به اذن الهی و بصیرت تام به سوی خلق باز فرستاده می‌شود، این مقام ولایت را از مقام نبوت برتر دانسته، معتقد است ولی باید گام‌های فراتر از نبی بردارد و در مقام نبوت متوقف نشود تا به مرحله قربت برسد که در این حالت مقامی بسیار بالاتر از نبی خواهد داشت.

اندیشه عرفانی عین‌القضات در مباحث کلامی در تمهیدات
(در یک نگاه)

| نظر شخصی | منطبق با فرقه | | | نظر عین‌القضات | نظر فرقه‌های کلامی اسلامی | | | مسائل کلامی در تمهیدات | ردیف |
|----------|---------------|--------|--------|----------------------------------|---------------------------------|---|-------------------------------|------------------------|------|
| | شيعه | اشاعره | معتزله | | شيعه | اشاعره | معتزله | | |
| ✓ | - | ✓ | - | صفات قائم به ذات خداوند | صفات عین ذات | صفات قائم به ذات خداوند | صفات عین ذات | صفات خداوند | ۱ |
| ✓ | ✓ | - | ✓ | تأویل صفات | تأویل صفات | دارا بودن صفات خبریه بدون بحث در چگونگی | تأویل صفات | صفات خبریه | ۲ |
| ✓ | - | ✓ | - | جبر | بینابین جبر و اختیار | جبر | اختیار | جبر و اختیار | ۳ |
| ✓ | - | - | - | رؤیت حق با چشم حق | رؤیت خدا با قلب و دل و چشم یقین | رؤیت خدا با چشم سر | عدم امکان رؤیت در جهان و آخرت | رؤیت خدا | ۴ |
| ✓ | - | ✓ | - | قدیم بودن قرآن ذهنی یا کلام نفسی | حدوث قرآن | قدیم بودن کلام نفسی ازلی | حدوث قرآن | حدوث و قدیم قرآن | ۵ |
| ✓ | - | - | - | وجوب امام و برتری امامت بر نبوت | وجوب امام بر نص جلی | وجوب سمعی امام بدون نص | وجوب عقلی امام بدون نص | امامت | ۶ |
| ✓ | - | - | - | روحانی (تمثل) | جسمانی - روحانی | جسمانی | جسمانی | معاد | ۷ |

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن سینا، (۱۳۵۰)، رساله اضحویه، ترجمه از: مترجمی نامعلوم، به تصحیح و مقدمه و تعقیبات: حسین خدیوحم. تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲- انصاری، قاسم، (۱۳۷۰)، مبانی عرفان و تصوف، نشر طهوری، تهران.
- ۳- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
- ۴- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۶)، نقدالنصوص فی شرح النصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چتیک، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- ۵- جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۲)، تعریفات، ج ۴، تهران: ناصرخسرو.
- ۶- حائری، محمدحسن، (۱۳۷۴)، متون عرفانی فارسی، تهران: کتاب ماد.
- ۷- رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۴)، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۲، تهران: مشعر.
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، ارزش میراث صوفیه، نشر امیر کبیر، تهران.
- ۹- _____، _____، (۱۳۸۸)، ایران. تهران: امیر کبیر.
- ۱۰- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹)، العقیده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل بیت (ع)، قم: موسسه الامام الصادق.
- ۱۱- _____، _____، (۱۳۷۱)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: توحید.
- ۱۲- _____، _____، (بی تا)، الالهیات علی هدی الکتای و السنه و العقل، به قلم حسن محمد مکی عاملی، قم: الدارالاسلامیه.
- ۱۳- شریف، میان محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، نشرسخن.
- ۱۵- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، ج ۳، قم: الشریف الرضی.
- ۱۶- شیخ الاسلامی، اسعد، (۱۳۶۳)، تحقیقی در مسائل کلامی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- شیخ اشراق (شهابالدین سهروردی)، (۱۳۹۰)، شرح حکمه الاشراق، ترجمه و شرح از: سیدجعفر شهیدی، چ ۱۰، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۸- صدرالدینی شیرازی، محمد، (۱۳۶۸)، اسفارالاربعه، چ ۲، قم: مصطفوی.
- ۱۹- طبرسی، احمدبن علی، (۱۳۸۱)، الاحتجاج، ترجمه: جعفری، تهران: اسلامیه.
- ۲۰- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۹)، منطق الطیر، به تصحیح و شرح: شفیعی کدکنی، محمدرضا، تهران، نشرسخن.
- ۲۱- عین القضاة، تمهیدات، (۱۳۸۹)، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق: عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۲- _____، _____، (۱۳۸۷)، نامه‌ها، به اهتمام: علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۲۳- غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۹ ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العمیله.
- ۲۴- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهرمراد، مقدمه از: زین‌الدین قربانی، تهران: سایه.

- ۲۵- _____، _____، (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: مهدوی.
- ۲۶- کاکه رش، فرهاد، (۱۳۸۷)، دیدگاه‌های عرفانی سنایی متأثر از غزالی، فصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی.
- ۲۷- مشکور، محمدجواد، (۱۳۹۰)، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم چ ۹، تهران: اشراقی.
- ۲۸- مقداد، فاضل، (۱۳۷۰)، شرح باب حادی عشر علامه حلی، تهران: امیرکبیر.
- ۲۹- نسفی، شیخ عبدالعزیز محمد، (۱۳۵۰)، مجموعه رسائل مشهور به الانسان الکامل، تصحیح: ماریزان موله، تهران: انتشارات ایران شناسی ایران و فرانسه.
- ۳۰- _____، _____، (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۱- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۹۰)، کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، چ ۷، تهران، سروش.
- ۳۲- همایی، جلال الدین، (۱۳۴۲)، غزالی نامه، نشر کتاب فروشی فروغی، تهران.

Archive of SID

Mystical Paraphrases from Kalam Discussions in Tamhidat

Farideh Mohseni Hanjani, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran South Branch, Tehran, Iran, corresponding author¹

Abstract:

A large number of mystical texts could be dealt with in various aspects including Ilm-al-Kalam (Science of Discourse in Islamic Scholastic Theology) in addition to mystical and Sufi aspects. However, the outstanding Islamic mystics have sometimes retold their Kalam and even philosophical viewpoints through mystical paraphrases in their works whereby access to them will complement the accurate evaluation of their mystical thoughts. One of the effective mystics who has interpreted a lot of Kalam and philosophical viewpoints in his works mystically is Ayn al-qozat Hamedani (492-525). The writer has endeavored to demonstrate the status of Ayn al-quzat's Kalam viewpoints in the book titled Tamhidat and his Kalam thoughts through the descriptive analytic method after introductory discussions, while comparing it with Islamic Mutekallem (kalam scholar), and at least try to find an answer to this question that where he belongs concerning Kalam religion and which one of his thoughts and Kalam ideas are mingled with mystical paraphrases. The result shows that in Islamic mysticism, in many cases Kalam and mysticism are not only distinguished in interpretation but also mystical paraphrases have provided fresh taste to Kalam.

Keywords; *Kalam science, Tamhidat, Ayn al-Quzat, mystical paraphrases.*

¹ *fmohsenihanjani@gmail.com*