

The Separation Between Truth and Knowledge at All Levels from the Perspective of Ayn al-Quzat

Mohsen Mosavi  ¹

¹ Corresponding Author: Affiliation. Email: m.mohajer1369@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 August 2024

Received in revised form:

10 September 2024

Accepted:

14 September 2024

Published Online:

19 September 2024

Keywords:

Ayn al-Quzat, epistemology,
intellectual knowledge,
mystical knowledge

ABSTRACT

This study addresses the separation and lack of alignment between truth and the various levels of human knowledge. The levels of knowledge referred to here are the types of cognition Ayn al-Quzat discusses, namely: sensory, imaginative, rational, and mystical knowledge. The aim of this study is to assess the extent to which each type of human cognition corresponds to reality and the ultimate truth of the world. For this purpose, a descriptive-analytical method has been used. Ayn al-Qadat primarily views rational and mystical knowledge as the core forms of human cognition, whereas sensory and imaginative knowledge serve mainly as preliminary steps towards rational cognition. With respect to correspondence to reality, rational knowledge is capable only of grasping sensory objects as they appear, while its understanding of the metaphysical realm and human states remains allegorical and cannot be considered to truly correspond to reality. With respect to mystical knowledge, while it enables the perception of truths beyond the sensory world, this correspondence is from a human perspective and does not fully coincide with the ultimate truth of the world. This misalignment can be seen in Ayn al-Quzat's discussion of the relation between divine attributes and God's essence, the evaluation of the attributes, the status of Iblis, and the perception of God's love for His servant. Exiting this human perspective and reaching the stage of annihilation (fana) leads to the perception of the truth of the world, although in this state, attributing cognition to the human being becomes very difficult.

Cite this article: Mohsen, M. (2024). The Separation Between Truth and Knowledge at All Levels from the Perspective of Ayn al-Quzat. *Shinakht*, 17(89/1), 233-Error! Bookmark not defined..
<http://doi.org/10.48308/kj.2024.236732.1268>



گسست حقیقت و معرفت در تمام مراتب آن از منظر عین القضات

محسن موسوی ✉

^۱ دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی - دانشگاه ادیان و مذاهب - قم. رایانامه: m.mohajer1369@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹	پژوهش حاضر به گسست و عدم انطباق حقیقت و مراتب معرفت انسانی می‌پردازد. منظور از مراتب شناخت در اینجا انواع ادراکاتی است که عین القضات درباره آن‌ها سخن گفته است که به ترتیب عبارتند از: ادراکات حسی، وهمی، عقلی و معرفت عرفانی. هدف از چنین پرداختی یافتن میزان انطباق هر یک از انواع ادراکات انسان با امر واقع و حقیقت عالم است. برای نیل به این هدف از روش توصیفی - تحلیلی بهره برده‌ایم. عین القضات عموماً دو شناخت عقلی و معرفت عرفانی را به‌عنوان ادراکات اصلی انسان مدنظر دارد و دو ادراک حسی و وهمی را بیشتر به‌عنوان مقدمه‌ای برای ادراک عقلی مورد توجه قرار می‌دهد. از منظر انطباق با واقع، شناخت عقلی تنها امکان شناخت مطابق با واقع از محسوسات را داراست و به عالم ماورای محسوس و حالات انسانی تنها به طریقی تمثیلی آگاهی دارد که نمی‌توان آن را مطابق با واقع دانست. در مورد معرفت عرفانی هر چند امکان یافتن حقایق ماورای عالم محسوس وجود دارد، اما این انطباق از یک زاویه دید انسانی حاصل می‌شود که با حقیقت عالم مطابقت تام ندارد. می‌توان این عدم انطباق را در تبیینی که قاضی در نسبت صفات با ذات الهی، ارزش‌گذاری بین صفات، جایگاه ابلیس و ادراک محبت خداوند نسبت به بنده ارائه می‌دهد، مشاهده کرد. خروج از این زاویه دید و رسیدن به مرتبه فنا امکان ادراک حقیقت عالم را حاصل می‌کند که البته در این حالت نسبت دادن ادراک به انسان بسیار دشوار خواهد بود.

استناد: موسوی؛ محسن، (۱۴۰۳). گسست حقیقت و معرفت در تمام مراتب آن از منظر عین القضات. شناخت، ۱۷(۸۹/۱)، ۲۳۳-۲۵۱

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2024.236732.1268>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

پرسش از اینکه چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم و از چه طریق می‌توانیم آن را بشناسیم دو پرسش محوری در معرفت‌شناسی هستند (Proudfoot & Lacey, 2010: 118). در مکاتب و دانش‌های مختلف شاهد تفاوت و حتی تضاد در پاسخ به این سؤالات بنیادین و فلسفی درباره شناخت هستیم. پاسخ‌ها در مواردی قابل تأمل و در مواردی حتی حقارت‌آمیز هستند. گاه تنها یک نوع معرفت را بر انواع دیگر ارجح نهاده‌اند. مانند آنچه در دو نحله اصالت تجربه و اصالت عقل در اروپا قابل مشاهده است (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۲۷-۴۴).

آنچه در پژوهش حاضر دنبال می‌شود تبیینی از معرفت‌شناسی عین القضات است و سعی خواهد شد به دو پرسش معرفت‌شناسی که در ابتدا بیان کردیم، در ذیل تفکر عین القضات، پاسخ داده شود. پیش از ورود به بحث نیاز است که ابتدا به پیشینه پژوهش بپردازیم تا زاویه دید متفاوت نوشتار حاضر به موضوع مشخص شود:

(۱) «معرفت عرفانی در آرای عین القضات همدانی» (کمالی‌زاده، ۱۳۹۰). این مقاله به تبیین تقابل دوگانه عقل و معرفت عرفانی می‌پردازد و، در نهایت، به محدودیت‌های شناخت عقلی در برابر تصدیق یقینی که بر اثر معرفت عرفانی حاصل می‌شود گواهی می‌دهد.

(۲) «معرفت از دیدگاه عین القضات» (شجاری، ۱۳۸۹). این مقاله نیز، با تبیین دوگانه عقل و معرفت عرفانی در نظرگاه عین القضات، ضمن پیش‌زمینه دانستن عقل برای معرفت عرفانی، عقل را مناسب درک امور دنیوی و معرفت را سبب سعادت اخروی و شناخت حقیقی معرفی می‌کند.

(۳) «معرفت از منظر عین القضات همدانی» (حاجیان‌نژاد، ۱۳۸۳). این نوشتار با بیان سیر مختصری از معرفت‌شناسی در یونان باستان و جهان اسلام، عین القضات را کسی معرفی می‌کند که به تبیین و تفسیر ذوق و شهود پرداخته است و معتقد است که پیش از قاضی این مباحث به صورت اجمالی مطرح شده بودند.

(۴) «معرفت‌شناسی عین القضات همدانی در نسبت میان حکمت، شریعت و عرفان» (میری، ۱۳۹۹). نویسنده در نتیجه‌گیری این مقاله معتقد است که در نگاه عین القضات شریعت ملاک صحت هر معرفتی است و در مبانی معرفت‌شناسی باید از شهود بهره برد و حکمت در فهم آیات الهی و مبانی هستی‌شناسی مؤثر است.

هر چهار اثر فوق با تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در نهایت، بر دوگانه عقل و معرفت عرفانی متمرکز می‌شوند و شناخت عرفانی را به عنوان شناخت حقیقی معرفی می‌کنند. نوشتار حاضر با سه مقاله فوق متفاوت است چون علاوه بر تعیین نسبت قوای مختلف انسان با حقیقت که حس و وهم را نیز شامل می‌شود، نشان خواهد داد که با تمام جایگاهی که معرفت عرفانی نزد قاضی دارد، اما نمی‌توان آن را تا مرحله فنا کامل مطابق حقایق عالم خارج از دستگاه ادراکی انسان در نظر گرفت.

عین القضات از جمله عارفان به حساب می‌آید و، همان‌طور که خواهد آمد، به انواع شناخت حسی، وهمی، عقلی و معرفت عرفانی قائل است، هرچند عمده بحث خود را متوجه شناخت عقلی و معرفت عرفانی می‌کند و دو شناخت

حسی و وهمی را مراحل برای نیل به شناخت عقلی می‌داند. هدف نوشتار حاضر مشخص کردن حدود انواع ادراکات و میزان مطابقت آن‌ها با واقع است که به نظر می‌رسد هیچ‌یک چستی حقیقت عالم را بر شخص آشکار نخواهند کرد. برای وصول به هدف فوق، در نیمه نخست مقاله، به گزارشی از معرفی قوای ادراکی انسان از منظر عین‌القضات خواهیم پرداخت و جایگاه و محدوده هریک را نزد عین‌القضات مشخص می‌کنیم و در نیمه دوم به اثبات عدم امکان کشف بی‌پرده حقیقت عالم توسط معرفت عرفانی خواهیم پرداخت که اساس این عدم امکان به وجود زاویه دید سالکانه در این نوع معرفت بازمی‌گردد.

مراتب شناخت نزد عین‌القضات

هرچند عین‌القضات بخش عمده مباحثات خود در حوزه معرفت‌شناسی را ذیل دو نوع ادراک عقلی و معرفت عرفانی سامان می‌دهد اما در اشارات و مقایسه‌های خود از دو نوع ادراک وهمی و حسی نیز نام می‌برد. وی، چنان‌که بارها اشاره می‌کند، چندان قصد تکرار سخنان تثبیت‌شده را ندارد و با پذیرش آن‌ها بیشتر بر مسائلی تمرکز می‌کند که از منظر خود نگاهی تازه در آن‌ها افکنده است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۵۸ و عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۲۵). بر همین مبنا، چندان به روشن کردن چستی و چگونگی ادراکات مختلف نمی‌پردازد و به نظر می‌رسد که اقوال مشهور در باب چستی آن‌ها را پذیرفته باشد. باین حال، در ادامه سعی می‌کنیم که انواع ادراک در نگاه عین‌القضات را مشخص کنیم. وی عموماً از چهار نوع ادراک سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: ادراکات حسی، وهمی، عقلی و آنچه وی معرفت می‌نامد. منظور از معرفت همان است که در عموم آثار با عنوان شهود عرفانی از آن یاد می‌شود. ما نیز در ادامه این نوشتار به اصطلاح‌شناسی عین‌القضات پایبند خواهیم بود و زمانی که از لفظ «معرفت» استفاده می‌کنیم، منظور همان معرفت عرفانی است، مگر آنکه معرفت را در قالب واژه معرفت‌شناسی به کار ببریم و در این موارد منظور از معرفت معنای عامی است که تمام انواع شناخت و ادراک را دربرمی‌گیرد.

در ادامه سعی خواهیم کرد، براساس گفتارهای عین‌القضات، رابطه ادراکات حسی، وهمی، عقلی و معرفت را با یکدیگر مشخص کنیم. قاضی در آثارش عموماً زمانی از ادراکات حسی و وهمی استفاده می‌کند که بخواهد نسبت ادراک عقلی به معرفت را برای مخاطبانی که درکی از این نوع ادراک ندارد مشخص کند. در چنین مواردی معمولاً می‌گوید که نسبت معرفت به ادراک عقلی همچون نسبت ادراک عقلی به ادراک حسی است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۲۸) یا آنکه این نسبت را با نسبت عقل به وهم می‌سنجد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۸۲ و ۱۸۴ و ۱۹۶). اما هیچ‌گاه بین دو ادراک وهمی و حسی تناسبی برقرار نمی‌کند تا بتوانیم نسبت این دو را در تفکر وی بسنجیم. چیزی که هر سه نوع ادراک حسی، وهمی و عقلی در آن مشترک هستند این است که هر سه هم امکان خطا و هم امکان ادراک مطابق با واقع را دارند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۷۸-۲۷۹). همچنین در بین انواع ادراک نیز به یک نظام سلسله‌مراتبی قائل است و سیر شناخت را به ترتیب از حس، عقل و معرفت برمی‌شمارد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۶۷) و حدود توانایی آن‌ها را چنین مشخص

می‌کند که حس دارای ادراک متناهی است، چون آنچه ادراک می‌کند به یک صوت، رنگ، بوی خاص و، درنهایت، به یک شخص یا یک شیء منحصر می‌شود و قادر به درک آحاد انسان‌ها و اشیا به یک‌باره نیست. اما عقل دارای ادراک نامتناهی است و می‌تواند با یک ادراک به وسیله یک علم علوم فراوان دیگر را حاصل کند. مثالی که عین القضاة برای چنین علمی می‌آورد ریاضیات و ضرب اعداد است که با دانستن چگونگی ضرب دو عدد شخص می‌تواند تا بی‌نهایت اعداد را در هم ضرب کند و، درواقع، علمی کلی برای شخص حاصل شده است که بر مبنای آن می‌تواند بر چگونگی وجودات جزئی استدلال کند. اما در مورد معرفت که مرتبه بالاتری از شناخت عقلی است، شخص با دستیابی به آن به ادراکات بی‌نهایتی نائل می‌آید که ادراکات عقلی برای او متناهی خواهند بود و، درواقع، شناخت صحیح‌تری از عالم می‌یابد و بی‌نهایت بودن امور عقلی در نظر او رنگ می‌بازد. البته عین القضاة به مراتب شناخت برتر از این معرفت نیز قائل است که بسی کامل‌تر از معرفت هستند (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱/۲۱۳-۲۱۴).

همان‌طور که دیدیم، هنگام مقایسه و نمایش نسبت عقل با معرفت، عین القضاة علاوه بر حواس از وهم نیز نام می‌برد. اما هنگام مشخص کردن سیر شناخت، نامی از وهم نیست و تنها سیر شناخت را به حس، عقل، معرفت و بالاتر از آن منحصر می‌کند. اما در همان‌جا که نسبت حس، عقل و معرفت را بیان می‌دارد وهم را به همراه خیال از حواس باطنی به حساب می‌آورد و می‌توان گفت که آن را رابط بین حس و عقل قرار می‌دهد (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱/۲۱۵).

چیستی حواس باطن

در مورد اصطلاح حواس باطن که در اینجا بیان شد، باید دقت داشت که این نام در مقابل حواس ظاهر به دو معنا به کار می‌رود. یکی معنایی نزدیک به معنای مورد نظر فلاسفه و دیگری به معنای چشم، گوش، چشایی، بویایی و لامسه‌ای که امور باطنی را ادراک می‌کند و عرفا، در این مورد، بیشتر بر روی چشم تکیه دارند. البته می‌توان، در حاشیه، حواس باطن از منظر نجم‌الدین رازی را نیز افزود که عبارت‌اند از عقل، دل، سر، روح و خفی که در مقابل قوای بشری، که همان حواس باطن از منظر فلاسفه هستند، قرار می‌گیرند (رازی، ۱۳۲۲: ۳۱). عین القضاة حواس باطن را در دو معنای اول به کار می‌برد. در مورد آنچه از حواس باطن مدنظر فلاسفه است به ابن‌سینا رجوع می‌کنیم. ابن‌سینا حواس باطن را پنج قوه می‌داند که عبارت‌اند از:

حس مشترک: محلی است که حواس ظاهر دریافت‌های خود را به او می‌رسانند.

(۱) قوه مصوره (خیال): محل ذخیره‌سازی دریافت‌های حس مشترک در زمان قطع تماس با محسوسات است.

(۲) قوه وهم: امور نامحسوس را از محسوسات درک می‌کند. مانند گوسفند که پس از دیدن گرگ با حواس ظاهر، دشمنی گرگ را به وسیله وهم درک می‌کند.

(۳) قوه متخیله: قوه‌ای که توانایی ترکیب‌کردن و جداسازی صورت‌های مختلف ذخیره‌شده در مصوره را دارد.

(۴) قوه حافظه: این قوه محل ذخیره‌سازی دریافت‌های وهم است. درواقع نسبت وهم به حافظه مانند نسبت حس مشترک به مصوره است

(ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۶-۹۷).

عین‌القضات از حواس باطن، در معنایی که در بردارنده این قوا باشد، در موارد فراوانی استفاده نمی‌کند و هیچ‌گاه به شمارش پنج حس باطن با این معنا نیز نمی‌پردازد. در کامل‌ترین سرشماری خود از حواس باطن تنها از خیال، وهم و حافظه نام می‌برد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۸۲). نسفی در کشف الحقایق اشاره می‌کند که این بیان صورت ساده‌شده‌ای است از همان پنج حس باطن است که عموماً توسط اطبا مورد استفاده قرار می‌گرفته است چون در نزد آن‌ها حس مشترک و مصوره (خیال) یکی است و وهم و متخلیه (متصرفه) نیز یکی هستند (نسفی، ۱۳۸۶: ۸۹). اگر این بیان را نسبت به عین‌القضات روا بداریم، که شواهد نیز آن را تأیید می‌کند، وهم در نظر وی در بردارنده کارکرد قوه متخلیه و وهم در تعاریف نقل شده از ابن‌سیناست.

همان‌طور که اشاره شد، علاوه بر چنین معنایی برای حواس باطن، عین‌القضات معنای دیگری برای حواس باطن قائل است که می‌توان گفت از این معنی در مقابل حواس ظاهر به‌نحو گسترده‌تری استفاده می‌کند و همین تقابل دوگانه تاحدی راه را برای ورود به دوگانه عقل و معرفت باز می‌کند.

عین‌القضات، با نقد دیدگاه فلاسفه که ادراک موجودات را منحصر در شناخت عقلی و حسی می‌کنند، با اشاره به امور اخروی که از طریق حس و عقل قابل درک نیستند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۷۷)، از ادراک دیگری در وجود انسان سخن می‌گوید. پس، اموری مانند امور اخروی که جزئی از حقایق ملکوتی هستند نه با حس درک می‌شوند و نه با عقل. آنچه این حقایق را ادراک می‌کند حواس باطن در معنایی است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد. ذکر این نکته نیز لازم است که قاضی شناخت عقلی و برهانی را نیز سهل‌الوصول نمی‌داند و معتقد است که بسیاری از مدعیان این روش تنها نامی از آن شنیده‌اند و چنین براهین عقلی اگر برای کسی دست دهد، اثبات

وجود موجود قائم به ذات به طریق البرهان العقلی القطعی ممکن است. (عین‌القضات، ۱۳۸۷:

ج ۲/۱۲۰)

البته این نیز در حد اثبات امر است و با وصول بسیار فاصله دارد.

عین‌القضات در وجود انسان دوگانه‌ای بین وجود ملکوتی انسان و وجود ملکی آن تشکیل می‌دهد و سپس مظهر ملکوتی وجود انسان را قلب لطیف و مظهر وجود ملکی او را قالب کثیف معرفی می‌کند و در ادامه این روند دو نوع حس پنج‌گانه برای انسان قائل می‌شود که عبارت‌اند از: حواس پنج‌گانه ظاهر و صورتی که با قالب در ارتباط هستند و حواس پنج‌گانه باطنی و معنوی که با قلب یا، به تعبیر شایع‌تر در این نوشتار، با دل در ارتباط است (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۴۳). به پشتوانه ارتباط حواس باطنی با دل، عین‌القضات گاهی این حواس را به دل نسبت می‌دهد و از آن‌ها با الفاظ «دیده دل» (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۱/۲۱۳) و «سمع دل» (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/۱۱۰) یاد می‌کند و حتی گاهی، در دوگانه عقل و معرفت، به جای لفظ معرفت نه از دل که از لفظ چشم استفاده می‌کند و این چشم همان چشم باطن است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۸۴).

عین القضاة، با مقایسه‌ای که بین شعر گفتن و کسب معرفت ترتیب می‌دهد، بیان می‌دارد که، به‌مانند شعر گفتن که نیازمند امر غیراکتسابی ذوق و امر اکتسابی یادگرفتن زبان است، معرفت نیز بر مبنای امر غیرمکتسب و امر مکتسب حاصل می‌شود (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/ ۳۹۴). امور اکتسابی را می‌توان به دو گروه نظری و عملی تقسیم کرد. در مورد بُعد نظری آن، عین القضاة از سیر شناخت سخن می‌گوید که از حس به عقل و از عقل به معرفت حاصل می‌شود و شخص تا به شناخت حسی و عقلی نائل نیاید، نمی‌تواند به معرفت دست یابد. چنان‌که در عبارتی روشن قاضی بیان می‌دارد که

آخرین مرزهای طُور عقل به نخستین مرزهای طُور پس از آن [= معرفت] چسبیده است.
(عین القضاة، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

این موقعیت عقل در مقایسه‌های تمثیلی عین القضاة در نسبت معرفت به عقل نیز قابل درک است. پیش‌ازاین به همانندی نسبت معرفت به عقل به نسبت عقل به حس و عقل به وهم اشاره کردیم. علاوه بر این‌ها، او نسبت معرفت به عقل را مانند نسبت‌های روح به تن (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۸۹)، جنین به رحم، عقل به چشم ظاهر (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۲۸) و خورشید به پرتو (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۱۸۴) می‌داند که، در مجموع، در این تمثیلات، علاوه بر اینکه کاستی و نقصان عقل نسبت به معرفت مدنظر بوده است، می‌توان با توجه به برخی از آن‌ها، مدعی بود که عقل مقدمه و نگه‌دارنده است برای معرفت. از جمله اینکه، همان‌طور که حس، چشم ظاهر و وهم پیش‌درآمدهایی برای شناخت عقلی هستند، عقل نیز پیش‌درآمدی برای معرفت است که می‌توان از آن به پیش‌درآمدهای اکتسابی نظری تعبیر کرد و در تعبیر رحم و تن نیز عقل به حامل و محلی برای رشد معرفت مانند شده است. در تعبیر فوق تنها در تمثیل خورشید و پرتو است که نمی‌توان عقل را امر اکتسابی نظری معرفت فهمید.

امر اکتسابی عملی برای یافتن دل و حواس باطن که در نهایت به معرفت منجر می‌شود طهارت است و این امر در یافتن معرفت آن‌چنان مهم است که قاضی می‌گوید معرفت هرگز از طریق شنیدن حاصل نمی‌شود، زیرا راه‌یافتن به آن طهارت است (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۱۱۰). این گفتار از آن جهت اهمیت دارد که، همان‌طور که چند سطر پیش بیان شد، گوش و شنیدن در نزد عین القضاة مظهر فهم و به تعبیر دیگر عقل است (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۳۶۱) و بدون طهارت مجاهدت‌های عقلی در نهایت به معرفت منجر نخواهند شد. عین القضاة برای طهارت مراتبی قائل است (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۱۱۱-۱۱۲).

در اینجا بحث از دو گونه حواس باطن در آثار عین القضاة را به پایان می‌بریم. می‌توان گفت در اندیشه عین القضاة از نوع اول حواس باطن به شناخت عقلی منتقل می‌شویم که خود حاصل حس است و از نوع دوم حواس باطن به معرفت عرفانی در نظرگاه قاضی دست خواهیم یافت. در ادامه به این دو نحو ادراک خواهیم پرداخت که عین القضاة خاصه و منحصراً شناخت انسان را با آن‌ها مرتبط می‌داند (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۶۶) و اگر قرار باشد کل نظام معرفتی عین القضاة را خلاصه کنیم، می‌توانیم آن را تمایز قاطع بین شناخت واقعیت یک امر از طریق تجربه شخصی بی‌واسطه آن و دانستن

چیزی در مورد آن امر به شمار آوریم (Izutsu, 1970: 154). به نظر می‌رسد که در نظام معرفتی عین‌القضات، ادراک حسی بیشتر در حکم پیش‌درآمدی بر شناخت عقلی باشد، چنان‌که ابوحامد غزالی، که عین‌القضات خود را متأثر از آثار وی می‌داند، نیز حواس پنج‌گانه را در کسوت جاسوسان عقل معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۹۳: ۸).

حدود عقل در شناخت

اولاً باید دقت داشت که عین‌القضات از دو نوع عقل سخن می‌گوید: عقل دنیایی و عقل اخروی یا دینی. عقل دنیایی عقلی است که در مقابل معرفت از آن یاد می‌کند و حجابی است در مقابل کشف حقایق عالم به‌نحو معرفتی. هرچند گفته شد که عقل بدین معنا مقدمه‌ای بر نیل به معرفت نیز خواهد بود. در مقابل، عقل اخروی را عقلی معرفی می‌کند که مترجم عقل بین‌دل ملکوتی و دماغ است و از آن با عنوان عقل جبروتی نیز یاد می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۱/۲۷۷) اما در اکثر مواردی که از عقل سخن می‌گوید منظور همان عقل دنیایی است و نوشتار حاضر نیز در این بخش به عقل دنیایی خواهد پرداخت.

۱. اهمیت شناخت عقلی

عین‌القضات به‌هیچ‌وجه شناخت عقلی را نفی نمی‌کند و حتی، در مشخص‌کردن وجه تمایز اندیشه خود از افکار و اعتقادات اسماعیلیه، نفی شناخت عقلی در میان اسماعیلیه را در مقابل اثبات برهانی وجود خدا در آثار خود قرار می‌دهد (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۹۵). البته این مقایسه تنها جایی نیست که می‌توان به اهمیت شناخت عقلی در تفکر قاضی پی برد. وی در عبارات مختلف، هرچند به‌نحو مشروط، بر شناخت عقلی تأکید می‌کند و آن را ستوده‌ترین روش می‌داند، به شرط آنکه غرور و احساس کمال کلی در شخص روی ندهد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۵۵) یا عقل را ترازوی درستی معرفی می‌کند که هرگز دروغ نمی‌گوید و دادگری است که هرگز ظلم نمی‌کند. اما نباید از عقل انتظار داشت که به ادراک امور اخروی، حقیقت پیامبری و حقیقت صفت‌های الهی دست یابد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۹۰). همچنین عقل را ادراک‌کننده امور عظیم از میان امور دشوار معرفی می‌کند که البته باید حدود مرز خود را بشناسد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۱۵).

۲. تصدیق گزاره‌های عقلی به وسیله دل

عین‌القضات، به‌مانند نظر عامه، معتقد است که شناخت مفهومی عقل با اولیات عقلی آغاز می‌شود (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۹۰). بعد از اولیات و مفردات به‌سمت مجهولات و امور مرکب حرکت می‌کند و، در واقع، از مفاهیم به مرحله استدلال می‌رسد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۷۶) و پس از آن می‌تواند از طریق معلومات جدید مجهولات دیگر را نیز معلوم کند. به همین دلیل، علم انسان وابسته به معلومات قبلی اوست (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۹). بر این مبنا، از افزایش علم عقل افزایش می‌یابد، چنان‌که عین‌القضات علم را غذای عقل معرفی می‌کند که، همان‌طور که جسم با

افزایش غذا افزایش می‌باید، عقل نیز از افزایش علوم بیشتر می‌شود (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۴۴۳). هرچند این شناخت عقلی تنها در حیطة مکان‌مند و زمانمند عمل می‌کند (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۹۲) و مفهوم‌سازی از طریق انتزاع از محسوسات حاصل می‌شود، اما عقل می‌تواند دربارهٔ برخی از امور فراتر از عالم محسوس نیز به استدلال بپردازد و البته این استدلال‌ها نیز از امور محسوس آغاز می‌شوند، مانند استدلال بر وجود قدیم براساس موجودات حادث (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۱۷۱). در استدلال آنچه اهمیت دارد به‌دست‌آوردن مقدمات صحیح است و اگر این مقدمات به‌راحتی قابل وصول باشند، در ساختارهای مختلف منطقی (مثلاً انواع قیاس) آورده خواهند شد و نتیجهٔ استدلال به‌سادگی حاصل می‌شود اما اگر یافتن مقدمات سخت یا محال باشد، در نتیجه، ادراک آن مسئله نیز سخت و دشوار خواهد بود (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۹۴-۳۹۵). تفاوتی اساسی بین مفهوم و استدلال وجود دارد و آن وجه اخباری گزاره‌های یک استدلال است. در این گزاره‌ها با خبر و اسناد امری به امر دیگر سروکار داریم (خوانساری، ۱۳۹۱: ۸-۹). پس در این گزاره‌ها یک حکم یا خبر وجود دارد که به مخاطب عرضه می‌شود و در بیان عین القضاة شخص مخاطب در برابر هر گزاره یکی از سه نوع برخورد تصدیق، تکذیب یا توقف را از خود به نمایش می‌گذارد. در هر تصدیق، تکذیب یا توقف سه چیز لازم است: خبردهنده، گیرندهٔ خبر و حالتی که در گیرندهٔ خبر پدید می‌آید. اگر وی در درون خود به درست بودن خبر گواهی دهد، مانند اینکه «جمع دو عدد فرد زوج است»، حتی اگر با زبان خود آن را کذب بخواند، در این حالت تصدیق حاصل می‌شود. اگر خبری به شخص مخاطب برسد که به‌صورت قطعی کذب بودن آن بر وی معلوم است و در درون خود این کذب بودن را می‌یابد، مانند کذب خواندن گزارهٔ «جمع دو عدد فرد فرد است»، در این حالت تکذیب حاصل شده است، حتی اگر با زبان آن را تصدیق کند. حالت سوم آن است که پس از شنیدن خبری، برای شخص، نه تصدیق و نه تکذیب آن خبر ممکن نباشد. در این حالت توقف حاصل می‌شود. مانند خبر «فلان شخص (غریبه) طیب یا منجم است» که برای شخص، در برابر آن، توقف حاصل می‌شود. توقف درجات متنوع ندارد چون اگر مقداری به‌سمت یکی از دو طرف تصدیق یا تکذیب رجحان پیدا کند، از حالت توقف خارج می‌شود. اما تصدیق و تکذیب درجات مختلف دارند که بالاترین درجهٔ آن‌ها یقین است (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۴۶-۳۴۹). عین القضاة هر سه حالت تصدیق، تکذیب و توقف صحیح را اقتضای مزاج صحیح و فطر سلیم می‌داند. البته معتقد است که اکثر انسان‌ها مزاج صحیح ندارد و تکذیب، تصدیق و توقف آن‌ها بجا نیست (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۴۸).

وی با رد تصدیق زبانی به‌عنوان حقیقت تصدیق و درونی دانستن آن، در واقع، بر اختیاری نبودن تصدیق تصریح می‌کند. چون تصدیق زبانی از روی اختیار حاصل می‌شود و تصدیق درونی اختیاری نیست. هرچند گاهی از یقین یا تصدیق علمی تمییزی یا به تعبیر آشناتر تصدیق عقلی سخن می‌گوید (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۳/۳۷۲-۳۷۳) اما، درنهایت، تصدیق را با ایمان یکی می‌گیرد (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۴۶) و همچنین معتقد است که «ایمان فعل دل است» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۶۶). پس جای تعجب نخواهد بود که مشاهده می‌کنیم که در متن عین القضاة تصدیق همواره به دل و نه به عقل نسبت داده می‌شود (برای مثال: عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۴۶-۳۵۰). پس زمانی که از

علم‌الیقین، که از روش‌های برهانی به دست می‌آید، سخن گفته می‌شود، درحقیقت یقینی است که در دل به‌واسطه یافته‌های عقلی و برهانی حاصل شده است. به همین سبب، در تفاوت علم‌داشتن و یقین‌داشتن، می‌گوید که کسی که به چیزی یقین دارد در عمل او نمود خواهد داشت، درحالی‌که داننده امری ممکن است از آن تبعیت نکند. مثلاً ممکن است کسی علم زیادی درباره بخل داشته باشد اما خود بخیل باشد. درحالی‌که اهل یقین نمی‌تواند خود بخیل باشد (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۳/۳۹۳). بر همین مبنا، معتقد است علمی که به نیت یافتن حقیقت نیست و تنها کبر و غرور در شخص ایجاد می‌کند مانع تصدیق گزاره‌هایی است که می‌توانند شخص را در سلوک موفق بدارند (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/۴۵۹).

۳. نقصان عقل در شناخت حقایق الهی، ملکوتی و انسانی

باتوجه به پیوند میان شناخت عقلی و مفهوم، می‌توان انتظار تأکید بر اهمیت زبان در تفکر عین‌القضات را داشت و می‌توان آن را، حداقل در ساختار مفهومی، بر پایه زبان دانست که هم ادراک آن و هم انتقال آن به وسیله زبان حاصل می‌شود و اگر بنا باشد شناخت در قالب شناخت عقلی و، براین اساس، در قالب زبانی قرار گیرد، آنگاه چیزی که حاصل می‌شود وجه تمثیلی شناخت عقلی است. زیرا ایمان عقل به امور و رای عالم ملک از جنس ایمان به غیب است و عقل نمی‌تواند جز از طریق تشبیه و تمثیل در مورد عوالم برتر از عالم ملک اندیشه و نطق کند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۸۸). واژگانی که بر امور ملکوتی دلالت می‌کنند به مراتب از حقایق ملکوتی که به آن‌ها ارجاع دارند دور هستند و اساساً این واژگان برای آن حقایق ساخته نشده‌اند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۷۵-۲۷۶). شناخت عقلی نه تنها در مورد صفات الهی و حقایق ملکوتی از حقیقت به دور است، حتی نسبت به حالات انسانی نیز ادراکی کاملاً مطابق با حقایق آن‌ها ندارد. عین‌القضات حداقل در مورد حالات انسانی مانند خشم، ترس، شرمساری و عشق نیز معتقد است که شناخت مفهومی و عقلی از آن‌ها با حقیقت و چشیدن آن‌ها کاملاً متفاوت است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۹۱). باآنکه قاضی از فاصله بین معنا و واژگان یا، به تعبیری، بین شناخت عقلی و حقیقت عوالم و رای ملک و حالات یا عالم انسانی سخن می‌گوید اما در تعریف علم عقلی تصریح می‌کند که شناخت عقلی عبارت است از مطابقت عبارات با معنایی که تصور شده است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۴۲)، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل قدرت ادراک عالم ماورای محسوسات را ندارد و همچنین نمی‌تواند عالم درونی انسان را مطابق با واقع درک کند. آنچه عقل از حقیقت عالم برتر از محسوسات و عالم انسانی درک می‌کند تنها به صورت تمثیل است و فقط ادراک آن از عالم محسوسات است که ممکن است مطابق با واقع باشد و این مطلب با زمانمندی و مکانمندی عقل، که بدان اشاره شد، سازگار است.

چیستی معرفت عرفانی

عین القضاة این معرفت یا، به تعبیری، رؤیت را ظهور حقیقت در نزد اهل آن وصف می‌کند (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۱۲۰). البته چیستی و چگونگی این ظهور را برای ادراک عقلی همچون راز می‌داند (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۸۲) که فراتر از آن است که قابل مقوله‌بندی باشد و بتوان در قالب واژگان از آن سخن گفت (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۲۹). به همین دلیل، در اکثر موارد در توضیح چیستی معرفت آن را با تمثیل ذوق شعری تبیین می‌کند. یکی از این تمثیل‌ها را می‌توان در تبیین عدم نیاز معرفت به مقدمات مشاهده کرد. می‌دانیم که در مهم‌ترین و قاطع‌ترین حالت شناخت عقلی، که قیاس نام دارد، سعی بر این است که از چند قضیه مقدماتی که بر امور یقینی استوار هستند قضیه‌ای دیگر از ذات مقدمات حاصل شود (خوانساری، ۱۳۹۱: ۱۴۱). اما در دریافت شعر و به خصوص در تشخیص موزون بودن شعر، شخص صاحب ذوق نیازی به مقدمات ندارد و می‌تواند بدون هیچ مقدمه‌ای شعر موزون را از شعر زحاف شده تشخیص دهد. همین ویژگی در مورد معرفت نیز صادق است و شخص حقایق را بدون نیاز به مقدمات درک می‌کند (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۱۸۳-۱۸۲). همچنین ذوق شعری را به عالم شخص صاحب آن نسبت می‌دهد که در دریافت‌های آن از اوزان شعرها برای خود شخص هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد، هر چند شخصی که دارای چنین ذوقی نیست بر او ایراد گیرد یا آنکه دریافت ذوقی او را انکار کند. در این مورد نیز معرفت به مانند ذوق شعری عمل می‌کند. یعنی دریافت آن برای خود شخص یقینی است و این یقین مختص خود اوست و امکان انتقال آن به غیر را ندارد و همچنین با انکار دیگری خدشه‌ای بر دریافت او وارد نمی‌شود (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۳۹۳). اما می‌دانیم که در شناخت عقلی چنین نیست و اگر بر برهان شخص خدشه‌ای از سوی دیگری وارد شود، برهان وی برای خودش نیز از حجیت ساقط می‌شود. ذوقیات و معارف حاصل از آن را نمی‌توان به مانند اولیات و ادراکات تعقلی در قالب واژگان بیان کرد (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۴۰). منظور از اولیات قضایایی هستند که در ذات خود مورد تصدیق و یقین عقلی هستند و چیزی که سبب یقین در مورد آن‌هاست ذات آن‌ها خواهد بود و نه امری دیگر. نمونه کامل اولیات، که سنگ بنای اثبات بسیاری از قیاسات به حساب می‌آید، این گزاره مهم است که «اجتماع نقیضین محال است» (خوانساری، ۱۳۹۱: ۱۷۸). به این ترتیب ذوق یقین‌آور است و برخی اموری که از آن حاصل می‌شود نیز برای شخص یقین‌آور هستند اما چون نمی‌توان آن را مطابق آنچه ادراک شده در قالب واژگان بیان کرد، این امور و، در نتیجه، یقین نسبت به آن‌ها قابل انتقال به غیر نیست (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/۱۱۰). مخاطب صاحب ذوق از زبان شخص دیگری که او نیز صاحب ذوق است، با حواس باطن و ذوق خود، درون شخص دیگر را ادراک می‌کند و، حتی برتر از این، قاضی معتقد است که اهل معرفت با حواس باطن خود می‌تواند از کالبد خردها بر تفاوت نفوس آن‌ها و میزان دریافت‌های عقول مختلف آن‌ها پی ببرد. البته این مطلب پایانی را مخصوص عارفان کامل می‌داند و، در نتیجه، ذوق به‌تنهایی به این مرحله دست نمی‌یابد بلکه شخص باید امور اکتسابی نظری و عملی را به‌غایت پی گرفته باشد (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۹۹). همان‌گونه که شاعر نیز بدون یادگیری زبان حتی با ذوق فوق‌العاده امکان سرودن شعر ندارد.

عین‌القضات مقدار کمال و استعداد فرد را در میزان دستیابی به معرفت مؤثر می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۳۰). این کمال و استعداد وابسته به همان پیش‌نیازهای اکتسابی و غیراکتسابی است. شخص براساس میزان آمادگی می‌تواند مراحل را طی کند که مبدأ آن گشوده‌شدن چشم است و پس از آن فیضان لطایف الهی، الفت با عالم ملکوت، انس با حضرت حق، عاشق‌شدن بر زیبایی الهی، کاهش انس با عالم محسوس و معقول و افزایش انس با عالم الهی است (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۸۶). در مرحله نهایی این استغراق در عشق به زیبایی، شخص به مرحله‌ای می‌رسد که از او هیچ نیست و همه زیبایی الهی است^۱. در این مرحله حقایق مانند آفتاب بر او نمایان می‌شوند (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/ ۳۰۶) و، به تعبیری، عارفان از این مرحله به بعد از اشیا به خدا نمی‌نگرند بلکه در خدا به اشیا می‌نگرند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۱۳۰). البته خاطر نشان می‌کند که نباید معانی زیبایی، انس و عشق را در معنایی در نظر گرفت که اهل عقل به کار می‌برند بلکه این الفاظ معانی استعاری دارند و به دلیل تنگنای زبانی است که از آن‌ها بهره برده است.

۱. دریافت خودبنیاد معرفت و دوری آن از حقیقت عالم

تا اینجا انواع شناخت و محدودیت شناخت عقلی در کشف حقایق برتر از ماده را بررسی کردیم و دیدیم که شناخت عقلی امکان دریافت مطابق واقع را تنها در عالم مادی داراست و حتی از عالم انسانی نیز نمی‌تواند به شناختی مطابق با واقع دست یابد. همچنین مشاهده کردیم که قاضی به مانند قاطبه اهل عرفان، در سلسله‌مراتبی از انواع ادراک، برترین نوع ادراک را معرفت عرفانی می‌داند. اما آیا این نوع از ادراک را می‌توان مطابق با حقیقت عالم دانست؟

در سلسله‌مراتب ادراکات، اشاره شد که قاضی، به ترتیب، ادراکات حسی، عقلی، معرفت و بالاتر از آن را برمی‌شمارد (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۲۱۳-۲۱۴). همین اعتقاد به گونه یا گونه‌هایی از ادراک که برتر از معرفت عرفانی هستند، نشان از آن دارد که معرفت عرفانی صحیح‌ترین و برترین نوع ادراک نیست. اما ناکافی بودن و عدم تطابق در معرفت به اینجا ختم نمی‌شود. قاضی در موارد مختلفی از عدم انطباق ادراکات انسان با حقیقت عالم اشاره می‌کند و در اکثر این موارد ادراکات از طریق معرفت حاصل شده‌اند. فرض ما، که قصد اثبات آن را در ادامه خواهیم داشت، این است که معرفت عرفانی نیز حقایق را از زاویه‌ای خاص ادراک می‌کند که نمی‌توان آن را کاملاً مطابق با واقع دانست و نوعی خودبنیادی و زاویه دید انسانی در شناخت وجود دارد و این زاویه دید انسانی مانع کشف بی‌پرده حقیقت می‌شود. هر چند خودبنیادی به معنای اینکه انسان خود را میزان و مبنای حقیقت یافته و عالم بر آگاهی انسان قرار گیرد یک ویژگی در وصف اندیشه مدرن غربی است (رستمی جلیلیان و سلیمان حشمت، ۱۳۹۲: ۴۴) اما می‌توان مراتبی ضعیف‌تر از آن را در تفکر انسان در دوره‌های مختلف مشاهده کرد. البته اندیشه عرفانی به نسبت سایر تفکرات فاصله بیشتری با چنین ویژگی‌هایی دارد و آنچه در تفکر قاضی جست‌وجو می‌کنیم اتفاقاً تعالی و جوهری از حقیقت از هر نوع شناختی حتی معرفت عرفانی

^۱ البته خاطر نشان می‌کند که در نباید معانی زیبایی، انس و عشق را به معنایی که اهل عقل به کار می‌برند، دانست بلکه این الفاظ معنایی استعاری دارند و به دلیل تنگنای زبانی از آن‌ها بهره برده است. (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

است که در آن نیز نوعی زاویه دید انسانی و ادراک حقیقت از یک ناظر مشخص صورت می‌پذیرد. در ادامه سعی خواهیم کرد که، با رجوع به مواردی که قاضی به اختلاف ادراک انسان از طریق معرفت با حقیقت عالم اشاره می‌کند، به اثبات فرض خود بپردازیم. این موارد در آثار وی به دو گونه بیان شده‌اند، هم از زاویه دید انسانی و هم خارج از این زاویه دید که امکان درک آن‌ها وجود ندارد.

۱-۱. نسبت صفات با ذات الهی

پیش از ورود به بحث درباره صفات الهی و نسبت آن‌ها با ذات، ابتدا نیاز است که از انواع شناخت نسبت به خداوند به اختصار ذکری به میان آوریم. در نظر عین القضات انواع این شناخت عبارت‌اند از: شناخت ذات الهی، شناخت صفات و شناخت افعال (عین القضات، ۱۳۹۳: ۶۰) که شناخت ذاتی را نه تنها برای اهل عقل و اهل شهود (عین القضات، ۱۳۹۲: ۱۶۱) بلکه برای پیامبران نیز ناممکن می‌داند (عین القضات، ۱۳۸۹: ۱۲۸). این مطلب علاوه بر اینکه نمایانگر عنصر متعالی از شناخت در تفکر عین القضات است، به طور ضمنی بیان می‌دارد که برترین نوع شناخت انسان از خداوند شناخت صفات الهی است. میزان شناخت حقیقت صفات توسط انسان عارف و شناخت نسبت این صفات با ذات الهی موضوعی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

گفتار قاضی پیرامون رابطه ذات و صفات را می‌توان با این گزاره به بحث گذارد:

صفات حق تعالی عین ذات او نیست که اگر جمله صفات خود عین ذات بودی، اتحاد بودی و غیر ذات او نیست که غیریت تعدد الهیت بودی. (عین القضات، ۱۳۹۳: ۳۰۴)

در اینجا، به ظاهر نوعی ارتفاع نقیضین وجود دارد. به این نحو که آمده است صفات نه عین ذات هستند و نه غیر ذات. اما با تبیینی که قاضی از این گزاره به دست می‌دهد، آن را از گزاره‌ای محال که ارتفاع نقیضین در مورد آن صدق می‌کند خارج می‌کند. آن تبیین بر جهات و حیثیات دوگانه صفات به عنوان «موضوع» دو گزاره از گزاره فوق دلالت می‌کند و با توجه به اینکه برای به وجود آمدن ارتفاع نقیضین به وحدت «موضوع» نیاز است (خوانساری، ۱۳۹۱: ۱۲۸)، نمی‌توان دو گزاره فوق را دو گزاره متناقض به حساب آورد. خود عین القضات نیز، در گزاره ذکر شده، به اعتبار صفات از دو جهت مختلف اشاره می‌کند تا نشان دهد که ارتفاع نقیضین در اینجا وجود ندارد (عین القضات، ۱۳۹۲: ۱۹۷-۱۹۸). اما دو جهت مختلف صفات در گزاره «صفات نه عین ذات هستند و نه غیر ذات» کدام‌اند که این جمله متناقض نیست؟ در تبیین قاضی، این دو بدین نحو هستند که صفات عین ذات خواهند بود، هرگاه سالک از این حیث به آن‌ها رجوع کند که پشتوانه آن‌ها ذات حق تعالی است. در این حالت به هیچ وجه مغایرت و دوگانگی بین ذات و صفات وجود ندارد. از طرف دیگر، هرگاه سالک صفات را در نسبت موجودات دیگر لحاظ کند، صفات به ضرورت در نزد سالک غیر ذات شمرده می‌شوند (عین القضات، ۱۳۹۲: ۱۹۹-۲۰۱) و این بیان از عین القضات برای نوشتار حاضر حائز اهمیت است. زیرا بیان می‌دارد که شرط اینکه صفات عین ذات باشند یا غیر آن زاویه دید سالک است. در واقع، بن و بنیاد رابطه بین صفات و ذات

در این تبیین نه حقیقت عالم که زاویه دید سالک است. قاضی در نقلی دیگر بر فاصله این تبیین با حقیقت عالم اشاره می‌کند:

اسامی آنجا چه کند؟ او خود منزّه بود از نفس حروف و اصوات و آنجا نه تسعه بود و نه تسعین، آنجا همه احدیت بود و تغایر اوصاف از اختلاف موجودات خاسته است در نظر سالکان. آنجا که اوست تغایر چه کند؟ یکی را به حقیقت به چندین هزار نام خوانند. (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۳/۳۱۲).

البته وی حقیقت از منظر و زاویه دید سالکان را نفی نمی‌کند و آن را برای سلوک لازم می‌شمارد. چنان‌که در ادامه همین قولی که نقل شد، این صفات را سبب جلوه‌گری حق در نظر سالک و برطرف شدن پرده از مقابل آن می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۳/۳۱۲). پس در اینجا صفات از منظر انسان، از آن جهت که سالک است، به بحث گذارده شده است. انسان، از آن جهت که سالک است، از طریق معرفت به ادراک عالم می‌پردازد و، در این ادراک، حقیقت عالم با قید زاویه دید انسانی بر وی آشکار می‌شود. بر اساس زاویه دید سالک دو نوع دریافت نسبت به رابطه صفات و ذات حاصل می‌شود که برای سلوک وی ضرورت دارند.

۱-۲. ارزش‌گذاری میان صفات

بحث از زاویه دید ارزش‌گذارانه نسبت به صفات، در واقع، نتیجه بحث پیشین است. یعنی زمانی که صفات را اساساً برآمده از زاویه دید انسانی به حساب آوریم، به طریق اولی، تمایز ارزشی بین صفات نیز برآمده از همین زاویه دید خواهد بود و قاضی در این باره معتقد است که بین صفت هادی و مضل در خداوند تفاوتی از منظر ارزشی وجود ندارد و هیچ صفتی برتری نسبت به صفات دیگر ندارد. در نظر عین‌القضات آنچه سبب برتری یک صفت نسبت به سایر صفات می‌شود خودپرستی انسان است (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/۲۳۲). به این نحو که از منظر انسان، زمانی که نسبت او با خداوند بر اساس صفت هادی ترتیب داده شود، به سود و منفعت او خواهد بود، در حالی که صفت مضل او را گمراه می‌کند. البته در سلوک این ارزش‌گذاری لازم است و اساساً راه سلوک عنایت خداوند است که چیزی جز صفت هادی الهی نیست (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۳/۳۸۳). این تفاوت بین صفات نیز از طریق معرفت و در زاویه دید سالکانه حاصل می‌شود، چنان‌که قاضی، درباره طالبان که سرسلسه ایشان حضرت ابراهیم و حضرت موسی هستند، معتقد است که ابتدای این طلب فقر است و انتهای آن به خداوند ختم می‌شود (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۰). این گروه باید به تلاش و جهد خود را به تقرب حقیقت برسانند. البته از هزار طالب یکی به این قرب نمی‌رسد. در این میسر طالب باید از مقامات مختلف گذر کند و سیری در اسماء الهی را طی کند که ابتدای آن الهادی است و پس از آن مقام صبر به او داده می‌شود و سپس در مقام اسماء البدیع، الباقي، الوارث، الرشید، الضّار، النافع، المقسط، المُمیت، الحیّ، التّور، المبدیّ المعید، الظاهر و الباطن، السميع البصیر، الجبار المتکبر، المؤمن المهیمن، القدوس السلام، الصمد، که این مقامات، در عین

تقرب‌دهندگی، حجاب نیز هستند و سالک در هریک از این مقامات مظهر آن امر می‌شود. مثلاً در مقام السميع البصير او شنوا و بینای حقیقت می‌شود و هر اسم، به فراخور هستی خود، سالک را مظهر خود می‌کند تا در نهایت در «هو» او را در پناه عزت قرار دهند (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۳۴۶-۳۴۸). پس این تفاوت بین صفات نیز از زاویه دید انسان سالک و معرفت عرفانی حاصل می‌شود و نگاه ارزش‌گذارانه بین صفات با اینکه با حقیقت عالم مطابق نیست اما برای سیر سالک برای تقرب یافتن به حق و حقیقت ضروری هستند.

۱-۳. ابلیس مورد غضب یا ابلیس عاشق

شاید بتوان اوج این نگاه دوگانه را در مورد ابلیس ذکر کرد که به شدت وجه نمایشی نیز دارد. قاضی در نگاه خارج از زاویه دید انسانی او را مکمل نور محمدی می‌داند (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۱۸۷). در بیانی تمثیلی او را خدوخال جمال الهی (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۱۱۸) و عاشق خداوند معرفی می‌کند (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۴) و حتی گمراه‌کننده اصلی را نه شیطان که خدا می‌داند (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۱۸۸). در ماجرای سجده نکردن بر انسان نیز معتقد است که همان‌گونه که اهل درون پرده می‌دانستند که بنیامین در داستان حضرت یوسف دزد نیست، اما دستور داشت که بگوید من دزد هستم، به همین ترتیب، ابلیس دستور داشت که سجده نکند (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۲۲۶). اما به‌مانند دیگر برادران حضرت یوسف که نمایش ارتکاب دزدی بنیامین و دستگیری وی توسط عزیز مصر را باور کردند و براساس آن عمل کردند، انسان نیز از زاویه دید خود به رانده شدن ابلیس از بهشت می‌نگرد و عمل می‌کند. در زاویه دید انسانی او از درگاه الهی رانده شده است و نباید سلطه او را پذیرفت (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۵). پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که قاضی در مورد شیطان و موضع‌گیری نسبت به او نیز از همان دو تبیین استفاده می‌کند که در بحث صفات مشاهده کردیم. به این معنا که در بعضی گزاره‌ها شیطان را نه بر مبنای زاویه دید انسانی بلکه بر مبنای حقیقتی فراتر از وجود انسان تبیین می‌کند. در زاویه دید دوم شیطان عاشق خداوند معرفی می‌شود و به لعنت الهی که بدو رسیده فخر می‌کند و ملامت عشق را به جان می‌خورد (عین‌القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/ ۴۱۱). اما از زاویه دید انسانی موجودی است که باید از او دروی کرد و با اخلاص از کمند او گریخت چون در عالم حضور دارد، به‌مانند بنیامین که در ظاهر به دزدی متهم شده بود و باید همه دزد بودن او را می‌پذیرفتند، درحالی‌که دراصل این فرمان از جانب یوسف (ع) بود که بنیامین بدان تن داده بود (عین‌القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲/ ۱۸۹). سالک در سلوک باید از هرچه رنگ ابلیسی دارد روی‌گردان باشد.

۱-۴. محبت خداوند نسبت به بنده

عشق و محبت از عناصر اصلی عرفان عین‌القضاة هستند و تأثیر احمد غزالی در این موضوع مشهود است. چنان‌که قاضی خود از قول غزالی می‌گوید، هیچ پیری کامل‌تر از عشق نیست (عین‌القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۳). قاضی نه تنها از

عشق و محبت بندگان به خداوند سخن می‌گوید بلکه، مطابق حدیثی در بابِ عشقِ خداوند نسبت به بندگان، معتقد است:

او بنده خود را عاشق خود کند، آنگاه بر بنده عاشق باشد. (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۱۲)

البته در نظر سالک این رابطه به صورت معکوس بیان می‌شود و ثمره درک محبت و عشق الهی نسبت به خود را ایجاد محبت نسبت به خدا در دل سالک می‌داند. در ادامه، توضیحی از این نسبت‌ها که قاضی در شرح آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^۱ آورده است بیان می‌شود.

قاضی در جایی که از محبت انسان به خداوند بحث می‌کند معتقد است که مقام محبت با درک مقام «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» به دست می‌آید و درک محبت نسبت به خداوند در خود و درک محبت خداوند نسبت به خود است. انسان در قسم دوم باید محبت خدا را به مانند آفتابی ببیند که هیچ وجودی از شعاع آن بیرون نیست. پس از آن مقام یحبونه در شخص حاصل می‌شود. پس یحبهم صفتی واسعه است که همه چیز را فراگرفته است اما همه کس آن را درک نمی‌کند. با درک یحبهم مقام یحبونه وجود سالک را سرشار از محبت خدا می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۹).

آنچه تا اینجا بیان شد از زاویه دید سالکانه و معرفت عرفانی است که طبق آن خداوند نسبت به تمام عالم محبت دارد و سالک بر ادامه سیر و سلوک خود باید این محبت را ادراک کند. اما در خارج از زاویه دید سالکانه قاضی معتقد است که نسبت دادن تنفر و محبت از جانب خداوند به مخلوقات ممکن نیست و در علم الهی همه موجودات یک رنگ هستند. زیرا راحتی از وجودی در او حاصل نمی‌شود تا حبی نسبت به آن حاصل شود و از چیزی رنجی به او نمی‌رسد که نفرت از آن به وجود آید و خدا منزله از آن است که غیری در او تأثیر گذارد و در ادامه می‌گوید که هر چند در حقیقت این محبت از خداوند نسبت به خلق وجود ندارد اما توسط شقی و سعید این تنفر و حب ادراک می‌شود (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲/۱۷۸-۱۸۹).

پس در زاویه دید سالکانه و شناخت عرفانی ادراک محبت الهی نسبت به مخلوقات ضروری است، در حالی که چنین محبتی در عالم الهی منتفی است.

۲. خروج از زاویه دید انسانی

بر مبنای آنچه در چهار قسمت گذشته مشاهده کردیم، مشخص شد که حداقل در مورد مرتبه ذات و صفات و برخی حقایق ملکوتی، معرفت عرفانی را نمی‌توان مطابق با واقع در نظر گرفت. در موارد یادشده، علت عدم انطباق معرفت عرفانی و حقیقت عالم زاویه دید انسانی در معرفت عرفانی است. عین‌القضات راه خروج از این وضعیت و یافتن حقیقت عالم را در دو مفهوم بشریت و ربوبیت تبیین می‌کند. این دو غیرقابل جمع هستند (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۲۹۸-۲۹۹) و

^۱ «خداوند آن‌ها را بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را بسیار دوست دارند» (سوره مائده: ۵۴).

در صورت از بین رفتن بشریت حتی تکلیف نیز منقضی خواهد شد. زیرا این امور مربوط به بشریت هستند (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۳۵۱). آنچه برای پژوهش حاضر اهمیت بیشتری دارد از میان رفتن صفات فردی است:

دریغاً آنچه به صفات بشریت و قالب تعلق دارد، چون اکل و شرب و جماع و نوم. طایفه خواص این صفات را به اطلاق از خود نفی کنند. نگویند که خوردیم و خفتیم بلکه [گویند] بخورد و بخت و گرسنه است و تشنه است» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

تأثیر عرفان خراسان در این فقره بارز است، چنان که ابن منور در ابتدای اسرار التوحید می گوید:

«بدانک شیخ ما هرگز خویشان را «من» و «ما» نگفته است. هر کجا ذکر خویش کرده است، گفته است «ایشان چنین گفته اند و چنین کرده اند». (ابن منور، ۱۳۹۷: ج ۱/ ۱۵)

پس در ربوبیت اثری از شخصیت و فردیت و حتی زاویه دید عارف باقی نیست و حقیقت و رای هر زاویه دیدی ادراک می شود. چنین وضعیتی را البته می توان در مفهوم انسان کامل در اندیشه ابن عربی نیز باز یافت. انسان کامل از این مرحله عبور خواهد کرد و با تبدیل به عالم صغیر معرفتش به عالم شامل همه و جوهی خواهد شد که موجودات مختلف از آن نظرگاهها خدا را و همچنین عالم را ادراک می کنند (چیتیک، ۱۳۹۷: ۵۸-۵۹) و، در واقع، در اینجا نیز یک زاویه دید منحصر به فرد وجود نخواهد داشت. قاضی در بندی از کتاب تمهیدات (بند ۳۹۹) صحبت از دیدن ذات حق تعالی در مرتبه ای که مرد را از مرد می ستانند به میان می آورد اما در این مقام نیز شناخت و ادراک را به خدا نسبت می دهد، نه شخص و، در واقع، در این مقام، خداوند خود مُدْرِك و مُدْرَك است (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۳۰۳-۳۰۴) و در چنین مرتبه ای نسبت دادن ادراک به شخص عارف بسیار بعید به نظر می رسد.

۶. نتیجه گیری

عین القضاة به ادراکات حسی، وهمی، عقلی و معرفت عرفانی و گونه هایی برتر از معرفت عرفانی قائل است و معتقد است که هر یک از این انواع ادراک می توانند ادراکاتی مطابق با واقع داشته باشند، به شرط آنکه به درستی و برای شناخت موضوع مناسب به کار گرفته شوند. البته به صراحت از امکان خطا در ادراکات حسی، وهمی و عقلی نیز سخن می گوید. هر چند برای ادراک حسی در شناخت جزئیات اعتبار جداگانه قائل است اما عموماً شناخت حسی و وهمی را (که وهم شامل متخیله و وهمیه در نظر فلاسفه است) به مثابه مقدمه ای برای شناخت عقلی در نظر گرفته است. در واقع، حس و حواس باطن (به معنای فلسفی آن) مقدمه ای برای شناخت عقلی هستند که شناخت عقلی از طریق انتزاع از محسوسات آغاز می شود و به دو طریق مفهومی و استدلالی می تواند به شناخت نائل شود که البته تصدیق یا تکذیب حقیقی یک استدلال یا شناخت عقلی در دل حاصل می شود. در نظر قاضی شناخت عقلی تنها در مورد محسوسات یعنی امور زمانمند

و مکانمند امکان شناخت مطابق با واقع را دارد. هرچند می‌توان از طریق استدلال یا تمثیل اموری از عالم ماورای ماده و علم حضوری را دانست، اما این دانسته‌ها اگر هم حاصل شوند، از حقیقت عالم بسیار فاصله دارند.

معرفت عرفانی در نظر قاضی را می‌توان با ویژگی‌های زیر بازشناخت:

- برخلاف شناخت عقلی بدون مقدمات در شخص حاصل می‌شود.

- قابل بیان در قالب واژگان و عبارات نیست.

- دارای مراتب است.

- تصدیق آن امری درونی است که با انکار دیگری به آن لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

- به پیش‌نیاز غیراکتسابی ذوق و پیش‌نیازهای اکتسابی نظری و عملی برای تحقق محتاج است.

در مورد مطابقت معرفت با واقع بحث کمی پیچیده است. در واقع، حقیقت ورای عالم محسوس در این نوع از شناخت یافت می‌شود اما از یک زاویه دید خاص که سالکان از آن به حقایق معرفت می‌یابند. از جمله مواردی که نشان‌دهنده معرفت‌یافتن از یک زاویه دید خاص به حقیقت است، می‌توان به اختلاف امر واقع و زاویه دید سالک در دریافت وی از نسبت صفات با ذات الهی، ارزش‌گذاری بین صفات، جایگاه ابلیس و ادراک محبت خداوند نسبت به بنده اشاره کرد. دیدیم که برای خروج از این مرحله به خروج از زاویه دید انسانی و رسیدن به مرحله فنا نیاز است و در این صورت خبری از بشریت نخواهد بود و مدرک و مدرک حق تعالی خواهد بود.

References

- Amiri, Somayeh, and Abbas Ahmadi Saadi. (2020). "Epistemology from the perspective of Eynolghozat Hamedani in the relationship between wisdom, law and mysticism." *Science and Religion Studies*. No. 11 (2020). pp. 19-41. (In Persian)
- Ayn al-Qudât. (2014). *Tamhīdāt*. Edited by Afif 'Usayrān. Teran: Asāṭīr. (In Persian)
- Ayn al-Qudât. (2013). *Zubdat al-ḥaqā'iq*. Edited by Afif 'Usayrān. Translated by Gholam Reza Jamshidenjad. Teran: Asāṭīr. (In Persian)
- Ayn al-Qudât. (2000). *Zubdat al-ḥaqā'iq*. Edited by Afif 'Usayrān. Translated by Mahdī Tadayon. Tehran: Academic publishing center. (In Persian)
- Ayn al-Qudât. (2010). *Shakwā' l-ghaīb*. Translated by Gholamrezā Jamshidenjad. Teran: Asāṭīr. (In Persian)
- Ayn al-Qudât. (2008). *Nāma-hā*. Edited by 'Alī Naqī Munzawī and 'Afif 'Usayrān. Tehran: Asāṭīr. (In Persian)
- Copleston, Frederick. (2017). *A History of Philosophy Volume 4*. Translated by Gholamrezā Aavāni. Tehran: Elmī-Farhangī. (In Persian)
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-. (2014). *Mishkāṭ al-anwār*. Translated by Seyyed Nāser Tabātabā'i. Tehran: Mulā. (In Persian)
- Hajiannejad, Alireza. (2004). "Wisdom according to Ayn al-Qudât." *the Faculty of Literatures and Humanities*. No. 54 and 55. pp. 41-60. (In Persian)
- Ibn Sina [Avicenna]. (2004). *Dānesh-Nāmeḥ Alai*. Hamedan: Bu-Ali Sina University. (In Persian)
- Ibn al-Munavvar. (2018). *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Shaykh Abī Sa'īd*. 2 vol. Tehran: Agah. (In Persian)
- Izutsu, Toshihiko. (1970). "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn Al-Qudāt Hamadānī." *Studia Islamica* No. 31 (1970), pp. 153-170.

- Kamalizadeh, Tahereh. (2012). "Mystical knowledge in 'Ayn al-Qudāt Hamadānī's opinions". *Religions and Mysticism*. No. 44 (2012). pp. 61-84. (In Persian)
- Khansari, Muḥammad. (2012). *Brief course of formal logic*. Tehran: Tehran University. (In Persian)
- Nasafī, 'Azīz al-Dīn. (2007). *Kashf al-Haqā'iq*. Tehran: Elmī-Farhangī. (In Persian)
- Pourjavady, Nasrollah. (2005). *Ayn al-Qudāt and his masters*. Tehran: Asaṭīr. (In Persian)
- Proudfoot, Michael, and A R Lacey. (2010). *The Routledge Dictionary of Philosophy*. New York: Routledge.
- Razi, Najm al-Dīn al-. (1943). *Mersad al-Ibad*. Tehran. (In Persian)
- Rostami Jalilian, Hossein, and Reza Soleiman Heshmat. (2013). "Heidegger's Interpretation of Subjectivity and Metaphysics of Modernity in Hegel's Thought," *Occidental Studies*. No. 1 (2013). pp. 43-62. (In Persian)
- Shajāri, Morteza. (2010). "Knowledge from Ayn-al-Quzāt Hamedānī's Point of View." *Mytho-Mystic Literature*. No. 20 (2010). pp. 58- 112. (In Persian)
- William C. Chittick. (2018). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Translated by Ghasem Kakaie. Tehran: Hermes. (In Persian)