

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

برکه همدانی، استاد اُمّی عین القضاة

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد
حافظ

نوشته نصرالله پورجوادی

الف. مقدمه: جایگاه سواد و منزلت اشخاص اُمّی

یکی از اشتباهاتی که امروزه ما از روی غفلت و عادت مرتکب می شویم ملازمه ای است که میان عالم بودن و باسواد بودن قائل می شویم. می پنداریم که شرط عالم بودن و حتی متفکر بودن داشتن سواد و تجربه کافی در استفاده از مطالب مکتوب است. این عادت که امروزه تقریباً عالم گیر شده است، در تاریخ تمدن بشری سابقه بوده است. در هیچ دوره ای از ادوار تاریخ چنین ملازمه ای نه در اذهان و نه در جو فرهنگی بشدت و قاطعیتی که امروزه رایج است سابقه نداشته است، و در هیچ عصری مانند عصر حاضر بی سوادان را بی بهره از فرهنگ و

عاری از علم و معرفت نمی‌انگاشته‌اند. در تمدن جدید، بخصوص در عصر حاضر که اطلاعات جای معرفت حقیقی را گرفته است، سواد داشتن شرط لازم با فرهنگ و عالم شدن به شمار می‌آید، در حالی که در تمدنهای قدیم، از جمله در مشرق زمین، بخصوص تمدن اسلامی، سواد داشتن نه تنها چنین اعتباری را نداشته است، بلکه در مواردی غیر لازم و حتی زائد به شمار می‌آمده است.

در فرهنگ اسلامی علم و ادب و فرهنگ ارزشی فوق‌العاده داشته، و سواد داشتن نیز مسلماً دارای ارزش بوده و فضیلتی به شمار می‌آمده است. اما ارزشی که برای سواد قائل می‌شدند مطلق نبوده است. فراموش نکنیم که پایه‌گذار این فرهنگ، یعنی پیامبر اکرم (ص) که گوی سبقت از همه علمای عالم ر بوده است، خود فاقد سواد و اُمی بود. آن حضرت بی‌آنکه زحمت فرا گرفتن هنر خواندن و نوشتن را متحمل شده باشد، به عقیده ما به کمال علم رسیده بوده است. در فرهنگ و تمدنی که اعلم علمای آن، و پایه‌گذارش اُمی بوده است، سواد داشتن نمی‌تواند ارزشی مطلق داشته باشد. برای اینکه جایگاه سواد در فرهنگ اسلامی روشن شود، لازم است اقسام علم را اجمالاً بیان کنیم و سپس ببینیم که سواد داشتن لازمه کدام قسم از علوم است.

علم را معمولاً به چندین قسم تقسیم کرده‌اند. یکی از این تقسیمات، تقسیم علم به حصولی و حضوری است. علم حصولی علمی است که با واسطه صورت‌هایی از معلوم خارجی به دست می‌آید و کسبی است. علم حضوری، برعکس علم حصولی، علمی است بی‌واسطه و غیر مکتسب. طالبان هر یک از این دو علم به منظور رسیدن به مطلوب خود ناگزیرند که طریق یا طرق خاصی را در پیش گیرند. علم حصولی و مکتسب از راه تجربه حسی یا تعلیم و تعلم و استماع و خواندن به دست می‌آید، و متعلم از این راهها با علم و تجربه پیشینیان آشنا می‌شود. انتقال علم در اینجا، همان طور که اشاره شد، از دوره صورت می‌گیرد؛ یا از طریق شفاهی یا از طریق کتبی. در گذشته‌های دور، این انتقال منحصر از راه شفاهی بوده و معلمان دانش و اطلاعات و تجارب خود را سینه‌به‌سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کردند. بدیهی است که در این انتقال و این نوع اکتساب کتابت و سواد خواندن و نوشتن نقشی نداشته است. البته، انتقال شفاهی علوم و تجارب محدودیتهایی داشته و این محدودیتها بتدریج در طول تاریخ بیشتر شده است. برای گذشتن از این محدودیتها طریق دیگر، یعنی کتابت و مهارت نوشتن و خواندن، یعنی سواد، معمول شده است. بنابراین، سواد داشتن فقط یکی از راههای فرا-گرفتن علم، آن هم فقط يك نوع علم یعنی علم حصولی و کسبی، بوده است. در تمدن

اسلامی، انتقال این نوع علم در گذشته بیشتر از راه اول، یعنی شفاهی صورت می گرفته است، و طریق دیگر، یعنی خواندن و نوشتن، بتدریج اهمیت پیدا کرده است.^۱ و اماراه فرا گرفتن علم حضوری بکلی باراه فرا گرفتن علم حصولی و کسبی فرق داشته است. از آنجا که این علم کسبی نبوده است، انتقال آن نه از راه تعلیم و تعلم انجام می گرفته است و نه از راه خواندن و نوشتن. این نوع علم که به اعتباری شهودی و کشفی، و به اعتباری لدنی خوانده می شده است بدون دخالت معلم و کتاب و از راه سلوک و تزکیه نفس و تفکر و تعقل و بالأخره از پرتو عنایت حق تعالی به دست می آمده است. بنابراین، ذر علم ذوقی و کشفی و لدنی سواد داشتن محلی از اعراب نداشته است. و از آنجا که این نوع علم شریفترین و ارزشمندترین علوم بوده و در واقع علم حقیقی همین علم بوده است، و این علم بدون واسطه به دست می آمده است، سواد داشتن به هیچ وجه ارزش مطلق نداشته بلکه حتی به نسبت با این علم بی فایده و زائد به شمار می آمده است.

تحصیل سواد و آموختن هنر خواندن و نوشتن نه تنها در علوم و معارف دینی گاهی زائد تلقی می شده، بلکه حتی پاره ای از مشایخ خواندن و نوشتن را مزاحم سالک می دانستند. این مطلب را بخصوص یکی از مشایخ اُمی در اوائل قرن پنجم در ضمن سخنان خود بیان کرده است. ابوعلی سیاه مروزی (متوفی ۴۲۴) که معاصر ابوالحسن خرقانی و ابوالعباس قصاب املی بوده، خود یکی از مشایخ اُمی بوده که اُمی بودن خود را نه تنها نقص نمی دانسته، بلکه آن را کمال به حساب می آورده است. فریدالدین عطار در مقدمه تذکرة الاولیاء از قول او نقل می کند که گفت:

مرا دو آرزوست: «یکی آنکه تا سخنی از سخنهای او می شنوم، و دیگر آنکه تا کسی را از کسان او می بینم». پس گفت: «من مردی اُمی ام. نه چیزی توانم نوشت و نه چیزی توانم خواند. کسی می بایدم که سخن او گوید و من می شنوم، یا من می گویم و او می شنود. اگر در بهشت گفتگوی او نخواهد بود، بوعلی از بهشت بیزار است.^۲»

بوعلی در اینجا به عنوان يك عاشق آرزوی هیچ چیز جز شنیدن سخن معشوق و دیدن کمال او در سر نمی پروراند. نکته ای که در سخن او نهفته است این است که وی این گفت و شنود را در کتاب و نوشته نمی جوید. سخن گفتن و سخن شنیدن کار زبان و گوش است نه دست و چشم. حظی که عاشق از سخن معشوق می برد در گفتن و شنیدن است نه در نوشتن و خواندن،

چنانکه حظ چشم در دیدن نشانه‌های معشوق است نه در خواندن کلمات، و عاشق با دیدن «کسی از کسان او» به این آرزو می‌رسد. کلمات را باید گفت و شنود، و کسی که توانایی خواندن و نوشتن ندارد در حقیقت چیزی از دست نمی‌دهد. لابل، عدم توانایی او در خواندن و نوشتن به وی این فرصت را می‌دهد که از سخن معشوق فقط از طریق گفتن و شنیدن محفوظ شود. بنابراین، کسی که قدرت خواندن و نوشتن ندارد در حقیقت از قید مزاحمت حروف و کلمات مکتوب و بی جان آزاد است. کلام حق را، چنان که سزاوار است، یا خود به زبان می‌آورد یا باگوش از زبان دیگران می‌شنود.

با وجود اینکه خداشناسی عرفانی و علم حقیقی و اصیل در تمدن اسلامی بدون توسل به کتابت و سواد به دست می‌آمده است، نمی‌توان انکار کرد که در بنای این تمدن علم حصولی و کسبی مدخلیت داشته و لذا سواد داشتن از جهات دیگر نه تنها زائد نبوده بلکه از آن به عنوان يك وسیله مؤثر برای توسعه و بسط فرهنگ و علوم از آن استفاده می‌شده است. وجود مکتبها و مدارس متعدد و کلاسهای درس در مساجد در سراسر عالم اسلام قدر و منزلتی را که این دین برای سوادآموزی قائل بوده است به خوبی نشان می‌دهد. اهمیتی که اسلام برای سوادآموزی قائل بوده است ناشی از تماس مسلمین با فرهنگها و تمدنهای دیگر نبوده است. روایاتی هست که بنابر آنها شخص پیامبر (ص) که خود اُمّی بوده است اُمّت خود را به آموختن خواندن و نوشتن ترغیب و تشویق می‌کرده، و علما و بزرگان اُمّت او نیز قهراً از سنت وی پیروی می‌کرده‌اند. در عین حال که در تمدن اسلامی سواد آموختن و تحصیل علم از اهمیت شایانی برخوردار بوده و حتی به عنوان تکلیف و واجب کفایی تلقی می‌شده، مسلمین در سراسر عالم اسلامی و در طول تاریخ هیچ گاه فراموش نمی‌کردند که علم و معرفت فقط از راه خواندن و نوشتن تحصیل نمی‌شود. این امر بخصوص در مورد خداشناسی و علم توحید صادق بوده است. صوفیه پیش از هر فرقه‌ای به این نکته توجه داشتند، و نسبت به مشایخ اُمّی احترام قائل می‌شدند. مثلاً از قول خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) که خود یکی از بزرگترین علمای قرن پنجم بوده است نقل کرده‌اند که گفت: «من همواره می‌گفتمی فرا- شیخ عموکه می‌خواهم که سه پیر را زیارت کنم: شیخ ابوالعباس قصاب به آمل، و شیخ احمد نصر به نیشابور و شیخ بوعلی سیاه به مرو»^۳. دوتن از این مشایخ، یعنی شیخ ابوالعباس و ابوعلی سیاه، اُمّی بودند. از این گذشته، پیرهرات خود را مرید بزرگترین شیخ زمان، یعنی ابوالحسن خرقانی، که شیخی اُمّی بود می‌دانست.

نه تنها مشایخ طریقت نسبت به مشایخ اُمّی چنین احترامی قائل بودند و آنان را عالم و

عارف حقیقی به شمار می‌آوردند، علمای دیگر نیز گاهی هم صدا با اهل طریقت تصدیق می‌کردند که ارزشمندترین علوم و معارف آن است که از راهی غیر از تعلیم و تعلّم اهل مدرسه به دست آید. در این خصوص شواهد متعددی وجود دارد. از جمله از قول یکی از علماء طبرستان نقل کرده‌اند که دربارهٔ ابوالعباس قصاب آملی گفت: «از افعال خدای تعالی یکی آن است که کسی را بی تعلیم و تعلّم چنان گرداند که چون ما را در اصول دین و دقایق توحید چیزی مشکل شود از وی بپرسیم، و آن ابوالعباس قصاب است.»^۲

عدهٔ کسانی که به مکتب نرفته با اصول و دقایق توحید آشنا می‌گشتند البته زیاد نبوده است. راهی که ایشان برای کسب معرفت در پیش می‌گرفتند راهی دشوار بود، و از این رو عدهٔ زیادی موفق به طی آن نمی‌شدند. ولی به هر حال، علی‌رغم قلت این دسته از علما و عرفای آملی، اهمیت و تأثیرشان در بنای فرهنگ و تمدن اسلامی بسیار عظیم و عمیق بوده است.

مورخان فرهنگ و تمدن اسلامی در یکی دو قرن اخیر بر اثر نفوذ ارزشهای تمدن معاصر هم خود را منحصرأ مصرف تحقیق دربارهٔ بزرگانی کرده‌اند که در مکتبها و مدرسه‌ها تحصیل کرده و صاحب قلم بوده و آثاری مکتوب از خود به جا گذاشته‌اند. برای تدوین تاریخ فرهنگ اسلامی بدون شك تحقیق دربارهٔ هر يك از این نویسنده‌گان و شعرا ضروری است، اما غفلت از اشخاصی که آملی بوده‌اند و در مدرسه‌ها عمر خود را صرف نکرده، بلکه از راه دیگری به معارف دینی پی برده‌اند و در عصر خود حتی پیش از دانشمندان و متفکران صاحب قلم منشأ اثر بوده‌اند، نادیده گرفتن يك عامل مهم در بسط و توسعهٔ علوم و معارف اسلامی است. عالمان آملی بخصوص در قرون اولیه، بدون شك در بسیاری از رشته‌ها از جمله در تاریخ و سیره و علم رجال و حدیث وجود داشته‌اند، ولی در تصوف و عرفان بیش از هر جای دیگر حضور آنان محسوس بوده است. بعضی از ایشان بکلی بی‌سواد بوده‌اند، و آنچه آموخته بودند یا از طریق ذوق و کشف و شهود بوده یا از طریق تعلیم سینه‌به‌سینه. شیخ ابوالحسن خرقانی (۴۲۵ هـ.ق) و ابوالعباس قصاب آملی و ابوعلی سیاه مروزی که نامشان ذکر شد از عرفای نامدار قرن چهارم و پنجم، و نمونهٔ بارز مشایخ آملی عالم اسلام‌اند. بعضی دیگر نیز احتمالاً بی‌سواد نبوده‌اند، ولیکن اثر مکتوبی از آنان به جا نمانده است، گرچه مریدان و شاگردان ایشان سعی کرده‌اند که مانند افلاطون تعالیم استادان خود را در آثار خود ثبت کنند. شمس‌الدین تبریزی احتمالاً از این دسته از مشایخ بوده است. به هر تقدیر، همان طور که شناخت افکار و آراء افلاطون مستلزم شناخت سقراط است، شناخت تصوف مولانا

جلال‌الدین نیز بدون توجه به شمس تبریزی و تأثیر او در مولانا ناقص است. علاوه بر این، غفلت از این دسته مشایخ و تأثیر آنان نه تنها در تداوم تاریخ علوم دینی خلل وارد می‌سازد، بلکه، همان طور که اشاره شد، موجب می‌شود که یکی از ارکان مهم تاریخ فرهنگ اسلامی نادیده گرفته شود.

مشایخ امی با وجود اینکه تعدادشان اندک بوده است، به نظر می‌رسد که در همه اعصار در تمدن اسلامی وجود داشته و منشأ اثر بوده‌اند. یکی از کارهایی که محققان تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی باید در پژوهشهای خود وجهه همت قرار دهند تحقیق درباره این دسته از مشایخ در اعصار گوناگون و معرفی ایشان است. تاکنون یکی از این مشایخ مورد توجه تذکره‌نویسان و محققان معاصر قرار گرفته و احوال و سخنان او تا حدودی معرفی شده است، و آن شیخ ابوالحسن خرقانی است. از خرقانی علاوه بر مطالبی که فریدالدین عطار نیشابوری در تذکره‌الاولیاء به تفصیل از او نقل کرده است، مجموعه‌ای از سخنان کوتاه تحت عنوان نورالعلوم به دست آمده که تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است.^۵

ابوالحسن خرقانی به دلیل شهرت و معرفتی که در زمان حیات خود داشته، و همچنین به برکت توجه خاصی که عطار به وی معطوف کرده است، بیش از هر شیخ امی دیگر در تاریخ تصوف شناخته شده است. ولی در لابلای صفحات کتب نویسندگان و تذکره‌نویسان قدیم به اسامی مشایخی برمی‌خوریم که تاکنون تحقیق درباره ایشان به عمل نیامده است. مثلاً در نیمه دوم قرن پنجم و اوائل قرن ششم در همدان مشایخی زندگی می‌کردند که بزرگترین نویسنده وقت در همدان، یعنی عین‌القضاة همدانی، در آثار خود به وجودشان و تعالیشان اشاره کرده است. قاضی از مشایخی به نامهای طاهر (باباطاهر؟)، فتحه، و برکه یاد می‌کند و آنان را می‌ستاید، در حالی که هیچ اثر مکتوبی از ایشان در دست نیست.^۶ از این سه تن، شخص اخیر، یعنی برکه، ظاهراً از جهاتی مهمتر بوده و قاضی در آثار خود نسبت به وی ارادتی عمیق اظهار کرده و او را عالم و مفسر و عارفی بزرگ خوانده است. تا آنجا که ما می‌دانیم، در هیچ یک از آثاره که در این عصر نوشته شده است یادی از این شیخ نشده است. تنها کسی که تا حدودی از تعالیم این شخص حکایت می‌کند خود عین‌القضاة است، آن هم فقط در پاره‌ای از نامه‌هایی که به مریدان خود نوشته است. نوشته حاضر حاصل کوششی است برای باز شناختن این شیخ امی، آنچنان که و تا حدودی که عین‌القضاة او را در نامه‌های خود تصویر کرده است.^۷ مطالب خود را در اینجا به دو بخش تقسیم می‌کنیم: یکی آنچه به زندگی و شخصیت شیخ مربوط می‌شود و دیگر آنچه تعالیم او را در برمی‌گیرد.

ب. زندگی و شخصیت برکه

مطالبی که درباره زندگی و شخصیت شیخ برکه همدانی در نامه‌های عین القضاة درج شده است بسیار اندک است، ولی از آنچه نقل شده است می‌توان نکاتی را استنباط کرد. تنها چیزی که درباره اسم و لقب و شهرت این شیخ می‌دانیم این است که او را برکه (یا برکت) می‌خوانده‌اند، و از آنجا که اهل همدان بوده، و احتمالاً در همانجا متولد شده و فوت کرده است به برکه همدانی شهرت داشته است. تاریخ تولد و وفات او را قاضی دقیقاً معلوم نکرده است، ولیکن در این باره قرآنی هست که نشان می‌دهد وی در حدود ۴۴۰ هـ. ق. متولد شده و در میان سالهای ۵۲۱ تا ۵۲۴ فوت شده است.

قرینه‌ای که درباره تاریخ تولد شیخ برکه وجود دارد مطلبی است که عین القضاة درباره زمان سیر و سلوک او و کراماتش نقل کرده است. در زمان عین القضاة دخترکی در بغداد زندگی می‌کرده که صاحب کرامت بوده و اشیاء را در تاریکی می‌دید و به اصطلاح امروزی فکر دیگران را «می‌خوانده» و از ضمیرشان مطلع می‌شده است، یا به قول قاضی «از خواطر خیر باز می‌دهد». داستان این دخترک ظاهراً زبانزد مردم بوده است و قاضی خود بارها بدان اشاره می‌کند.^۱ این خاصیت که موجب شگفتی مردم شده بوده، از نظر قاضی کار مهمی نبوده است. در اینجا است که قاضی از شیخ برکه و کرامات او یاد می‌کند و می‌نویسد: «شیخ از آن سالکان بود که قبل‌العشرین بر امثال این مطلع شده بود که دخترک بغدادی در آن وا مانده است، پس از آن درگذشت و تا هشتاد سالگی سلوک کرد».^۲ این مطالب را قاضی در حدود سال ۵۲۰ نوشته، که چون هشتاد سال به عقب بازگردیم، تاریخ ولادت شیخ زمانی، در حدود سال ۴۴۰ می‌شود.

قرینه‌ای که درباره تاریخ درگذشت برکه وجود دارد مطلبی است که قاضی در یکی از نامه‌های خود نوشته و احساس تألم عمیق خود را از شنیدن خبر فوت شیخ اظهار کرده است. قاضی در پاره‌ای از نامه‌های خود به گونه‌ای از شیخ سخن می‌گوید که نشان می‌دهد وی هنوز در قید حیات بوده است. مثلاً در يك جا می‌گوید: «سلام به برکه رسانیدم و او نیز دعا می‌کند».^۱ در جای دیگر می‌گوید: «سلام به برکت می‌رسانم، و او وصیت می‌کند پیوسته که چون چیزی می‌نویسی سلام می‌رسان».^۲ اما در پاره‌ای دیگر از نامه‌ها از فحوای کلام نویسنده معلوم می‌شود که شیخ فوت کرده بوده است. دعاها «قدس سره»، و «رحمه‌الله» در نامه‌هایی آمده است که شیخ در قید حیات نبوده است. علاوه بر این، قاضی در يك جا اشاره می‌کند که وی در حدود هفت سال از مصاحبت برکه بهره‌مند شده است. «هفت سال کم یا

بیش بر که را - قده - می دیدم»^{۱۲} ظاهراً آغاز آشنایی عین القضاة با شیخ بر که پس از روی آوردن او به تصوف و ملاقات مشهورش با احمد غزالی در سال ۵۱۳ بوده است.^{۱۳} بنابراین، بر که تا سال ۵۲۰ هنوز زنده بوده است. و بالاخره، مطلبی که قاضی در نامه‌ای دیگر می نویسد تاریخ فوت بر که را دقیق تر می نماید. در این نامه می نویسد: «دیرگاهی است تا هیچ مکتوبی نخوانده‌ام. ارجو که عایق خیر بود... و من نیز کمتر می نویسم، چه تا برکت رحیل کرد قریب دو ماه است که جز مکتوبی ننوشته‌ام».^{۱۴} قاضی خود در سال ۵۲۵ به شهادت رسیده است. بنابراین، تاریخ نوشتن این نامه، و سال وفات بر که همدانی، می بایست میان سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۴ بوده باشد.^{۱۵}

اطلاعاتی که ما درباره دوران جوانی و سیر و سلوک بر که داریم در همین حدی است که قاضی بدان اشاره کرده است. وی قبل از بیست سالگی به تصوف روی آورده و به مقاماتی عالی رسیده است. در مورد طریقه و شیخ خرقة او هیچ چیز نمی دانیم. البته وی معاصر احمد غزالی بوده و احتمالاً با وی مصاحبت داشته است. ولیکن احمد از او در حدود سیزده چهارده سال کوچکتر بوده و هنگامی که بر که وارد طریقت شده، احمد کودکی شش هفت ساله بیش نبوده است.

أما يك شيخ همدانی دیگر بوده است که بر که به وی سخت ارادت می ورزیده و آن شیخ فتحه بوده است. عین القضاة در چندین موضع در نامه‌ها از ارادت بر که نسبت به این شیخ همدانی یاد کرده است. مع الأسف درباره این شیخ نیز اطلاعات ما منحصر است به مطالبی که عین القضاة جسته و گریخته در آثار خود آورده است. درباره کنیه و لقب او چیزی گفته نشده است. در بعضی از نامه‌ها نام او فتحة سرقولی (یا سرقوی) ضبط شده است.^{۱۶} وی اهل همدان بوده و خود مرید شیخ ناشناخته دیگری به نام طاهر بوده است. عین القضاة در یکی از نامه‌هایش می نویسد: فتحه می گوید - رحمة الله علیه - هفتاد سال است تا می کوشم مگر ارادت در حق طاهر درست کنم نمی توانم.^{۱۷} طاهر و فتحه هر دو پیش از بر که خرقة تهی کرده اند، و عین القضاة مرتباً به زیارت تربت ایشان می رفته و حتی بعضی از نامه‌های خود را نیز در آنجا می نوشته است.^{۱۸} اقوالی که قاضی از فتحه نقل کرده است از زبان بر که است.^{۱۹} و این نقل قولها نشان می دهد که بر که نسبت به فتحه ارادتی زائد الوصف داشته است، ولی معلوم نیست که آشنایی این دو از چه زمانی آغاز شده، و آیا بر که به دست فتحه خرقة پوشیده و وارد طریقت شده است، یا اینکه فتحه صرفاً شیخ صحبت او بوده است.

باری، بر که پس از طی مراحل سلوک به مقام شیخوخت رسیده و مریدانی پیدا کرده است. عین القضاة، همان طور که اشاره شد، سالها در محضر او حاضر می شده است. در این مجالس شیخ مریدان را هدایت می کرده و چنان که قاضی تصریح کرده است به تفسیر قرآن می پرداخته است. درباره نحوه تعلیم قرآن و تفسیر آن توسط شیخ بر که چیزی نمی دانیم، ولی قطعاً مجالس او به صورت مجالس درس علمای معمولی نبوده است. نکته ای که قاضی درباره مجالس شیخ می گوید هیبتی است که از او دردل داشته است، به طوری که وی می نویسد: «هفت سال کم یا بیش بر که را - قدس سره - می دیدم و هرگز زهره نداشتمی که دست فراکش او کنم».^{۲۰}

همان طور که اشاره شد، اگر چه بر که تفسیر قرآن می کرده است، ولیکن شیوه او در تعلیم قرآن شیوه اهل مدرسه نبوده است. دلیل ایسن امر واضح است. بر که هرگز به مدرسه نرفته و خواندن و نوشتن نیاموخته بوده است. وی اُمی بود، و از قرآن جز چند سوره کوتاه چیزی به خاطر نداشت، و کلمات عربی را نیز درست تلفظ نمی کرد: «ای دوست، برکت... جز الحمدلله، اعنی فاتحة الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد. و آن نیز به شرط هم بر نتواند خواندن. و قال يقول نداند که چون بود. و اگر راست پرسى حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن، ولیکن من دانم که قرآن او داند درست، و من نمی دانم الا بعضی از آن. و آن بعضی هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته ام، از راه خدمت او دانسته ام».^{۲۱}

از آنجا که بر که سواد خواندن و نوشتن نداشته، بدیهی است که هیچ اثر مکتوبی به نثر نوشته است. البته، مشایخی اُمی بوده اند که واجد قریحه شاعری بوده اند و ابیاتی سروده اند، ولیکن از بر که هیچ بیتی هم در دست نیست. و باز، در مورد مشایخ اُمی دیگر، گاهی سخنانی نقل شده است که اگر چه اثر مستقیم آنان نبوده، لیکن به هر حال جزو آثار ایشان ثبت شده است. نورالعلوم ابوالحسن خرقانی و مقالات شمس تبریزی نمونه های بارز این قبیل آثار است. ولی در مورد بر که مجموعه سخنانی که رساله یا کتابی را تشکیل دهد وجود ندارد. آنچه در دست است یکی دو حکایت و چند قول است که عین القضاة به مناسبتهای نقل کرده است، و برای شناخت تعالیم او ناگزیریم به همین اقوال و تحلیل آنها متوسل شویم.

ج. تعالیم بر که

پیش از اینکه به شرح تعالیم شیخ بر که و نقل سخنان او بپردازیم، لازم است نکته مهمی را

درباره شیوه تحقیق در تعالیم او بـه عنوان يك شيخ و استاد آمی که هیچ اثر مکتوبی از او در دست نیست متذکر شویم. تحقیق و بررسی درباره آراء و تعالیم کسی که اثر یا آثار مکتوب از او به جا مانده است، خواه این اثر یا آثار مفصل باشد و خواه مجمل، مشکلات خاصی را از لحاظ ایجاد نظم و ترتیب و تحلیل و شرح و مقایسه آنها با آثار و آراء دیگران و ارزیابی آنها پیش روی محقق قرار می دهد. ولی وقتی با شخصی روبرو هستیم که هیچ کتاب و رساله ای از او در دست نیست، و به ظن قوی چنین آثاری از قلم او تراوش نکرده، و حتی مجلس درسی هم، به معنای متداول لفظ، نداشته در آن صورت چگونه می توان سخن از تحقیق و بررسی تعالیم چنین شخصی به میان آورد؟ این سؤال یقیناً يك سؤال موجه است، ولی قبل از آغاز سخن درباره تعالیم بر که، لازم است پاسخ قانع کننده ای به آن بدهیم. يك مطلب دیگر هست که باید در اینجا گوشزد کنیم، و آن این است که نگارنده کاملاً آگاه بوده است که خود را در این میان فریب ندهد و سعی نکند موضوعی از برای تحقیق جعل کند که اصلاً وجود ندارد. شیخ بر که به عنوان يك شيخ و استاد وجود داشته، و یکی از بزرگترین و اصیل ترین و عمیق ترین متفکران عالم اسلام، و بلکه سراسر عالم تفکر و اندیشه بشری، یعنی عین القضاة همدانی، به شاگردی او افتخار می کرده است. بنابراین، وجود این تعالیم و تأثیر آنها مطلبی است غیر قابل انکار. اما اینکه چگونه می توان به محتوا و کیفیت این تعالیم پی برد خود حدیثی است دیگر.

در مقدمه این رساله گفته شد که محققان و متتبعان تاریخ فرهنگ و معارف اسلامی باید از وجود و حضور مشایخ و استادانی که فاقد اثر مکتوب بوده اند و یا حتی آمی بوده اند غافل نباشند، چه تأثیر این قبیل مشایخ و استادان در بارور کردن درخت اندیشه اسلامی و حفظ تداوم آن در تاریخ کمتر از تأثیر مشایخ صاحب قلم نبوده، و چه بسا در مواردی بیشتر بوده است. در اینجا می خواهیم به يك نکته دیگر اشاره کنیم، و آن این است که در بررسی تعالیم این مشایخ ما مجبور نیستیم که صرفاً به عین سخنان و عباراتی که از ایشان نقل شده است اکتفا کنیم. سخنان مشایخ به خودی خود موضوعی است قابل تحقیق و قطعاً بهترین چیزی است که برای شناخت تفکر گویندگان آنها می تواند مورد توجه و تحقیق قرار گیرد. ولی مطلب اینجاست که صرف این سخنان همیشه بازگو کننده تعالیم يك شيخ و استاد نیست. این نکته بخصوص در مورد تعالیم اهل معنی و ذوق یعنی عرفا صدق می کند. بیان اندیشه توسط مشایخی که به ارشاد طالبان اهتمام می ورزند وسیله ای برای تعلیم بیش نیست. ولی این نکته را نیز باید در نظر داشت که وسیله های دیگری هم هست که ارباب سلوک همواره از آن

استفاده می کرده اند. نحوه بیان، تأکیدی که بر کلمات می شود، مناسبت‌هایی که برای بیان يك مطلب پیش می آید، و عوامل دیگر از این قبیل چیزهایی است که توصیف نمی شود و شاید قابل وصف هم نباشد. علاوه بر این، تعلیم و ارشاد فقط با گفتن انجام نمی گیرد. چه بسا سکوت يك شیخ اثر تربیتی بیشتری از گفتار داشته باشد. از همه اینها گذشته، حضور شیخ و حرکات و سکنات و هیبت او در دل شاگردان از عوامل فوق العاده مؤثر تعلیم و ارشاد است. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که این عوامل را چگونه می توان شناخت. پاسخ این سؤال روشن است. بهترین جایی که می توان این عوامل تربیتی را سراغ گرفت شاگرد و متعلم و تأثرات و حالات اوست. تصوف به عنوان مکتبی که بیش از هر چیز بر حال تکیه دارد نه قال، و تعالیم آن اثر وجودی (اگزستانسبیل) دارد و متعلم با دریافت آن تعالیم، در صورت مستعد بودن، متحول می شود، با علوم صوری و تصویری و تصدیقی کاملاً فرق دارد. بنابراین، شناخت تعالیم يك شیخ صرفاً در گرو بررسی سخنان او نیست. تأثیر این سخنان در متعلم و تلقی و برداشت او از این سخنان و علاوه بر این، تأثیر حرکات و سکنات و خلاصه هیأت استاد و حضور او نیز می تواند در بررسی تعالیم او به ما کمک کند. رابطه شیخ بر که با عین القضاة همدانی، و مطالبی که شاگرد از استاد خود نقل می کند، و فضای ذهنی و خارجی که او برای معرفی استاد ترسیم می کند نکاتی را زنده می نماید که تحلیل و بررسی آنها می تواند به شناخت ما از تعالیم این استاد اُمِّي کمک کند. یکی از مواردی که قاضی در خصوص تعالیم بر که بدان اشاره می کند موضوع قرآن و تفسیر آن است.

۱. قرآن و تفسیر. مهمترین موضوعی که در تعالیم شیخ بر که دیده می شود، چنان که قاضی بدان تصریح کرده است، قرآن و تفسیر آن است. او گرچه نه عربی درست می دانست و نه تفسیر را نزد کسی در مدرسه آموخته بود، از نظر عین القضاة، بهتر از مفسران عربی دان بر اسرار و معانی قرآن واقف بود. يك بار دیگر قول او را درباره بر که نقل می کنیم.

ای دوست، برکت... جز الحمد لله، اعنی فاتحة الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد، و آن نیز به شرط هم بر نتواند خواندن. و قال يقول نداند که چون بود. و اگر راست بررسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن. ولیکن من دانم که قرآن او داند درست، و من نمی دانم الا بعضی از آن.^{۲۲}

مطلبی که عین القضاة درباره بر که گفته است در حدود يك قرن پیش توسط عالمی دیگر درباره يك شیخ اُمِّي، یعنی ابوالحسن خرقانی، اظهار شده است. از قول خواجه عبدالله

انصاری نقل کرده اند که گفت: «من از خرقانی الحمد لله شنیدم که می خواند، که وی امی بود، الحمد نمی دانست گفت، و وی سید و غوث روزگار بود»^{۲۳}. پیر هرات در اینجا اگر چه شیخ ابوالحسن را علی رغم ناتوانی او در تلفظ کلمات قرآن سید و غوث روزگار می داند و تلویحاً به مقام عرفانی او اشاره می کند، نسبت قرآن دانی و معلمی قرآن به وی نمی دهد. در حالی که عین القضاة در خصوص قرآن دانی بر که تصریح می کند و اصرار می ورزد که او معلم قرآن بوده است.

ادعای عین القضاة در مورد قرآن دانی بر که اگر چه پذیرفتنش برای هر کس آسان نیست، مع هذا ادعایی به گزاف نیست. خود نویسنده نیز می داند که سخن او را خواننده به دشواری می تواند قبول کند، و به همین دلیل نیز تأکید می کند که «من می دانم» که او قرآن را «درست» می داند، در حالی که خودش بر آن احاطه ندارد. چطور ممکن است کسی را که نه عربی می داند و نه علم تفسیر خوانده است، و فقط چند سوره از قرآن را به یاد دارد، قرآن دان به شمار آورد؟ در پاسخ به این سؤال، ابتدا باید به این نکته توجه کرد که «شناخت قرآن» از نظر قاضی معنای خاصی دارد. و برای اینکه بدانیم دانش بر که درباره قرآن چه نوع دانشی بوده است، باید نظر قاضی را اجمالاً درباره قرآن دانی به طور کلی، بررسی کنیم.

قرآن، از نظر عین القضاة، ظاهری دارد و باطنی. «ان للقرآن ظهراً و بطناً، و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» هر آیتی را از قرآن ظاهری هست، و پس از ظاهر باطنی، تا هفت باطن^{۲۴} ظاهر آن حروف و کلماتی است که در کتاب ثبت شده است. آنچه مفسران و حافظان و ناقلان قرآن فرامی گیرند همین ظاهر است. اما دروای این حروف و کلمات، باطن و حقیقت قرآن نهفته است. این حقیقت که عین القضاة «صفت مقدس»^{۲۵} و گاهی نور می خواند از دسترس عوام و ظاهر بینان بیرون است. کسانی می توانند بر این حقیقت مطلع شوند که «اهل قرآن» شده باشند. «عروس جمال قرآن... خود را به اهل قرآن نماید»^{۲۶}. و در جای دیگر می گوید «حقیقت قرآن... مقرون و منوط دلهای انبیا و اهل ولایت است»^{۲۷}. بنابراین، کسانی که صرفاً عربی را خوب می دانند و حتی حافظ قرآن هستند، معلوم نیست که با حقیقت قرآن آشنایی داشته باشند. بهترین نمونه کسانی که عربی می دانستند ولیکن از حقیقت قرآن بویی نبرده بودند، در زمان پیامبر (ص) ابوجهل و ابولهب بودند. «بوجهل و بولهب معنی قرآن دانستند من حیث تعلقه بالعربیة، اما قرآن گفت: صَمِّ بِكُمْ عُمَى»^{۲۸}. این دو نفر با وجود اینکه ظاهر کلمات قرآن را می شنیدند و آنها را ظاهراً درک می کردند، به پیام اصلی قرآن پی نمی بردند و از قرآن بیگانه بودند. فقط دوستان قرآن که اهل قرآن و اهل الله هستند می توانند

از حقیقت قرآن نصیبی برند.

در قرون بعد در عالم اسلام ابوجهل صفتان بسیار بوده‌اند. البته بسیاری دیگر بوده‌اند که مانند ابوجهل و ابولهب دشمنی با قرآن نداشته‌اند، ولی آنان نیز فقط به ظاهر قرآن اکتفا کرده بودند. در مقابل ایشان کسانی بودند که اهلیت با قرآن را پیدا کرده بودند. البته در میان ایشان عده‌ای ظاهر قرآن را آموخته بودند، و عده‌ای دیگر فقط با معانی باطنی و حقیقت قرآن انس گرفته بودند. «در عالم صد هزار آدمی قرآن یاد گیرند، و [حال آنکه] از قرآن حرفی ندانند، و ندانند که قال یقول چه بود»^{۲۱} امثال این عده در زمان پیامبر اکرم (ص) نیز بوده‌اند. بلال حبشی نه مانند ابوجهل عربی می‌دانست و نه قادر بود که قرآن را درست قرائت کند، ولی او اهل قرآن بود.

بلال حبشی می‌گفت: اشهد ان لا اله الا الله، به سین می‌گفت، به شین معجم نمی‌توانست گفت. پس سید (ص) گفت: سین بلال عندالله شین. اما بوجهل و بولهب اشهد راست بتوانستندی گفت. چه گویی، «اهل قرآن اهل الله و خاصة» بوجهل بود یا بلال؟^{۲۲}

یکی از کسانی که بلال وار قرآن را فرا گرفته بود، و قرآن جمال خویش به وی نموده بود، از نظر عین القضاة بر که بود. بر که نیز مانند بلال قرآن را «به شرط هم بر نتواند خواندن» و برخلاف مفسران و علمای ظاهر «قال یقول نداند که چون بود». اما از آنجا که بر اثر سیر و سلوک و تزکیه نفس و تهذیب اخلاق اهلیت قرآن را به دست آورده بود، با حقیقت قرآن و باطن آن آشنا شده بود. عین القضاة اگر چه کتابی در تفسیر ننوشته است، ولی آثار او گواهی می‌دهد که آشنایی وسیعی با ظاهر قرآن و اطلاع عمیقی از باطن آن داشته است. در حقیقت قسمت اعظم نوشته‌های او، بخصوص آثار فارسیش، نوعی تفسیر قرآن است، با همه این تسلطی که او بر فهم قرآن داشته است، می‌گوید که «من قرآن نمی‌دانم الا بعضی از آن». در حالی که از نظر او بر که قرآن را درست می‌دانسته است. وی حتی اظهار می‌دارد که آن مقدار از قرآن را هم که او خود می‌دانسته است از بر که آموخته است. البته منظور از قرآن دانی قرائت و تفسیر ظاهری قرآن نیست. این علوم را وی در جای دیگر آموخته بود. وانگهی، بر که «قال یقول» نمی‌دانست که به وی قرائت و تفسیر بیاموزد. به همین دلیل است که می‌گوید «آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته‌ام». پس چگونه با حقیقت قرآن آشنا شده بود، و این بعض را به چه ترتیب از بر که فرا گرفته بود؟ خود عین القضاة پاسخ این سؤال را در این جمله کوتاه می‌دهد: «از راه خدمت او دانسته‌ام».

جمله اخیر به نکات مهمی در تعلیم و تربیت اسلامی به طور کلی، و تعلیم و ارشاد اهل سلوک به طور خاص، اشاره می‌کند و این همان مطلبی است که ما در ابتدای این بحث بدان اشاره کردیم. خدمت عین القضاة به برکه و مصاحبتش با او، و نتیجه‌ای که وی از این خدمت و مصاحبت می‌گیرد، مطلبی است که حقیقت آن از نظر ما پوشیده است، چه این مطلب صرفاً به ارتباط و نسبت استاد و شاگرد مربوط می‌شود. آنچه قاضی به عنوان مرید از طریق این وسیله تعلیمی و تربیتی از شیخ برکه فرا می‌گرفته است، خارج از الفاظ و کلمات است، و زبان عبارت نیز از وصف آن عاجز است. عین القضاة خود فقط اشاراتی در این باره می‌کند، و برای درک بهتر این وسیله تعلیمی و تربیتی، بهتر است به بررسی این اشارات بپردازیم.

۲. خدمت شیخ و اثر تربیتی آن. یکی از اصولی که عین القضاة در تصوف عملی خود بدان تکیه می‌کند و به عنوان شیخ و مرشد مکرراً آن را به مریدان یا مخاطبان خود در نامه‌ها و نوشته‌هایش گوشزد می‌کند خدمت کردن به شیخ یا گاهی به تعبیر او «خدمت کفش» است. خدمت شیخ کردن عملی است که هم مرید و شاگرد را آماده کسب فیض می‌کند و هم به خودی خود آموزشهایی را به وی می‌دهد که از هیچ طریق دیگر نمی‌تواند کسب کند. در حقیقت نقش خدمت در تصوف عملی و علوم ذوقی همانند نقشی است که استماع و گوش-دادن در تعالیم نقلی و بحثی دارد. این نکته را قاضی خود از طریق تجربه‌هایی که با شیخ یا مشایخ خود داشته است دریافته است.

می‌دانیم که عین القضاة مرید و شاگرد خواجه احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) بوده است. وی خود کیفیت ملاقاتش را با خواجه که در سال ۵۱۳ اتفاق افتاده بیان کرده و به تأثیری که این ملاقات در حیات معنوی او داشته اشاره کرده است.^{۳۱} اما به نظر می‌رسد که روابط عین القضاة با احمد غزالی به طور حضوری و مستمر نبوده است. غزالی ظاهراً بیشتر در شهرهای مراغه و قزوین به سر می‌برده و قاضی در همدان اقامت داشته است. اولین ملاقات این دو در همدان بوده و مدت آن نیز در حدود بیست روز (یا شاید اندکی بیشتر) بوده است. پس از آن قاضی در همدان مانده و خواجه به شهر یا شهرهای دیگر رفته است. البته، ملاقاتهای دیگری نیز به احتمال قوی بین ایشان واقع می‌شده است و قاضی تعالیمی را از خواجه فرا می‌گرفته است، ولیکن روابط ایشان دورادور بوده و قاضی نیز از طریق نامه‌نگاری مسائل خود را با شیخ در میان می‌گذاشته است. از این نامه‌ها تعدادی در دست است که خود نوع روابط این شاگرد و استاد یا مرید و مرشد را روشن می‌سازد.^{۳۲} اما در شهر همدان شیخ دیگری بوده است که عین القضاة با او معاشرت می‌کرده و به اصطلاح شیخ

صحبت او بوده^{۳۳} و قاضی محضر او را درک می کرده و به خدمت او می شتافته است، و این شیخ همان برکه بوده است.

عین القضاة، چنان که قبلاً اشاره شد، خود تصریح کرده است که هفت سال (در همدان) محضر شیخ برکه را درک کرده است. حضور قاضی در مجالس برکه نه مانند حضور یک صوفی در محضر صوفی دیگر بوده و نه مانند حضور یک شاگرد در محضر استاد. برکه اگر چه یک شیخ اُمی بوده و قاضی یک عالم و نویسنده، مع هذا قاضی وقتی به حضور وی می رسیده خود را بسیار حقیر احساس می کرده است. این احساس حقارت و در عین حال ارادت عمیق را قاضی چنین بیان می کند:

به جلال و قدر خدا که چون پیش شیخ برکت - رحمه الله - بنشستمی خود را از جماعتی که بر او سلام کردند که قال یقول ندانستندی که چون بود، بسیار کمتر دیدمی، و خود چنان بودی، و مرا در این حال قدرت آن بود که زبده الحقایق به دو سه روز تصنیف می کردم که اگر حکیمی به انصاف آن را مطالعه کند و تأملی صادق بکند در آن، بداند که آن واگفت حکما خود هیچ نسبتی ندارد.^{۳۴}

در جای دیگر، قاضی از هبیتی که این شیخ اُمی در دل او به جا گذارده است چنین یاد می کند: «هفت سال کم یا بیش برکه را - قدس سره - می دیدم و هرگز زهره نداشتمی که دست فرا کفش او کنم».^{۳۵} همین حالت و همین ارادت عمیق بوده است که قاضی از آن به عنوان «خدمت» یاد می کند. مطالبی هم که وی درباره معانی قرآن از شیخ آموخته است، نتیجه همین خدمت بوده است: «من می دانم که قرآن او داند درست و من نمی دانم الا بعضی از آن. و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته ام، از راه خدمت او دانسته ام».^{۳۶}

همان طور که گفته شد، عین القضاة اثر تربیتی و تعلیمی «خدمت» را مکرراً به مخاطبان خود (بخصوص عزالدین) گوشزد می کند. البته، وی صرفاً به مریدش دستور نمی دهد، بلکه در خلال سفارشهایی که به وی می کند سعی می کند حکمت این کار را برای او توضیح دهد. این توضیحات خود مطالب ارزنده و بدیعی است که از یکی از مشایخ بزرگ تصوف و نویسندگان فارسی زبان به جا مانده است، و تحلیل آنها خود نکات مهمی را در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی به طور کلی، و در تصوف عملی بخصوص، روشن می سازد.

شیخ خود را خدمت کردن، در تصوف اسلامی به طور کلی یک اصل است، ولی هیچ نویسنده ای، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، این اصل را به خوبی عین القضاة توضیح نداده و

جایگاه آن را در تصوّف نشان نداده است. این اصل که به عنوان يك شیوه عملی (تکنیک) یا به قول قاضی «هنر» از آن استفاده می شده است به لحاظی نظیر شیوه (تکنیک) دیگر در تصوّف اسلامی، یعنی ذکر است. یکی از مهمترین ذکرها ذکر لا اله الا الله است که معمولاً به دو بخش تقسیم شده است، یکی جنبه سلبی و نفی، و دیگری جنبه ایجابی و اثباتی آن. توضیح این مطلب ما را به درک حکمت «خدمت» نزدیکتر می سازد.

یکی از روشن ترین تحلیلهایی که درباره ذکر (با توجه به ذکر لا اله الا الله) شده است تحلیلی است که نجم الدین دایه در مرصاد العباد کرده است. برای توضیح معنای ذکر و درک ضرورت آن، نجم الدین از مفهوم دیگری که ضد آن است استفاده می کند، و آن مفهوم فراموشی یا نسیان است. روح انسانی در این عالم محجوب است و حجابهای بسیاری او را در بر گرفته است. این حجابها نتیجه فراموشی و نسیان است. روح در سیر نزولی از عوالم مختلف عبور کرده و در هر مرتبه از یاد حق بازمانده است. این فراموشی از حق در عالم دنیا به نهایت خود رسیده و به صورت يك بیماری معنوی درآمده است. علاج این بیماری چیزی جز به فراموشی سپردن یاد ماسوی الله، و ذکر الله نیست.

چون حجب از نسیان پدید آمد و سبب بیماری «فی قلوبهم مرض» این بود، لاجرم در مقام معالجت به حکم آنکه گفته اند «العلاج باضدادها» از شفاخانه قرآن این شربت می فرماید که «اذکر واللّه ذکراً کثیراً»^{۳۷} تا باشد که از حجب نسیان و مرض آن خلاص یابند.^{۳۸}

بنابراین، روح در این عالم در حالت محجوبی مبتلا به يك ذکر است و يك فراموشی. او ذاکر ماسوی الله است و غافل از الله. و این نوعی بیماری است. درمان این بیماری از راه اضداد میسر است: روح باید ماسوی الله را فراموش کند و به یاد الله باشد. به عبارت دیگر، روح انسانی برای معالجه بیماری خود باید از يك سو نفی کند و از سوی دیگر اثبات. «مرض نسیان را به شربت نفی و اثبات رفع توان کرد، زیرا که نسیان مرکب است از نفی و اثبات: نفی ذکر حق و اثبات ذکر اغیار. پس شربت سکنجبین وار از سرکه نفی و شکر اثبات می باید»^{۳۹}، یعنی نفی اغیار و اثبات حق. این نفی و اثبات خود در کلمه لا اله الا الله مندرج است. در لاله نفی اغیار است و در الا الله اثبات الله.

همان طور که ذکر از دو بخش نفی و اثبات ترکیب شده است، خدمت نیز دارای دو جنبه است. در ذکر این دو جنبه در هر دو حالت، یعنی چه قبل از ذکر و چه در حین آن، وجود دارد.

قبل از اینکه انسان به ذکر حق بپردازد، او در حال نفی و اثبات است. در حالت محجوبی او خدا را فراموش کرده و ذاکر اغیار شده است. در هنگام ذکر، به عکس، او اغیار را فراموش می کند و به یاد خدا می افتد. در خدمت نیز این دو جنبه دقیقاً دیده می شود. انسان در هر حال خدمتکار است. قبل از سلوک، او کس یا کسانی را خدمت می کند که او را از خدا دور می سازند، و در سلوک او به کسی خدمت می کند که او را به راه خدا هدایت می کند. این معنی را قاضی خود در نامه هایش توضیح می دهد.

مخاطب عین القضاة در بسیاری از نامه هایش شخصی بوده است به نام عزیزالدین.^{۴۰} این شخص که مرید قاضی بوده است مستوفی دربار سلطان بوده است. قاضی در نامه هایش دو چیز را با هم به وی توصیه می کند: یکی ترك خدمت سلطان و دیگری اختیار خدمت يك شیخ یا مرد خدا. بدین ترتیب همان گونه که در ذکر، انسان باید چیزی را نفی کند و چیز دیگری را اثبات، در خدمت صوفیانه نیز باید خدمت يك نفر را ترك و خدمت شخص دیگری را اختیار کند. در مورد عزیزالدین کسی که ترك خدمتش از برای او واجب است سلطان است، و کسی که اختیار خدمتش واجب است مرد خداست. بنابراین، سلطان و مرد خدا در دو قطب مختلف قرار گرفته اند. برای مشخص کردن منزلت این دو، قاضی از دو لفظ «درگاه» و «کفش» نیز استفاده می کند و می گوید سالک باید ترك خدمت «درگاه سلطان» کند و «خدمت کفش» شیخ را اختیار نماید. «در خدمت کفش مردان کشف افتد، نه بر درگاه سلطان.»^{۴۱} بنابراین، مراد از «خدمت کفش» بیان نسبتی است که خادم با مخدوم خدایی پیدا می کند. این نسبت را او در جای دیگر چنین بیان می کند: «در دین اگر سگ دار سگ داران دوستان او باشی این است عظیم دولتی...»^{۴۲} همان طور که «سگ داری» جنبه کنایی دارد، خدمت کفش نیز کنایه است، اگر چه معنای ظاهری آن نیز گاهی اراده شده است.

در مورد تأثیر این دو نوع خدمت، می توان باز از مفهوم ذکر استفاده کرد. همان گونه که یاد اغیار موجب هلاکت روح است، خدمت سلطان و به طور کلی مردان دنیا انسان را از خدا دور می سازد و به شرك مبتلا می کند. در حقیقت خدمت سلطان کردن دوستی با شیطان است. عین القضاة در نكوهش این نوع خدمت که از نظر او عین شرك و بت پرستی است لحنی شدید اختیار می کند و می گوید: «به خدمت مدبری، فاسقی، شیطانی از شیاطین انس، دشمنی از دشمنان خدا و رسول مفتخر بودن چه هنر است؟ خاک بر سر خادم و مخدوم باد!»^{۴۳} این سخن بیان نفی است. در بیان ایجاب می نویسد: «خدمت کفش مردی کن، و هذا أقرب الطرق. چون تو را قبول کرد، شیطان خود بر خیزد، و کفّی به عَجَبَا. ندیده ای که چون کس به

لشکرگاه در جایی نزول کند، چون او را معلوم گردد که نزول گاه او به کسی از خواص سلطان تعلق دارد بر خیزد و برود؟^{۴۴} خدمت سلطان کردن اگرچه در ظاهر مقام و منزلتی عالی به شمار می آید و خدمت کفش کردن مقامی دانی، در باطن خلاف این است. خدمت سلطان کردن در حقیقت پست ترین کاری است که شخص ممکن است بدان گرفتار آید، در حالی که خدمت کفش مردان خدا کردن عالی ترین هنر و بزرگترین منقبت سالک است. قاضی در حالی که به خادم سلطان ناسزا می گوید که «خاک بر سر خادم و مخدوم باد!» یا «شرمت باد این کار که می کنی»^{۴۵}، در مورد خدمت کفش مشایخ می گوید: «این عظیم منقبتی است که تو از دوستان او کسی را بشناسی یا بدانی یا ببینی. اگر تو را در دل دوستی از آن او در همه عمر یک لحظه جای بود تو را این دولت بس»^{۴۶}.

مطالبی که قاضی در مورد «خدمت کفش کردن» به مرید خود توصیه می کند، همان طور که اشاره شد، حاصل تجربه خود او در سلوک است. این تجربه را وی بخصوص در خدمت بر که کسب کرده بوده است. در مطالبی که عین القضاة درباره خدمت کفش می گوید همواره سایه بر که دیده می شود. عین القضاة همان طور که ملاحظه کردیم، به قدری خود را در مقابل بر که کوچک و حقیر احساس می کرده است که می نویسد در تمام مدت هفت سالی که در خدمت بر که بوده است جرأت نمی کرده است که دست به کفش او بزند.

قبلاً اشاره کردیم که «خدمت» یا «خدمت کفش» کردن در تصوف عملی عین القضاة یک هنر (تکنیک) است. با این هنر سالک در حقیقت با نفس خود و هوای آن مجاهده می کند. پس خدمت کفش مردان خدا کردن هنری است که انسان را از شرک و کفر می رها کند. این مطلب را قاضی با استفاده از مفهوم «کلیدی» دیگری در تصوف خود توضیح می دهد و آن مفهوم «عادت» و «عادت پرستی» است.

عادت و عادت پرستی یکی از مفاهیم اصلی در روانشناسی دینی و صوفیانه قاضی است و عادت پرستی در حکمت دینی او مقابل دینداری و مسلمانی است. عموم خلق عالم، حتی کسانی که ادعای مسلمانی دارند، در حقیقت گرفتار عادتند، و عادت پرست اند نه خداپرست. حقیقت دین نیز چیزی جز ترک عادت پرستی نیست. رسالت پیامبران و مأموریت الهی انبیا نیز چیزی جز مبارزه با عادت پرستی نبوده است. هر پیغمبری در میان امت خود مواجه با کسانی بوده است که به جای پرستش خدا از روی عادت اصنامی ذهنی و عینی را می پرستیدند. دعوت ایشان در حقیقت دعوت خلق عادت پرست بوده است به خداپرستی. علت نسخ ادیان نیز چیزی جز مهر باطل زدن بر عادت و عادت پرستی نبوده است. حضرت

موسی و حضرت عیسی (ع) ادیان قبلی را منسوخ کردند، به دلیل اینکه امت هر يك از ایشان حقیقت دین را فراموش کرده بودند و از دین چیزی جز عادت نمی دانستند. «ای دوست عزیز، اگر دین یهودی و ترسایبی نه با عادت محض افتاده بودی، آن را منسوخ نکردندی.»^{۴۷} پس از آن یهودان و ترسایان باز حقیقت دین را به دست فراموشی سپردند و به عادت پرستی روی آوردند. در زمان پیغمبر اسلام (ص) یهودان و ترسایان و پیروان ادیان دیگر در همین وضع بودند. «راه همچنان است که به روزگار موسی - علیه السلام - بود. ولیکن عادت دیگر است و راه موسی و عیسی دیگر.»^{۴۸} بعثت پیامبر اکرم (ص) دقیقاً به منظور مجاهده با این عادت پرستیها بود. از اینجاست که مصطفی (ص) می فرماید «بُعِثْتُ لِرَفْضِ الْعَادَاتِ^{۴۹}». پس از پیامبر باز مردم دین را تبدیل به عادت پرستی کردند و همان طور که یهود و نصارا تورات و انجیل «می خواندند به عادت»، مسلمانان نیز با قرآن به همان نحو برخورد کردند.

جوانمردا، قرآن نیز اکنون همچنان است که نه تو می دانی و نه آنها که خود را عالم می دانند. هیئات!^{۵۰}

سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که برای بازگشت به حقیقت دین که از نظر عین القضاة چیزی جز خداپرستی نیست و خداپرستی عین اسلام است، چه باید کرد؟ پاسخ این سؤال قبلاداده شده است: طالب دین و سالک راه خدا باید همان طور که رسالت پیامبران بود با عادت پرستی مبارزه کند. ولی سالک به خودی خود قادر به این کار نیست. مبارزه با عادت پرستی فقط از يك راه ممکن است و آن فرمانبرداری از مرد خداست. سالک باید به فرمان مرد خدا، یا شیخ، یا پیر صاحبدل باشد.^{۵۱}

بدان که از اعمال مرایبی و منافق آنکه به اخلاص راه بود که به فرمان پیری کند، که او داند که شیاطین را از نهاد مرید بی علم مرید چون بر باید انگیختن. اما چون اعمال از راه عادت بود نه به فرمان صاحبدل، آن را هیچ ثمره نبود جز زیادت نفاق و ریا و شرک و عجب و دیگر صفات مذموم.^{۵۲}

و در جای دیگر می نویسد:

عمل مرید چون به فرمان پیر بود، اگرچه آمیخته بود به ریا و نفاق، عاقبت به اخلاص کشد، و چون از راه عادت بود از آن هیچ نیاید و جز پندار حاصل آن نبود.^{۵۳}

دل خوش بودن با پندار که نتیجه عادت پرستی است آفتی است که بر خرمن همه مدعیان دین افتاده است. برکه در وصف این عادت پرستان که خود را با خیال و پندار دلخوش کرده اند، تعبیر عامیانه‌ای به کار می‌برد و آنان را «ریش گاو» می‌خواند. این معنی را وی در ضمن حکایتی که عین القضاة مستقیماً از قول او نقل کرده است چنین بیان می‌کند:

«برکت گفت که: مردی بود فرزند خود را گفت که هرگز ریش گاو بوده‌ای؟

گفت: ریش گاو که بود و چه بود؟

گفت: آنکه بامداد از خانه به در آید، گوید: امروز گنجی یابم.

پسر گفت: ای پدر، تا منم ریش گاو بوده‌ام.»^{۵۴}

با توجه به مطالبی که قاضی پیرامون این داستان بیان کرده است، منظور برکه در این حکایت ظاهراً این بوده است که مبتدیان در بدایت سلوک (مانند عموم عادت پرستان) خود را با خیال و پندار خود دلخوش کرده اند و عمر را ضایع می‌کنند. گدایانی هستند که به آرزوی مصاحبت سلاطین به سر می‌برند. فرزند آن مرد نیز خود را با پندارهای بی حاصل مشغول کرده است. «تا منم ریش گاو بوده‌ام»، یعنی يك عمر با پندار دلخوش بوده‌ام.

چگونه سالك می‌تواند از بند پندار خلاص شود؟ پاسخ این سؤال در يك جمله خلاصه می‌شود: اطاعت محض از فرمان صاحب‌دل. تکیه‌ای که مشایخ در مورد پیروی از سنت پیغمبر (ص) می‌کنند خود ناظر به همین معنی است. سالکی که عبادت را از این حیث که پیامبر (ص) بدان فرمان داده است انجام می‌دهد با عادت پرستی به مبارزه برخاسته است. ولی از تأثیر فرمان شیخ که خود تابع پیامبر است نباید غافل بود. شیخ است که با حضور خود و هیبتی که در دل شاگرد ایجاد می‌کند می‌تواند او را از عادت پرستی نجات دهد. برکه، بنا به گفته عین القضاة، از روی کمال آگاهی، این وظیفه را برای مریدان خود ایفا می‌کرده است.

فرمانهایی که شیخ برکه به مریدان خود از جمله عین القضاة می‌داده است البته در درجه اول اعمال شرعی و اخلاقی بوده است. تأثیر این فرمانها و دستورات را در خلال توصیه‌های مکرری که عین القضاة در نامه‌هایش در مورد انجام فرائض و اعمالی چون دستگیری از مستحقان و صدقه دادن و دعای به مادر و پدر کرده است می‌توان مشاهده کرد. عین القضاة همچنین از فرمان خاصی که برکه به وی داده است یاد کرده و آن زیارت قبر شیخ فتحه بوده است. درباره این شیخ اطلاعات چندانی در دست نیست. ظاهراً وی از برکه مسن تر بوده و احتمال می‌رود که شیخ و مرشد او بوده است. به هر حال، فتحه قبل از برکه فوت کرده است و

بر که در ضمن فرمانهایی که به قاضی می داده است به وی گفته است که به زیارت قبر او برود. نتیجه این زیارت را قاضی چنین شرح می دهد:

من هرگز ندانستم که پیری و مریدی چه بود تا برکت - قده - مرا به تربت فتحه بفرستاد. دیگران می روند، اما مرا او فرستاد.^{۵۵}

جمله اخیر قابل تأمل است. عین القضاة می خواهد بگوید که آنچه وی کشف کرده است صرفاً از برکت زیارت تربت فتحه نبوده است، بلکه فرمان شیخ برکه و اطاعت از آن بوده است. البته، زیارت تربت مشایخ به هر حال پر برکت است. چه بسا فتوحاتی که سالک بر سر تربت مردان خدا به دست آورد. اما زیارت قبر مشایخ، مانند هر عبادت دیگر، زمانی مؤثر خواهد افتاد و به کشف و فتوح منتهی خواهد شد که بر اثر فرمان شیخ باشد. اگر سالک به خواست خود یا از روی عادت به عبادت بپردازد، چه بسا مرتکب عبادت ریایی شود. نیت او زمانی پاک خواهد بود که عبادت او بر اثر فرمان انجام گیرد.

بر که برای اینکه عبادت ریایی، یا عباداتی را که از روی عادت انجام می گرفته است بشکند و مریدان را به اخلاص دعوت کند ایشان را گاه به ترك عبادت ریایی فرمان می داده است. عین القضاة در یکی از نامه های خود در ضمن بیان اهمیت اخلاص و داشتن نیت خالص در مورد زیارت حج می گوید که باعث آن یا امور دنیوی است یا دینی. سپس می نویسد که بر که یکی از مریدان را از سفر حج منع کرد، زیرا می خواست که او حج معنوی کرده باشد نه حجی که به ظاهر و از روی عادت انجام گرفته باشد.

توجه خاصی که شیخ بر که و عین القضاة به ترك عادت پرستی مبذول می داشته اند مختص ایشان نبوده است. شکستن عادت مرید یکی از وظایف هر شیخی است. ولی تفصیلی که عین القضاة به این مطلب داده است در آثار هیچ يك از نویسندگان دیگر دیده نشده است. این توجه را عین القضاة مدیون بر که بوده است. بر که ظاهراً نه تنها در عمل به شکستن عادت مریدان اهتمام می ورزیده، بلکه جوانب این امر را نیز از لحاظ جامعه شناسی و روانشناسی دینی گوشزد می کرده است. این مطلب را از فحوای کلام مکرر عین القضاة در باب عادت و آفات آن می توان استنباط کرد. تأثیر تعالیم بر که در مورد عادت پرستی و عادت شکنی را در عین القضاة می توان از این سخن به خوبی درک کرد. وی به مرید خود می نویسد:

از عادت آنگاه برخاسته باشی که خدمت کفش کنی. و خدمت کفش نه آن باشد

که کفش راست بنهی، که تو را هنوز این استحقاق نیست که شاید دست فراکش مردان کنی، که هفت سال کم یا بیش بر که را - قدس سره - می دیدم و هرگز زهره نداشتمی که دست فراکش او کنم.^{۵۶}

باری، از پرتو این خدمت، سالک از عادت پرستی خلاص می شود و چون از عادت پرستی برخاست شایسته معرفت می شود. «چون خدمت بسیار کنی، باشد که تو را معرفتی دست دهد.»^{۵۷} این معرفت را عین القضاة خود از راه خدمت بر که تحصیل کرده بود. آنچه وی از اسرار قرآن فرا گرفته بود معرفتی بود که حاصل خدمت بود. از اینجاست که وی می گوید بعضی از اسرار قرآن را از بر که آموخته است، نه از راه تفسیر و غیر آن، بلکه «از راه خدمت او دانسته‌ام».^{۵۸}

د. داستان ابلیس

مطلبی که عین القضاة درباره تعلیمات بر که گفته است بسیار مجمل و کلی است. همان طور که ملاحظه شد، وی اعتراف کرده است که بعضی از اسرار قرآن را از بر که آموخته است، ولی در مورد این اسرار توضیحی نداده است. البته آثار او، بخصوص تمهیدات و نامه‌هایش، مشحون است از تفاسیر عرفانی درباره آیات قرآن، و بی شک بسیاری از مطالبی که وی در آثار خود اظهار کرده است، نتیجه معاشرت و خدمت بر که بوده است. در عین حال، عین القضاة يك موضوع را درباره عقاید و تعالیم بر که تصریح می کند و آن عقیده شیخ درباره ابلیس و مطالبی است که در این باره اظهار کرده است. پیش از اینکه اجمالاً به بحث درباره سخنان بر که درباره ابلیس بپردازیم، لازم است نکته‌ای را به طور کلی در خصوص نظریه صوفیانه عین القضاة و مشایخ دیگر ایرانی ذکر کنیم.

ابلیس و داستان عبادت او قبل از خلقت آدم و نافرمانی و رانده شدنش از درگاه حق و خدعه و نیرنگ او و اغوای آدم و آدمیان توسط او موضوعی است که در بسیاری از کتابهای اسلامی از جمله آثار صوفیه مورد بحث قرار گرفته است. به طور کلی، در این داستانها دو جنبه از وجود ابلیس مطرح است، یا به عبارت دیگر ابلیس در داستانهایی که از او نقل شده است دارای دو نسبت است، یکی نسبتی که با آدم و فرزندان آدم دارد، و دیگر نسبتی که با خداوند عالم دارد.^{۵۹} داستانهایی که عموماً در قرآن و احادیث نقل شده است ناظر به جنبه اول یعنی نسبت ابلیس با آدم است. این داستانها جنبه اخلاقی دارند و منظور از آنها بر حذر داشتن انسان از مکر و فریب اوست. در جنب این داستانهای اخلاقی، داستانهای دیگری

هست که در آنها نسبت ابلیس با خداوند در نظر گرفته شده، ولذا این داستانها جنبه مابعد-طبیعی دارد. در این نسبت آنچه مطرح می شود ماهیت ابلیس و عبودیت و عبادت او و ایمان و عشق او به خداوند، بخصوص پیش از خلقت آدم است. مطالبی که صوفیه درباره این جنبه از وجود ابلیس بیان کرده اند اگرچه خارق نظر عادی ما درباره شیطان است، به معنی ستایش از آن ملعون و توجیه نافرمانی او نیست. در واقع وقتی صوفیه ابلیس را از حیث نسبت او با آدم در نظر می گیرند سخنان آنان به هیچ وجه از دائره مسائل اخلاقی و شرعی خارج نمی شود. حتی لعنت فرستادن بر او را مطابق يك حقیقت تکوینی و واجب می دانند، چنانکه عین القضاة تصریح می کند که جز لعنت چیز دیگری نمی توان بر ابلیس فرستاد (رك. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۷-۸). در واقع آنچه ایشان درباره نسبت ابلیس با خداوند می گویند مطلبی است و رای مسائل اخلاقی. ابلیس به هر حال قبل از رانده شدن مقرب درگاه الهی و معلم ملائکه بوده است. این جنبه مابعد طبیعی از وجود ابلیس است که صوفیه سعی کرده اند تبیین کنند و از لحاظ فلسفی نیز این تبیین قابل توجه و تأمل است. تبیین ایشان، بخصوص آنچه مربوط به فعل ابلیس می شود، از لحاظ کلامی نزدیک به مذهب اشاعره است، و چه بسا از دیدگاه مذاهب کلامی دیگر، مثلاً معتزله، مورد قبول نباشد. این نوع داستانها را مشایخ صوفیه، بخصوص ایرانیان، در آثار خود مورد بحث قرار داده اند. در رأس همه این مشایخ حسین منصور حلاج است، و پس از او مشایخ خراسان از قبیل ابوالقاسم کرگانی، ابوالحسن بستی^۶، ابوعلی فارمدی، احمد غزالی، سنایی، و عطار کم و بیش تحت تأثیر حلاج مطالبی درباره ایمان و صدق و وفاداری ابلیس و بخصوص عشق او به حق تعالی داد سخن داده اند. عین القضاة همدانی نیز در آثار فارسی خود، تمهیدات و نامه‌هایش، بکرات در این خصوص سخن گفته است. در ضمن مطالبی که قاضی درباره ابلیس از حیث نسبت او با خداوند بیان کرده است، گاهی داستانها و سخنانی را که از مشایخ سلف به یاد داشته است با ذکر نام گوینده آنها نقل کرده است. دو تا از این داستانها پای شیخ او برکة همدانی را به میان می کشد.

نخستین داستان از قول احمد غزالی نقل شده است. غزالی خود این مطلب را از یکی از مشایخ بزرگ خراسان به نام ابوالقاسم کرگانی (متوفی ۴۶۹) شنیده است و آن را از برای مرید خود عین القضاة نقل کرده است. عین القضاة نیز آن را از برای شیخ برکه نقل کرده، و سپس برکه نکته‌ای ذکر کرده که درخور توجه است.

از خواجه احمد غزالی شنیدم که: هرگز شیخ ابوالقاسم کرگانی نگفتی که ابلیس،

بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه خواجهگان، و آن سرور مهجوران. چون این حکایت را وا برکه بگفتم، گفت: سرور مهجوران به است [از] خواجه خواجهگان.^{۶۱}

در این داستان چندین نکته هست که تحلیل و ذکر آنها موجب می شود تا هم روشنایی تازه ای بر نقاط مبهم تاریخ تصوف ایران افکنده شود و هم موضع برکه را درباره ابلیس بشناسیم و با معنایی که در پاسخ او نهفته است آشنا شویم. اولاً این داستان رابطه چهارتن از مشایخ بزرگ قرن پنجم و ششم را بخصوص درباره یکی از موضوعات مهم تصوف نشان می دهد. ابوالقاسم کرگانی خود از مشایخ بزرگ خراسان بوده و این داستان نشان می دهد که وی دقیقاً جزو صوفیانی است که نسبت به ابلیس با خداوند و عاشقی او توجه داشته است. ثانیاً احمد غزالی که خود یکی دیگر از مشایخ بزرگ خراسان بوده است و به این موضوع علاقه خاص داشته است، حضورش در این داستان نشان می دهد که در باب این موضوع وی تحت تأثیر چه کسی بوده است.^{۶۲} ثالثاً، نقل این داستان توسط غزالی از برای عین القضاة يك مورد از انتقال این مبحث را از مشایخ خراسان به مشایخ عراق عجم (همدان) بازگو می کند. و بالاخره، پاسخی که برکه می دهد نشان می دهد که وی نه تنها مخالفتی با این طرز فکر درباره ابلیس نداشته، بلکه با احمد غزالی و ابوالقاسم کرگانی کاملاً موافق بوده است. و این هنوز همه مطلب نیست. در پاسخی که برکه داده است، نکته بسیار مهمی نهفته است که لازم است آن را روشن نماییم.

یکی از خصوصیات مهم ابلیس در موضوع ابلیس شناسی از حیث نسبت او با خداوند عاشقی اوست. مشایخی که ابلیس شناسی را از این حیث در نظر داشته اند همگی بر این خصوصیت تأکید داشته اند. نه فقط حلاج و ابوالقاسم کرگانی و احمد غزالی، بلکه اخلاف ایشان مانند سنایی و عطار و مولوی نیز در این باره بارها مطالبی را عنوان کرده اند. ابلیس تا زمان خلقت آدم و امتناع ورزیدن از سجده به او از شراب وصل سرمست بود، چنان که مثلاً سنایی از زبان او می گوید:^{۶۳}

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
محنت و درد او زمانی آغاز شد که فرمان معشوق را اطاعت نکرد و از سجده کردن به غیر معشوق سر باز زد. از آن زمان بود که او را به درد هجران مبتلا کردند. در سخن ابوالقاسم کرگانی که او را «سرور مهجوران» خوانده است، دقیقاً این معنی نهفته است. این نکته را شیخ برکه نیز می پذیرد، یعنی وی عاشقی ابلیس و مهجوری او را از معشوق ازل قبول دارد، و

اورا سرور همه مهجوران می داند، زیرا که هیچ عاشقی به چنین مصیبتی که ابلیس دچار شده مبتلا نگشته است. اما در مورد خواجگی او، وی تأمل می کند. خواجگی مقامی است که ابلیس به عنوان معلم فرشتگان تا قبل از داستان آدم داشته است. ولی مقام خواجگی از برای يك عاشق مقامی در خور نیست. چنان که احمد غزالی می نویسد: «هر چه عزّ و جباری و استغنا و کبر یاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد، و هر چه مذلت و ضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد».^{۶۴} بنابراین، مقام خواجگی ابلیس از حیث عاشقی او نیست، و در واقع مربوط به نسبت او با معشوق نیست، بلکه مقامی است که نزد فرشتگان پیدا کرده و نسبت او را با ایشان نشان می دهد. آنچه از برای سالک و به طور کلی از برای مشایخ طریقت عشق در خور توجه بوده است عاشقی ابلیس و صفات عاشقی اوست. و آنچه این صفت را نشان می دهد مهجوری ابلیس است، و در مذهب عاشقان مهجوری برآورده تر از خواجگی است.

دومین داستان را عین القضاة مستقیماً از قول شیخ برکه نقل می کند. البته در اینجا پای شیخ فتحه در میان است و داستان از قول او نقل شده است. این داستان را عین القضاة زمانی نقل می کند که هر دو شیخ از دنیا رحلت کرده بودند.

از برکه - قدس اللہ روحہ - شنیدم که فتحه گفتی که ابلیس گفت: در عالم از من سیه گلیم تر فتحه بود و بس. این سخن بگفت و بگریست و کسی نداند که چیست.^{۶۵}

قولی که در اینجا نقل شده است اگرچه در اصل از شیخ فتحه است، نقل آن توسط برکه دلالت می کند بر موافقت او با نظر فتحه. گوینده این سخن، یعنی شیخ فتحه، مانند مشایخ خراسان که نامشان ذکر شد، یکی از کسانی است که به نسبت ابلیس با خدا، بخصوص عاشقی او، عنایت داشته است. سیه گلیمی ابلیس را در نظر اول ممکن است با توجه به سرنوشت غم انگیز (وتر اڑیک) او تبیین کرد. وی به حکم عاشقی از سجده کردن به غیر خودداری کرده و چون از فرمان معشوق اطاعت نکرده است از درگاه او رانده شده و طوق لعنت را پذیرفته است. در این تفسیر، ابلیس به علت نافرمانی یا عمل خود، به درد فراق مبتلا گشته است. ولی در زیر این معنی، معنای دیگری نهفته است. داستان ابلیس در عالمی اتفاق افتاده است و برای عالم ملک. در آنجا همه جباری است و خلق را از خود اختیاری نیست. به عبارت دیگر، این عمل ابلیس نبوده که باعث رانده شدنش از درگاه خداوند گشته است، بلکه

مشیت حق تعالی بوده است. سرنوشت او از ازل تعیین شده بوده است. گلیم بخت او را از ابتدا سیاه بافته بوده‌اند. عطار در الهی‌نامه خود این معنی را از زبان ابلیس به وضوح بیان کرده است. شخصی در بیابان دو جوی آب سیاه می‌بیند. چون به سرچشمه آن می‌رسد، ابلیس را می‌بیند که بر خاک افتاده و زار زار می‌گرید و از اشک چشمان او آن دو جو جاری می‌شود.

به آخر چون بر سنگی رسیدم	به خاک ابلیس را افتاده دیدم
دو چشمش چون دو ابر خون‌فشان بود	زهر چشمیش جویی خون روان بود
چو باران می‌گریست و زار می‌گفت	پیایی این سخن هموار می‌گفت
که این قصه نه زان روی چو ماهست	ولی رنگ گلیم من سیاهست
نمی‌خواهند طاعت کردن من	نهند آنگه گنه بر گردن من ^{۶۶}

تیین عطار اگر چه در نامه عین‌القضاة نیامده است، با مشرب او مطابقت دارد. علاوه بر این، عین‌القضاة توضیحاتی در این باره می‌دهد که علت نافرمانی ابلیس را روشن می‌سازد.

خود را در فرمان باختن دیگر است و خود را [در] ارادت معشوق باختن دیگر. بر فرمان معشوق مطلع بودن دیگر است، و بر ارادت معشوق مطلع بودن دیگر. جوانمردا، فرمان بیرون است و ارادت درون. اگر مثلاً پدری فرزند خود را گوید که بسیار مرا منواز که از تو خجل شوم، و آن پسر اکرام پدر زیادت کند، مخالف او نیست. لعمری، مخالف فرمان است، ولیکن مخالف ارادت نیست. اگر سلطان محمود و ایاز گفتی که برو خدمت دیگری کن و او برفتی، خطا بودی. آن کسی که در آن مقام فرمان برد ناپخته است.^{۶۷}

این مطلب را عین‌القضاة با توجه به داستان ابلیس بیان کرده و در حقیقت شرح ماجرای او را داده است.

فرمان معشوق دیگر است و ارادتش دیگر. گاه گاه فرمان معشوق محکی بود که عیار نهاد عاشق از آن خواهند که بدانند اگر فرمان برد ناپخته بود و اگر نبرد نشان کمال است... کسی که بر ارادت دوست و معشوق خود مطلع بود خلاف فرمان او کند، در موافقت ارادت او. چه می‌شنوی؟ ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند، چون گفت: «اسجدوا لآدم».^{۶۸} آن محکی بود تا

خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند، همه سجود کردند الامعلم فریشتگان. لابد چنین بود؛ استاد از شاگرد پخته تر باید که بود.^{۶۹}

ابلیس اگرچه در موافقت اراده معشوق عمل کرد، از آنجا که سر از فرمان او بر نافتا بود محکوم به رانده شدن بود و سزای آن را نیز دید و مجبور شد که طوق لعنت را تا ابد بر گردن نهد. این است معنای دیگر سیه گلیمی او.^{۷۰}

در مطلبی که عین القضاة نقل می کند دو نکته مبهم هست. یکی این است که چرا فتحه سیاه گلیم تر از ابلیس دانسته شده است. و دیگر اینکه در آخرین جمله ای که عین القضاة نقل می کند و می گوید: «این سخن بگفت و بگریست»، فاعل جمله مشخص نشده است و نمی دانیم که منظور قاضی این است که فتحه گریسته است یا برکه یا ابلیس.^{۷۱}

خلاصه و نتیجه

عین القضاة همدانی که یکی از نویسندگان و متفکران بزرگ تاریخ تصوف و عرفان اسلامی است و مطالبی بدیع و عمیق در تصوف نظری و عملی و کلام و فلسفه و فقه و تفسیر از خود به جا گذاشته است اعتراف می کند که مرید و شاگرد مکتب شیخی اُمی به نام شیخ برکه همدانی بوده است. از این شیخ اُمی هیچ اثر مکتوبی چه در نثر و چه در نظم باقی نمانده، ولی عین القضاة در آثار خود تا حدودی از طریق بیان رابطه اش با او و مطالبی که وی نقل کرده است چهره او را برای ما ترسیم کرده است. وی از نظر عین القضاة به معانی باطنی قرآن و حقایق تفسیر آشنایی داشته و شاگردان او من جمله عین القضاة از طریق خدمت به او این حقایق را فرا می گرفته اند. خدمت کردن در طریقه شیخ برکه در واقع شیوه ای بوده است برای شکستن عادت پرستی سالکان و روی آوردن به خداپرستی. علاوه بر این، از شیخ برکه دو حکایت نقل شده است که نظر او را درباره نسبت ابلیس با خداوند بیان می کند. از تحلیل این مطالبی که عین القضاة درباره شیخ برکه نقل کرده است می توان نتیجه گرفت که انتقال علوم و اسرار که نزد مشایخ صوفیه ایرانی در قرون پنج و ششم بوده صرفاً از طریق مکاتبه و نوشتن کتابها و رسائل انجام نمی گرفته است، بلکه راه مؤثرتر و مهم تری را اختیار می کردند که آن انتقال سینه به سینه بوده است.^{۷۲} این انتقال فقط با استفاده از الفاظ انجام نمی گرفته است، بلکه از طریق اشارت و صرف حضور بوده است که القاء معانی در شرایط خاصی که خدمت مرید به وجود می آورده است تحقق می یافته است. شیخ برکه همدانی از زمره این

مشایخ بوده، و تأثیری که تعالیم او در شاگردانش، بخصوص عین القضاة همدانی، به وجود آورده است او را در میان عرفای مهم و صاحب دل قرار داده است. البته، شیخ بر که تنها عارفی نبوده است که در عین آمی بودن با واسطه شاگرد خود (همانند سقراط) منشأ آثار قابل توجه بوده اند. بر که در حقیقت نمونه‌ای است از مشایخی که با وجود آمی بودن سنت عرفانی را در عالم اسلام حفظ کرده‌اند. محققان تا کنون سعی کرده‌اند احوال و اقوال بعضی از این مشایخ آمی بلند آوازه را نظیر ابوالحسن خرقانی مورد تحقیق قرار دهند. در اینجا نیز سعی شد شمه‌ای از احوال و افکار و تعالیم یک شیخ آمی دیگر، یعنی بر که، مورد بررسی قرار گیرد. ولی عده این قبیل مشایخ زیاده‌تر از اینهاست و به طور کلی شناخت اقوال و آثار و تعالیم مشایخ آمی می‌تواند بخش نسبتاً مهمی را در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی به خود اختصاص دهد.

یادداشتها

۱. اهمیت خواندن و نوشتن برای تحصیل علم از زمان سوسفستانیان در یونان پیدا شده و در قرون وسطی و بخصوص از رنسانس به بعد افزایش یافته است. از نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم اهمیت سواد به حدی رسیده است که غالباً این توهم پیدا شده که سواد داشتن شرط لازم عالم بودن است و آدم بی سواد جاهل است. همان طور که گفته شد، این توهم در گذشته بدین صورت وجود نداشته و در آینده نیز احتمالاً از بین خواهد رفت. اختراع وسایل آموزشی تصویری، فیلم و تلویزیون و غیره، و توسعه آنها چه بسا این توهم را تا حدودی برطرف نماید.
۲. تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶، ص ۸. بوعلی سیاه یک چیز دیگر را نیز به بهشت ترجیح می‌داده و آن نماز اول وقت بوده است. «پیر بوعلی سیاه گوید که اگر رضوان کلید هشت بهشت در آستین من نهد و گوید هر هشت بگیر و نماز بامدادین را از اول وقت به آخر وقت آر، من آن هشت بهشت نخواهم و اول وقت رها نکنم که اول وقت توفیق رضای وی دارد» (روضه‌الفریقین، ص ۱۲). درباره بوعلی سیاه داستانهای دیگری در کشف‌المحجوب هجویری، چاپ زکوفسکی، ص ۶۴، ۹-۲۵۸، ۴۱۸؛ طبقات الصوفیه، به تصحیح سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱، ۳۷۲، ۵۸۸ و اسرار التوحید محمدبن منور، ص ۳-۱۸۲، روایت شده است.
۳. طبقات الصوفیه، ص ۳۷۲.
۴. نجات الانس، عبدالرحمن جامی، به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۸۶.
۵. این اثر را نخستین بار محقق روسی یوگنی ادوارد ویچ پرتلس از روی یک نسخه منحصر به فرد و همراه با ترجمه روسی آن در مجله ایران به چاپ رساند. پس از آن همین اثر با مقدمه و یادداشت‌های متعدد پرتلس در مجموعه مقالات او درباره تصوف به چاپ رسید که به فارسی نیز ترجمه شده است (تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۲۹ به بعد). مجتبی مینوی نیز منتخب نورالعلوم را از روی همان نسخه خطی تصحیح کرده و همراه با سخنان پاره‌ای از تذکرة نویسان درباره خرقانی، مانند سخنان عطار در تذکرة الاولیاء و جامی در نجات الانس به چاپ رسانده است (احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، به اهتمام مجتبی مینوی،

- انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴). به دنبال آن، عبدالرفیع حقیقت نیز این اثر را در سال ۱۳۵۵ به چاپ رساند.
۶. از بابا طاهر ترانه‌ها و کلمات قصاری در دست است، ولی معلوم نیست که سراینده و نویسنده این آثار همان طاهری است که عین القضاة در نامه‌هایش ذکر کرده است یا شخصی دیگر.
۷. عبدالرحمن جامی نیز در *نفحات الانس* (ص ۴۱۶) مطالبی درباره او ذکر کرده است ولیکن مأخذ او نامه‌های عین القضاة است.
۸. نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۱، تهران، ۱۳۴۸، ج ۲، ۱۳۵۰. برای داستان دخترک بغدادی رجوع کنید به ج ۱، ص ۳۵۷، ۳۷۳، ج ۲، ص ۴۵۷-۸.
۹. همان، ج ۱، ص ۴۵۷-۸. شبیه این کرامت را به شیخ اُمی دیگر، ابوعلی سیاه مروزی، نیز نسبت داده‌اند. (رک. *نفحات الانس*، ص ۲۰).
۱۰. همان، ج ۱، ص ۳۵۷.
۱۱. همان، ص ۲۹۹. همچنین رک. ص ۲۶۶.
۱۲. همان، ص ۴۶.
۱۳. رک. *زبدة الحقایق*، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱، ص ۷.
۱۴. نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۱۳.
۱۵. این مطلب را قبلاً رحیم فرمنش نوشته است. *احوال و آثار عین القضاة*، تهران، ۱۳۳۸، ص ۲۶.
۱۶. نامه‌ها، ج ۱، ص ۳۱۵؛ ج ۳ (دست نوشت، به تصحیح علی‌نقی منزوی)، نامه ۱۳۳ (k59).
۱۷. نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۵۸.
۱۸. نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۲۲؛ ج ۲، ص ۳۵؛ ج ۳ (دست نوشت) نامه ۱۴۹. نامه اخیر را قاضی در تاریخ پنجشنبه دهم محرم سال ۵۱۹ هـ ق نوشته است («بداند که این مکتوب روز عاشورا یوم‌الخمیس قبل الظهر نوشتم بر سر تربت فتحه»).
۱۹. در یکی از نامه‌ها (دست نوشت جلد سوم، نامه ۱۳۳) عین القضاة می‌نویسد: «فتحه سرقوی می‌گوید - از برکت شنیدم - که: محسنان اندک باشند.» این عبارت را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یا گوینده اصلی برکه بوده و فتحه از وی شنیده و برای عین القضاة نقل کرده است، یا گوینده اصلی فتحه بوده و برکه از قول او برای عین القضاة نقل کرده است. قرائن موجود نشان می‌دهد که تفسیر دوم صحیح است و این قول از آن فتحه است. چه فتحه که قبل از برکه فوت کرده و احتمالاً قاضی محضر او را درک نکرده است، شیخی است که برکه را سخت تحت تأثیر قرار داده بوده و برکه بارها از قول او مطالبی را نقل کرده است.
۲۰. نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۶.
۲۱. همان، ج ۲، ص ۴۹-۵۱.
۲۲. نامه‌ها، ج ۲، ص ۵۱.
۲۳. *طبقات الصوفیه*، ص ۵۱۰. ارادت خواجه عبدالله نسبت به ابوالحسن خرقانی به طور کلی کاملاً مشابه ارادت عین القضاة به برکة همدانی است. هر دودر علوم ظاهری و باطنی تبحر داشتند و در عین حال هر یک خود را مرید یک شیخ اُمی می‌دانستند و مقام او را به مراتب بالاتر از مقام خود می‌شمردند.
۲۴. تمهیدات، ص ۳.
۲۵. همانجا.
۲۶. همانجا.

۲۷. همانجا.

۲۸. نامه‌ها، ج ۲، ص ۶۱.

۲۹. نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۹.

۳۰. همانجا.

۳۱. زیادة الحقایق، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱، ص ۷.

۳۲. مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶.

۳۳. مریدان در تصوف می‌توانستند در یک زمان به چند شیخ منتسب باشند، نهایت آنکه نسبت ایشان با هر شیخ به نوعی بوده است. سالک ابتدا از دست یک شیخ خرقه ارادت می‌بوشید و توسط او (یا أحياناً شیخی دیگر) به تلقین ذکر مشرف می‌شد. پس از آن می‌توانست از شیخ یا مشایخ نیز تبرکاً خرقه بستاند. این خرقه را خرقه تبرک می‌گفتند. علاوه بر اینها، سالک می‌توانست از مصاحبت شیخ یا مشایخ دیگر نیز برخوردار شود و به آنان خدمت کند و از تعالیشان بهره‌مند شود. به این قبیل مشایخ اصطلاحاً شیخ صحبت می‌گفتند. جامی در تفحعات الانس (ص ۱-۵۶۰) در شرح این معنی از قول سعیدالدین فرغانی می‌نویسد:

«انتساب مریدان به مشایخ به سه طریق است: یکی به خرقه، دوم به تلقین ذکر، و سوم به صحبت و خدمت و تأدب به آن. و خرقه دو است: خرقه ارادت و آن را جز از یک شیخ ستدن روا نباشد، و دوم خرقه تبرک و آن از مشایخ بسیار به جهت تبرک ستدن روا باشد...»

«بعد از آن فرغانی می‌گوید که در نسبت خرقه ارادت و نسبت تلقین ذکر از دو شیخ گرفتن مذموم است، اما در نسبت صحبت محمود است، لیکن به شرط اجازت یا فوت شیخ اول...»

(در مورد انواع خرقه، همچنین رجوع کنید به مصباح الهدایه، عزالدین محمود کاشانی، به تصحیح جلال همایی، تهران، ۱۳۲۵، ص ۱۵۰). عین القضاة همدانی خرقه ارادت از دست احمد غزالی گرفته بود، ولی در همدان از مصاحبت مشایخ دیگر برخوردار می‌شد، که یکی از ایشان برکه همدانی بود.

۳۴. نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۵۹.

۳۵. نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۶.

۳۶. همان، ج ۲، ص ۵۱.

۳۷. سورة انفال، آیه ۴۵.

۳۸. مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی (دایه)، به تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۶۸.

۳۹. همان، ص ۲۶۸-۹.

۴۰. ابونصر احمدبن حامد ملقب به عزیزالدین (۴۷۲ تا ۵۲۶) یکی از رجال دربار سلطان محمودبن محمدبن ملکشاه سلجوقی و از مریدان عین القضاة بود که پس از قاضی به دست سلطان و بادسیسه قوام‌الدین درگزینی وزیر سلطان محمود به قتل رسید.

۴۱. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۸۹.

۴۲. همان، ص ۴۱۳.

۴۳. همان، ص ۳۷۵.

۴۴. همان، ص ۴۱۴.

۴۵. همان، ص ۳۷۵.

۴۶. همان، ص ۴۵۱.

۴۷. همان، ص ۵۶.
۴۸. همانجا.
۴۹. همانجا.
۵۰. همانجا.
۵۱. تقلید از مجتهد در تشیع کم و بیش همین معنی را می‌رساند.
۵۲. همان، ص ۴۹.
۵۳. همان، ص ۵۴.
۵۴. نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۲۳. قاضی داستان دیگری شبیه به داستان فوق را از قول برکه و او از قول شیخ دیگری به نام طاهر نقل کرده است که ظاهراً درباره عادت پرستی است: «از برکه - قدس سره - شنیدم که طاهر گفت که مردان می‌آیند و ریش خود به افسوس ما فرا می‌دارند، پس افسوس می‌برند و به ریش خود می‌دارند» (نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۵).
۵۵. نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۶.
۵۶. نامه‌های عین القضاة، ج ۳، به تصحیح علینقی منزوی، نسخه دست‌نوشته، نامه ۱۴۵ (نسخه خطی N، نامه ۶۱).
۵۷. همان، ص ۱۱۲.
۵۸. نامه‌ها، ج ۲، ص ۵۱.
۵۹. این موضوع را نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل مورد بحث قرار داده است. ر.ک. «ابلیس دورو»، معارف، دوره دوم، شماره اول، فروردین - تیر ۱۳۶۴، ص ۶۵-۱۵۳.
۶۰. ر.ک. نصرالله پورجوادی، زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستنی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱-۶۰.
۶۱. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۷.
۶۲. ر.ک. نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۴۵ به بعد.
۶۳. دیوان سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۸۷۱.
۶۴. احمد غزالی، سوانح، به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۵.
۶۵. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۶.
۶۶. فریدالدین عطار، الهی‌نامه، به تصحیح هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۴۰، ص ۱۲۹.
۶۷. نامه‌ها، ج ۱، ص ۷۵.
۶۸. سوره بقره، آیه ۳۲؛ سوره اعراف آیه ۱۰؛ سوره اسراء، آیه ۶۳...
۶۹. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۵-۴.
۷۰. عین القضاة تفسیر دیگری نیز از این معنی کرده است و می‌گوید ابلیس را در مقام قرب به راه بُعد کشاندند و گفتند: «فَاخْرُجْ مِنْهَا، فَاَنْتَ رَجِيمٌ. وَاِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي» (سوره الزمر، آیه‌های ۷۸ و ۷۹).
۷۱. درباره گریستن ابلیس داستانهای دیگری نیز نقل شده است. از جمله رجوع کنید به: فریدالدین عطار، الهی‌نامه، به تصحیح هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۴۰، ص ۱۲۷ و ۱۲۹.
۷۲. حتی در انتقال علوم از راه نوشتن نیز پاره‌ای از مشایخ صوفیه روش خاصی اتخاذ می‌کردند که به آن علم اشاره می‌گفتند. در این علم تکیه نویسنده بر اشارات بوده است نه بر عبارات. بانی این علم را صوفیه جنید بغدادی دانسته‌اند. رجوع کنید به مقدمه سوانح، احمد غزالی (به تصحیح نگارنده، تهران، ۱۳۶۰، ص ۴-۳) و یادداشتهای نگارنده در صفحه ۴-۷۳ و ۷۸ و همچنین به توضیحات نگارنده در سلطان طریقت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۹۶-۷.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی