

حقیقت ایمان از دیدگاه عین القضاة

مرتضی شجاری*

دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

چکیده

عین القضاة همدانی ایمان را امری مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند. از نظر وی، ایمان تصدیق دل است؛ تصدیقی که همراه با «عمل به دستورات شریعت» و «مهرورزی بر خلائق» باشد. نشانه پایین‌ترین مرتبه ایمان اعمالی است که مطابق با امتثال اوامر و اجتناب از نواهی الهی باشد. اما بالاترین مرتبه آن، درک حقیقت «لا إله إلا الله» است. آدمی اگر به معرفتی دست یابد که مانند حضرت ابراهیم (ع) از خود بدر آید و عشق را تجربه کند، به حقیقت ایمان خواهد رسید. عین القضاة در آثار خود تعبیراتی زیبا از حقیقت ایمان آورده است؛ تعبیراتی مانند عشق، لقاء الله، خودشناسی و درک وحدت وجود. مؤمن حقیقی با اینکه فانی در حق تعالی است، اما در جامعه زندگی کرده و با دیگر آدمیان تعامل دارد. این نکته مهم را عین القضاة «اثبات بعد از محو» می‌نامد که نتیجه ایمان حقیقی است.

واژگان کلیدی

ایمان حقیقی، مراتب ایمان، عشق، وحدت وجود، لقاء الله.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

حقیقتِ ایمان چیست؟ جواب دادن به این سؤال را می‌توان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران در حوزه دین دانست؛ زیرا بر اساس متون وحیانی، ایمان اساسِ نجات و رستگاری آدمی است. در فرهنگ اسلامی رویکردهای متفاوتی نسبت به این مسئله وجود دارد. متکلمان اشعری حقیقتِ ایمان را تصدیق قلبی به وجود خداوند و انبیا و اوامر و نواهی الهی و اقرار زبانی به همه این تصدیقات می‌دانند. معتزلیان عموماً بر این باورند که حقیقتِ ایمان عمل به تکلیف و وظیفه است. متکلمان شیعه بیشتر «تصدیق قلبی» را ملاک ایمان قرار داده و فیلسوفان حقیقتِ ایمان را علم و معرفت به حقایق هستی دانسته‌اند. اما در عرفان اسلامی ایمان تجربه‌ای معنوی محسوب شده و از این‌رو امری مشکک است. مسئله اصلی این پژوهش بررسی دیدگاه عین القضاة همدانی، به عنوان عارفی که بیان «عشق الهی» و باور به «وحدت وجود» از ویژگی‌های عرفان او است، درباره حقیقتِ ایمان است.

ایمان یکی از محوری‌ترین موضوعات در دین اسلام است. وجود این واژه و مشتقات آن در آیات متعدد قرآن کریم موجب شد که از همان ابتدای پیدایش مباحث کلامی، حقیقتِ آن مورد نزاع و اختلاف میان متفکران مسلمان واقع شود.^۱ هر متکلمی آیات قرآن در مورد ایمان را مطابق با مبانی خاص فکری خود تفسیر کرده است. گروهی ایمان را فقط اقرار زبانی، گروهی فقط تصدیق قلبی، و گروهی جمع این دو می‌دانند. گروهی دیگر، علاوه بر این‌ها، عمل به تکالیف را نیز در ایمان شرط می‌دانند.^۲ فیلسوفان مسلمان که ایمان

۱. در بیشتر کتاب‌های حدیثی و کلامی بابی با عنوان «ایمان و کفر» وجود دارد که مهم‌ترین بحث در آنجا تعریفِ ایمان و بیانِ حقیقتِ آن است. (برای نمونه ر.ک.: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲ به بعد؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۶ به بعد؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۹۸ به بعد؛ ابن میثم، ۱۴۰۶، ص ۱۷۰)

۲. عده‌ای از متکلمان مانند کرامیه و مرجئه حقیقتِ ایمان را اقرار زبانی به شهادتین می‌دانند. (ر.ک.: طوسی، ۱۴۰۶، ص ۲۲۷؛ ابن میثم، ۱۴۰۶، ص ۱۷۰) اشاعره آن را تصدیق قلبی و اقرار زبانی به وجود خداوند، پیامبران، و اوامر و نواهی خداوند می‌دانند. (ر.ک.: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷۶) معتزله، علاوه بر تصدیق، عمل به تمام وظایف و تکالیف را شرطِ ایمان دانسته و از این‌رو مثلاً مرتکب گناهان کبیره را «مؤمن» نمی‌دانند؛ زیرا دارای این

عوام را تقلیدی و تصدیق آنچه که شنیده‌اند می‌دانند بر این نکته تأکید می‌کنند که حقیقت ایمان معرفت فلسفی به واقعیت‌های هستی است که با رسیدن آدمی به کمال حکمت نظری و حکمت عملی تحقق می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۸ و ۲۹) اما در عرفان اسلامی معمولاً ایمان تجربه‌ای معنوی محسوب می‌شود که آدمی با سیر و سلوک می‌تواند بدان دست یابد.

از نظر عارفان «همچنانکه محالست که علم انبیا و اولیا در حوصله جنین گنجد» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۳)، حقیقت ایمان نیز با عقل دست یافتنی نیست. برای مؤمن شدن لازم است آدمی سلوک راه خدا کند و تمام کوشش عارفانی مانند عین‌القضات این است که آدمیان را بدین سلوک تشویق نمایند. اگر کسی به مرتبه ایمان برسد، خداوند خود، او را هدایت خواهد کرد. عین‌القضات با اشاره به آیات کریمه «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» (تغابن، ۱۱) و «إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (حج، ۵۴) بیان می‌کند که «اگر ایمانت بودی او تو را خود راه نمودی، تو را به من حاجت نبودی.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۵)

از روزگاران قدیم، در عالم انسانی علوم مختلفی موجود بوده است؛ علومی که هر یک بخشی از وجود آدمی را از ظلمت بدر آورد و منور ساخت.^۱ در میان علوم مختلف، عین‌القضات طلب علم ایمان را واجب می‌داند؛ زیرا با این علم است که آدمی به سعادت

شرط نیست. (ر.ک.: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۰) بیشتر متکلمان شیعه ایمان را «تصدیق قلبی» می‌دانند (ر.ک.: سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰ و ۱۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۱۳ به بعد)، اما شهید ثانی درباره اعمال می‌گوید: «أن الأعمال لیست جزءاً من حقیقة الایمان الحقیقی، بل هی جزء من الایمان الکمالی» (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۵۶)

۱. ابوحماد غزالی، که با احیاء علوم الدین تأثیر زیادی بر عین‌القضات داشته است، علم را نور می‌داند. از نظر وی، علم ذاتاً و بدون در نظر گرفتن نوع معلوم دارای شرافت است؛ حتی علم سحر که باطل است، ذاتاً شرافت دارد؛ زیرا علم ضد جهل است، جهلی که از لوازم ظلمت است. ظلمت عدم است و لذا جهل حکم عدم را دارد، در حالی که علم وجود است. وجود خیر است و هدایت و حق و نور همگی در زمره وجودند. جهل مانند کوری و تاریکی است و علم شبیه بینایی و نور. غزالی در تبیین این مطلب از دو آیه قرآن بهره می‌برد: «و ما یتسوی الأعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور» (فاطر، ۱۹-۲۰) و نیز «قل هل یتسوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (الزمر، ۹). (غزالی، ۲۰۰۶، ج ۳، ص ۵۹)

حقیقی می‌رسد. علم ایمان از نظر وی علم راه خداوند است. طلب این علم بر کسانی که به سلوک راه خداوند رغبت دارند واجب است و از آنجا که ایمان امری تشکیکی و دارای مراتب است، «به قدر سلوک هر کسی، علم ایمان بدو روی نماید.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۳)

عین‌القضات، با بیان مراتب مختلف ایمان، تعبیراتی زیبا در «حقیقت ایمان» آورده است؛ تعبیراتی مانند «ایمان ابراهیمی»، «دین پیرزنان»، «عشق»، «خودشناسی» و «وحدت وجود» که پیش از وی چنین تعبیراتی در مورد «ایمان» سابقه نداشته و پس از وی عده‌ای از عارفان و فیلسوفانی مانند ملاصدرا به بسط و گسترش برخی از آنها پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با در نظر گرفتن باور عین‌القضات به «وحدت وجود» می‌کوشد پاسخی تحلیلی برای این سؤال بیابد: از دیدگاه عین‌القضات، حقیقت ایمان یا، به تعبیر دیگر، بالاترین مرتبه ایمان چیست؟ یکی از نتایج مهم این پژوهش ارتباط وحدت وجود با ایمان دینی است که نگارنده سابقه‌ای از آن را در تصوف پیش از عین‌القضات نیافته است.

معنای ایمان

ایمان در لغت به معنای «تصدیق» است. عین‌القضات تصدیق را حالتی می‌داند که به واسطه شنیدن خبری ایجاد شود و آدمی به هیچ وجه نتواند آن خبر را انکار [یا تصدیق] کند (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۶ و ۳۴۷)؛ اما از نظر وی معنای اصطلاحی ایمان تصدیق قول انبیا است که این تصدیق دارای دو نشانه مهم است: «یکی التعظیم لأمر الله، دوم الشفقة علی خلق الله.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰۶) ظاهراً قاضی همدان چنین تعریفی از ایمان را تحت تأثیر ابوحامد غزالی که با آثار وی و به خصوص احیاء علوم الدین مأنوس بوده آورده است. اما غزالی چنین مضمونی را درباره «تصوف» بیان کرده است و، چنانکه خواهیم دید، عین‌القضات حقیقت ایمان را در تصوف جستجو می‌کند. از نظر غزالی، تصوف در دو چیز خلاصه می‌شود: «راستی با خدای تعالی و سکون از خلق، هر که با خدای عز و جل راست روزگار است و با خلق نیکو خوی و بردبار است او صوفی است.» (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۸۸)

بنابراین، سعادت که نتیجه ایمان است از «تعظیم امر الهی» و «مهرورزی بر خلق خدا» حاصل می‌شود. از اینجا است که (اولاً) تفاوت ایمان و حکمت و (ثانیاً) تفاوت ایمان و اسلام آشکار می‌شود.

فرق حکمت و ایمان

عین‌القضات با تمایز گذاشتن میان حکیم - به معنای کسی که فقط علم مدرسی دارد - و مؤمن، بر این نکته تأکید می‌کند که «از حکیم تا به ایمان راهی دور است.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۵۸) وی از فیلسوفانی که علم را سعادت می‌دانند به شدت انتقاد می‌کند: «اگر [حکیم] گوید: علم خود سعادت است و من حاصل کردم، اینجاست که راه خدا بر حکیم قطع می‌کند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶۰)

انتقادهای عین‌القضات بر فیلسوفان را می‌توان در سه مورد خلاصه کرد:

اول؛ فیلسوف به علم اکتفا می‌کند؛ اما علم به تنهایی برای رسیدن به سعادت کافی نیست؛ زیرا «اگر گرسنه را علم به شبع سیر کند یا تشنه را علم به آب سیر می‌کند، می‌دان که حکیم را نیز علم سود دارد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶۰)

دوم؛ فیلسوفی که اهل کشف و شهود نیست و خود با چشم دل حقایق را ندیده است، هیچ‌گاه از تقلید به طور کامل رهایی نمی‌یابد و اگر بخواهد از تقلید رها شود، اهل شک خواهد شد. «علی‌آنه مسلم نیست او را که گوید: علم به سعادت و شقاوت آخرت حاصل کردم که در آن معنی اگر از تقلید به کلی دست بدارد هم متشکک شود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶۰) دلیل این امر واضح است؛ زیرا از نظر عین‌القضات علمی که با عقل حاصل شود، فقط می‌تواند احکام عالم طبیعت را بیان کند و برای درک مابعدالطبیعه یا باید مقلد بود و یا باید از «اهل دل» بود که بتوان با چشم بصیرت حقایق ماورای طبیعت را دید.

سوم؛ فیلسوف دارای علم حقیقی نیست: «اگر علم داشتی این خاطرش خود نبود، ولیکن ذلک مبلغهم من العلم.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶۰) علم حقیقی را عین‌القضات غالباً «معرفت» نامیده است. ابزار کسب علم برای فیلسوفان «عقل» است که حد درک آن عالم طبیعت است. اما ابزار کسب معرفت بصیرت است. ماورای طبیعت و نیز سعادت و شقاوت را تنها با بصیرت می‌توان ادراک نمود. بصیرت چشمی است در باطن

آدمی که هر گاه گشوده شود، حقایقی را درک می‌کند که عقل توانایی ادراک آنها را ندارد؛ چنین چشمی، «اختصاص به عارفان دارد، و آن هنگام [که این چشم گشوده شود] حقیقت طور و رای عقل آشکار می‌شود. و نسبت عقل بدین چشم باطنی همچون نسبت شعاع است به خورشید، و قصور عقل از ادراک مدرکات مرئی به چشم درون، همانند قصور وهم است در ادراک مدرکات عقل.» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۲۸) به تعبیری دیگر، منزلت چشم معرفت در دل نسبت به عقل مانند «منزلت جنین است نسبت به رحم، نه بلکه نسبت عقل است، به چشم کودکی که هنوز در گهواره است.» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۵۷)

بنابراین، اگر هم بپذیریم که حکیم دارای علم است و اموری را تصدیق و یا تکذیب می‌کند، لزوماً پای‌بند اوامر و نواهی الهی و شفیق بر مخلوقات الهی نیست. در حالی که علم مؤمن چنان است که عمل به دستورات الهی و مهرورزی بر مخلوقات را در پی دارد. از اینرو، ایمان را می‌توان دارای دو خصوصیت دانست که در حکمت - به معنای مصطلح آن - وجود ندارد: عمل به شریعت و مهرورزی به خلائق.

۱) عمل به شریعت: صوفیان بسیاری پیش از عین‌القضات بر عالم بی‌عمل خرده گرفته‌اند؛ همچنان‌که احادیث بسیاری نیز در این باره موجود است. امام صادق (ع) در تفسیر آیه کریمه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر، ۲۸) عالم را کسی می‌داند که کردارش گفتارش را تصدیق کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶) هر که کردارش گفتارش را تصدیق نکند عالم نیست و نیز از آن حضرت روایت شده است که علم مقرون به عمل و همراه با عمل است؛ پس هر که به راستی عالم باشد به علمش عمل می‌کند و هر کس هم که عمل کند بر دانش او افزوده می‌شود و علم عمل را صدا می‌زند، اگر جوابش را داد می‌ماند و گر نه از آنجا کوچ می‌کند. (ابن‌فهد، ۱۴۰۷، ص ۷۸)

عین‌القضات با وجود اینکه برای علم و عالم احترام زیادی قائل است،^۱ همواره بر انجام فرایض دینی و اطاعت از پیامبران تأکید می‌کند: «آخرین درجه سالک آن بود که بداند که قدم بیرون نهادن از متابعت انبیا مضر است.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷۷)

۱. عین‌القضات می‌گوید: «فلقد شاهدت من ممارسة العلم عجائب...» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۸۷) و همچنین:

۲) مهرورزی به خلاق: عین‌القضات در بیشتر نامه‌های خود به مریدان، همواره و با تأکید محبت به مردم و دستگیری از آنان را توصیه نموده است: «از هرچه تو را داد و غیری را نداد، نصیب ده! کور را از دیده بینای خود نصیب ده ... گنگ را از زبان گویای خود نصیب ده! که چون او را حاجتی بود که نتواند گفت، تو قیام کن بدان حاجت ... و بی‌مال را از مال خود نصیب ده! بی‌علم را از علم خود نصیب ده! بی‌چاره را از چاره خود نصیب ده.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۴ و ۹۵) وی از شیخ خود نقل می‌کند که حق تعالی حضرت ابراهیم(ع) را دوست خود گرفت و فرمود: «در میان ارواح، هیچ روح چنان با سخا و بخشش ندیدم که روح ابراهیم را بود. پس چون عطا و سخا حلیه و خلق ماست، ما نیز خُله خِلّت در وی پوشانیدیم که وَاتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا». (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸)

فرق اسلام و ایمان

در آیه کریمه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ۱۴) به عده‌ای از اعراب گفته شده که نگویید ایمان آوردیم بلکه بگویید: مسلمان شدیم. عین‌القضات، با اشاره به این آیه، نسبتِ ایمان و اسلام را «عموم و خصوص مطلق» می‌داند: «همه مؤمنان مسلمان باشند اما همه مسلمانان مؤمن نباشند.»^۱ مسلمان از نظر وی کسی است که شهادتین را بیان کرده و جان و مالش در امان باشد؛ اما مؤمن کسی است که بنا بر آیه کریمه «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل عمران، ۱۷۹)، خبیث را از طیب پاک گرداند: «خبیث، جرم آدمیت و بشریت است، و طیب جان و دل است که از همه طهارت یافته است.»

«واعلم أن العقل ميزان صحيح و احكامه يقينية صادقة لا كذب فيها، و هو عادل لا يتصور عنه جور ابداً.» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۹۸)

۱. در نسبتِ میان اسلام و ایمان اقوال مختلفی وجود دارد. ملاصدرا، هم‌رأی با عین‌القضات، می‌گوید: «مکرراً گفته‌ایم که اسلام غیر از ایمان است ... اسلام مبتنی بر اقرار به شهادتین است و ارکان آن نماز و زکات و حج و جهاد می‌باشد؛ اما ایمان، معرفت به خداوند و آیات و کتاب‌ها و رسولان و ولایت و فرشتگان و روز آخرت است؛ معرفتی که تصور حقیقی آن و تصدیق بدان فقط بعد از تنبّه نفس غافل و بیدار شدن از خواب جهالت و زنده شدن با معارف الهی و با باز شدن چشم بصیرت حاصل می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۸ و ۳۸۷)

(عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۶۸)

به یقین پاک گشتن از پلیدی‌ها و طیب گرداندن جان و دل دارای مراتبی است که بیانگر درجات ایمان آدمی است.

درجات ایمان

آدمی در مورد امری خاص یا اهل تصدیق است و یا اهل تکذیب یا در آن شک کرده و اهل توقف می‌شود. (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۹) توقف حالتی است در آدمی که شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ اما هر یک از تصدیق و تکذیب مراتب و درجات بسیاری دارد. به باور عین‌القضات (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۹ و ۳۵۰)، ایمان در شرع اسلام، غالباً بر همه درجات تصدیق اطلاق می‌شود. از اینرو، پیامبر (ص) فرمود: «الایمان نیف و سبعون باباً أدناها إمطة الأذی علی الطریق، و أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله.» (طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۴۰)

از نظر عین‌القضات، ایمان دارای دو جنبه است: علم و عمل. البته مقصود از علم آن است که عمل را در پی داشته باشد. از اینرو، آغاز ایمان «تصدیق دل است چنانکه شک را در آن مجال نبود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۳)؛ اما این تصدیق نشانه‌ای دارد که نشانه پایین‌ترین مرتبه آن عمل آدمی مطابق با امثال اوامر و اجتناب از نواهی الهی است، به گونه‌ای که حرکات آدمی کاملاً به حکم شرع باشد و یکی از مهم‌ترین احکام شرعی نیز آزار نرساندن به مردم است: «بدایت ایمان، تصدیق دل است چنانکه شک را در آن مجال نبود. و اقل درجات این تصدیق آن بود که باعث بود بر امثال اوامر و اجتناب نواهی.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۳)

اگر آدمی گمان کند که دارای کمالی است، هیچ‌گاه طالب رسیدن به آن کمال نخواهد شد. به تعبیر سعدی:

ز دعوی پُری زان تهی می‌روی
تهی آی تا پُر معانی شوی

(سعدی، ۱۳۵۶، ص ۳۱۳)

از اینرو، عین‌القضات که سعادت ابدی را ایمان می‌داند، به مخاطب خود با تأکید می‌گوید: «باش تا بدانی که از ایمان مفلسی، و بدانی که سعادت ابدی جز مؤمن را نبود، آنگه ایمان طلب کنی.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۵۹) مقصود عین‌القضات این است که آدمی، در هر مرتبه‌ای از ایمان که باشد، باید طالب مرتبه بالاتر گشته^۱ و هیچ‌گاه مغرور به ایمان خود نباشد؛ زیرا همواره شیاطین مختلف راهزن ایمان او خواهند بود: «کار دین بوالعجب کاری است. و راه دین رفتن نه کار هر مخنثی بود. با شیطان حربی کردن و او را در زیر خود آوردن و بعاقبت هم بفرمان شیطانی دیگر کاری کردن، از دین دور بود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲۸)

بنابراین، ایمان دارای درجاتی بسیار است، اما می‌توان آن را به سه درجه کلی تقسیم کرد که هر یک دارای مراتب متعددی است: ایمان عموم، ایمان خصوص، و ایمان خصوص خصوص.

ایمان عموم

عین‌القضات جهل را بزرگ‌ترین مانع برای ایمان می‌داند. وی کتاب *زبده الحقایق* را به این دلیل نگاشت که «جوینده حق آن را در راه علم و روش‌های آن به کار گیرد» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۵)؛ زیرا علم و ایمان قرین‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. علم ظاهر ایمان و ایمان باطن علم است. قوت و ضعف ایمان به زیادت و نقصان علم است. چنانکه لقمان به فرزندش گفت: همان‌گونه که محصول کشاورز با آب و خاک به سامان می‌رسد، ایمان نیز با علم و عمل کامل می‌شود. (مکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۳) از اینرو است که عین‌القضات از «کفر اول» و لزوم بینا گشتن به آن سخن می‌گوید. (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۹)

کفر اول جهالت آدمی است؛ جهالتی ناشی از حجاب عالم مادی که موجب فراموشی حقایقی شده که روح هر انسانی در «عالم الست» با آنها قرین بوده است. (عین‌القضات،

۱. «اگر مثلاً هزار سال آدمی زنده بود و سلوک کند، هر ساعت او را هزار گونه کارهای دینی روی نماید، و او را معلوم شود که این همه علم ایمان است. و طلب آن همه علوم فرض است به نزدیک سالک. و اگر فرض نبودی خود طلب نکردی اما آنرا که طلب نمی‌کند فرض او مگر مال است و دنیا.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۳ و ۳۳۴)

۱۳۸۶، ص ۱۰۸ و ۱۰۹) ایمان عموم آغاز رهایی از این کفر است که با تصدیق به سخن پیامبر(ص) و عمل به فرامین شریعت حاصل می‌شود. «در نگر تا به کفر اول بینا گردی. پس راه رو! تا ایمان عموم بدست آوری.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۹)

نکته بسیار مهم در اینجا این است که گاهی علم خود حجابی می‌شود که معکوس عمل می‌کند؛ یعنی به جای اینکه آدمی را به ایمان عموم رسانده و از آن فراتر برد، موجب می‌شود که ایمان عوامانه - که از تقلید به دست آمده - نیز از دست رود. چنین علمی علم واقعی نیست، بلکه جهلی است که نام علم یافته است. در واقع، کسی که از علم فقط بر قول آن اکتفا کند جاهلی است که به غلط خود را عالم می‌داند؛ زیرا، به باور صوفیان، آدمی میان دو عالم نور و ظلمت واقع است. علم حقیقی در عالم نور یا همان عالم الهی است و بر دنیای فانی که عالم ظلمت است، جهل حاکم است. بنابراین، هر ادراک یا شهود و یا حالتی که آدمی را متوجه عالم نور کند علم است؛ و هر ادراک یا حالی که از جهت توجه به عالم ظلمت نصیب آدمی شود جهل مرکبی است که از جهت مشابهت در ادراک با علم به غلط علم نامیده می‌شود. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳) «گرفت و تحصیل علم را علم باید تا به علم علم تحصیل کند که هر چه در نمکسار افتد نمک شو، علمی که به جهل گیری مدد جهل شو، نفع او ضرر شو... چون به جهل علم را بگرفت همه آلت جهالت سازد و علت ها بر هم می‌افزاید.» (انصاری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰)

از اینرو، صاحب چنین علمی، که در واقع جهل است، اگر سال‌ها نیز در قول به علم مداومت کند، نه برای خود و نه برای دیگران مفید نخواهد بود: «کسی ده سال علم آموزد چراغی برنیفرورد، درویشی حرفی بگوید خلقی در آن بسوزد.» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۰) علم حقیقی آن است که آدمی را به خداوند نزدیک کند: «شناخت صوفیان شناخت است، آن دیگران پنداره است ... او که از این [شناخت صوفیان] بهره ندارد، هر چند که هنر او بیش بود از الله دورتر است.» (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۵۵۱) درویش حقیقی علمی دارد که یک ذره آن از دو عالم بهتر است: «یک ذره شناخت به از دو عالم یافت.» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۳۲) این علم موهبتی الهی است که هر کس در خود استعداد ایجاد کند خداوند بر او افاضه خواهد کرد: «این کار نه به جهد و کوشش است بلکه به عطا و بخشش است. این کار نه به طاعت است بلکه محض توفیق و عنایت است، این کار نه به رنگ و پوست است بلکه به عنایت دوست است.» (انصاری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰)

به باور عین‌القضات (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹) عالمان بی‌عمل، گرچه از کفر ظاهر رسته‌اند، اما در «کفر نفس» که نسبت به ابلیس دارد، باقی مانده‌اند. هر چه این‌گونه علم بیشتر باشد نفس، که بُتی بزرگ است، بیشتر خدایی کند. از اینرو ابراهیم (ع) گفت: «وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ». (ابراهیم، ۳۵)

ایمان خصوص

آیه کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء، ۱۳۶) بیانگر این است که ایمان و کفر دارای مراتبی است. عین‌القضات ایمان عموم را «کفر ثانی» نامیده است (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۹)؛ کفری که در آیه کریمه امر شده تا به ایمان تبدیل گردد. از نظر عین‌القضات این ایمان - که به آن ایمان خصوص می‌گویند - با سیر و سلوکی حاصل می‌شود که نتیجه آن «معرفت» است. کسی که حقیقتاً طریق «سلوک إلى الله» پیش گرفته و تقوا پیشه کند، بنابر آیه کریمه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره، ۲۸۲) اندک‌اندک چشم دل او گشوده شده، حقایق ازلی را مشاهده می‌کند. این ایمان خود دارای مراتب بسیاری است که هر کس به مقدار تقوایی که در پیش گیرد از آن نصیبی حاصل کند.

عین‌القضات با اشاره به آیات کریمه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق، ۲-۳)، توضیح می‌دهد که رزقی که نتیجه تقوا است علمی است که میراث سلوک است. «اگر «و یرزقه» رزق معده بودی، بر تقوی معلق نبودی» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲۵)؛ زیرا ابوجهل بیش از پیامبر (ص) از چنین رزقی بهره دارد. علاوه بر این، پیامبر (ص) در حدیثی می‌فرماید: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴) عین‌القضات با اشاره به این حدیث شریف بیان می‌کند: «انبیا را علوم آموخته نبود. پس هر عالم که او علم آموخته است، از این دایره بیرون است. انبیا راه خدای رفتند. پس براه خدای بینا بودند. هر که راه خدای رود، از علمای دین بود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲۲ و ۴۲۳) بنابراین، ایمانی که مبتنی بر علمی باشد که از راه سلوک حاصل می‌شود ایمان خصوص است.^۱

۱. در واقع، سلوک همراه با تفکر استعداد در آدمی ایجاد می‌کند و موجب می‌شود که «خدای تعالی بی‌واسطه به قلم خود حقیقت این کار بر دل او ظاهر» کند. (ر.ک.: عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۶)

ایمان خصوصاً خصوص

برترین مرتبه ایمان، یعنی ایمان خاصان خاص، مختص انبیا و اولیای الهی است، کسانی که معنای «لا إله إلا الله» را درک کرده‌اند: «که أفضل ما قلته أنا و النبیون من قبلی، لا إله إلا الله (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۲۷۱) اگر فاضل‌تر از این چیزی بودی، پس اعلی درجات ایمان نبود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳۴) در واقع انبیا و اولیا چنان «لا إله إلا الله» را درک می‌کنند که خود «لا إله إلا الله» می‌گردند.

حقیقت «لا إله إلا الله»

«لا إله إلا الله» مهم‌ترین رکن دین اسلام و شهادت دادن به آن، شرط لازم برای مسلمان بودن است. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) منقول است که بنای اسلام بر پنج چیز است: شهادتین (شامل شهادت بر لا إله إلا الله و شهادت بر پیامبری محمد (ص))، اقامه نماز، دادن زکات، روزه گرفتن در ماه رمضان و به جای آوردن حج. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۸۹) عین‌القضات علم داشتن به این پنج رکن را واجب عینی برای عموم مردم می‌داند که «ایمان عموم» چیزی جز این نیست؛ اما از آنجا که «سالک الی الله» باید فراتر از این ایمان رود، تأکید می‌کند که «لا إله إلا الله» هنگامی «روی بر تو نماید» که «راه چهار رکن به تمامی رفته باشی.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۲) در واقع، کسی که اهل نماز و روزه و باقی ارکان دین نباشد نمی‌تواند به معنای حقیقی «لا إله إلا الله» برسد.

عین‌القضات میان دو نوع «لا إله إلا الله» گفتن، تمایز می‌گذارد. آدمی تا در ابتدا «لا إله إلا الله» نگوید مسلمان نخواهد بود و به تعبیر قاضی «معصوم الدم و المال نبود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۳) و «راه دین نتواند رفت»، از اینرو چهار رکن دیگر از او پذیرفته نیست؛ اما این «لا إله إلا الله» گفتن، دروغی است که به ضرورتی واجب شده است. دروغ است؛ «زیرا که چندین معبود دارد از هوا و شهوت و دنیا و شیطان.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۳) اما «اگر چه دروغ بود، آن کس را که راه دین خواهد رفت واجب است.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۳) زیرا گرچه «دروغ گفتن خود حرام است؛ و هر جا که از دروغی عصمت مال و خون مسلمانی حاصل شود و بطریقی دیگر حاصل نشود، آن دروغ واجب باشد و دروغ نهنند در شرع.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۷۳)

مقصود عین‌القضات از رُکن بودن «لا إله إلا الله»، اعتقاد به حقیقت این کلمه است، اعتقادی که تنها با رسیدن به این حقیقت، می‌توان درک کرد: «لا اله الا الله گفته دیگر است، لا اله الا الله بودن دیگر. بعزت خدا که اگر جمال «لا اله الا الله» ذره‌ای بر ملک و ملکوت تابد، بجلال قدر لم یزل که همه نیست شوند. باش تا «لا اله الا الله» را راه رو باشی؛ پس «لا اله الا الله» را بینی نصیب عین تو شده؛ پس «لا اله الا الله» شوی، «أولئك هم المؤمنین حقا» مؤمن این ساعت باشی.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۷) از اینرو، قاضی همدان می‌گوید: «اگر بحار مداد گردد، و اشجار اقلام که شرح این یک رکن [لا إله إلا الله]، چنانکه مردان بدانسته اند، نبشته نگردد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۳۹)

در واقع، عین‌القضات شهادت به لا إله إلا الله را اولین رکن مسلمان بودن می‌داند. اما از نظر وی (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۲۸ و ۳۲۹)، آدمیان در این نوع شهادت به چهار گروه تقسیم می‌شوند: الف) گروهی این شهادت را بیان می‌کنند، اما یا مفهوم آن را نمی‌دانند یا اعتقادی بدان ندارند؛ ب) عموم مسلمانان و خصوص متکلمان که اعتقاد ایشان یقینی نیست؛ یعنی یا به مجرد تقلید است و یا اعتقادی ظنی است که به حد یقین نمی‌رسد؛ ج) مؤمنانی که در علم راسخ هستند با اعتقادی یقینی این شهادت را بیان می‌کنند که موجب سکون نفس است، سکونی که بنا بر آیه کریمه «هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين» (فتح، ۴) از طرف خداوند است؛ د) انبیا و اولیا که این نوع شهادت مبتنی بر علم یقین چیزی اندک است از آنچه که میراث ایشان است. انبیا و اولیا با استدلال به صانع نمی‌رسند؛ بلکه «صانع را می‌بینند صنع چون می‌آفریند. «كل يوم هو في شأن» (الرحمن، ۲۹) می‌بینند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۲۹)

تعبیرات مختلف از حقیقت ایمان

عین‌القضات در آثار خویش تعبیرات مختلفی از بالاترین مرتبه ایمان - یعنی حقیقت ایمان - آورده است. در اینجا، به مهم‌ترین آنها اشاره‌ای می‌کنیم.

ایمان ابراهیم خلیل

به باور عین‌القضات ایمان حضرت ابراهیم (ع) الگویی برای حقیقت ایمان است. ابراهیم (ع)

بود که خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را بدو نشان داد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام، ۷۵) و نیز وی بود که بنا بر آیات قرآن در داستان ذبح فرزند و نیز در داستان در آتش افکنده شدن تسلیم محض خداوند بود. (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸۶) از اینرو، خداوند ابراهیم را خلیل خود برگزید «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبرَاهِيمَ خَلِيلًا». (نساء، ۱۲۵)

از نظر عین‌القضات ایمان ابراهیمی «از خود به در آمدن» است؛ زیرا در عالم طبیعت، «قفلی بشریت بر دلهاست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۱۱) و نهایت سلوک آدمی این است که «نصرت خدای تعالی درآید که «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» این قفل از دل بردارد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۱۱) از اینرو است که عین‌القضات با تأکید بسیار سالکان را به خودشناسی فرا می‌خواند: «طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد، و در هرچه داند و بیند نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند «و فی انفسکم افلاتبصرون». همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه بخدا نیست بهتر از راه دل «القلب بیت الله» همین معنی دارد، بیت

ای آنک همیشه در جهان می پویی
این سعی ترا چه سود دارد گویی
چیزی که تو جوینان نشان اویی
با تست همی، تو جای دیگر جویی»
(عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۲۳)

به باور عین‌القضات، آنجا که ابراهیم (ع) از بت پرستی شکایت می‌کند که «وَ اجْتُنِبِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم، ۳۵)، در واقع، از نفس خود و هواپرستی شکایت کرده است و در آیاتی از قرآن کریم که شرک از او و آیین او نفی شده است (بقره، ۱۳۵؛ آل عمران، ۶۷ و ۹۵؛ انعام، ۱۶۱؛ نحل، ۱۲۳)، خود را پرستیدن یا خود را به جای خدا گرفتن، نفی شده است. وی در تأویلی بر آیه کریمه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي» (انعام، ۷۶)، ستاره‌ای را که ابراهیم در تاریکی شب مشاهده کرد، جان خود او می‌داند؛ زیرا «ارواح مؤمنان از نور جمال خدا باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲)

ایمان و دین پیرزنان

«علیکم بدین العجائز» حدیثی است که عده‌ای از محدثان سنی و شیعه به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند.^۱ صوفیان پیش از عین‌القضات عموماً از این حدیث برای مخالفت با علم کلام و فلسفه استفاده می‌کردند و معتقد بودند که این علوم اعتقادات دینی عوام را خدشه دار می‌کند. (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۱) عده‌ای از متکلمان اشعری این حدیث را تأییدی برای نفی بحث و استدلال در مورد اموری که پیامبر(ص) و صحابه در آن سکوت کرده بودند می‌آورند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۳۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵۹) متکلمان شیعه این حدیث را در تأیید استدلال در دین به کار بردند، حتی اگر استدلال مانند دلیل پیرزنی باشد که لزوم خداوند برای عالم را مانند لزوم وجود خود برای حرکت چرخ ریسندگی می‌داند. (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۶۲؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۹۱)

اما عین‌القضات بر این باور است که «معرفت چون بکمال رسید، با دین پیرزنان برابر بود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۰) در واقع، کمال معرفت آن است که «دانایی در نادانی گم شود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۵)؛ زیرا عارف به این یقین رسیده است که «هر چه می‌داند، به نسبت با آنچه باید دانست هیچ نیست؛ پس خود را مزیدی نداند و شناسد بر کودکان کُتاب [و بر پیرزنان]. و اگر زیادتی داند در خود، آن زیادت محو گردد در نظر او.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۱)

عین‌القضات نسبت عارف و پیرزن را در ایمان مانند نسبت سلطان و تره‌فروش در داشتن سیم و زر می‌داند. به یقین نشاید که تره‌فروش خود را با سلطان برابر داند؛ اما اگر سلطان «تنگ حوصله» و بی‌همت باشد، خود را در داشتن سیم و زر برتر از تره‌فروش خواهد دانست و اگر نظرش بر آن باشد که چقدر دور است از آنچه در وهم، ممکن الحصول است و او را حاصل نیست، آنگاه خود را با تره‌فروش برابر می‌داند. عارف مانند

۱. این حدیث در منابع اهل سنت نقل شده است و در منابع شیعه عده‌ای آن را به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند.

(ر.ک.: شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۶۲)؛ اما مرحوم مجلسی آن را به سفیان ثوری نسبت داده است.

(ر.ک.: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۱۳۵)

سلطان صاحب همت است و «نشان همت آن است که هرگز در حاصل و حاضر نگاه نکند، بل همه نظر او مقصور بود بر آنچه ندارد.» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲)

از اینرو، معرفت و ایمان آدمی هر چه بیشتر گردد درد او بیش خواهد شد، چنانکه ابوالحسن خرقانی گفته است: «بلسنو [بوالحسن] را دردی است که تا خدا بر جا خواهد بود، این درد بر جا خواهد بود. و تا علم تمیزی هست که ادراکش محصور و محدود است، این درد بر نخواهد خاست. و تا عظمت بود این درد بر نخواهد خاست.» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۳) در واقع، چنین عارفی «از فرق تا قدم یک نقطه درد» گشته و «علیکم بدین العجائز» خود را بر او نمایان ساخته است. (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۵) عین القضاة گاهی چنین ایمانی را «عشق» نامیده است.

ایمان و عشق

تعبیری دیگر از حقیقت ایمان «عشق» است. عین القضاة عشق را نتیجه معرفت می‌داند: «حب از معرفت خیزد: به قدر آن که ازو بدانی و بدو عارف گردی، محب او توانی بودن.» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۸) سالک مبتدی به واسطه اندک بودن معرفت در حال فراق و وصال غمگین است؛ در فراق از نادیدن روی دوست و در وصال از ترس از دست دادن آن و یا عادی شدن وصال. سخن چنین سالکی این است:

«غمگین باشم چو روی او کم بینم
چون بینم روی تو بغم بنشینم
کس نیست بدین سان که من مسکینم
کز دیدن و نادیدن تو غمگینم»
(عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۲)

اما اگر سالک عاشق شود، در وصال همه عاشق و در فراق همه شوق گردد و دیگر فراق و وصال برای او مساوی است؛ یعنی، خواستی ندارد. عین القضاة به مخاطب خود گوید: «[اگر] عاشق گردی. پس تعزز کار بینی، تا در وصال همه عاشق باشی، و در فراق همه شوق. پس چندان دولت آن عشق بر تو تابد که نه از وصال ترا شادی آید، و نه از فراق رنج روی نماید. یک نقطه درد گردی، و تسبیح تو این بیت که

بی عشق تو بودم ندارم سامان
خواهی تو وصال جوی خواهی هجران»
(عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۳)

ایمان حقیقی برای چنین عاشقی است؛ عاشقی که «سعادت ابدی» یافته و جانش را «به الطاف بی نهایت ازلی از جناب سرمدی» پرورده‌اند و نامش را «در جریده «یحیونه» نویسند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۵۹) در این صورت است که معشوق، عاشق عاشق خود خواهد بود: «یحیهم اینجا پیدا آید.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۳)
نهایت چنین ایمان و چنین عشقی «فنا» است. عین‌القضات سه حالت برای سالک قابل تصور می‌داند:

۱. در حال غیبت معشوق: که سالک در ظلمات است.
۲. معشوق در پرده ضخیمی خود را جلوه دهد: که «عاشق را از آن هیچ قوتی نبود، که او را سیری کند.»

۳. معشوق بدون حجاب بتابد: که «چون بی حجاب بتابد مشکتر، کمال اشراق او خود حجاب عاشق است. تا یک لحظه اگر از او قوت خورد، دیده نیز در بازدم مسکین عاشق آفتاب!» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲)
در واقع، برترین مرتبه ایمان عشق حقیقی است که نتیجه آن فناى عاشق است، مانند سایه‌ای که چنان به آفتاب ایمان آورد که به لقای او رسد.

سایه‌هایی که بود جویای نور
نیست گردد چون کند نورش ظهور
(مثنوی، ج ۳، ۴۶۶۰)

ایمان و لقاء الله

در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ». (فصلت، ۵۴)
عارفان این آیه را دلیلی بر وحدت وجود و سریان حق تعالی در همه موجودات می‌دانند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۹) در واقع، این آیه به کسانی که در مورد لقای پروردگار در شک هستند تنبیه می‌دهد که خداوند بر هر چیزی محیط است و، از آنجا که محیط هیچ‌گاه از

محاط جدا نیست و هر محاطی که فرض شود محیط همراه او است، خداوند از هیچ مخلوقی جدا نیست؛ بلکه مخلوقات مظاهر و جلوه‌های او هستند. (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲؛ آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۸). در همین معنا امیر المؤمنین در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «مع کلّ شیء لا بمقارنّه و غیر کلّ شیء لا بمزایله» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۰)

در عرفان، کسی را که فقط خلق را مشاهده کرده، بدون اینکه حق را در آنها شهود کند، اهل تفرقه می‌گویند. ایشان کسانی هستند که معیت و احاطه حق را بر خلق درک نکرده‌اند. همچنان که سالکانی که فقط حق تعالی را شهود می‌کنند، بدون اینکه او را در مظاهرش مشاهده کنند، «اهل جمع» خوانده می‌شود. عارف کامل کسی است که حق را با خلق و مشاهدۀ او با حق مشاهده کند و هیچ یک از این دو مشاهده حجاب برای مشاهده دیگر نباشد. از اینرو، به سالکان توصیه کرده‌اند: «ایاکم و الجمع و التفرقة! و علیکم بهما! فانّ جامعهما موحد حقیقی. و هو المسمی بجمع الجمع و جامع الجمیع. و له المرتبة العلیا و الغایة القصوی.» (آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶)

عین‌القضات اهل تفرقه را که احاطه خداوند بر موجودات را درک نمی‌کنند و از لقای پروردگار در شک هستند کور می‌داند. از نظر وی، کوران کسانی هستند که احاطه خداوند بر تمامی موجودات و از جمله بر وجود خود را نمی‌بینند؛ چه اگر این احاطه را می‌دیدند، مشاهده می‌کردند که خود جلوه‌ای از خداوند هستند و، به تعبیر قاضی همدان، این مشاهده وجود آنها را می‌خورد: «پس از کوری کوران خبر دهد و گوید: «الا انهم فی مرية من لقاء ربهم». پس همه را عذر بخودی خود باز خواهد «ألا انه بكلّ شیء محیط». باش! تا احاطت او بکل وجود ترا بخورد. پس بدانی که «لقاء الله» چه بود.» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۸) در واقع، درک «لقاء الله» به واسطه احاطه‌ای که بر مظاهرش دارد، درک این نکته است که هم مرکز و هم محیط اوست: «چون این دولت دست دهد تو خود را بینی در دایره. ان الله بکل شیء محیط، هم او مرکز، هم او محیط» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۹)

در واقع، لقاء الله، به معنای از بین رفتن توهم وجودی مستقل برای عاشق است. اگر آدمی خود را بشناسد، خواهد دانست که حقیقت وی چیزی جز خدا نیست. از اینرو، خودشناسی و درک وحدت وجود را می‌توان تعبیرات دیگر عین‌القضات از حقیقت ایمان دانست.

ایمان، خودشناسی و وحدت وجود

خودشناسی و درک وحدت وجود، آن‌گونه که عین‌القضات بیان کرده است، را می‌توان هم «ایمان حقیقی» و هم «نتیجه ایمان حقیقی» دانست. حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۴۵۶) از احادیثی است که بیشتر عارفان به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. عارفانی که به وحدت وجود باور دارند در تفسیر این حدیث بر این نکته تأکید می‌کنند که حقیقت آدمی خداوند است؛ از اینرو، معرفت به نفس همان معرفت به خداوند است.

آدمی به خاطر قصور فهم و همت اندک است که از حقیقت خود سخت غافل مانده است. (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۷۸) اگر آدمی خویشتن را بشناسد و بدین باور برسد که حقیقتش چیزی جز خداوند نیست، درک خواهد کرد که حقیقت هر چیزی خداوند است و آنگاه به «وحدت وجود» معرفت می‌یابد. در واقع، سالک الی الله در ابتدای سلوک با اینکه خود چیزی غیر از خدا نیست؛ اما چون معرفت به خود ندارد، این امر، یعنی وحدت وجود، را درک نمی‌کند و در انتهای سلوک، وقتی خود را شناخت، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست. در این هنگام است که خدا را با خدا شناخته است نه با خود و به تعبیر عین‌القضات: «معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد تا عارف ادراک نتواند کرد که مُدْرِك است یا نه.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۵۸)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عین‌القضات در تأویلی بر آیه کریمه «وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ»، صراطِ حقیقی را باطنِ آدمی می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹ و ۲۹۰) معنای سخن این است که در سیر و سلوک، سلوک و سالک و مسلک یکی است، چنانکه عارفان در بحث عشق از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن می‌گویند. اما کسی که مقصود و قبله‌ای غیر از خداوند داشته باشد صراطِ خداوند، یعنی خود، را فراموش می‌کند و مقصود پیامبر(ص) از این حدیثِ شریف که «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰، ص ۱۳۴) همین معنا است. (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸) در واقع، هنگامی که در خواب هستیم، چیزی جز خود را مشاهده نمی‌کنیم. هر چه در خواب مشاهده می‌کنیم، روح ما است که در عالم مثال به این صور مختلف و متکثر تمثیل می‌یابد. عالم هستی نیز مانند صورت‌هایی است که در خواب می‌بینیم.

همچو آن وقتی که خواب اندر روی
توز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان
با تو اندر خواب گفتست آن نهان
(مثنوی، ج ۳، ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱)

نیکلسون در شرح ابیات فوق می‌گوید:

نزد روحی که حق تعالی را حقیقت ذات خود می‌داند و نزول و صعود خود را تجلیات برون از زمان و ازلی حق تعالی می‌بیند هیچ چیز بیرون از حقیقت آن روح نیست. عالم کثرت به تخیلات کسی ماند که به هنگام خواب دیدن اشباح مخاطب خود را غیر از خود می‌پندارد. (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۱۲)

عین‌القضات برای بیان چگونگی نسبتِ خداوند با عالم، آن را به نسبتِ روح با بدن تشبیه می‌کند:

باش تا بدانی که جان را بقالب چه نسبت است: درونست یا بیرون. دریغا روح هم داخل است و هم خارج، او نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج؛ و روح هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغا فهم کن که چه گفته

می‌شود: روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای - تعالی - با عالم، متصل نیست و منفصل نیز نیست. (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸)

بنابراین، رابطه خداوند با عالم، همانند نسبت روح با بدن، رابطه ظاهر با مظهر است.

حق بجان اندر نهان و جان بدل اندر نهان
ای نهان اندر نهان اندر نهان اندر نهان
اینچنین رمزی عیان کو با نشانست و بیان
ای جهان اندرجهان اندرجهان اندرجهان
(عین‌القضات، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸)

روح آدمی جوهری مجرد است، و بدن و قوای آن مظاهر روح هستند. مثلاً روح در عضو سامعه مظهر سمع است و در لامسه مظهر لمس و در عضو واهمه مظهر وهم و در عضو متخیله مظهر خیال است. مولوی می‌گوید:

خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا
من که طورم، تو موسی، وین صدا
کوه بیچاره چه داند گفت چیست؟
ز آنکه موسی می‌بداند، که تهی است
کوه می‌داند به قدر خویشتن
اندکی دارد ز لطف روح تن
تن چو اصطربلاب باشد ز احتساب
آیتی از روح همچون آفتاب
(مثنوی، ج ۵، ۱۸۹۸-۱۹۰۱)

از اینرو، هر چه از بدن پدید می‌آید مستند به تأثیر روح است. جان تن را ادراک می‌کند و تن شعور به جان دارد و هیچ یک از دیگری پوشیده نیست؛ ولی چون جان جوهری مجرد است به چشم دیده نمی‌شود:

پرتال جامع علوم انسانی

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
 لیک کس را دید جان دستور نیست
 (مثنوی، ج ۱، ۸)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در هستی، چیزی غیر از خداوند وجود حقیقی ندارد و کسی که به درک این نکته نائل آید به حقیقت ایمان رسیده است. نمونه کامل چنین مؤمنی پیامبر(ص) است که خداوند برای خود و او از ضمیر تثبیه استفاده نکرد، آنجا که فرمود: «وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ». (توبه، ۶۲) (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۴) اما مؤمن حقیقی بعد از شناخت خود و درک وحدت وجود در جامعه و مانند انسان‌های دیگر زندگی می‌کند. این نکته مهم را عین‌القضات «اثبات بعد از محو» می‌نامد که نتیجه ایمان حقیقی است.

نتیجه ایمان حقیقی

به یقین مؤمن حقیقی خود را ملتزم به قبول اعتقادات دینی و رعایت احکام آن می‌داند و همواره می‌کوشد حق این احکام را آنگونه که باید ادا کند. عین‌القضات (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۶۸ و ۳۶۹) با تأویلی عرفانی از ارکان پنج‌گانه اسلام - شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج - نتیجه ایمان حقیقی را «اثبات بعد از محو» می‌داند.

۱. حقیقت شهادت به توحید و رسالت پیامبر(ص) اقتضا دارد آدمی از غیر خدا روی گردانده و فقط مطیع خدا و رسول او باشد.
 ۲. نتیجه اعراض از غیر خدا اقبال به نماز است تا آدمی خویش را فقط در محضر خداوند ببیند.

۳. بنا بر آیه کریمه «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (انفال، ۳)، چون حق نماز ادا شود، انفاق با دادن زکات واجب می‌شود.
 ۴. روزه آدمی را از بعضی امور مباح - خوردن و نوشیدن - که از لوازم این دنیا هستند، جدا می‌کند. در واقع، روزه آزمونی ابتدایی برای جدا شدن از غیر خداوند است.

۵. حج آزمون نهایی است که موجب می‌شود آدمی بطور کلی از وطن و خانواده و مال و چیزهای محبوب دیگر جدا گردد تا جایی که نهایتاً آدمی از لباس خویش نیز رها می‌شود و تمامی امور مباح بر او حرام می‌گردد.

این پنج مرحله آدمی را خالص می‌کند، همچون آتش کوره‌ای سوزان که ناخالصی‌ها را از طلا می‌گیرد. بعد از حج آدمی باز می‌گردد، اما دیگر لباس پوشیدن و غذا خوردن و معاشرت با خانواده و مانند آن از روی عادت نیست؛ بلکه همه را به فرمان الهی انجام می‌دهد.

بنابراین، مؤمن حقیقی کسی است که جان و روح و، به تبع آن، نفس و بدن او از هر ناپاکی پاک شده باشد. در این صورت تمامی افکار و اعمال وی خداگونه شده و به اخلاق الهی متخلق می‌شود.

نتیجه

عین‌القضات ایمان را تصدیق قول انبیا می‌داند؛ تصدیقی که «تعظیم امر الهی» و «مهرورزی بر خلق خدا» دو نشانه مهم آن است. وی با تمایز گذاشتن میان اسلام و ایمان و نیز با بیان تمایز میان اسلام و ایمان، ایمان را امری دارای سه درجه می‌داند که هر یک از این درجات نیز مراتب متعددی دارد. درجه اول ایمان عموم است که مؤلفه اصلی آن «علم به سخن پیامبر و تصدیق آن»، یعنی رهایی از «کفر اول» است. درجه دوم ایمان خصوص است و مؤلفه اصلی آن معرفت می‌باشد که با سلوک الی الله و پیشه گرفتن تقوا حاصل می‌شود. برترین درجه ایمان خصوص خصوص است، ایمانی که مختص انبیا و اولیای الهی است و با درک معنای «لا إله إلا الله» حاصل می‌شود. بنابراین:

۱. عین‌القضات جهل را بزرگ‌ترین مانع برای ایمان می‌داند. از نظر وی «کفر اول»، جهالت آدمی است؛ جهالتی ناشی از حجاب عالم مادی که موجب فراموشی حقایقی شده است که روح هر انسانی در «عالم الست» با آنها قرین بوده. ایمان عموم آغاز رهایی از این کفر است که با تصدیق به سخن پیامبر (ص) و عمل به فرامین شریعت حاصل می‌شود.

۲. عین‌القضات ایمان عموم را «کفر ثانی» نامیده است؛ کفری که با معرفت حاصل از سیر و سلوک به ایمان تبدیل می‌شود. کسی که حقیقتاً «سلوک الی الله» پیش گرفته و تقوا

پیشه کند، بنا بر آیه کریمه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره، ۲۸۲) اندک‌اندک چشم دل او گشوده شده، حقایق ازلی را مشاهده می‌کند. این ایمان خود دارای مراتب بسیاری است که هر کس به مقدار تقوایی که در پیش گیرد، از آن نصیبی حاصل کند. برترین مرتبه ایمان آن است که آدمی چنان «لا إله إلا الله» را درک کند که خود «لا إله إلا الله» گردد.

۳. بیشتر آدمیان به سبب قصور فهم و همت اندک، از حقیقت خود سخت غافل مانده‌اند؛ اما سالک‌ها به سیر و سلوک به شناخت خویشتن نائل آمده و بدین باور می‌رسند که حقیقت او چیزی جز خداوند نیست. آنگاه درک خواهد کرد که حقیقت هر چیزی خداوند است و به «وحدت وجود» معرفت می‌یابد. دست‌یابی به چنین مرتبه‌ای در سلوک رسیدن به حقیقت ایمان است.



منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش هنری کرین و...، تهران، انتشارات توس.
۴. ابن‌فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷)، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، دار الکتب الإسلامی.
۵. ابن‌میثم بحرانی (۱۴۰۶)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۶. انصاری هروی (پیر هرات)، *خواجه عبدالله* (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی*، به تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
۷. _____ (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیة*، تصحیح محمد سرور مولایی، چ دوم، تهران، انتشارات توس.
۸. _____ (۱۳۸۷)، *منازل السائرین*، به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از عبدالغفور روان فرهادی، به کوشش محمد عمار مفید، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
۹. بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳)، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم (افست)، الشریف الرضی.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *ممه الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. رازی، فخر الدین (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *الإیمان و الکفر فی کتاب و السنة*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).

۱۴. _____ (۱۴۱۲)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، ج سوم، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية.
۱۵. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۵۶)، *بوستان سعدی*، در کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، *نهج البلاغة*، تصحیح و تعلیق صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت.
۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن نورالدین علی عاملی (۱۴۰۹)، *حقائق الإيمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۸. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵)، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، المكتبة الحیدریة.
۱۹. طوسی، شیخ الطائفة محمد بن حسن (۱۴۰۶)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الأضواء.
۲۰. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدرین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. _____ (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، چ هفتم، تهران، منوچهری.
۲۲. _____ (۱۳۸۷)، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، ۸ ج، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۴. _____ (۱۳۳۳)، *مکاتیب فارسی غزالی بنام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، کتابفروشی ابن سینا.
۲۵. _____ (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. _____ (۲۰۰۶)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، چاپ چهارم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۷. غزالی، احمد (۱۳۸۷)، *سوانح*، در *مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی*، به کوشش علی محمد صابری، در سایت اینترنتی: [www. Tasavof.com](http://www.Tasavof.com)
۲۸. فاضل مقداد (۱۴۰۵)، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.

۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، *الكافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۰. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الکافی*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية.
۳۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۳. مکی، ابو طالب محمد بن ابوالحسن (بی تا)، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، مصر، المطبعة الميمنية.
۳۴. ملاصدرا (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۵. ——— (۱۳۶۶)، *شرح أصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، امیر کبیر.
۳۷. نیکلسون، ر.آ. (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی