

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۱۰۸
صفحات: ۸۶-۶۵

Doi: 10.29252/jipt.2021.222585.1108

چیستی انسان و مراتب کمال وجودی او نزد عین القضاة همدانی

امیر حسین مستقیم*
جمشید جلالی شجانی**

چکیده

موضوع مقاله حاضر پژوهش پیرامون «چیستی انسان و مراتب کمال وجودی او نزد عین القضاة همدانی» است. انسان‌شناسی وی - مانند دیگر عارفان - مبتنی بر نظریه تجلی و ظهور است که بر اساس آن همه عالم و از جمله انسان «مظهر» وجود خداست. از نگاه عارفان، انسان مظهر کامل و اتم خداوند است و از این جهت بیشترین شباهت و تناسب را با وجود وی دارد. از نظر عین القضاة، انسان موجودی دوساحتی و مرکب از روح و بدن است، لیکن حقیقت وی در بُعد روحانی او قرار گرفته است. او همانند فلاسفه، روح را موجود مجرد می‌داند و با عقیده متکلمان که منکر تجرد روح‌اند مخالفت ورزیده است و آن را کفر آمیز و مخالف کتاب و سنت می‌داند؛ در عین حال با حکما نیز مخالفت ورزیده و ماهیت انسان را همانند آنها «حیوان ناطق» نمی‌داند، بلکه مهم‌ترین ویژگی انسان را صفت «بصیرت» می‌داند که با علم حضوری و شهود قلبی ادراک می‌شود. به علاوه، نفس آدمی را ملکوتی می‌داند که از عالم بالا بر او افزوده شده است و در معرفت نفس بر وساطت وجود مقدس رسول اکرم (ص) تأکید بسیار می‌ورزد و می‌گوید: «پس از آنکه انسان از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد (ص) بر وی جلوه کنند» این نگاه وی در باره پیامبر اسلام، ناشی از همان بینش مبتنی بر تجلی و ظهور است که معرفت خدا را از طریق تجلی و ظهور انسان کامل بر انسان سالک می‌داند. یافته‌های ما نشان می‌دهد که عین القضاة، هرآنچه را در باب انسان و کمالات وجودی

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،
mostaghim1126@gmail.com

** دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
jalalishay@gmail.com

او گفته است، آنها را از کتاب و سنت برگرفته و مسلمانی معتقد و پایبند به شریعت بوده و خود نیز عامل به آن بوده است. روش تحقیق در این مقاله، روش توصیفی و تحلیلی است. **کلیدواژه‌ها:** بصیرت، عین القضاة، انسان کامل، شهود عقلانی، دل، تجلی.

مقدمه

ماهیت و چیستی انسان از جمله مسائلی است که در فلسفه، علم اخلاق و عارفان موضوع بحث و گفتگوی فلاسفه، عالمان اخلاق و عارفان واقع شده است و هر یک به مقتضای جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، در باره انسان اظهار نظر کرده‌اند. جهان‌شناسی فلسفی مبتنی بر اصالت دادن به «قانون علیت» است، بر اساس این نوع جهان‌شناسی، انسان در سلسله و زنجیره طولی مخلوقات، نوع سافل و آخرین مخلوق در این زنجیره است و مطابق آنچه منطقیان گفته‌اند مراتب نزولی موجودات به این ترتیب است: جوهر، جسم (مطلق)، جسم نامی و انسان. در این زنجیره، جوهر، جنس عالی و جنس الاجناس و انسان نوع سافل است که پس از او، دیگر نوعی نیست؛ و چنانچه بخواهیم او را تقسیم کنیم باید او را به صنف تقسیم کنیم از قبیل: انسان آسیایی و اروپایی یا انسان با سواد و بی‌سواد. در این نگاه، انسان به موجود متفکر صاحب خرد تعریف شده است (انسان حیوان ناطق است).

لیکن از آنجا که جهان‌شناسی عارفانی مبتنی بر «نظریه تجلی و ظهور» است، تعریف آن نیز متفاوت با تعریف حکما و فلاسفه است. در جهان‌شناسی فلسفی، انسان همانند موجودات دیگر، موجود مستقل لحاظ شده است، در صورتی که در جهان‌شناسی عارفانی، انسان هیچ‌گونه استقلال از خود ندارد، این جهان‌شناسی بر تقسیم وجود به «ظاهر» و «مظهر» استوار است و حال آنکه جهان‌شناسی فلسفی بر تمایز ذاتی میان علت و معلولی شکل گرفته است؛ در جهان‌شناسی عارفانی همه حقیقت از آن «ظاهر» یعنی خداست و اوست که از صفت «بود» برخوردار است و ماسوی الله (عالم) از جمله انسان، تنها دارای صفت «نمود» است و بر این اساس، کثرت و اختلافی که در جهان وجود دارد از نوع «کثرت مظاهر» است، نه «کثرت مراتب» که در جهان‌شناسی فلسفی مطرح می‌شود و البته کثرت مظاهر هیچ‌گونه تعارضی با وحدت ذاتی حق تعالی ندارد و بر اساس نظریه «خلق مدام» و «تجدد امثال» خداوند به طور دائم و در قالب صورت‌های مختلف، بر موجودات تجلی و ظهور می‌کند به طوری که در هیچ یک از تجلیات وجودی او، تکراری نیست (لا تکرار فی التجلی) تا احساس خستگی پدیدآید. عین القضاة می‌نویسد:

هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و حالت ببینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت‌اید، اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر " یُحِبُّهُمْ " هر لحظه تمثلی دارد مَر " یُحِبُّونَه " را و " یُحِبُّونَه " همچنین تمثلی دارد، پس در این مقام، عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر (عین القضاة، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۴).

مسئله ظهور و تجلی در اندیشه عین القضاة بر محور ارتباط انسان با خدا معنی می‌یابد و جنبه معرفت‌شناسانه دارد، وی بر این باور است که خداوند با اسم «النور» خود را بر انسان سالک‌ک‌إلی الله متجلی می‌سازد و نور نیز یک حقیقت وجودی است که در اثر تجلی آن بر موجودات، آنها را از عدم به هستی می‌آورد. او برای تأیید نظر خود، سخن پیامبر(ص) را نقل می‌کند که فرموده است: « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ ظِلْمَتِهِ، ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ؛ به تحقیق خداوند موجودات را از ظلمت [عدم] آفرید، آنگاه از نور خود بر آنها تاباند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۵).

مولوی نیز در اشاره به همین گفتار رسول اکرم(ص) سروده است:

چونکه حق رَشَّ عَلَیْهِمْ نُورَهُ مفترق هرگز نگردد نور او
یک زمان بگذارای همره تا بگویم وصف خالی ز آن جمال
در بیان ناید جمال حال او هر دو عالم چیست عکس خال او
چونکه من از خال خویش دم زنم نطق، می‌خواهد که بشکافد تنم

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۰-۱۹۳)

چیستی انسان از نظر عین القضاة

همان‌طور که اشاره کردیم، در عارفان نظری حقیقت انسان متفاوت از آن چیزی است که فیلسوفان بیان کرده‌اند، البته هر دو گروه انسان را مرکب از روح و بدن می‌دانند، با این تفاوت که عارفان حقیقت انسان را همان «لطیفه ربانی» می‌دانند که حق تعالی از روح خود در انسان دمیده است و این لطیفه همان «قلب» است که محل تجلیات صفات الهی و مظهر تعدد اسمایی است (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱). ابن عربی نیز حقیقت انسان را همان لطیف انسانی می‌داند که میان روح الهی یا نَفْسِ رحمانی و جسم قرار دارد. این لطیفه قلب است که در فارسی دل نامیده می‌شود. این لطیفه، قلب جسمانی که گوشت پاره صنوبری و در جانب پهلوئی چپ و زیر سینه قرار دارد نیست؛ اما میان قلب روحانی و قلب جسمانی مناسباتی است که به سبب آن قلب روحانی را هم قلب گفته‌اند از جمله اینکه: قلب جسمانی پیوسته میان خون شریانی (لطیف) و

خون وریدی (کثیف) در حال تحول است. قلب روحانی نیز همواره تحت تأثیر روح (لطیف) و نفس در حال تقلیب و زیرو رو شدن است و مناسبت دیگر قلب جسمانی و روحانی این است که همان گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی است، اگر قلب تباه شود و از کار بایستد انسان با مرگ جسمانی رو به رو خواهد شد. حیات معنوی انسان هم منوط به قلب معنوی اوست و اگر این قلب مبتلای صفات نفسانی شود انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود، حیات معنوی انسان نابود می‌شود (ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷۵ و ج ۲، ص ۳۷۷. کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰-۹۸).

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کردیم، متناسب با جهان‌شناسی عارفانی، انسان‌شناسی آن نیز متفاوت با انسان‌شناسی فلسفی است. عین القضات می‌گوید، در باره حقیقت آدمی سه نظریه وجود دارد و می‌نویسد:

گروهی از عوام چنین می‌پندارند که آدمی جز [همین] قالب نیست... و گروهی دیگر از علما، هم جان فهم کنند و هم قالب، چنانکه خدای - تعالی - گفت: " و صورکم فأحسن صورکم " یعنی صورکم بالقالب، فأحسن صورکم بالروح (عین القضات، ۱۳۷۳، ص ۱۵۹).

و در باره نظر گروه سوم که آن را نظر خواص می‌داند می‌نویسد:

اما گروهی خواص، اطلاق لفظ انسان را جز درباره جان ندانند و قالب را از ذات انسان ندانند، به هیچ، بلکه قالب را مرکب می‌دانند و [حقیقت] آدمی را که جان است راکب و سوار؛ هرگز مرکب از ذات راکب نباشد، اگر کسی بر اسب نشیند، او دیگر باشد و اسب دیگر. قفس و مرغ دیگر، نایبنا چون قفس ببیند، گوید: این مرغ، خود قفس است اما بینا چون قفس ببیند که از برای مرغ باشد و از برای مرغ به کاردارند؛ اما مرغ را خلاص دهند، قفس را کجا برند؟ (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰-۱۵۹).

هر چند که عین القضات در بیان نظر نخست، تصریح کرده است که «گروهی عوام می‌پندارند» لیکن باید دانست، مقصود وی از کلمه عوام، عوام الناس و مردم بی سواد کوچه و بازار نیست، بلکه مقصود وی از این اصطلاح، برخی از متکلمان مسلمان است که قائل به تجرد روح نیستند. لاهیجی نیز می‌نویسد: «متکلمان قائل به جوهر مجرد نیستند و جوهر نزد ایشان، جوهر فرد است» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵). «دلیل بر این استنباط از نظر عین القضات، سخن خود وی است که درباره گروه دوم می‌گوید: «و گروهی دیگر از علما...» این سخن بدین معناست که گروه نخست نیز جزو علما هستند. وی برای تحقیر نظر آنها از ایشان به عوام تعبیر کرده است. عین القضات در باره عقیده متکلمان و نقد آن می‌نویسد:

امای عزیز هر که گوید که آدمی مجرد [صیرف و محض] قالب است و بپوسد و بریزد در گور، و جان را عرض خواند و جز عرض نداند، چنانکه اعتقاد متکلمان است و گویند که: روز قیامت خدا باز آفریند و اعادت معدوم از این شیوه داند؛ این اعتقاد با کفر برابر باشد. اگر آدمی به مرگ فانی شود، پس مصطفی - علیه السلام - به وقت مرگ گفت: "بل الرفیق الأعلى والعیش الأصفی والکمال الاوفی" و آنکه گفت: "القبر روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النار" ... و تمامی این معنا از خدا بشنو "ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم..." (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۱۶۹-۱۶۰).

نظر عین القضاة و نقد وی در باره نظر متکلمان حائز اهمیت و ارزشمند است. نظر متکلمان نوعی تحلیل و تفسیر ماتریالیستی و ماده گرایی از عالم است یا حداقل به ماتریالیسم منجر می گردد و از آنجا که عین القضاة روح را مجرد و ملکوتی می داند، معتقد است که با مرگ و فناى بدن، انسان به واسطه داشتن روح مجرد، فانی نمی شود. وی در این فقره از گفتار خود به دو مورد از اندیشه های متکلمان اشعری اشاره کرده است: ۱. اشاعره بر این باورند که عالم از اعراض تشکیل شده است و روح را نیز جسم لطیف یعنی همان «روح بخاری» می دانند و مطابق قاعده: «العرض لایبقی زمانین» با فناى بدن روح بخاری نیز که جسم است فانی می گردد؛ ۲. همه متکلمان از جمله اشاعره، قائل به اعاده معدوم اند، بدین معنا که می گویند، انسان پس از مرگ، فانی و معدوم می شود و خداوند در قیامت دو مرتبه او را زنده می گرداند.

عین القضاة در اینجا به نقد عقیده دوم متکلمان می پردازد و با استشهاد به روایات نبوی و آیات قرآن آن را رد و ابطال می کند و اعتقاد به آن را مساوی و برابر با کفر می داند و برای انسان از طریق تجرد روح حیات جاودانه قائل است و تعبیر زیبایی درباره بقای انسان دارد: «اگر چه قالب بمیرد، جان زنده و باقی باشد. اگر قالب را به منزل گور برند، جان را به "مقعد صدق" رسانند» (همان، ص ۱۶۲).

و مقصود متکلمان از جسم لطیف نیز همان چیزی است که اطباء قدیم آن را «روح بخاری» می نامیدند.

و نظر دومی که عین القضاة ذکر کرده است، ناظر به دیدگاه حکما و فلاسفه است که انسان را مجموع روح و جسم می دانند و می گویند انسان موجود دو بعدی و دو ساحتی است و مرکب از روح و جسم است لیکن در باره این ترکیب اختلاف نظر دارند که آیا این ترکیب، ترکیب اتحادی است یا انضمامی. در نظر سوم که از آن با عنوان نظر خواص تعبیر کرده است، مقصودش نظر

اهل عارفان است که خود نیز بر همین عقیده است، لیکن بیان و توضیح وی درباره نظر سوم را نمی‌توان نظر خواص که همان عارفان هستند، نامید، زیرا این بیان همان بیان ابن سینای فیلسوف است که بدن را «مَطِيَه» یعنی همان مرکب می‌داند. حداقل در اینجا میان ادعای وی مبنی بر اینکه این نظر سوم، نظر خواص است با بیان و شرح وی در تعارض است و باید عین القضاة که انسان را «لطیفه الهی» می‌داند در تعارض است.

دوبعدی بودن انسان

پیش از پرداختن به به بیان تفاوت نظر عارفان با حکما در مسئله عقل و روح لازم است این نکته را یادآور شویم که هم از نظر عارفان و نیز از نظر حکما، انسان موجود دُوْبعَدی یا چند ساحتی و مرکب از دو چیز است: بعد جسمانی و بعد غیرجسمانی. بعد غیرجسمانی دارای چهار نام و اصطلاح است: نفس، عقل، روح و قلب. البته معنای این سخن این نیست که بعد غیرجسمانی چهار چیز است، بلکه بعد غیرجسمانی نیز مانند بعد جسمانی یک چیز است، لیکن چهار نوع کارکرد دارد. در عین حال فلاسفه هر کدام را جدا گانه تعریف کرده‌اند. تعریف قلب: «هو الروح الإنسانی، المُدَبِّر للبدن الإنسانی، لا العضو الصنوبری الشکل» (مفاتیح الغیب ملا صدرا، ص ۱۰۳) و در جای دیگر می‌نویسد: «القلب الإنسانی، أی نفسُ الناطقهُ، المُنوَّرهُ بالعقل العملي، لمُستعمل لحواسه الروحانیه» (همان، ص ۲۲۶).

به بیان دیگر، عقل، روح و قلب از مراتب نفس هستند، از آن جهت که نفس مُدرک کلیات است آن را عقل، و از آن نظر که جسم لطیف است آن را روح و چون که حال به حال می‌گردد و مدام در حال تقلب و دگرگونی است آن را قلب نامیده‌اند و وجه تسمیه خود نفس نیز برای این است که تعلق تدبیری نسبت به بدن دارد و همانند ناخدایی است که کشتی بدن را هدایت و اداره می‌کند. و هر کدام از اینها برای خود اطلاعاتی دارند از قبیل: عقل نظری و عقل عملی. نفس منطبعه و نفس مجرد. روح بخاری و روح مجرد و ابن سینا، روح بخاری را «جان» و نفس ناطقه را «روان» نامیده است (شیرازی، باب ۵ نفس، فصل آخر).

در عین حال از باب اینکه هر طایفه و صنف و گروهی اصطلاحات مختص به خود را دارد و هم تعبیرشان از این اصطلاحات متفاوت است و هم اهمیت و اولییتی که برای آنها قائل‌اند متمایز از هم است به عنوان مثال، نزد حکما، عقل دارای اهمیت است، در صورتی که عارفان برای «قلب»

اهمیت و اولویت قائل‌اند و اگر در مواردی هم اصطلاح عقل را به کار می‌برند، مقصودشان از عقل، روح است و نه قول نظری فکری (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۰).

تفاوت اصلی میان انسان‌شناسی عارفانی و فلسفی، مربوط به منبع و محل معرفت آدمی است از نظر حکما منبع معرفت، عقل نظری انسان است، لیکن عارفان این منبع را «قلب» یا دل می‌نامند. قیصری می‌گوید، مراد عارفان از «عقل» روح است و نه قوه نظری فکری که حکما می‌گویند (همان‌جا). عارفان چنان به مرکزیت دل اهمیت می‌دهند که مشایخ خود را «طیبیان دل» می‌نامند (هُجویری، ص ۷۶). هُجویری از قول علی بن سهل نقل می‌کند که وی در باره اهمیت «دل» چنین گفته است: «از وقت آدم - علیه السلام - باز [تاکنون] مردمان می‌گویند، دل، دل و من دوست دارم که مرد می‌بینم که مرا بگوید که دل چیست یا چگونه است؟ و نمی‌بینم. عوام آن را گوشت پاره‌ای خوانند و آن، نزد مجانین و صبیان و مغلوبان [هوای نفس] را باشد، اما بی‌دل باشند. پس دل چه باشد که دل از دل به جز عبارت [لفظ] نمی‌شنویم. یعنی اگر عقل را دل خوانیم، آن نه دل است و اگر روح را دل گوئیم، آن نه دل است و اگر علم را دل گوئیم، آن نه دل است. پس همه شواهد حق را قیام به دل و از وی به جز عبارتی موجود نه.» (همان، ص ۲۲۰). مقصود علی بن سهل از «دل» همان حقیقت انسان است و حقیقت انسان، نه آن است که عوام می‌پندارند و نه آن چیزی است که حکما آن را عقل، روح و علم (یا مرکز آگاهی) می‌نامند و می‌گویند اینها الفاظ و شواهد و قرائنی است که همه قائم و متکی به «دل» یا همان قلب هستند که فوق عبارت و بیان و لفظ است.

کمالات انسان از نظر عین القضاة

عین القضاة برای انسان کمالاتی را ذکر می‌کند که در نوع خود جنبه ابداعی دارد او می‌گوید، «آدمی یک صفت ندارد، بلکه صفات بسیار دارد، در هر یک از بنی آدم دو باعث (عامل و سبب) است: یکی رحمانی و دیگری شیطانی: قالب [کالبد] و نفس، شیطانی بود و جان و دل رحمانی بود و اول چیزی که در قالب آمد نفس بود. اگر سبق و پیشی قلب یافتی، هرگز نفس را در عالم نگذاشتی. قالب، کثافتی [ظلمت] به اضافه [به نسبتی که] با قلب [دارد] و نفس، صفت ظلمت دارد و قالب نیز از خاک است و ظلمت دارد و با یک دیگر انس و الفت گرفته‌اند. نفس را وطن، پهلوی چپ آمد و قلب را وطن، صدر آمد. نفس را هر لحظه‌ای مزید هوا و ضلالت می‌دهند و

دل را هر ساعتی به نور مزین می‌کنند که "أفمن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه" (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵).

مقصود وی این است که وجود و خلقت انسان ترکیبی از نور (صفت رحمانی) و ظلمت (شیطانی) است. او بر این باور است که نخستین عضوی که در جنین شکل می‌گیرد «نفس» است و می‌افزاید، چنانچه نخست، قلب شکل بگیرد مانند آن است که نفس و روحی در عالم نباشد. می‌گوید، بدن در نسبت و اضافه‌ای که با قلب دارد، دارای کدیری و ظلمت است و نفس نیز صفت ظلمت (یعنی همان بُعد شیطانی) را دارد و چون بدن هم از خاک و دارای ظلمت است، با یک دیگر سنخیت و تناسب و ارتباط پیدا می‌کنند. در پایان می‌گوید، محلّ نفس در پهلو چپ بدن است، لیکن قلب در سینه قرار دارد. و در تفاوت میان نفس و قلب می‌گوید، نفس هر لحظه گرفتار وسوسه و گمراهی می‌شود و البته مقصودش از این نفس «نفس اماره» است (همان، ص ۱۹۸). عین القضاة، مدام از مذمت این نفس اماره سخن می‌گوید: «نفس آینه خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینه خصال حمیده بود» (همان، ص ۲۸۹). ولی قلب (یا دل) هر لحظه با نور الهی آراسته می‌گردد. و برای تأیید سخن خود به آیه شریفه استشهاد نموده است.

عین القضاة در اهمیت قلب (دل) می‌گوید، خطاب خداوند و لطف او در ارتباط با انسان متوجه دل آدمی است و نه جسم و بدن وی: «نظر حق - تعالی - و محبت او هرگز بر قالب نیاید و نیفتد، بلکه بر جان و دل افتد که "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَعْمَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ"» (همان، ص ۱۶۳) مهم‌ترین کمالات انسان از نظر عین القضاة عبارت است از:

۱. ملکوتی بودن نفس انسان

از جمله خواص انسان از نگاه عین القضاة این است که او نفس انسان را ملکوتی می‌داند. و گاهی از آن به «القلب بیت الله» تعبیر می‌کند. و می‌گوید، همه موجودات، طالب دل رونده است و هیچ راهی به سوی خدا بهتر از راه دل نیست و معنای «القلب حرم الله» همین است (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۲۳) و نیز قلب آدمی را «عرش الهی» می‌نامد: «قلب مؤمن هم مونس اوست و هم محبّ اوست و هم موضع اسرار اوست» «قلب المؤمن عرش الله» هر که طواف قلب کند، مقصود یافت و هر که راه دل، غلط و گم کند، چنان دور افتاد که که هرگز خود را باز نیابد» (همان، ص ۲۴). عین القضاة، حقیقت انسان را «لطفه الهی» می‌نامد که از عالم علوی و ملکوتی آمده است و انسان توانایی شناخت آن را ندارد، زیرا طور و رای طور عقل است (همان،

ص ۱۴۲) و درباره تفاوت آن با بدن می‌نویسد: «دریغا هرگز ندانسته‌ای که قلب لطیفه است و از عالم علوی است و قالب کثیف [ظلمت] است و از عالم سفلی است. خود هیچ الفت و مناسبت میان ایشان [این دو] نبود و نباشد، واسطه و رابطه میان دل و قالب برگماشتند که "إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ" تا ترجمان قلب و قالب باشد، تا آنچه نصیب دل باشد، دل با آن لطیفه بگوید، و آن لطیفه با قالب بگوید» (همان، ص ۱۴۳). عین القضاة بر این باور است که قلب به تنهایی و به خودی خود نمی‌تواند معرفتی حاصل کند. از سوی دیگر، بدن نیز ظلمت است و نمی‌تواند زمینه معرفت قلب را فراهم سازد یا آن را بشناسد، بنا بر این، نفس برای معرفت، محتاج به واسطه‌ای است که میان آن و بدن وساطت کند، وی این واسطه را شرح صدر از جانب خدا می‌داند:

دریغا از "ألم نشرح لك صدرك" چه فهم کرده‌ای؟ اگر قلب را مجرد [تهی و خالی] در قالب تعبیه کردندی، قلب با قالب قرار و انس نگرفتی [رابطه برقرار نمی‌کنند] و قالب به احوال قلب طاقت نداشتی و گداخته شدی [بدن نمی‌توانست قلب ملکوتی یا حرارت غریزی آن را تحمل کند] این لطیفه، حقیقت آدمی را واسطه و حایل کردند، میان قلب و قالب. دریغا این قدردانی که قلب ملکوتیست و قالب ملکی؛ در ملک، کسی زبان ملکوت نداند، اگر زبان جبروتی [واسطه] نباشد» (همان، ص ۱۴۳).

عین القضاة گاهی نیز از حقیقت انسان که آن را «قلب» و «دل» نامیده است، به «روح» تعبیر می‌کند و مقصودش از روح همان «روح قدسی» است که از عالم بالا بر انسان افاضه می‌شود: آدم و آدمیان که کرامت کمال و فضیلت یافتند بر دیگران، به [واسطه] روح یافتند، که "وَأَيُّدِنَاهُ بِرُوحٍ مِنْهُ" و روح از عالم خدا به قالب فرستادند که "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" این باشد تا این‌ایت که "وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" تو را روی نماید، آنگاه تو را بگوید که "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ مِنَ أَمْرِ رَبِّي" چه معنی دارد؟» (همان، ص ۱۴۹).

همان‌طور که اشاره کردیم، مقصود عین القضاة از روح خدایی که بر انسان افاضه شده است، همان روح قدسی است. وی قائل به سه نوع روح است: یک نوع آن معتقد اطباست و نوع دیگر، نظر حکما و یک نوع نیز همان روح قدسی است، عقیده و نظر عارفان و خود وی است. او می‌نویسد: «این روح [روح خدایی] را قدسی خوانند، و دو [نوع] دیگر هستند که اطبا و حکما، یکی را حیوانی و متحرکه خوانند و آن دیگر را علما، روحانی خوانند و به روحانی آن، خواهند که با قالب آن را اضافه کنند» (همان، ص ۱۵۲). مقصود وی از روح حیوانی و متحرکه، همان «روح بخاری» است که یک اصطلاح پزشکی قدیم است و حکما نیز آن را در آثار خود ذکر کرده‌اند.

۲. برخورداری از بصیرت (یا معرفت قلبی)

از نظر حکما و فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا و ملاصدرا، انسان دارای صفات و کمالات متعدد و بی‌شماری است، لیکن مهم‌ترین خاصیت انسان را در برخورداری وی از «نفس ناطقه» یعنی تفکر و اندیشه و شناخت مجهولات می‌دانند (ملا صدرا، ج ۹، ص ۸۱).

عین القضاة نیز قائل است که انسان دارای صفات متعدد و متکثر است، لیکن اخص خواص انسان را «بصیرت» و منبع معرفت آن را نیز قلب (یا دل) می‌داند. و مقصود وی از بصیرت آن چیزی نیست که حکما آن را عقل و خرد می‌نامند، بلکه مقصودش از آن وجود چشمی در درون آدمی است که هرگاه این چشم به روی انسان باز شود، بدیهیات عالم ازلی را درک خواهد کرد (عین القضاة، ۱۳۷۹، ص ۶۷). همان‌طور که اشاره شد، نیروی بصیرت با عقل متفاوت است: «چشم بصیرت شروع به باز شدن کرد، منظوم بصیرت عقل نیست تا اینکه تورا مغرور گرداند» (همان، ص ۷). عین القضاة وجود عقل را انکار نمی‌کند، لیکن از آنجا که معرفت عقلی، محدود است و نمی‌تواند حقایق ازلی را ادراک کند، آن را منبع مطمئنی نمی‌داند و در قیاس با بصیرت نفس آن را قاصر می‌داند: «نسبت چشم عقل با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب است با ذات خورشید و قصور عقل در ادراک معانی عارفانی مانند قصور وهم است در ادراک معقولات» (همان، ص ۲۹-۲۸). او می‌گوید، همچنان که «قوة واهمه» که کارش ادراک معانی جزئی است و نمی‌تواند معقولات یعنی مفاهیم و معانی کلی را ادراک کند، عقل نیز از ادراک معانی عارفانی یعنی همان حقایق ازلی، ناتوان است زیرا که این گونه معانی، طور و رای طور عقل‌اند: «یقین بدان که عقل انسانی نسبت به طوری که ورای عقل است، مانند تن است به روان، عارفان کامل در باره معرفت از دیدن کالبد عقل، تفاوت ارواح پنهانی را که در آنها مانند آتشی در دل سنگ پنهان شده است استدلال می‌کنند» (همان، ص ۹۷). او می‌گوید، همچنانکه بدن قادر نیست روح و روان را بشناسد، عقل نیز نمی‌تواند مفاهیم و حقایق عارفانی را ادراک کند و عارف کامل این حقایق را که از دید عقل پنهانند ادراک می‌کند و این همان‌طور و رای عقل است.

اهمیت معرفت قلبی (بصیرت و ادراک حقیقی) نزد عین القضاة

همان‌طور که اشاره کردیم، اخص خواص انسان از نظر عین القضاة، صفت بصیرت است و در شرح آن، به‌طور مکرر از اصطلاح: «طور و رای عقل» بهره می‌برد و آن را با علم ازلی پیوند

می‌زند. برای توضیح این اصطلاح و نیز ادراک حقیقی از نظر عین القضاة لازم است بدانیم که وی برای ادراک آدمی سه مرحله قائل است: ۱. مرحله ادراک حسی (و به تعبیر خودش: (طور حسی)؛ ۲. ادراک عقلی (یا طور عقلی)؛ ۳. طور و رای عقل. واژه طور به معنای روش است، طور و رای عقل یعنی روش مافوق عقل. به نظر عین القضاة، حقایق متعلق به ماورای طبیعت مانند نبوت و ولایت را نه می‌توان از طریق حس و مشاهده طبیعی فهمید و نه می‌توان با نیروی عقل آنها را ادراک کرد، لازم است برای فهم و درک آنها انسان خود را به زحمت اندازد و با سیر و سلوک و تهذیب نفس، قلب و باطن خود را پاک سازد تا چشم بصیرت پیدا کند (همان، ص ۱۷). و در باره تفاوت این سه نوع ادراک می‌نویسد: «دقت کن و با عجله تکذیب نکن... خرد برای دریافت بعضی از موجودات [ادراک معقولات و معانی کلی] آفریده شده است، چنانکه چشم [یعنی ادراک حسی] برای دیدن قسمتی از موجودات دیگر خلق شده است و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها ناتوان است، همچنانکه عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است (همان، ص ۵۰).

محور گفتار عین القضاة در ادراک طور و رای طور عقل که با بصیرت دل ادراک می‌شود، حقایق مربوط به عالم ازلی است. وی از این عالم با تعابیر مختلف و متعددی یاد می‌کند. گاهی آن را عالم الهی یا عالم امور الهی و گاهی نیز آن را عالم ملکوت می‌نامد (همان، ص ۵۸) و در مواردی آن را عالم ازل و عالم غیب نامیده است (همان جا). افزون بر این، آن را «خزانه نبوی» نیز می‌داند (همان، ص ۹۹-۱۰۰). همچنین می‌گوید، این عالم «عالم حقایق کما هی فی ذاتها» است (همان، ص ۶۸-۶۷). در باره نتیجه نیل انسان به این عالم می‌گوید:

هرگاه چشم حقیقت بین [معرفت] سالک گشوده شود و به اندازه کمال و استعداد ادراکش لطایف امور خدایی بر او عرضه شود... و به قدر فیضان لطایف امور الهی بر او، انس با ملکوت برایش ایجاد شود و انس با لطایف حق و عشق به جمال حضرت ازلی، در چنین حالتی انس سالک تدریجاً از عالم مادی کم می‌شود و علاقه او به عالم الهی افزون می‌گردد (همان، ص ۳۰).

عین القضاة ادراک قلبی را مختص به انسان و آن را امر یقینی می‌داند که هیچ شبهه‌ای نمی‌تواند آن را از بین ببرد: «آنچه در وجود [عالم] است نسبتش از لحاظ وسعت علم ازلی مثل لاشیئ [عدم] به شیئ نامتناهی [است] و این سخن را عارفان با چشم حقیقت در می‌یابند... همچنانکه عقلاء ادراک می‌کنند که کل از جزء بزرگتر و وجود مفرد [بسیط] بر وجود مرکب

مقدم است. این گونه ادراک نزد خردمندان ادراک حقیقی است و هرگز شبهه‌ای قادر نیست آن را مشوب نماید. جانوران از این ادراک محروم‌اند چون حس این دریافت در آنها نیست» (عین القضاة، ۱۳۷۹، ص ۲۱-۲۰).

۳. واجد بودن از معرفت شهودی

یکی دیگر از کمالات انسان نزد عین القضاة این است که وی انسان را واجد معرفت شهودی می‌داند. معرفت شهودی از تفاوت قراردادان میان منبع عقل و قلب به دست می‌آید که در اثر آن دو نوع معرفت اساسی حاصل می‌شود. معرفت عقلی، معرفتی است که از راه علم حصولی یعنی از راه واسطه قرا دادن ابزار ادراکی (حس، خیال و عقل) بدست می‌آید، این نوع معرفت، مصون از خطا و اشتباه نیست. لیکن معرفت عارفانی مبتنی و متکی بر علم حضوری و شهودی است یعنی معرفتی مستقیم و بدون واسطه است و در اثر سیر و سلوک قلبی و معنوی به دست می‌آید و نه از راه بحث و گفتگوهای علمی مبتنی بر علوم حصولی.

همان‌طور که اشاره کردیم، عین القضاة معرفت حقیقی را طوری و رای عقل می‌داند یعنی معتقد است نمی‌توان آن را از راه دلیل و برهان بدست آورد و برای تحصیل آن باید از راه کشف و شهود و علم حضوری استفاده کرد. و ایمان به نبوت و ولایت را از مصادیق «طور و رای طور عقل» می‌داند، بدین معنا که حقیقت نبوت و ولایت را نمی‌توان از طریق عقلی فهمید و درک کرد: «هر که را از طور [طریق] معرفت چیزی روزی نشده باشد، عقل وی از طریق مقدمات [قیاس برهانی] به وجود آن اعتراف نخواهد کرد. چنین کس بعید است که به نبوت ایمان آورد؛ زیرا نبوت عبارت است از طوری و رای عقل و و رای معرفتی که بدان اشاره رفت. هر که طور معرفت را تصدیق نکند، طور نبوت را نیز تصدیق نخواهد کرد. اینک درباره آن کس که طور ولایت را تکذیب می‌کند چه توان گفت که طوری است ماوراء طور عقل و طور نبوت پس از آن است. اگر [چنین کسی] به زبان تصدیق کند و به دل اعتقاد بندد که حقیقت نبوت را تصدیق می‌کند، باز هم در اشتباه است، مثال او در چنین اعتقادی همانند کور مادرزادی است که معتقد است به وجود رنگ و ادراک حقیقت آن از راه ادراک وجود شیء رنگین توسط قوه لمس، اما این ادراک دیگر است و حقیقت رنگ دیگر!» (همان، ص ۳۱-۳۰).

عین القضاة معرفت شهودی را مقدم بر معرفت عقلی می‌داند: «جوانمردا! آن‌جا که تویی من آمدن نتوانم و آن‌جا که منم تو خود نیایی، دانم [که] می‌گویی به برهان عقلی معرفت الله ادراک

می‌کنم. جوانمردا! آن کس که او را شناسد، عقل از کجا آورد؟ و هیچ او را نشناسد." و لایبلغ الرجل حقيقة الايمان حتى يرى الناس كلهم جمعی فی ذات الله؛ انسان به حقیقت ایمان نائل نمی‌گردد، تا همه وجود مردم را در ذات خدا ببیند " آن، نه معرفت الله است که تو می‌دانی. ادب نگاه دار، معرفت آفتاب آن گاه حاصل کنی که بر چهارم آسمان روی و با آفتاب ترا آشنایی حاصل گردد. معرفت این بود، اما آن که خود هرگز قرص آفتاب ندیده باشد بلکه شعاعی ببیند، در سرای خود که ساعتی پیدا می‌شود، ساعتی پنهان می‌گردد، پس با خود بگوید: این شعاع حادث است و حادث را سببی باید. این از حقیقت معرفت آفتاب دور بود» (نامه یازدهم بند ۱۲۶، همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳-۹۲). همان‌طور که اشاره کردیم، عین القضاة، معرفت شهودی را مقدم بر معرفت عقلی می‌داند و اساساً می‌گوید، خدا را نمی‌توان با معرفت عقلی شناخت، برای شناخت خدا، نخست باید، وجود او را شهود کرد و هنگامی که سالک وجود خدا را شهود می‌کند، می‌تواند ادعا کند که من می‌فهمم، بنابراین مقام شهود مقدم بر مرتبه فهم و عقل است. و می‌گوید، کسی که از راه عقلی می‌خواهد خدا را بشناسد، در واقع از دور دستی بر آتش دارد و آفتاب (کنایه از وجود خدا) را از نزدیک نمی‌شناسد.

سخنی را که عین القضاة در اینجا به صورت جمله عربی ذکر کرده است، می‌تواند ناظر به «وحدت شهود» باشد. البته مقصود از دیدن همه، در ذات حق، یک عنوان مسامحی و مجازی است، زیرا که خود عین القضاة نیز معتقد است که ذات حق، برای بشر مجهول است و او حقیقت مطلق بی‌نهایت است و دستیافتنی نیست. هدف وی از این سخن این است که انسان در مقام فعل خداوند (یعنی همان فیض منبسط) متحد با ذات الهی می‌گردد. بر اساس «وحدت شهود» آدمی به جا و مقامی می‌رسد که به جز خدا چیز دیگری نمی‌بیند و این همان مقام فناست که مقصد و هدف هر عارفی است.

تفاوت معرفت و علم از نظر عین القضاة

عین القضاة برای تبیین معرفت شهودی میان مقوله معرفت و علم فرق می‌گذارد، می‌گوید، علم از عقل بر می‌خیزد، لیکن معرفت از سوی قلب یا همان دل پر می‌گردد. نتیجه علم عقلی (یعنی همان معرفت حصولی و یا تحصیلی) شناخت معقولات است، لیکن نتیجه معرفت قلبی و شهودی (و یا حضوری) بصیرت یافتن است. عین القضاة، عامل بصیرت پیدا کردن را دستیابی سالک به «قوة حدس» می‌داند و آن را با بهره‌گیری فیلسوفان از «بدیهیات اولیه» برای حل مسائل فلسفی

همانند کرده است: « بصیرت، حقایق ازلی را به صورت حدس درک می کند، همچنانکه عقل، اولیات را» (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۲۸). تأکید وی بر قوه حدس برای این است که در حدس نیازی به چیدن مقدمات قیاس برای وصول به نتیجه نیست، انسان زیرک وبا هوش بدون چینش صغرا و کبرا یا آوردن جنس و فصل توانایی اخذ نتیجه را دارد. البته فلاسفه و حکمایی مانند ابن سینا نیز این روش را قبول دارند و روش حدسی را مقابل روش قیاسی به کار می برند.

در هر حال او بر ادراک از راه بصیرت تأکید می ورزد و آن را وسیله ای برای رسیدن انسان به عالم ازلی می داند: « آیا می گویی که هر عاقلی را چاره ای جز رسیدن به "طور ماراء عقل" نیست؛ همان طور که هر طفل شیر خواری را چون زمان معلوم (معین) برسد، چاره ای جز رسیدن به طور تمیز ندارد؟! بدان که طورها [راه ها و روش ها] زیاداند و هر فردی از مخلوقات را چاره ای جز رسیدن به طور ماوراء عقل نیست ولو پس از مرگ. اما رسیدن تمام مردم به اطوار ممکنه که در حق بعضی از خاصان می باشد، جایز نیست... و اغلب کسی که وصول به طور ذکر شده [طور وراء طور عقل] برایش ممکن نیست، تا اینکه سرپوش حقیقت بالا رود، همچنان که قرآن در حق کفار اشاره کرده است: فویل للذین كفروا من مشهد يوم عظیم» (همان، ص ۹۷-۹۶).

عین القضاة می گوید، آیا ضروری است که همه افراد نوع بشر به ادراک « طور واری طور عقل» دست پیدا کنند؟ در پاسخ می گوید، خیر لازم نیست همه به این مقام دست یابند و در حیات دنیوی، تنها خواص - که همان اهل الله اند - توفیق دست یافتن به این مقام را پیدا می کنند. و هنگامی که مرگ فرارسد و پرده های حجاب و موانع کنار زده شوند، دیگران نیز می توانند آن حقایق را ببینند. به نظر می رسد در اینجا عین القضاة، علاوه بر استشهاد به آیه شریفه به حدیث نبوی نیز نظر دارد:

النَّاسُ نِيَامٌ، إِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا؛ مردمان [مادام که گرفتار حجاب ماده و بدن هستند] در خواب اند [و بی اطلاع] و هرگاه بمیرند، آگاه می گردند» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۰).

انواع « دل » نزد عین القضاة

عین القضاة با اینکه « دل » را مقابل « عقل » به کار می برد و آن را منبع و مرکز معرفت حقیقی می داند، در عین حال آن را به دونوع تقسیم می کند و تنها یک نوع آن است که می تواند معرفت معرفت حقیقی باشد:

ای دوست دل‌ها منقسم بر دو قسم است: قسمی خود در مقابله [روبرو و جهت] قلم الله است که بر [روی آن] نوشته شده است: "کتب الله فی قلوبهم الإیمان" و یمین الله، کاتب باشد. پس هرچه نداند، چون با دل خود رجوع کند، بدین سبب بداند. قسم دوم نارسیده و خام در مقابله قلم الله نبود، چون از یکی که دلش اینه و لوح قلم الله باشد پرسد و معلوم کند او از اینجا بداند که خدارا در آینه جان پیر دیدن چه باشد. پیر، خود را در آینه جان مرید بیند اما مرید در جان پیر خدا بیند (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

مقصود وی این است که «دل» استعداد و قابلیت معرفت حقیقی را دارد، چنانچه در اثر سیر و سلوک به مرحله فعلیت و کمال برسد، در آن صورت به طور مستقیم و بدون واسطه می‌تواند، حقایق را بفهمد و درک کند. و اگر به مقام فعلیت نرسد و ناقص باشد، باز هم می‌تواند حقیقت را دریابد، لیکن از طریق واسطه و واسطه فهم و درک او پیر و استادی است که این راه را پیموده و خود را به کمال و فعلیت رسانیده است.

۴. تجلی وجود مقدس رسول اکرم (ص) بر انسان

از جمله کمالات انسان از نظر عین القضاة که نظر ابداعی و ابتکاری اوست، نگاه ویژه و ارادت خاص او به شخصیت رسول اکرم (ص) است. او وجود مقدس رسول خدا (ص) را واسطه معرفت انسان با خدا می‌داند و می‌گوید، پس از آنکه انسان در اثر معرفت خود به کمال نهایی نائل گردد، در آن حالت، نفس محمد (ص) را بر وی جلوه کند تا از طریق وی خدارا بشناسد:

چون مرد [انسان] بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد؛ نفس محمد را که "لقد جائکم رسولٌ من أنفسکم" بر وی جلوه کنند "طوبی لمن رآنی و آمن بی" طراز [روش و قاعده] روزگار وی سازند. دولتی [سرمایه‌ای] یابد که ورای آن دولت، دولت دیگر نباشد. هر که معرفت نفس خود حاصل کرد، نفس محمد او را حاصل شود؛ و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای همت در معرفت ذات الله نهد "من رآنی فقد رأى الله" همین معنی باشد (همان، ص ۵۷-۵۶).

از آنجا که وی شخص رسول اکرم (ص) را معصوم می‌داند، می‌گوید:

هر چه از مصطفی - علیه السلام - شنیده باشی و هر چه از روح مصطفی - علیه السلام - شنیده باشی، از خدا شنیده باشی که "ما یُنطق عن الهوی إن هو إلا وحی یوحی"، بیان دیگر: "من یطع الرسول فقد أطاع الله" (همان، ص ۱۷).

مقصود وی از «هرچه از مصطفی شنیده باشی» شامل همه حقایقی است که رسول اکرم (ص) آنها را در قرآن از قول خدای تعالی نقل است و نیز مقصودش روایاتی است که صحابه از پیامبر نقل و قول کرده‌اند. و به نظر می‌رسد، مقصودش از «هرچه از روح مصطفی شنیده باشی» حالت مکاشفه یا سیر سلوک معنوی و علم غیب پیامبر اکرم (ص) که عارفان حکایات زیادی در این زمینه نقل کرده‌اند.

عین القضاات می‌گوید، پس از آنکه انسان در اثر معرفت خود به کمال نهایی نائل گردد، در آن حالت، نفس محمد (ص) را بر وی جلوه کنند تا از طریق وی خدا را بشناسد:

چون مرد [انسان] بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد؛ نفس محمد را که "لقد جائکم رسولٌ من أنفسکم" بر وی جلوه کنند "طوبی لمن رآنی و آمن بی" طراز [روش و قاعده] روزگار وی سازند. دولتی [سرمایه‌ای] یابد که ورای آن دولت، دولت دیگر نباشد، هرکه معرفت نفس خود حاصل کرد، نفس محمد او را حاصل شود؛ و هرکه معرفت نفس محمد حاصل کرد پای همت در معرفت ذات الله نهد "من رآنی فقد رأى الله" همین معنی باشد... (همان، ص ۵۷-۵۶).

۵. عشق و محبت به خدا

یکی دیگر از کمالات انسان از نظر عین القضاات که آن را بسیار برجسته و مفصل بحث کرده است، مسئله عشق است، او می‌گوید، انسان بی عشق، مرده‌ای بیش نیست (همان، ص ۹۸). شرط قدم نهادن در وادی عشق را رها ساختن خود از علائق مادی و دنیوی می‌داند (همان، ص ۹۷). در جای دیگر، خودشناسی را همان عشق به خداوند می‌داند (همان، ص ۱۱۳). او از سه نوع عشق سخن می‌گوید: ۱. عشق صغیر؛ ۲. عشق کبیر؛ ۳. عشق متوسط. و در بیان آنها می‌گوید، عشق صغیر، عشق انسان با خداست. و عشق کبیر، عشق خدا با بندگان است (همان، ص ۱۰۱) و می‌گوید، از عشق الله که عشق کبیر است، هیچ نشانی نمی‌توان داد که بیننده در آن باقی بماند (همان، ص ۱۲۳) و در باره عشق متوسط می‌گوید: «عشق میانه، دریغ نمی‌یازم گفتن که بس مُختَصِر فهم آمده‌ایم، اما انشاء الله که شمه‌ای به رمز گفته شود» (همان، ص ۱۰۲-۱۰۱).

رابطه نفس و بدن از نظر عین القضاات

از مهم‌ترین مباحث پیرامون نفس و بدن، ارتباط میان این دو است که از زمان یونانیان تا کنون

مورد بحث و اختلاف بوده وهست. عین القضاة نیز پس از تقسیم روح به سه نوع در باره ارتباط آن با بدن می نویسد:

واضافت [نسبت و رابطه] کردن این روح روحانی با قالب بر دو وجه باشد: وجه اول آن است که چنین توانستن که جان آدمی حقیقت آدمی باشد: در حالی متصرف [در بدن] باشد، و در حالی دیگر نباشد و این جان در تن است و تصرف او در قالب چنان دان که تصرف من در این قلم: اگر خواهم ساکن دارم و اگر خواهم متحرک دارم. اکنون متصرف بودن جان را در این قالب، حیل (قدرت و توانایی) خوانند و این تصرف منقطع شدن، موت خوانند (همان، ص ۱۵۳).

در بیان این وجه می گوید، ارتباط نفس و بدن به این است که نفس گاهی در بدن دخل و تصرف می کند و گاهی نیز دخل و تصرف نمی کند. فرض دخل و تصرف نفس در بدن همان است که فلاسفه نیز بیان کرده اند و نفس را به ناخدا و بدن را به کشتی همانند کرده اند، همچنانکه ناخدا کشتی را هدایت می کند، نفس نیز مدبر و هدایت کننده بدن است. لیکن عین القضاة در باره فرض دوم (تصرف نکردن) توضیحی نمی دهد که مقصودش چیست؟ تصرف نکردن نفس در بدن به این معنا و مفهوم است که نفس حال در بدن باشد همچنانکه صورت در ماده حلول می کند، لیکن این برداشت از گفتار عین القضاة که نفس را از عالم ملکوت و مرکز معرفت حقیقی می داند، سازگار نیست. مگر آنکه بگوییم، مقصود وی این است که یکی از ابعاد نفس تدبیر بدن و بعد بالاتر آن درک حقایق ملکوتی است.

و در باره وجه دوم ارتباط روح با بدن می نویسد:

وجه دوم اضافت [نسبت] کردن این جان با قالب چنان باشد که اضافت اطلاق لفظ انسان با آدمی، چون لفظ انسان اطلاق کنند، قومی پندارند که مفهوم از این، جز قالب نیست، اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق جز جان و حقیقت مرد [انسان] نباشد (همان، ص ۱۵۸).

مقصود عین القضاة این است: هنگامی که صفاتی از قبیل: عالم، قادر، جاهل و عاجز، سخاوتمند، بخیل، مؤمن و کافر را به انسان نسبت می دهیم و می گوییم: فلان شخص عالم و... است. این نسبت دادن هم بر جان صحیح است و هم بر بدن، با این تفاوت که نسبت دادن این گونه صفات به جان «حقیقت» است یعنی به کار بردن لفظ در «ما وُضع له» است ولی نسبت دادن این صفات به جسم و بدن «مجاز» و استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی است.

انسان کامل از نظر عین القضاة

عین القضاة می گوید، آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده‌اند:

۱. گروه اول کسانی هستند که صورت و شکل آدمی دارند، اما از حقیقت و معنی آدم تهی می‌باشند و قرآن در باره ایشان گفته است: «اولئک کالأنعام بل هم أضلُّ» و علت آن را نیز چنین بیان کرده است: «اولئک هم الغافلون» (همان، ص ۳۹).

۲. دسته دوم کسانی‌اند که هم صورت و شکل آدمی دارند و هم به حقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند. و اینها همان کسانی هستند که قرآن در باره ایشان گفته است: «ولقد کرّمنا بنی آدم و فضّلناهم علی کثیر ممّن تفضیلا» عین القضاة می گوید، تفضیلی که این گروه دارند، از جهت زر و وسیم نیست بلکه از جهت معناست که گوهر حقیقت ایشان در قیمت خود نیاید (همان، ص ۴۱).

۳. عین القضاة می گوید، گروه سوم: «طایفه‌ای باشند که به لبّ دین رسیده باشند و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که "اولیایی تحت قیایی، لا یعرفهم غیری" [لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۷] و به تمامی از این طایفه، حدیث کردن ممکن نبود زیرا که خود بارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را احتمال نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت. و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (عین القضاة، ۱۳۷۳، ص ۴۳-۴۲). عین القضاة در فراز دیگری از گفتار خود به معرفی بیشتر طایفه سوم پرداخته و می‌نویسد: «برادر سید (رسول اکرم) باشند و نعت "لولاک لما خلقت الکونین" دارند» (همان، ص ۴۳). همچنین در وصف این طایفه سوم می‌نویسد: «این جماعت، یک لحظه از حضور و مشاهدت خالی نباشند» (همان، ص ۴۴). و در پایان می‌گوید، اگر کسی مقام پیامبر (ص) شناسد، می‌تواند مقام و منزلت این طایفه را بشناسد (همان، ص ۴۵). هرچند عین القضاة، اصطلاح انسان کامل را در آثار خود به کار نبرده است و علت آن نیز این است که در عصری وی هنوز این اصطلاح در عارفان رایج نشده بود و بعدها توسط محیی الدین عربی مطرح گردید؛ لیکن صفات و ویژگی‌هایی که او برای طایفه سوم ذکر کرده است، همان کمالاتی است که عارفانی پس از وی برای انسان کامل به کار برده‌اند.

از نقطه نظر عین القضاة، انسان کامل وجود مقدس رسول خدا (ص) است

عین القضاة می‌گوید، کسی که می‌خواهد حق - تعالی - را بشناسد، باید او را از طریق واسطه فیضش که وجود مقدس رسول اکرم - ص - یا همان انسان کامل است بشناسد.

پس هر که راه معرفت ذات او [حق] طلبد، نفس حقیقت خود را آینه‌ای سازد و در آن آینه نگردد، نفس محمد- علیه السلام- را بشناسد. پس از آن نفس محمد را آینه سازد [که فرمود:]" و رایتُ رَبِّي لَيْلَةَ المعراجِ في أحسن صورةٍ " نشان این آینه آمده است. و در این آینه " وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظرهٌ " می‌یاب و ندا در عالم می‌ده که " ما قدروا الله حق قدره " (همان، ص ۵۹).

در این گفتار، او شرط معرفت حق را در مرحله نخست، طهارت باطن سالک می‌داند که باید در اثر تهذیب نفس، خود را آینه‌ای سازد که بتواند در آن جمال و کمال انسان کامل را ببیند. همان انسان کاملی که درباره عروج و صعود خود در شب معراج فرموده است: « در آن شب خدای خود را در بهترین صفات و کمال دیدم » همچنین می‌گوید، از نتایج و آثار طهارت نفس این است که از طریق نفس کمال یافته و تهذیب شده است که- به تعبیر قرآن- در قیامت می‌توان به حقیقت نور الهی نظر افکند و آن را مشاهده کرد. و تنها با نیل به معرفت نفسانی است که - باز به تعبیر قرآن- کسی می‌تواند ادعا کند که «خدا را آن‌طور که بایسته است شناخته است». این ادعا از کسی بر می‌آید که خود را از شر جهل بسیط رها سازد و حداقل گرفتار جهل بسیط باشد یعنی بداند که هیچی نمی‌داند و خدا را آن‌طور که باید شناسد، شناخته است. مقصود عین القضاة از معرفت به خداوند، معرفت به صفات و افعال اوست و معرفت انسان به افعال خداوند از طریق معرفت عارف به نفس و ذات خود حاصل می‌شود ولی معرفت وی به صفات خداوند، از راه شناخت پیامبر اسلام - که مظهر اتم و اکمل تجلی خداوند است - به دست می‌آید. لیکن معتقد است، معرفت به ذات الهی قابل شرح کردن نیست، زیرا که معرفت بر ذات محسوس (مانند موجودات مادی و طبیعی) یا ذات معقول (مانند موجودات مجرد از قبیل عقول و فرشتگان) متناهی اطلاق می‌شود و از آنجا که ذات حق تعالی نامتناهی و نامحدودست، معرفت او ناممکن است (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۰). عین القضاة می‌گوید: «هر که معرفت نفس خود حاصل کرد، معرفت نفس محمد او را حاصل شود و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد، پای همت در معرفت ذات الله نهد (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

نتیجه

نویسندگان در این مقاله تلاش کرده‌اند تا دیدگاه عین القضاة را در باره چیستی انسان و مراتب کمال وی تبیین کنند، برای این مقصود، نخست به تعریف انسان از نگاه فلاسفه، متکلمان و عارفان و مقایسه میان آنها پرداخته و آراء و عقاید فلاسفه، عارفان و متکلمان را از نظر وی بررسی

نموده و نقدهای وی به خصوص بر نظر متکلمان را تبیین کرده‌ایم. و در ادامه تفاوت انسان‌شناسی عارفانی و فلسفی و معرفت‌شهودی و عقلانی را از نظر عین‌القضات مورد تحقیق قرار داده‌ایم. در مرحله سوم کمالات انسان از نظر عین‌القضات را بررسی نموده و مهم‌ترین آنها را بر اساس متون خود وی تبیین و تفسیر کرده‌ایم. کمالات تحقیق شده در این مقاله عبارت‌اند از: بصیرت (یا اخص خواص انسان از نظر عین‌القضات) ملکوتی بودن نفس آدمی، عشق و محبت و انواع آن، انواع انسان و انسان کامل از نگاه عین‌القضات، انواع دل (یا قلب) از نظر عین‌القضات، رابطه نفس و بدن بر اساس دیدگاه عین‌القضات. همان‌طور که بیان کردیم، محور این پژوهش بر اساس بررسی متون خود عین‌القضات صورت گرفته است و هدف نویسندگان این بوده است که آراء و اندیشه‌های عین‌القضات را از متون خود وی استخراج و استنباط کنند. به دلیل محدودیت کلمات در مقاله علمی پژوهشی از بررسی بیشتر آراء و افکار وی در باره انسان به خصوص در باب عشق، صرف نظر کردیم، امید است محققان بعدی این هدف را تعقیب نمایند و اندیشه‌های این شخصیت کم‌نظیر را بررسی کنند.

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، تحقیق احد شمس‌الدین، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار اربعه*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله ابن محمد، *عُسیران، عقیف، تمهیدات*، تهران، منوچهری، ۱۳۸۶.
- _____، *تمهیدات*، به اهتمام عقیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳۹۳.
- _____، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، منزوی، علینقی - عسیران، عقیف، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷.
- _____، *رُبدة الحقایق*، مهدی تدین، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- ورّام، ابن ابی فراس، *تنبیه الخواط و نزهة النواظر*، ج ۱، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، (تصحیح جلال‌الدین همایی)، چ ۴، تهران، نشر هما، ۱۳۷۲.

کاشانی، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودودی لاری، هرات: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیقات، محمد رضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوآر، ۱۳۷۱.

لاهیجی، عبد الرزاق، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی