

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۹

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۳۴۱۲۵
صفحات: ۳۸-۱۹

جایگاه لطایف چهارگانه در کسب معرفت از دیدگاه عین القضاة همدانی

صبا فدوی*
عظیم حمزئیان**
قدرت ا... خیاطیان***

چکیده

بخش مهمی از اندیشه‌های عین القضاة همدانی - عارف بزرگ سده ششم هجری - به بحث معرفت اختصاص دارد؛ و مقاله حاضر سعی دارد به روش توصیفی - تحلیل محتوایی، به نقش لطایف چهارگانه - از لطایف سبعة، مطرح در سلوک عرفانی - در معرفت بخشی از منظر عین القضاة پردازد و مبانی معرفتی او را از طریق منابع و ابزار شناخت تحلیل و بررسی کند؛ زیرا عین القضاة به سه لطیفه نفس، دل و روح، عقل را هم می‌افزاید ولی آن را به کسب علوم نظری محدود می‌کند؛ و معتقد است دل به واسطه ذوق یا چشم بصیرت، نفس به واسطه شناخت نفس پیامبر(ص) یا در مرتبه فنا، به طور بی‌واسطه از روح - جان - امکان کسب معرفت پیدا می‌کنند، و همگی با مراتب مختلف یقین ارتباط دارند. اما آنچه نقش عقل را در نگاه عین القضاة بارز می‌کند یکی منشأ جبروتی و نقش آن به عنوان پلی بین عین و ذهن به عنوان ابزار ترجمه معرفت، و دیگری به عنوان پیش‌نیاز نخستین مرتبه معرفت است. به طور کلی او معرفت را علمی لدنی و ذوقی دانسته است؛ ولی علم و معرفت را نه صرفاً دو مفهوم شناختی، بلکه دو عالم وجودی در نظر گرفته است، به همین علت در تقسیم‌بندی عین القضاة علم تقلیدی و برهانی، جزو مراتب معرفت محسوب نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: عین القضاة همدانی، معرفت، نفس، عقل، دل، روح.

fadavis@semnan.ac.ir
ahamzeian@semnan.ac.ir
khayatian@semnan.ac.ir

* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان
** عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول)
*** عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۴

۱. مقدمه

برای علم و معرفت، با توجه به کاربردهای متفاوتشان در دانش‌های مختلف، تعاریف زیادی وجود دارد. بسیاری از متکلمان به تعریف علم و معرفت پرداخته و میان تعاریف ایشان اختلاف‌های فاحشی وجود دارد؛ ولی فلاسفه، علم را بدیهی و تعریف آن را ناممکن دانسته‌اند؛ اما صوفیه از قرن سوم به بحث پیرامون آن پرداخته‌اند؛ و معرفت را به معنی شناختی به کار برده‌اند که از راه تعقل و تفکر به دست نمی‌آید و نیازمند صفایی باطنی در دل و حاصل یقینی است که عارف با چشم دل به آن دست می‌یابد.

یکی از تفاوت‌های میان علم و معرفت در میان صوفیه، به مراکز شناخت این دو نوع ادراک بازمی‌گردد که نباید آن را با «علم النفس» فلاسفه مشاء که در آن نفس دارای پنج قوه ظاهری و پنج قوه باطنی است، و کار هر یک از قوا مختص خودش است، اشتباه گرفت؛ زیرا در نظر صوفیان، نفس و همه قوای ده گانه آن یک مرکز شناسایی به شمار می‌آیند، و ورای آن مراکز دیگری است که نوع ادراک آن با ادراک قوای نفس متفاوت است، و هر یک از این مراکز با عالم یا ساحت خاص خود محدود می‌شود؛ به طور مثال عالمی که قوای ده گانه می‌شناسد، عالم شهادت است؛ و ورای آن عالم غیب است که به وسیله مراکزی چون دل و روح شناخته می‌شود (پورجوادی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲).

عین‌القضات همدانی (۵۲۵-۴۹۲ق) از جمله عارفانی است که به بحث «معرفت» توجه ویژه داشته، و مجموعه آرای معرفتی خود را بر مبنای تقسیم‌بندی دو قلمروی شناخت، یعنی قلمرو عقل و قلمروی ورای عقل - معرفت - پایه‌ریزی کرده و به سه عامل مهم در معرفت، یعنی معرفت، عارف به عنوان فاعل شناسا و معروف به عنوان متعلق شناسایی پرداخته و توانسته است مسائلی چون چیستی معرفت، امکان معرفت، منابع و ابزار آن، مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین، حدود و موانع معرفت و کیفیت کسب معرفت را تبیین نماید. اما هدف از پژوهش حاضر تنها پرداختن به نقش چهارلطیفه از لطایف سبعة در بحث معرفت به عنوان منابع و ابزار کسب شناخت از دیدگاه عین‌القضات همدانی است.

از مهم‌ترین کتاب‌هایی که به تفسیر آرای معرفتی عین‌القضات پرداخته، مقدمه تمهیدات از عقیف عسیران است؛ اما در بخش مقالات، به استثنای مقالاتی که آرای هرمنوتیکی عین‌القضات را بررسی کرده‌اند، حاجیان نژاد در «معرفت از نظر عین‌القضات همدانی» به بحث درباره‌ی طور

ورای عقل و ویژگی های آن از دید عین‌القضات پرداخته است؛ کمالی‌زاده نیز در «معرفت عرفانی در آرای عین‌القضات همدانی» معتقد است که شناخت عرفانی عین‌القضات نسبت به دیگر عارفان تمایز چندانی نمی‌کند که در پژوهش حاضر عکس این نظر نشان داده می‌شود؛ در مقاله «معرفت النفس از منظر عین‌القضات همدانی» نیز ساری‌اصلانی به تحلیل معرفت نفس از نگاه عین‌القضات پرداخته؛ ولی بحث ماهیت نفس از نظر وی را بسط نداده است. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌هایی که به آن اشاره شد این است که به نقش هر کدام از لطایف چهارگانه در معرفت پرداخته و برای فهم تعریف عین‌القضات از «معرفت»، منابع شناخت از دیدگاه او را مورد بررسی قرار داده است، و تحلیل‌هایی نو از برخی آرای معرفتی عین‌القضات به‌ویژه در بحث عقل و دل ارائه می‌دهد. به همین منظور در بخش نخست به تعریف عین‌القضات از طور عقل و طور ورای عقل، و در بخش دیگر به بحث درباره منابع شناخت از دیدگاه وی پرداخته می‌شود.

۲. طور عقل و طور ورای عقل

مباحث معرفتی عین‌القضات در مورد عقل، بر پایه تقسیم دو گانه «طور عقل» و «طور ورای عقل» استوار است. مبثی که پیش از او مورد توجه ابوحامد غزالی بوده است. از نظر غزالی، عقل ابزاری برای درک واجبات، و امور جایز و محال است و برتر از عقل مرحله‌ای دیگر از کمال وجود دارد که چشمی دیگر از بصیرت در انسان باز می‌شود، و از طریق آن، غیب و امور آینده ادراک می‌شود (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۵۱) که همان طور ورای عقل است.

عین‌القضات ادراک را به چند دسته تقسیم می‌کند: ادراک حسی که مدرکات آن دارای صفات متناهی‌اند و ادراک عقلی که بیشتر مدرکات آن نامتناهی‌اند، و معرفت که بیشتر مدرکات آن مانند مدرکات ادراک عقلی نامتناهی، ولی در مقایسه با آن متناهی‌اند؛ و پس از آن عوالم دیگری قرار دارد که امور نامتناهی عالم معرفت در آن‌ها متناهی است؛ و عین‌القضات خود را از کسانی معرفی می‌کند که تا عالم چهارم رسیده است، و به طریق علمی و نه ذوقی ایمان دارد که پس از این عالم چندین هزار عالم دیگر وجود دارد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۳). او معتقد است آن سوی عقل، طورهای بسیاری وجود دارد که جز خداوند کسی تعداد آن‌ها را نمی‌داند؛ و در این طورهای پس از عقل، آنچه ادراکش از طریق استدلال از مقدمات باشد، بسیار کم هستند (همو، ۱۹۶۲، ص ۲۸).

می توان گفت از نظر عین القضاة، معرفت نوعی ادراک است که در سطح بالاتری از ادراک حسی و عقلی قرار دارد؛ و تفاوت این سه دسته ادراک، به مدرکات آن ها بازمی گردد، که محدوده آن ها در هر سطح نسبت به سطح پایین تر وسیع تر می شود. همچنین در تقسیم بندی عین القضاة در مقایسه با تقسیم بندی ابن سینا که ادراک را به حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرده است^۱؛ به خیال و ادراک خیالی توجه نشده و مانند ابوحامد غزالی، معرفت را ادراکی غیر از ادراک عقلی در نظر گرفته است. اگرچه غزالی، منازل معراج روح را به ترتیب: حرکت از محسوسات، تخیلات (موهومات)، معقولات و سپس ورای معقولات دانسته است (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۱۴۶). سهروردی (د: ۵۸۷ق.) نیز تقسیم بندی مشابهی دارد که از ادراک حسی آغاز و به ادراک عقلی یا استدلالی می رسد؛ ولی به آن محدود نمی شود، و از آن عبور کرده و به شناخت شهودی می رسد؛ زیرا در نظام فکری اشراقی، عقل شهودی نه در تقابل با عقل استدلالی، بلکه در طول آن قرار دارد، و برخی تفاوت را در نقص و کمال آن ها دانسته اند (نصر، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳ و ۳۵). معرفتی که عین القضاة آن را طور ورای عقل می نامد، از نوع علم یقینی است که اکتسابی نیست، و در آن شک و تردید راه ندارد؛ به همین علت او معرفت را نمودنی می داند: «معرفت نمودنی است نه گفتنی به تکلف و باید از نامحرمان آن را پوشیده داشت» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۶). همان گونه که جنید بغدادی (د ۲۸۹ق) بیان داشته است: «از یافت و شناخت او نشان نتوان داد. او یافتنی است، اما نه دریافتنی است» (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۱۶۷).

اما برای تکمیل مقایسه طور عقل و طور ورای عقل از نظر عین القضاة نیاز است به منابع شناخت از نگاه وی پرداخته شود:

۳. منابع شناخت

صوفیه، اسامی مختلفی برای مراکز شناخت به کار برده اند، به طور مثال عبدالکریم قشیری (د: ۴۶۵ق.) آن ها را «لطایف» نامیده است، و شامل نفس، دل، روح و سر است که نفس محل صفات نکوهیده، دل جای معرفت، روح محل محبت و سر محل مشاهده است، و پس از سر، سرسّر یا «خفی» است که فقط حق بر آن اشراف دارد (القشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴-۱۳۳)؛ ولی احمد غزالی به جای لفظ «لطایف» از «اطوار» استفاده می کند و در کتاب *التجربید* به بحث اطوار می پردازد. او به سه طور نفس، قلب و روح اشاره می کند که نفس، محل خواطر، قلب، محل علم

و روح، محل معرفت است؛ و از سه لطیفه قلب، روح و سر نام می‌برد (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۳۲ و ۴۵)؛ ولی عین‌القضات به سه لطیفه نفس، دل و روح، عقل را هم می‌افزاید؛ و نفس را تنها مرکز صفات نکوهیده نمی‌داند، بلکه معتقد است، می‌تواند منبع علوم نیز باشد. همچنین او عقل را مرکز علم، دل را مرکز معرفت و روح را مرکز محبت معرفی می‌کند که در ادامه به هر یک از آنها پرداخته می‌شود:

۳.۱. نفس، منبع صفات نکوهیده و علوم

عین‌القضات حقیقت نفس را مانند آخرت، از طریق عقل قابل درک نمی‌داند؛ به جز محرک و مدرک بودن نفس که بین همه جانوران مشترک است. او نفس را مانند غزالی جایگاه علوم می‌داند که: «تن مرکب نفس است، و نفس محل علم و علم مقصود و خاصیت آدمی است که او را برای آن آفریده‌اند» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۱)، نفس، پیش از بدن‌ها وجود داشته است، و چون علوم قابل تقسیم نیستند، پس دچار فنا و نیستی نمی‌شود، و این را برهانی بر بقای نفس پس از قطع تصرف آن از بدن می‌داند؛ ولی معتقد است در خصوص وجود نفس پیش از بدن برهان واضحی بیان نشده است و علت آن محدودیت لفظ از ادای حق این معنی است (عین‌القضات همدانی، ۱۹۶۲، ص ۸۰). او درباره تفاوت پیشی وجود نفوس با قدم خداوند نیز چنین توضیح می‌دهد که خداوند پیش از عالم زمانی و مکانی وجود داشته است، و محدود در زمان نیست؛ ولی پیشی ارواح و نفوس پیش از بدن در محدوده زمان است (همان، ص ۸۱). عین‌القضات نفوس را مختلف و اختلاف درجات آن‌ها را بی‌شمار می‌داند، و معتقد است این اختلاف از جنس اختلاف انواع و اجناس نیست، بلکه ورای همه آن‌هاست؛ به گونه‌ای که میان برخی نفوس خاص و وجود نخستین، هیچ واسطه‌ایی نیست، و میان دیگر نفوس و وجود نخستین، واسطه‌های زیادی وجود دارد؛ ولی همه این نفوس در مسبب بودنشان برای سبب‌های غیب ملکوتی، برابرند. او عقل را در درک این قضیه ناتوان می‌داند؛ زیرا نمی‌تواند درک کند خدایی که منزله از تغییر و دگرگونی است، سبب نفسی باشد که دگرگون می‌شود (همان، ص ۸۲).

از نظر عین‌القضات، کسی که خود را نشناسد، قادر به شناخت خداوند هم نیست: «کسی که در دنیا به معرفت خدا نرسد، در آخرت او را رؤیت نمی‌کند، و «نَسُوا اللَّهَ فَاَتَسَاءَهُمْ أَنْفُسَهُمْ» به همین

معنی است که هر کس نفس خود را فراموش کند، خدا او را فراموش کرده است: «من عرف نفسه عرف ربه، و من عجز عن معرفة نفسه فأحرى أن يعجز عن معرفة ربه» (همدانی، ۱۳۹۳، ص ۵۹). بنابراین مانند ابن سینا که بیان داشت: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم أليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبیها علی تقرینه تذکره بتذکرها و معرفته (قرئ و تعرفه) بمعرفتها» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷)، آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر/ ۱۹) را در تأیید حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» به کار می برد.

اگرچه عین القضات از جنبه معرفتی، شناخت نفس پیامبر(ص) را مقدمه، و واسطه شناخت ذات خداوند دانسته است؛ ولی از نظر وجودشناختی به شناخت بی واسطه نیز قائل است و آن را چنین شرح می دهد: «نفوسی که عارف به خدا هستند مانند آهن به آهن ربا جذب می شوند؛ زیرا میان آن ها و وجود نخستین، واسطه ای نیست؛ پس ایشان خدا را به معرفت حقیقی می شناسند، چون خداوند خود را بدون واسطه بر ایشان متجلی می سازد، و «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» اشاره به شناساندن و تجلی خدا بر عارفان و قول «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» به غرق شدن آن ها در مشاهد آن جمال اشاره دارد، و «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» منظور اهل معرفت هستند که بدون حجاب واسطه، خداوند خود را به آن ها معرفی کرد» (عین القضات همدانی، ۱۹۶۲، ص ۸۵-۸۴). نظر عین القضات در این باره به دیدگاه او درباره خاستگاه نفوس بازمی گردد؛ زیرا به اعتقاد او هر بدنی به نفس خاصی مختص شده است؛ و هر نفسی مخصوص به صفتی است که آن را وجود شروط دیگری وابسته به حرکات آسمانی، اقتضا می کند. او صفتی که هر نفسی به آن اختصاص یافته و وجود شروط یاد شده را به «عبارت» قابل بیان نمی داند؛ و معتقد است عارف به طور ورای عقل و به یقین می داند که هر نفسی به بدن خاص خویش جذب می شود؛ شبیه جذب آهن به آهن ربا و جذب طلا به جیوه (همان، ص ۸۳). بنابر نظر عین القضات هر نفسی از معدنی مخصوص بیرون می آید و اختلاف جان ها ناشی از اختلاف کان ها است و به این سخن پیامبر(ص) اشاره می کند که فرمود: «و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (همان، ص ۸۴). طبق این نظر خداوند در هر نفسی معنایی مخصوص آفریده است که باعث می شود آن نفس به سمت معدن اصلی خود در حرکت باشد و تا به آن نرسد از حرکت باز نایستد، به همین علت عین القضات منشأ اختلاف در مراتب معرفت را به اختلاف در خاستگاه نفوس بازمی گرداند. او معتقد است صراط مستقیم همان حرکت نفوس به سوی معدنی

است که از آن خارج شده‌اند، و موانع یا عوامل بازدارنده در مسیر، نمی‌توانند مانع جذب نفوس شوند، چون از طبیعت اصلی نفوس بیرون‌اند (همان، ص ۸۵).

از سوی دیگر او مانند صوفیانی چون قشیری و ابوحامد غزالی (القشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۷)، نفس را آینه صفات ناپسند معرفی می‌کند، و در مقابل، عقل و دل را آینه صفات پسندیده می‌داند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۹)؛ بنابراین از نظر عین‌القضات، نفس مرکز علوم و نیز صفات اخلاقی مذموم است. همان‌گونه که باباطاهر، نفس را تنها محل صفات نکوهیده ندانسته و معتقد است همه صفات الهی و غیرالهی در آن وجود دارد (پورجوادی، ص ۱۱۳).

اما چگونه مرکز صفات مذموم می‌تواند مرکزی برای معرفت باشد؟ از نظر عین‌القضات، «معرفت خداوند جز از فکری درست حاصل نمی‌شود، و فکر غیر از تفکر است -تابی خبری اعتراض نکند لا تتفکروا فی ذات الله-، و فکر درست جز از دل صاف و پاک از شواغل دنیوی و علایق بدنی حاصل نمی‌شود و سلوک همین قطع شواغل است» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۳)، و اگر فکر را قوه‌ای از نفس برای جمع‌آوری اطلاعات از طریق حس یا خیال به منظور رسیدن به نتایج عقلی بدانیم (چیتیک، ۱۳۹۵، ص ۳۱۲)، در صورت رفع شواغل دنیوی، فکر نیز به عنوان یکی از قوای نفس، به رنگ دل درمی‌آید، و توانایی کسب معرفت را که همان مشاهده حقیقت است، پیدا می‌کند؛ به همین علت عین‌القضات «تخلقوا بأخلاق الله» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در کنار هم استفاده می‌کند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۹)؛ چون معتقد است در مرتبه فنا، صفات نفس با بازگشت به اصل خود، محو و به صفات الهی متخلق می‌شوند؛ و در این مرتبه، شناخت سالک از نوع شناخت حق به حق است. همان‌گونه که ابن عربی بحث «من عرف نفسه عرف ربه» را با تخلق به اخلاق الهی پیوند داده است:

كما لا يجتمع الدليل والمدلول لا تجتمع أنت و هو فی حد و لا حقیقه فإنه الخالق و أنت المخلوق و إن كنت خالقا و هو المالك و أنت المملوك و إن كنت مالكا فلا يحجبك الاشتراك فی الأخلاق فإنك المخلوق و هو الخالق (ابن عربی، ج ۲، بی تا، ص ۲۴۳).

۲.۳. عقل، منبع علم

عین‌القضات تعریف متفاوتی از «عقل» دارد؛ او برای «دماغ» منشأ ملکی و برای «دل» منشأ

ملکوتی قائل است^۲ و عقل را پلی میان ملک و ملکوت، با منشأ جبروتی می‌داند، و برای طرح نظر خود از این مثال استفاده می‌کند که اگر فرد آگاه بر حقایق حق را «کاتب» بدانیم؛ دل او مانند کاغذ، مجرای معانی و محل حقایق ملکوتی است؛ ولی چون دماغ ملکی است، قادر به فهم سخنان دل نیست مگر به واسطه عقل که جبروتی است، و زبان دل و دماغ را هر دو می‌داند. چنانچه دماغ، ترجمان میان عقل و زبان، و زبان ترجمان میان دماغ و گوش برای شنیدن است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷۷). بنابراین از نظر او عقل، حکم مترجم دل را دارد؛ و اگر این ترجمان جبروتی نبود، اسرار ملکوت برای اهل دنیا پوشیده باقی می‌ماند: «در ملک کسی زبان ملکوت نداند اگر زبان جبروتی نباشد. اگر خواهی مثالش بشنو: عجمی زبان عربی فهم نکند إلا بواسطه ترجمانی که هم عربیت داند و هم عجمیت» (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳). پیش از عین‌القضات نیز حکیم ترمذی به نقش ترجمانی عقل اشاره کرده است؛ همان‌گونه که ابوحفص سهروردی (د: ۶۲۳ق.) در *عوارف المعارف* به این نکته اشاره کرده است که: «العقل جوهر الروح العلوی و لانه و لدال علیه؛ ولی هر دو عارف عقل را زبان ترجمان روح دانسته است (ترمذی، ص ۴۸۵ و سهروردی، ج ۲، ص ۵۰۱).

از نظر عین‌القضات، عقل دامنه بسیار محدودتری در شناخت نسبت به دل دارد:

گر دل نبدی مرا نبودی ز تو یاد دل دولت مابد آفرین بر دل باد

(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۶)

او وظیفه عقل را درک اولیاتی می‌داند که نیاز به مقدمات ندارند و درک نظریات از راه استدلال و مقدمات را خارج از طبیعت اصلی عقل می‌داند؛ و آن را با مثالی چنین توضیح می‌دهد که حس لامسه برای درک ملموسات است و اگر نایبایی آن را برای استدلال به وجود چیزی به کار برد، خارج از طبیعت حس لامسه است. همچنین معتقد است که نسبت طور و رای عقل به معقولات دشوار، مانند نسبت عقل به اولیات است؛ ولی طور و رای عقل برای درک این معقولات دشوار، بی‌نیاز از مقدمات است، در حالی که عقل نیازمند به مقدمات است. به طور مثال: طور و رای عقل در درک فرق میان حق و باطل، همان‌گونه عمل می‌کند که نیروی ذوق شعر در فهم تفاوت موزون شعر و مزاحف آن؛ و کسی که چنین ذوقی ندارد، به مقدمات عروض نیازمند است (همو، ۱۹۶۲، ص ۲۷-۲۸). این سخن عین‌القضات اشاره‌ای به دو دسته از معلومات انسان؛ یعنی بدیهیات و نظریات در منطق است و او درک اولیات را به حقیقت عقل نزدیک‌تر

می‌داند. همچنین معتقد است، درک معقولات از طور ورای عقل، به یقین حاصل از اولیات که بی‌نیاز از مقدمات‌اند، شباهت دارد.

می‌توان گفت آنچه از نظر عین القضاة در مورد عقل دارای اهمیت است، به دو موضوع کلی بازمی‌گردد: یکی نقش عقل به عنوان پلی که عین و ذهن را به هم مرتبط می‌سازد و امر بیان‌ناپذیر را بیان‌پذیر می‌کند؛ و دیگری محدودیت‌های عقل در درک حقایق. پس در مورد نخست، عقل را ابزار ترجمه و در مورد دوم آن را ابزار شناخت دانسته است که محدوده خاص خود را دارد.

به طور کلی تأکید عین القضاة به اطوار ورای عقل از اهمیت حوزه عقل در اندیشه‌های او نکاسته است؛ او عقل را میزانی برای انسان می‌داند که دارای محدودیت‌هایی است؛ زیرا حقیقت حق را نمی‌توان با عقل سنجید، همان‌گونه که کوهی را نمی‌توان با ترازو سنجید» (همان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۳)؛ ولی تفکر را پیش‌نیاز کسب نخستین مرتبه معرفت؛ یعنی معرفت افعالی ملکی دانسته است: «معرفت ذات بعد معرفت صفات تواند بود؛ و معرفت صفات از نظر در افعال حاصل گردد؛ و افعال او دو قسم است: ملکوت است و ملک... و تا تو را به مقام تفکر راه ندهند، هرگز ندانی که ملک چیست» (همان، ص ۳۲۷)، و با نظر به این که علم را جزو مراتب معرفت ندانسته است و معرفت از دیدگاه او به طور ورای عقل بازمی‌گردد؛ می‌توان گفت تفکر به عنوان یک فعالیت عقلی بیشتر مورد نظر او بوده است.

از سوی دیگر عین القضاة عقل را حجاب راه رسیدن به حق دانسته است (همان، ج ۲، ص ۳۷۹). به همین علت او از «عقل» با عنوان «اکثف الحجب» نام برده است؛ زیرا او میان عقل دینی و عقل دنیوی تفاوت قائل است، به همین علت پس از طرح این موضوع که پرستیدن خدا برای چیزی هوی است، چون هوی از بین برود، حجاب عقل هم از بین می‌رود و چون این حجاب زایل شود، سالک به حق خواهد رسید؛ چنین ادامه می‌دهد که منظور از «اکثف الحجب»، عقل دنیوی است نه عقل دینی که به اولوالباب اختصاص دارد. پس عقل دنیوی حجاب عقل دینی است و اگر حجاب عقل دینی نیز زائل شود، فرد به لقاء الله می‌رسد (همان، ص ۳۰۲-۳۰۱).

۳.۳. دل، منبع معرفت

از نظر عین القضاة، قلب لطیفه ای از عالم علوی است که در مقابل قالب کثیف از عالم سفلی قرار دارد و میان این دو هیچ مناسبت و اشتراکی وجود ندارد؛ به همین علت لطیفه ای دیگر نیاز است که واسط و رابط این دو باشد: «قلب ملکوتی است و قالب ملکی؛ در ملک کسی زبان ملکوت نداند اگر زبان جبروتی نباشد» (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳-۱۴۲)؛ و در یکی از نامه های خود این لطیفه را عقل می نامد که منشأ جبروتی داشته و نقش ترجمان بین دل از عالم ملکوت، و دماغ از عالم مُلک را به عهده دارد (همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷۷).

عین القضاة گاهی قالب- بدن- را دل می نامد؛ زیرا بر این نظر است که: «دل نظرگاه خداست، چون قالب، رنگ دل گیرد و هم رنگ دل شود. قالب نیز منظور باشد» (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶). او دل را خانه خدا و محل آن را «بین إصبغین من أصابع الرحمن» (همان، ص ۲۵۹) می داند؛ که دو انگشت، اشاره به آسمان و زمین دارد، و او با استناد به آیه «خلقت بیدی»، یدی را دو نور می داند (همان) که با توجه به هستی شناسی او، اشاره به نور محمدی و نور ابلیس دارد؛ و سخن ابوحامد غزالی در این باره، تحلیل فوق را تأیید می کند؛ زیرا در تفسیر او از این حدیث آمده است:

الله تعالی يفعل ما يفعل باستسخر الملك و الشيطان و هما مسخران بقدرته في قلب القلوب
كما أن أصابعك مسخرة لك في قلب الأجسام مثلا و لقبول آثار الشيطان، صلاحا متساويا
ليس يترجح أحدهما على الآخر (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۴۸).

ولی عین القضاة در این باره دو نظر مختلف دارد، او در جایی می گوید دل فناپذیر است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۵) و می تواند محل حب خدا یا شهوات باشد (همان، ص ۲۵۰) و اگرچه راه خدا را می توان به دل رفت؛ ولی دل نیز مانند قالب دچار سعادت و شقاوت یا مرض و سلامت می شود (همان، ص ۴۳۵)؛ و در نامه ای دیگر عنوان می کند دل کافران مرده و دل مؤمنان زنده است و شیطان راهی به دل ندارد؛ چون دل راهی به دوزخ ندارد و انسان را به بهشت می رساند (همان، ج ۲، ص ۱۵۵)؛ زیرا بنا بر نظر عین القضاة هفت عضو بدن راهی به هفت در دوزخ و راهی به هفت در بهشت دارند؛ ولی بهشت دارای هشت در است و عضو هشتم دل است و از دل می توان به در هشتم بهشت رسید؛ و اگرچه همه به ظاهر دل دارند؛ ولی حقیقت دل چیز دیگری است که تنها به مؤمن اختصاص دارد و تنها محل تقوا است؛ به گونه ای که اگر کسی هفت عضو، او را به دوزخ ببرد؛ ولی دل داشته باشد، نجات می یابد؛ ولی اگر کسی دل

نداشته باشد عکس این اتفاق می‌افتد (همان، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۵)؛ و این سخن او با آنچه دل می‌تواند محل شهوات قرار گیرد، در تضاد است؛ برای رفع این ابهام باید به بخش دیگری از نظرات عین‌القضات توجه کرد که به پیوند دل، نفس و روح ارتباط دارد: «اگر هنگام مرگ، جان آدمی رنگ نفس گیرد، شقاوت پدید آید؛ و اگر رنگ دل گیرد، سعادت پیدا شود...؛ چون دل تو را حاصل آمد و دل را باز یافتی، روح خود جمال عزت با تو نماید... و روح را از عالم خدا به قالب فرستادند» (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵-۱۴۸)؛ بنابراین از نظر عین‌القضات، دل اگرچه دارای منشأ ملکوتی است؛ ولی به واسطه نفس که صفت ظلمت دارد؛ نابینا یا مرده است؛ تا زمانی که به نور معرفت زنده و بینا شود، و عین‌القضات از آن با عنوان «بازیابی دل» یاد کرده است، و این حصول دل موجب می‌شود تا حقایق روح که آگاهی بر منشأ الهی است، بر انسان آشکار شود.

از جمله عارفانی که پیش از عین‌القضات به این موضوع توجه داشته، ابن‌یزدانیار ارموی - از عارفان سده سوم و چهارم هجری - است که روح را مزرعه خیر و معدن رحمت، و بدن را مزرعه شر و معدن شهوت دانسته است. از نظر او، هوی، مدبر بدن و عقل، مدبر روح است، و معرفت میان عقل و هوی قرار دارد، و جایگاه آن قلب است. هوی و عقل، یکی با لشکر نفس و دیگری با لشکر قلب، دائم در جنگند؛ و خداوند یاری‌رسان عقل است (سلمی، ۱۴۲۴، ص ۳۰۸).^۳ با این تفاوت که عین‌القضات، اگرچه دل را محل معرفت و نفس را محل هوی دانسته است؛ ولی دل را میان عقل و نفس قرار نداده؛ بلکه برای عقل چنین نقش میانجی را قائل شده است؛ بنابراین برخلاف ابن‌یزدانیار، عین‌القضات عقل را خدمت‌گذار دل دانسته است؛ و نظر او به نظر باباطاهر نزدیک است که هوی را به زنار نفس، و نفس را به زنار دل تشبیه کرد؛ با این تفاوت که باباطاهر دل را میزانی برای سنجش حق و باطل قرار داده (پورجوادی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵)؛ و عین‌القضات آن را صفت مشترک دل و عقل دانسته است، با این تفاوت که دل برخلاف عقل، نیازی به کسب مقدمات ندارد.

از نظر عین‌القضات راه رسیدن به خداوند در باطن انسان است و طالبان خدا او را در دل خود می‌جویند و دل در باطن ایشان جای دارد و چون هر چه خداوند آفریده، آن را در نهاد انسان جای داده است، هرچه در عالم الهی است، عکس آن در جان انسان موجود است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۷)؛ و چون زمین (ارض) فنا و قالب، به زمین بقا و دل تبدیل شود، سالک عرش مجید را در ذره‌ای و در هر ذره‌ای عرش مجید را می‌بیند: «زهی ذره‌ای که آینه کل

موجودات و مخلوقات آمده... «ما نظرت فی شیء الا و رأیت الله فیه» همین معنی دارد که همه چیز آینه معاینه او شود، و از همه چیز فایده و معرفت یابد» (همان، ص ۵۶-۵۵). بنابراین از نظر عین القضاة هر ذره‌ای در هستی، آینه حق و عامل معرفت است، و چون همه‌ی عالم هستی در دل انسان جای دارد؛ معرفت خداوند نیز از راه دل ممکن می‌شود.

۳.۴. روح، محل محبت

از نظر عین القضاة، مهم‌ترین اثر معرفت، «محبت» است؛ همان‌گونه که ابوحامد غزالی تأکید داشت در صورت حصول معرفت، ناگزیر محبت هم از پی آن خواهد آمد (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۷۸)؛ و پیش از او بایزید بسطامی بر محال بودن شناخت بی‌محبت اشاره کرده است (نیشابوری، ص ۱۶۳)؛ و محل آن را روح می‌داند؛ ولی سخن گفتن از روح را به واسطه غیرت الهی حرام می‌داند. او معتقد است چون کسی دل خود را بیابد و بشناسد، روح نیز بر او نمایان می‌شود؛ و چون جمال روح بر چیزی جلوه کند، آن چیز، قدر و ارزش می‌یابد؛ و عین القضاة منظور از شب قدر در قرآن را همین می‌داند؛ زیرا فضیلت و کرامت انسان نسبت به دیگران به واسطه روح او است (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰-۱۴۸). او اگرچه برخلاف قشیری که گفت: «هر کس گوید روح قدیم است خطائی بزرگ بود... روح محل محبت بود و دل‌ها جای معرفت بود؛ و روح شریف‌تر از دل است» (القشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴-۱۳۳)، بر قدم روح معتقد است؛ ولی مانند او روح را شریف‌تر از دل و آن را محل محبت دانسته است.

همچنین عین القضاة، روح را به قدسی، روحانی و حیوانی تقسیم می‌کند که روح قدسی، همان است که در آیه «وَنَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹) به آن اشاره شده و به موجب آن آدم مسجود ملائکه قرار گرفت (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳، ص ۴۱)؛ زیرا محل عشق الهی است: «عشق از عاشق است و یا از معشوق؟ نی نی از معشوق است. پس عشق الهی از کی باشد؟ ضرورت از جان قدسی باشد. عشق جان قدسی از کی باشد؟ از نور الهی باشد» (همان، ص ۲۷۹)؛ و این همان روحی است که عین القضاة سخن گفتن از آن را حرام می‌داند (همان، ص ۱۴۹). پیش از عین القضاة، منصور حلاج، احمد غزالی و حکیم سنایی (د ۵۴۵ق). به روح قدسی اشاره کرده‌اند و حلاج از آن به عنوان عاشق عشق الهی نام برده است (حلاج، ۱۳۰۵، ص ۱۴۴). نسفی نیز در تقسیم‌بندی مشابهی، بیان می‌دارد که برخی انسان‌ها در کنار چهار روح نباتی، حیوانی،

نفسانی و انسانی؛ روح پنجمی دارند که روح قدسی نام دارد و مانند روح انسانی منشأ آن‌ها از عالم علوی است (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۸۹). به همین علت می‌توان گفت منظور از روح قدسی؛ همان روح علوی است که برخی عارفان آن را بالاترین مرتبه روح و عاشق و طالب خداوند دانسته‌اند (سهروردی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۰۱). ولی روح روحانی از نظر عین‌القضات روحی است که بر قالب تصرف و «جان» نام دارد و تا وقتی در تن است، حیات و در صورت انقطاع تصرف، «موت» نامیده می‌شود که می‌تواند جزئی (خواب) یا کلی (مرگ) باشد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳). و اما روح حیوانی یا عامل محرکه که عین‌القضات درباره آن توضیحی نمی‌دهد، ولی به نظر می‌رسد با دیدگاه محمد غزالی هم سو باشد؛ البته خود غزالی بی‌کم و کاست نظر خود را از الاضحویه ابن‌سینا برگرفته است (رک. به: غزالی، ۱۳۸۳، ص ۸۳ و ۸۴)؛ رساله‌ای که مورد توجه عین‌القضات نیز قرار داشته است.^۴ ابن‌سینا روح را به حیوانی و انسانی تقسیم کرده است که منبع «روح حیوانی» دل گوشتی است و به بخاری لطیف شباهت دارد و سلامت آن منوط به تعادل مزاج است و در صورت از بین رفتن این تعادل، فرد قدرت حس و حرکت را از دست داده و خواهد مرد؛ ولی «روح انسانی» جسم نیست و تقسیم‌ناپذیر است؛ زیرا محل فرود معرفت خداوند است و معرفت خداوند یکی و تقسیم‌ناپذیر است و این روح «دل» نام دارد که اصل روح حیوانی است و تابع آن نیست؛ ولی روح حیوانی برای آن مانند مرکب یا آلتی است که به محبت و معرفت خداوند برسد و پس از مرگ تن، روح انسانی بدون مرکب باقی می‌ماند؛ و اگر محبت و معرفت الهی را کسب کرده باشد، این مرگ برای او خیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵)؛ ولی عین‌القضات، صفات انسان را به دو گروه رحمانی و شیطانی تقسیم نموده که «تن» و «نفس» شیطانی و «دل» و «جان» روحانی‌اند. او معتقد است نخستین چیزی که وارد تن شد نفس بود؛ زیرا اگر دل پیشی می‌گرفت جایی برای نفس باقی نمی‌گذاشت. او نفس را دارای صفت ظلمت می‌داند چون با قالب خاکی انس و الفتی دارد، و جایگاه آن در پهلوی چپ و محل هوی و گمراهی است؛ ولی دل که در سینه است، به نور معرفت روشن شده است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵). بنابراین او برخلاف غزالی و ابن‌سینا که روح انسانی یا جان را «دل» دانسته‌اند (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۵۴)، روح و دل را یک چیز، و محل روح حیوانی را قلب-گوشتی- ندانسته است. او درباره پیوند دل، نفس و روح می‌گوید: «اگر هنگام مرگ، جان آدمی رنگ نفس گیرد، شقاوت پدید آید؛ و اگر رنگ دل گیرد،

سعادت پیدا شود...؛ چون دل تو را حاصل آمد، و دل را بازیافتی، روح خود جمال عزت با تو نماید... و روح را از عالم خدا به قالب فرستادند» (همان، ص ۱۹۵-۱۴۸)؛ اما این پرسش هنوز مطرح است که چگونه روح می‌تواند به معرفت برسد؟ برای پاسخ به آن نیاز است تا به بحث مراتب یقین از نگاه عین‌القضات اشاره شود:

۴. مراتب یقین

عین‌القضات یقین را نهایت ایمان می‌داند که در آن شکی نیست و از نشانه‌های آن کشف حقایق علوم آخرت از راه ذوق، و رها شدن از تشبیه است (همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۳)؛ و ارتباط مستقیمی با تعریف او از معرفت دارد؛ زیرا تفاوت علم و معرفت از نظر وی در ظنی (تقلیدی یا برهانی) و یقینی (ذوقی و باطنی)؛ یا دنیوی و اخروی بودن آنهاست و یکی را علم نظری یا ظاهری و دیگری را علم لدنی یا ذوقی می‌نامد که روشی غیر از روش عقلی برای رسیدن به حقیقت است و به واسطه یقینی که پس از آن حاصل می‌شود، می‌توان به طور ورای عقل یا معرفت رسید؛ به همین علت بیان می‌دارد: «اذ أخذت عین البصيرة في الانفتاح و لست أعني بصيرة العقل حتى لا تغتر بخاطرک» (همو، ۱۹۶۲، ص ۷)، به این معنی که بصیرت ذوقی چیزی غیر از بصیرت عقلی است. همان‌گونه که ابوحامد غزالی تصدیق به مشاهده را ایمان یقینی می‌داند که در آن شکی نیست و آن را همان معرفت حقیقی می‌نامد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴). عین‌القضات، بصیرت ذوقی را نیرویی مانند «بصر» و تصدیقی باطنی بدون شک و دودلی می‌داند و از آن با نام چشم معرفت یا چشم بصیرت یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲) و نظر او در این باره به تقسیم حواس به ظاهری و باطنی بازمی‌گردد: «جز این پنج حواس صورتی، پنج حواس معنوی و باطنی هست» (همدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳)؛ همان‌گونه که احمد غزالی در یکی از مکتوبات خود به عین‌القضات می‌گوید که حواس باطنی همان پنج حس ظاهری هستند؛ با این تفاوت که وجود محسوسات، شرط ادراکشان نیست (غزالی، ۱۳۵۶، ص ۴۷)؛ به همین علت علاوه بر درک محسوسات قادر به درک غیر محسوسات نیز هستند. بنابراین چشم بصیرت یا چشم دل از نگاه عین‌القضات، یکی از حواس باطنی است که به واسطه آن انوار تجلی الهی مشاهده می‌شود و فرد به «عین‌الیقین» در مراتب سه‌گانه یقین می‌رسد.

به اعتقاد عین‌القضات نهایت طور عقل، بدایت طور و رای عقل است که ارتباط مستقیم با مراتب سه گانه یقین - علم یقین، عین یقین و حق یقین - دارد. از نظر او، «علم یقین»، در دنیا و به واسطه «عقل» و تمیز انسانی حاصل می‌شود؛ ولی «عین یقین»، مرتبه‌ای است که تمیز انسان به غوغای سکر تبدیل و همه چیز در آینه «دل» دیده می‌شود (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۴) و این علم، علم آخرت است؛ زیرا به باور عین‌القضات، چون حب خدا و رسول و سعادت جهان آخرت در باطن و نهاد هر انسانی است، هرچه «نفس» پخته تر شود بیشتر روی به طاعت می‌آورد و از معصیت دوری می‌کند؛ و می‌تواند آخرت را ببیند و از علم یقین به عین یقین برسد (همان، ص ۳۵۵-۳۵۴). بنابراین نهایت علم یقین، آغاز معرفت یا عین یقین است. همان‌گونه که ابوطالب مکی در این باره می‌گوید: «علم یقین هو آخر علم الایمان و آخر نصیب العبد من علم یقین أعنی نهایته أول عین یقین و هو شهادة المعرفة و المعرفة علی هذا الوصف أول المشاهدة» (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۰)؛ بنابراین عین‌القضات علم یقین را مرتبه پایانی علم الایمان و نهایت آن را بدایت عین یقین و معرفت دانسته است، معرفتی که ابتدای مشاهده و مرتبه «حق یقین» است. مرتبه‌ای بلند که در آن مشاهده «بی واسطه» صورت می‌گیرد و عین یقین در مقایسه با آن مانند دیدن صورت‌ها در آینه است (همدانی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). افزون بر این او پس از مرتبه حق یقین از مرتبه دیگری با عنوان «حقیقت حق یقین» یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۵) که به نظر برخی از عارفان، مرتبه‌ای است که تنها به محمد مصطفی (ص) اختصاص دارد (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰ و میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۰۵)؛^۵ ولی عین‌القضات آن را مرتبه‌ای منحصر به پیامبر (ص) ندانسته است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۵).

با مقایسه مراتب سه گانه یقین می‌توان گفت: عین‌القضات، مهم‌ترین اختلاف میان مراتب یقین را نه «متعلق شناخت» بلکه «مراکز شناخت» دانسته است، به این معنی که علم یقین به واسطه عقل، عین یقین به واسطه دل و حق یقین بدون واسطه که همان فنای نفس و مشاهده «روحی» است، حاصل می‌شود. همان‌گونه که جنید بغدادی حق یقین را چنین توصیف کرده: «و هو أن يشاهد الغیوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عیان» (المزیدی، ۱۴۲۷، ص ۲۰۱) و هجویری (د: ۴۶۵ق.) نیز علم یقین را به مجاهدت، عین یقین را به موانست و حق یقین را به مشاهدت

ممکن دانسته است (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۸)؛ ولی نزدیک‌ترین نظر به عین‌القضات را ابوحفص سهروردی (د: ۶۳۲ق.) بیان داشته است:

فعلم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال، و عين اليقين ما كان من طريق الكشوف و النوال، و حق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود رائد الوصال... و قيل لليقين اسم و رسم و علم و عين و حق، فالاسم و الرسم للعوام و علم اليقين للأولياء، و عين اليقين لخواص الأولياء، و حق اليقين للأنبياء عليهم الصلاة و السلام، و حقيقة حق اليقين اختص بها نبينا محمد صلى الله عليه و سلم (سهروردی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۸۹).

نتیجه

عین‌القضات همدانی به نقش چهار لطیفه نفس، دل، روح و عقل به‌عنوان منابع کسب شناخت و نیز ابزارهای مختلف کسب شناخت توجه کرده است. او علم و معرفت را مقابل هم قرار نمی‌دهد. از نظر او حواس ظاهری و قوه عاقله ابزارهای علم برای ادراک حسی و عقلی‌اند، و با ابزارهای معرفتی که نیروهای باطنی‌اند و او آن را ذوق یا چشم بصیرت دانسته، متفاوت است؛ بنابراین او مانند مشائیان حس ظاهری و باطنی را هر دو لازمه کسب معرفت می‌داند؛ ولی با توجه به اختلافی که بین علم و معرفت قائل است مراکز متفاوتی برای آن در نظر می‌گیرد که با مراتب یقین در ارتباط‌اند؛ زیرا عین‌القضات، طور عقل و طور و رای عقل را نه صرفاً دو روش شناختی؛ بلکه دو عالم وجودی مختلف در نظر گرفته است که با عالم ملک و ملکوت در ارتباط‌اند؛ به این معنی که عقل معلومات خود را از عالم طبیعت؛ و دل، معارف خود را از عالم ازلیت می‌گیرد؛ با این تفاوت که عقل حقایق مجهول را از معلوم به طریق برهان به دست می‌آورد؛ ولی دل، حقایق ازلی را از راه حدس درمی‌یابد.

از نظر عین‌القضات، علم‌الیقین، شناخت به واسطه عقل است که پیش‌نیاز نیل به عین‌الیقین یا مقام مشاهده به واسطه دل است و پس از این مرتبه حق‌الیقین قرار دارد که مشاهده بدون واسطه است و با توجه به چهار لطیفه نفس، عقل، دل و روح، همان مشاهده روحی - دریافت معرفت از طریق روح - است؛ زیرا حالتی و رای یافت قلبی و اشاره‌ای به مقام فنای نفس است؛ و در این اتحاد، دوگانگی که در معرفت قلبی وجود داشته، از میان رفته است. پس از این مرتبه نیز به مرتبه حقیقت حق‌الیقین اشاره می‌کند، اگرچه در خصوص آن توضیحی نمی‌دهد؛ ولی

اشاره‌ای به اطوار مختلف و رای عقل است که برخلاف دیگر عارفان آن را مرتبه‌ای خاص پیامبر(ص) نمی‌داند.

به‌طور کلی میان لطایف چهارگانه به‌عنوان منابع شناخت از نگاه عین‌القضات رابطه‌ی مستقیمی وجود دارد به این معنی که هر یک بدون دیگری از دریافت معارف ناتوان خواهد بود: نفسی که مرکز صفات نکوهیده است، با رهایی از شواغل دنیوی به یاری دل یا عقل به معارف و خصایل نیکو آراسته می‌شود؛ تاجایی که با کسب این صفات به مرتبه تخلق به صفات الهی یا فنا و کسب بی‌واسطه معرفت یا معرفت روحی نایل می‌شود. از سوی دیگر اگرچه برای دل منشأ ملکوتی قائل است؛ ولی به‌واسطه کدر شدن نفس می‌تواند نابینا، و با رهایی نفس به نور معرفت بینا شود؛ اما این بازیابی دل نیز خود منوط به تفکر در علوم عقلی و پیوند فکر با ملکوت است؛ و این تعدد و تفاوت منابع مختلف شناخت، به مراتب مختلف یقین بازمی‌گردد.

به‌طور کلی عین‌القضات مانند بسیاری از عارفان به تمیز دو نوع شناخت علم و معرفت معتقد است؛ ولی برخلاف برخی از ایشان معرفت را هم علم نامیده است که در مقابل علم اکتسابی، علم لدنی یا ذوقی است، و این علم یا بصیرت ذوقی همان تصدیق به مشاهده نزد ابوحامد غزالی، و ایمان یقینی است که در آن شکی نیست. تقسیم‌بندی عین‌القضات با عارفان متقدمی چون بایزید بسطامی که معرفت را به معرفت عام، خواص و خواص الخواص تقسیم کرده، و معرفت نوع اول و دوم را علم و قسم سوم را در تمثیل دریا، معرفت خوانده‌اند؛ این تفاوت را دارد که در تقسیم‌بندی او «علم» چه تقلیدی و چه برهانی، جزو مراتب معرفت محسوب نمی‌شود.

در پایان، پرسشی که نیاز است به آن پاسخ داده شود این است که از نظر عین‌القضات چه تفاوتی میان فکر و تفکر وجود دارد؟ با توجه به مطالب بیان شده، عین‌القضات میان این دو تفاوت قائل می‌شود. اگر فکر را قوه‌ای از نفس برای جمع‌آوری علوم از طریق حس یا خیال در نظر بگیریم، تفکر، فعل به کار بردن قوه فکر است؛ و این همان علت تأکید عین‌القضات بر مسئله عدم امکان تفکر در ذات خداوند است؛ از نظر وی در صورت رفع شواغل دنیوی، فکر به‌عنوان قوه‌ای از نفس توانایی کسب معرفت را خواهد داشت، در حالی که تفکر تنها یک فعالیت ذهنی باقی‌می‌ماند که نمی‌تواند به مشاهده حقیقت نایل شود و نهایت امکان آن، رسیدن به نتایج عقلی به‌عنوان پیش‌درآمدی برای ورود به ساحت و رای عقل و اقرار به عجز در رسیدن به معرفت خداوند است.

یادداشت‌ها

۱. در ادراک حسی حضور ماده و عوارض مادی شرط ادراک است؛ ولی ادراک خیالی شرط حضور ماده را ندارد ولی انتزاعی تام نیست؛ چون مشروط به وجود عوارض مادی است؛ در حالی که در ادراک عقلی انتزاع از ماده و عوارض مادی کاملاً انتزاعی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۳).
۲. او دل را محل اراده و دماغ را محل معنی الفاظ می‌داند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۰).
۳. سخن ابن‌یزدانیار از این جهت در خور توجه است که او پیش از فارابی می‌زیسته، در زمانی که هنوز سنت فلسفه نوافلاطونی در ایران به‌طور کامل شکل نگرفته است؛ و معنای عقل در نظر او به نفس ناطقه نزد فلاسفه و معنای روح به معنای عقل در فلسفه نوافلاطونی نزدیک است. به‌طور کلی در گفتار ابن‌یزدانیار زمینه‌های تفکر ایرانی پیش از اسلام کاملاً مشخص است و به جد زرتشتی او بازمی‌گردد (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۸۴).
۴. رساله‌ای که به واسطه تمهیدات عین‌القضات، شناخته شد و ترجمه این اثر از مترجمی نامعلوم است که احتمالاً به سده‌های ششم و هفتم هجری بازمی‌گردد (خدیوچم، ۱۳۶۴، مقدمه).
۵. سمعانی و میبیدی - دو معاصر - از جمله کسانی هستند که در دو بند کاملاً یکسان به بحث حقیقت حق یقین و مقام پیامبر پرداخته‌اند، که بی‌شک از یک منبع مشترک برگرفته‌اند.

منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، بیروت، دارالصادر، بی‌تا.
- انصاری، عبدالله بن محمد، *طبقات الصوفیه*، تصحیح مولایی، تهران، توس، ۱۳۶۲.
- پورجوادی، نصرالله، *دریای معرفت (از بایزید بسطامی تا نجم‌دایه)*، تهران، هرمس، ۱۳۹۴.
- _____، *باباطاهر*، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۹۴.
- ترمذی، حکیم، *ختم الاولیاء*، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، ج ۲، بیروت، مهد الآداب الشرقیة، ۱۴۲۲ق.
- چیتیک، ویلیام، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ج ۳، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی، ۱۳۹۵.

- حلاج، حسین بن منصور، *دیوان منصور حلاج*، بمبئی، چاپخانه علوی، ۱۳۰۵ق.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین، *طبقات الصوفیة (السلمی)*، تصحیح مصطفی عبد القادر عطا، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- سمعانی، احمد، *روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص، *عوارف المعارف*، تصحیح احمد عبد الرحیم السایح و توفیق علی وهبة، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۴۲۷ق.
- عسیران، عقیف، *مقدمه تمهیدات*، تهران، اساطیر، ۱۳۹۳.
- غزالی، احمد بن محمد، *مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی*، تصحیح نصر الله پورجوادی، تهران، خانقاه نعمت الهی، ۱۳۵۶.
- _____، *التجريد فی کلمه التوحيد*، تصحیح احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- غزالی، ابو حامد محمد، *إحياء علوم الدين*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- _____، *رساله ای در معرفت آخرت*، تصحیح و مقدمه حسین خدیو جم، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۶۴.
- _____، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- _____، *إحياء علوم الدين*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح خدیو جم، ج ۶، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *الرسالة القشيرية*، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم، بیدار، ۱۳۷۴.
- مزیدی، احمد فرید، *الإمام الجنید سید الطائفتی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
- مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۶، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۹۴.

_____، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲.

نسفی، عزیزالدین، زبدة الحقائق، تصحیح حق وردی ناصری، چ ۲، تهران، طهوری، ۱۳۸۱.

نیشابوری، فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، لیدن، مطبعه لیدن، ۱۹۰۵.
هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی و یریح، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.

همدانی، عین‌القضات، نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

_____، تمهیدات، به اهتمام عقیف عسیران، تهران: اساطیر، ۱۳۹۳.

_____، شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان، تصحیح عقیف عسیران، پاریس، دار بیبلیون، ۱۹۶۲.