



بررسی اندیشه و عرفان عین القضاة همدانی (مقاله مستخرج از رساله)

Siamak Saadati*

ORCID: 0000-0002-1016-1209

چکیده

عین القضاة از بزرگان مشایخ صوفیه و از دانشمندان اوایل قرن ششم هجری است. مطالعه آثار امام محمد غزالی، سبب انقلاب فکری عین القضاة شد و مصاحبت با احمد غزالی و عارفی به نام «برکه»، عین القضاة را از مدرسه به خانقاه برد. تصوف عین القضاة مشحون به عقاید تازه و آرای تهورآمیز عرفانی است که با مقالات فلاسفه نیز در هم آمیخته است. این آرا و عقاید، فقها و علمای ظاهر را بر وی بدگمان کرد. تا اینکه زندانی‌اش کردند و در نهایت در 33 سالگی به دار آویخته شد. عین القضاة در اکثر باب‌های عرفان و تصوف، آرای نوینی ارائه داده است. عشق، معرفت، شیخ (پیر)، فنا و بقا، ردّ تفکر فلسفی، تقابل عقل و عشق، رضا و تسلیم، شطحیات، دفاع از ابلیس و دل، محوری‌ترین اندیشه‌های عین القضاة را در آثار وی تشکیل می‌دهند. وی با بیانی کاملاً ادیبانه و متهورانه، این اندیشه‌ها را بیان کرده است و در موارد متعددی هم نگاه نوین به این مراتب دارد و هم در برخی موارد پیشگام است. در این پژوهش، ابتدا مهم‌ترین اصول فکری و عرفانی عین القضاة همدانی مشخص شده است؛ سپس نظرات مشایخ پیشین صوفیه درباره این اصول بررسی شده است و در نهایت اندیشه عین القضاة تحلیل خواهد شد؛ تا هم بنیان‌های فکری و عرفانی وی مشخص شود و هم سیر تطوّر اندیشه‌های عرفانی از ابتدای تصوف تا دوره عین القضاة روشن گردد.

واژه‌های کلیدی: عین القضاة، آرای تهورآمیز، نظریات نوین، بیان ادبی

20 /05/2019: از سال تا ار، خ

25 /06/2019: پذیرش تا ار، خ

* Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, University of Tehran. E-mail: s_saadati@ut.ac.ir



The Study of Ein -ul- gozat-e Hamadani's thought and mysticism

Siamak Saadati

ORCID: 0000-0002-1016-1209

Abstrac

Ein -ul- gozat-e Hamadani is one of the masters of Sufism and of the early scholars of the sixth century AH. The study of the works of Imam Mohammad Ghazzali caused the intellectual revolution of Ein -ul- gozat and the companionship with Ahmad Ghazzali and A mystic, called "Barakeh", Took Ein -ul- gozat from the school to the Khanqah. The Sufism of Ein -ul- gozat is inspired by new ideas and audaciously mystical views which is also confused with the writings of philosophers. These opinions, jurists, and scholars of superficial appeared to be suspicious of him. Until he was imprisoned and eventually hanged at age 33. In the majority of mysticism and Sufism Ein -ul- gozat has presented new ideas. Love, gnosis, master, annihilation and subsistence, rejection of philosophical thinking, the confrontation of reason and love, satisfaction and submission, paradoxes, defending the devil and heart, constitute the most fundamental thoughts of Ein -ul- gozat are in his works. He expressed these themes in his works, and was a pioneer in some fields. In this article, firstly, the most important intellectual and mystical principles of Ein -ul- gozat were identified. Then, the views of the oldest Sufi scholars on these principles were analyzed; and the mystical thoughts as of the beginning of Sufism to Ein -ul- gozat period was also analyzed to determine the intellectual and mystical foundations.

Keywords: Ein-ul-gozat, Audaciously Ideas, New Ideas, Literary Expression.

Received Date: 20/05/2019

Accepted Date: 25/06/2019

Взгляды и тасаввуф Айн ал-кудату ал-Хамадани

Резюме

Айн ал-кудату ал-Хамадани был одним из лидеров суфийских шейхов и первых ученых в начале VI века н.э. Изучение произведений Имама Мухаммеда Газали совершило переворот во взглядах Айн ал-кудату, а дружба с Ахметом Газали и ученным по имени Бараке привела его из медресе в ханаку. Тасаввуф Айн ал-кудату полон новыми идеями и тасаввуфо-мистическими взглядами, смешанными с философскими сочинениями. Эти мысли и верования вызывали подозрения у религиозных правозащитников и ученых, за что он был арестован и в возрасте 33 лет казнен. Айн ал-кудату был автором новых идей в суфизме и тасаввуфе. Любовь, умение, шейхство (возраст/зрелость), существование и исчезновение, отказ от философской мысли, противостояние ума и любви, удовлетворение и подчинение, парадоксы, дьявол и самооборона сердца составляют основные мысли в произведениях Айн ал-кудату. Автор рассматривал данные темы и некоторые из них привнес в литературу впервые. Данная статья, в первую очередь, исследует передовые мысли и тасаввуфы Айн ал-кудату. Далее, дается информация о взглядах самых древних суфийских ученых на данные принципы, и для того, чтобы определить ход развития мудрых мыслей, а также основы его интеллектуальных и мистических идей, был проанализирован тасаввуф времен Айн ал-кудату с самого его возникновения.

Ключевые слова: Айн ал-кудату, смелые (пугающие) мысли, новый взгляд, литературные выражения

Получено: 20/05/2019

Принято: 25/06/2019

مقدمه

عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی (525-492)، مُکَنّی به ابو المعالی و ملقب به عین القضاة از بزرگان مشایخ صوفیه و از دانشمندان اوایل قرن ششم هجری است.

در همان اوایل جوانی به تحصیل حکمت و عرفان و کلام و ادب عربی پرداخت؛ از نوابغ روزگار و شاگرد مستقیم حکیم عمر خیام و احمد غزالی بود. عین القضاة در بیست و یک سالگی کتابی در علم کلام نوشت که شامل بحث دقیقی درباره بعثت و نبوت است. افکار و عقاید او در عمر کوتاهش مبین کمال نبوغ اوست.

نکته مهم و قابل توجهی که درباره کیفیت تحصیلات عین القضاة وجود دارد، این است که وی عمده این علوم را از طریق مطالعات شخصی و خصوصی فراهم آورده است و همین امر سبب شده که وی در عنوان جوانی به چنین تبحری در علوم مختلف دست یابد.¹

فلسفه و کلام، طبع حقیقت‌جویی وی را قانع نداشت و گرفتار بحران‌های روحی شد و همین امر، او را دچار شک و شبهه کرد. پس از آشنایی با آثار امام محمد غزالی تا حدی خاطرش آرام گرفت و چندی بعد با احمد غزالی آشنا شد و به او دست ارادت داد و همانند احمد غزالی در بیان عقاید خود بی‌پروا بود. مطالعه آثار امام محمد غزالی، سبب انقلاب فکری عین القضاة شد و مصاحبت با احمد غزالی و عارفی به نام «برکه»، عین القضاة را از مدرسه به خانقاه برد. احمد غزالی چنان وی را دوست داشت که در نامه‌هایش عین القضاة را «قرة العین» خطاب می‌کرد؛ هر چند عین القضاة تنها بیست روز در مصاحبت شیخ احمد غزالی بوده است.

تصوف عین القضاة مشحون به عقاید تازه و آرای تهورآمیز عرفانی است که با مقالات فلاسفه نیز در هم آمیخته است. تمهیدات و زبده الحقایق و همچنین بخشی از نامه‌هایش مشتمل بر همین عقاید است که صبغه تأویلی دارد. همین آرا و عقاید، فقها و علمای ظاهر را بر وی بدگمان کرد. بدیع متکلم وی را به کفر

¹ Zabih- ul-lah Safa, *Tarikh adbiat dar Iran*, Tehran: Ferdos, 1369, 2/937.

و زندقه منسوب کرد؛ چندی در بغداد زندانی بود اما دفاعیاتش مورد قبول واقع نشد. سرانجام وی را به مدرسه خود در همدان بردند و به دار آویختند.²

سرگذشت عین القضاة نظیر واقعه حلاج است. در تاریخ صوفیه کسانی که به نام شهید خوانده شده‌اند، بسیارند. بیشتر آنان کسانی بوده‌اند که فدای تعصب عوام و ظاهر بینان و بی احتیاطی خویش شده‌اند.

اصولاً برای شناخت مسلک و اندیشه هر عارفی، تبیین مبانی اندیشه و عرفان وی ضروری است. مقالات مختلفی درباره عین القضاة نوشته شده است. اما این آثار در کنار تمام محاسنشان تنها به یک بُعد از اندیشه و عرفان عین القضاة پرداخته است و بی‌گمان چنین بررسی‌هایی نمی‌تواند آرای وی را به‌طور کامل نشان دهد.

بحث و بررسی

اندیشه‌های بنیادین عین القضاة

1. عشق:

هرچند در متون اولیه تصوف به‌ندرت بر عشق تأکید می‌شود، اما عشق اساسی‌ترین مفهوم عرفان خراسان است و هیچ اصطلاحی به این اندازه، مورد توجه عرفای مکتب خراسان قرار نگرفته است.

ظهور رابعه و تعالیم او نقطه انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت درآلود مبتنی بر عشق و محبت گرایید.³

مستملی، محبتی را که از حد خود بگذرد، عشق می‌داند. وی به ریشه و اشتقاق عشق پرداخته و معتقد است عشق، همانند گیاه عشقه است. این گیاه به دور درخت می‌پیچد و آن را از هستی ساقط می‌کند و چاره‌ای جز سوزاندن آن درخت نیست. عشق نیز هم‌چنین است: عاشق را از هستی ساقط می‌کند؛ وی را به مرحله‌ای می‌رساند که دیگر در اندیشه سود و زیان نیست؛ جز معشوق، به هیچ‌کس نمی‌اندیشد و هم‌نشینی با هیچ‌کس جز معشوق، وی را آرام نمی‌کند.⁴

قشیری نیز مانند مستملی معتقد است عشق، محبتی است که از حد گذشته باشد. از نظر وی اطلاق عشق به خداوند ممنوع است و وصف خداوند تنها باید با محبت صورت بگیرد: «عشق آن بود که در محبت از حد درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد پس [او را] به عشق وصف نکنند و اگر جمله

² Abd-ul-hossein Zarrinkoob, *Arzesh-e Miras-e Soofieh*, Tehran: Amir Kabir, 1387, 71.

³ Zarrinkoob, *Arzesh-e Miras-e Soofieh*, 51.

⁴ Esmaeil Mustamli, *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof, Asatir*, Tehran: 1363, 4/1389.

دوستی خلق همه به يك شخص دهند به استحقاق قدر حق سبحانه نرسد پس نگویند که بنده از حدّ درگذشت [در محبت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند به عشق و بنده را نیز در صفت او تعالی وصف نکنند به عشق] پس نشاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد.⁵ (قشیری: 1374: 561)

هجویری پس از بیان اختلاف عرفا درباره اطلاق یا عدم اطلاق عشق به خداوند، همانند قشیری معتقد است که وصف خداوند تنها باید با محبت صورت پذیرد: «گروهی از آن طایفه، آن بر حقّ روا داشته‌اند اما از حقّ تعالی روا نباشد و گفتند که: «عشق صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوع است از حقّ و حقّ تعالی ممنوع نیست پس عشق بنده را بر وی جائز بود و از وی روا نباشد.» و باز گروهی گفتند که: «بر حقّ تعالی بنده را عشق روا نباشد از آنچ عشق تجاوز حدّ بود و خداوند تعالی محدود نیست.» و باز متأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الا بر طلب ادراک ذات و ذات حقّ تعالی مدرک نیست و محبت با صفت درست آید باید که عشق درست نیاید بر وی.» و نیز گویند که: عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد.⁶

خواجه عبدالله انصاری نیز عشق را مظهر کمال حقیقی می‌داند که حتی دل نیز از درک آن ناتوان است: «عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است. هم جان است و هم جان را جانان است. قصه بی‌پایان است و درد بی‌درمان است. عقل از ادراک وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است.»⁷

میبدی، عشق را عنایتی ازلی می‌داند و برای تلاش آدمی در این راه وقعی نمی‌نهد: «ای مسکین تو پنداری که شربت عشق ازل خود تو نوشیده‌ای یا عاشق گرم رو درین راه خود تو خاسته‌ای، اگر تو پنداری که خدای را جلّ جلاله درین میدان قدرت چون تو بنده‌ای نیست که وی را به پاکی بستاید، گمانت غلط است و اندیشه خطا.»⁸

عشق قابل‌تعریف نیست، هر چند آثار آن را می‌توان توصیف کرد. در این زمینه، ابن عربی نظریه پرداز، معتقد است: «عشق هیچ تعریفی که به واسطه آن تعریف بتوان ذات آن را شناخت، ندارد و فقط تعریف رسمی و لفظی می‌توان از آن ارائه داد. هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است. کسانی که از

⁵ Abd-ul-karim Gosheyri, *Resaleh Gosheirieh*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1374, 561.

⁶ Ali Hujwiri, *Kashf-ul-Mahjoob*, Tehran: Soroosh, 1389, 454.

⁷ Khaje abd-ul-lah Ansari, *Majmooe Rasael, Indescribable*, Armaghan, 1319, 125.

⁸ Ab-ul-fazl Meybodi, *Kashf al-Āsrār va Oddat al- Ābrār*, Tehran: Amir Kabir, 1371, 5/194.

شراب عشق نوشیده و آن را نچشیده باشند، آن را نمی‌شناسند و هرکسی که بگوید از آن سیراب شده و رفع عطش کرده‌ام، آن را نشناخته است چراکه عشق، شرابی است که سیرابی ندارد.⁹

عین القضاة نیز معتقد است عشق در شرح و بیان در نمی‌آید؛ شرط ورود به وادی عشق، ترک وجود مادی و تعلقات نفسانی است؛ چراکه عشق، چونان آتشی همه‌چیز را می‌سوزاند: «دریغا از عشق چه توان گفت! و از عشق چه نشان شاید داد، و چه عبارت توان کرد! در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد، و ترک خود بکند، و خود را ایثار عشق کند. عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد. هر جا که رسد سوزد، و به رنگ خود گرداند.»¹⁰

وی در بیانی دیگر، پس از تقسیم‌بندی عشق به سه مرتبه صغیر و کبیر و میانه، باز هم به خاصیت تعریف ناپذیری عشق می‌پردازد: «ای عزیز ندانم که عشق خالق گویم و یا عشق مخلوق. عشق‌ها سه گونه آمد، اما هر عشقی درجات مختلف دارد: عشقی صغیر است، و عشقی کبیر، و عشقی میانه. عشق صغیر عشق ماست با خدای تعالی، و عشق کبیر عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه دریغا نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم.»¹¹

از نظر عین القضاة خلعت عشق، شایسته هرکسی نیست و هرکسی لیاقت ورود به وادی عشق را ندارد. وی معتقد است آن‌کسی که لایق عشق نیست، لایق خداوند نیز نیست. درگاه عشق و خدا یکی است چراکه عشق حقیقی، همان خداست: «محرمان عشق، خود دانند که عشق چه حالت است؛ اما نامردان و مختئان را از عشق جز ملالتی و ملامتی نباشد. خلعت عشق، خود هرکسی را ندهند؛ و هرکسی خود لایق عشق نباشد، و هر که لایق عشق نباشد خدای را نشاید؛ و هر که عشق را نشاید، خدای را نشاید. عشق با عاشق توان گفت، و قدر عشق خود عاشق داند. فارغ از عشق جز افسانه نداند، و او را نام عشق و دعوی عشق، خود حرام باشد.»¹²

2. معرفت:

بسیاری از صوفیه معتقدند که درک صحیح خداوند تنها از طریق بهت و حیرت قابل حصول است. «مسئله معرفت از نظر بزرگان دین و عرفان، تجربه‌ای ناکام و نسبی است و چیزی نیست که قابل رسیدن باشد.»¹³

⁹ Ibn-e Arabi, *Fotoohat-e makkiyeh*, Beyroot: Daar-o hya -ul- Toras-el- Arabi, 1994, 12/566.

¹⁰ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, Tehran: University of Tehran, 1341, 91.

¹¹ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 105.

¹² Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 111.

¹³ Attar, *Manteg-ul-teyr*, Tehran: Sokhan, 1384, 703.

از نظر مستملی، شناخت خدا، تنها به وسیله خود خدا امکان پذیر است. وی پس از ذکر اختلاف فرقه‌ها در معنای معرفت، معتقد است مذهب اهل معرفت، شناخت خدا از طریق خود خداست: «اجماع است مر اهل معرفت را که راه نماینده به خدای عز و جلّ هم خدای است. و این مسئله‌ای است مختلف میان سنیان و معتزلیان. مذهب معتزله آن است که خدای عز و جلّ به عقل توان شناخت. و مذهب اهل اصول از اهل سنت و جماعت آن است که خدای را عز و جلّ به دلیل توان شناختن. و مذهب اهل معرفت آن است که خدای تعالی را هم به خدای توان شناختن.»¹⁴

اما از نظر قشیری رسیدن به معرفت الهی، مراحل و مراتبی دارد. وی معتقد است پس از طی این مراحل، می‌توان به معرفت الهی رسید: علم، شناخت اسماء و صفات الهی، راستی در سلوک، دست کشیدن از خلق و خوی بد، پیوسته در درگاه الهی بودن، بیزاری از آفات نفس، مناجات دائمی با خدا.¹⁵

از نظر محمد غزالی اینکه آدمی به معرفت الهی نمی‌رسد، به دو دلیل است: 1. عقول آدمی بسیار ضعیف است. 2. جمال الهی در اوج وضوح و نورانیت است. به بیان دیگر، شدت ظهور خدا به اندازه‌ای است که ادراک وی را غیر ممکن می‌گرداند.¹⁶

عین القضاة مرتبه نهایی معرفت را مقامی می‌داند که برای سالک در آن مقام، نفس پیامبر جلوه‌گر می‌شود. چنین مقامی، دولت و نیک بختی است که فراتر از آن، سعادت وجود ندارد. وی معتقد است: هر که نفس خود را بشناسد، پیامبر را شناخته و هر که پیامبر را شناخته باشد، خداوند را نیز خواهد شناخت.¹⁷

وی معرفت خداوند را بر سه بخش می‌داند: 1. معرفت ذات خدا: که اندیشیدن درباره ذات خدا و سخن گفتن درباره آن ممنوع و حرام است. 2. معرفت صفات خدا: که هرگاه سالک، به معرفت پیامبر رسید و ایشان را شناخت، به معرفت صفات خدا نیز می‌رسد. 3. معرفت افعال و احکام خدا: که راه رسیدن به این معرفت، خودشناسی است.¹⁸

عین القضاة از معدود عرفایی است که معرفت خداوند را به کلی نفی نمی‌کند. وی معتقد است: معرفت ذات خداوند، شایسته هر کسی نیست. هر که در این راه گام نهد، ابتدا باید نفس خویش را همانند آینه قرار دهد و آن را بشناسد؛ پس از خودشناسی؛ به معرفت پیامبر برسد و همانند ایشان خداوند را «رؤیت» کند؛ چنین عارفی در نهایت به عجز از معرفت اقرار خواهد کرد و همانند پیامبر خواهد گفت: «آن‌گونه که شایسته

¹⁴ Mustamli, *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof*, 2/703.

¹⁵ Gosheyri, *Resaleh Gosheirieh*, 540.

¹⁶ Mohammad Ghazzali, *Ehyaa-o Oloom -el-din*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1386, 4/556.

¹⁷ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 57.

¹⁸ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 60.

خداست، وی را نشناختیم.» هر چند رسیدن به همین مرحله «عجز از ادراک خداوند» نیز مقامی عالی و نادر است و هر کسی آن را نمی‌داند.¹⁹

وی در عبارات متعددی معرفت خود (خودشناسی) را مقدمه‌ای برای «رؤیت خداوند» می‌داند و می‌گوید: هر که امروز (در این دنیا) با معرفت است، فردا (عالم قیامت) به رؤیت خواهد رسید.

3. پیر (شیخ):

شرط اصلی در سیر و سلوک و تعلیم و تربیت شیخ استاد این است که در خدمت او تسلیم و اطاعت و بندگی صرف؛ و به قول معروف «كَالْمَيْتِ بَيْنَ يَدَيِ الْعَسَلِ» باشند؛ (همانند مرده در دست عَسَل) با شیخ در هیچ امر و به هیچ روی ستیزگی و خودرأیی نکنند، گفته‌های او را وحی منزل الهی بشناسند؛ هر چه از استاد می‌بینند هر چند به حسب ظاهر امر منکر نامشروع و برخلاف عقاید آن‌ها باشد بر وی اعتراض و خرده‌گیری نکنند؛ و هر چه می‌فرماید هر چند مخالف عقیده و کیش آن‌ها بنماید، بدان عمل کنند «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید»²⁰

در اندیشه عارفانه، پیر با برخورداری از الهام حق و آگاهی از باطن امور نگاه نافذ خود را از ظاهر اجزای عالم می‌گذراند و باطن تمامی پدیده‌های عالم و احوال سالکان طریقت را می‌بیند. «پیر انسان کمال یافته‌ای است که چون با وجود معرفت، خدا او را مشمول محبت و الهام خود کند، به مقام ولایت می‌رسد، و نام ولی بر او اطلاق می‌شود»²¹

تقریباً همه عرفا معتقدند وجود پیر راه بین و راه‌شناس، جزو لاینفک سلوک است. محمد غزالی در بیانی وافی می‌گوید: «مرید به پیری و استادی محتاج باشد که بدو اقتدا کند، چه راه دین غامض است و راه‌های دیو بسیار و ظاهر. و هر که را پیری نباشد که راه راست نماید او را، شیطان او را هر آینه به راه‌های خود برد، چه هر که بی بدرقه در بادیه مهلك رود، نفس خود را در خطر انداخته باشد و هلاك گردانیده»²²

عين القضاة اوصاف مختلفی را برای پیر برمی‌شمرد. از نظر وی پیر، همه افعال و سخنان مرید را می‌داند و همین مسئله، بیانگر این است که وی، شیخی رامرفته و به مقصود رسیده است. از نظر عین القضاة، مرید، آئینه پیر و پیر، آئینه خداست. وی معتقد است اصل مریدی، پیر پرستی است و آن کسی که به اراده خود و بدون پیر در سلوک گام می‌نهد، به بیراهه خواهد رفت.²³

¹⁹ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 59.

²⁰ Jalal-ul-din Homayi, Molavinameh, Tehran: Homa, 1385, 2/617.

²¹ Aziz-ul-din Nasafi, *Al- ensan-ul-kamel*, Tehran: Tahoori, 1350, 27.

²² Ghazzali, *Ehyaa-o Oloom -el-din*, 3/157.

²³ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 31.

عین القضاة در فصلی بلیغ، آداب مریدی را بیان می‌کند. وی در بیان این آداب، یکی از اولین نظریه‌پردازان است. از نظر وی آداب مریدی به‌قرار زیر است: 1. مرید نباید انتظار داشته باشد که مراد، معصوم باشد. 2. نگاه مرید به مراد، نباید نگاه ظاهری باشد، باید با چشم دل وی را ببیند نه با چشم سر. 3. مرید باید همه احوال خود را با پیر در میان بگذارد تا مراد بهتر بتواند وی را راهنمایی کند. 4. مرید نباید واقعه خود را با کسی به‌غیر از شیخ خود در میان بگذارد. 5. مرید حضور و غیبت پیر را یکی داند. 6. هر کاری که مراد به اجرای آن امر می‌کند، مرید آن را به چشم خلعتی از جانب خدا ببیند.²⁴

وی در بیانی دیگر، برترین پیر را معرفی می‌کند؛ از نظر وی هیچ پیری برای سالک، کامل‌تر از عشق نیست. چراکه معشوق، آینه تمام‌نمای خداست و خدا را تنها در وی می‌توان دید.²⁵

4. فنا و بقا:

اصطلاحات فنا و بقا از قرآن اخذ شده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»²⁶ (هرکه روی زمین است دستخوش مرگ و فناست و خدای باجلال و عظمت باقی می‌ماند.)

اسم الهی خاصی که این آیه بدان ختم می‌شود یعنی ذوالجلالوالاکرام کاملاً متناسب با شرایط سفر روحانی است؛ چراکه به درکی دوسویه از اشیا که باید حاصل شود، اشاره دارد.

در مقایسه فنا و بقا، باید به خاطر داشته باشیم که آنچه حقیقی است بقاست نه فنا. چراکه بقا اثبات یک واقعیت قدیم است؛ اما فنا نفی چیزی است که هرگز وجود حقیقی نداشته است. لا اله تمام واقعیت‌های دروغین را نفی می‌کند و الا الله حق تعالی را اثبات می‌نماید.²⁷

مستملی معتقد است: مراد از فنا در دیدگاه صوفیه این است که هیچ حظی برای سالک نمانده باشد و قدرت تمییز و تشخیص وی ساقط گردد. وی در معنای «از بین رفتن حظ» می‌گوید: سالک هیچ انسی با کسی نداشته باشد، از هیچ چیز مادی لذت نبرد و در تمییز میان لذت و درد و مونس و موحش قدرت تشخیص خود را از دست دهد.²⁸

در رساله قشیریه نیز، مراد از فنا، فناى اوصاف ناپسند و مراد از بقا، بقای اوصاف پسندیده اراده شده است: «قوم اشارت کرده‌اند به فنا [و گفته‌اند] پاک شدن [است] از صفات نکوهیده و اشارت کرده‌اند به بقا [به

²⁴ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 32.

²⁵ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 284.

²⁶ Quran, Al- rahman, 64.

²⁷ William Chittick, *Daraamadi Bar Tasavvof va Erfan-e Eslami*, Tehran: Hekmat, 1389, 90.

²⁸ Mustamli, *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof*, 4/1570.

تحصیل اوصاف] ستوده و چون بنده از این دو حال به یکی موصوف بود به هیچ حال از این خالی نبود چون این اندر آید آن دیگر برود، متعاقب باشند بر یکدیگر هر که از اوصاف مذموم فانی گردد خصال محمود بر وی درآید و هر که خصلت مذموم بر وی غلبه گیرد از خصال محمود برهنه گردد.²⁹

هجویری نیز، فنا و بقا را درجه کمالان و مکملان نمی‌داند و آن را مرتبه سالکان می‌داند: «خواص، فنا و بقا را در درجه کمال اهل ولایت استعمال نکنند؛ آنان که از رنج مجاهدت رسته باشند و بند مقامات و تغیر احوال جسته و طلب اندر یافت برسیده و همه دیدنی‌ها بدیده و همه شنیدنی‌ها بگوش بشنیده و همه دانستی‌ها دل بدانسته و همه یافتنی‌ها سر بیافته...»³⁰

از نظر عین القضاة، فنا تنها به وسیله جذبۀ حق اتفاق می‌افتد. وی با اشاره به خبر «جَذْبَةُ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَارِي عَمَلَ النَّفْلَيْنِ» (جذبۀ و کششی از جانب خداوند، معادل تمام اعمال انس و جن است.) معتقد است تنها این جذبۀ می‌تواند نفس دجال‌گونه را فانی کند و سالک را در وادی عشق وارد کند.³¹

عین القضاة معتقد است: سالک تا از خود و تعلقاتش فانی نگردد؛ خودپرست است و چنین کسی نمی‌تواند خداپرست گردد و تا از خود موهوم نگذرد، به خود حقیقی نخواهد رسید. از نظر وی، شرط مقبولی سالک در بارگاه الهی، درباختن و فدا کردن هستی ظاهری و مادی است. وی، فنا را مقدمۀ رسیدن به بقای باالله می‌داند.³²

وی با اشاره به خبر «لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ» (از ملکوت آسمان‌ها نمی‌گذرد، آن کس که دو بار به دنیا نیامده است.) معتقد است مراد از «دو بار به دنیا آمدن» این است که سالک یکبار با تولدی ظاهری به دنیا می‌آید تا این دنیای فانی را ببیند و بار دیگر باید از خود خود، از تعلقات مادی و هستی موهوم خود خارج گشته و متولد گردد تا دنیای حقیقی را که بقا مختص آن است، ببیند.³³

5. رد تفکر فلسفی:

تقریباً همه عرفای اسلامی، فلسفه و تفکر فلسفی را رد کرده و با آن معارضه نموده‌اند. آنان استدلال فلسفی را که مبتنی بر منطق بحثی است، با نظر انکار نگریسته و آن را زائد و در عین حال مانع از درک حقیقت

²⁹ Gosheyri, *Resaleh Gosheirieh*, 107.

³⁰ Hujwiri, *Kashf-ul-Mahjoob*, 313.

³¹ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 14.

³² Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 26.

³³ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 320.

مطلوب می‌خوانند؛ چراکه فلسفی و آن‌کس که اهل این‌گونه استدلال منطقی است، همواره بین خود و آنچه مدلول و مطلوب اوست، وسایط می‌افزاید و همین وسایط وی را از نیل به مطلوب باز می‌دارد.³⁴

محمد غزالی در دو کتاب «تهافت الفلاسفه» و «المنقذ من الضلال» به شدت بر فلسفه و اندیشه فلسفی تاخته و تناقضات و خطاهای آنان را بررسی و رد کرده است. «برای این جماعتی را که در کارهای دنیا و در علم طب و هندسه و حساب و فلسفه زیرک بینی، در کارهای آخرت جاهل باشند»³⁵

در پهنه ادب فارسی نیز مولوی پرچمدار عناد با فلسفه است؛ هر چند که پیش از وی عین القضات، خاقانی و عطار پیشگام‌اند.

عین القضات، سخنانی را که میان عرفا ردوبدل می‌شود را و رای فهم فلاسفه می‌داند؛ وی معتقد است کلمات و اصلاحات فلسفی، همگی بیهوده و باطل است: «نیک می‌شنوی که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟! این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هر چه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمحل و باطل است»³⁶

عین القضات معتقد است فلاسفه حالات عرفانی و شرح آن‌ها را نمی‌فهمند. چراکه فهم این‌گونه احوال، نیاز به درجه‌ای فراتر از عقل دارد. از نظر وی فلاسفه در تنگنای عقل زندانی هستند. فلاسفه، نبی را کسی می‌دانند که به بالاترین درجه عقل رسیده باشد؛ درحالی‌که مقام نبوت بسیار برتر از عقل است.³⁷

وی با بیانی تعریضی معتقد است: فلاسفه نیز خود را عارف می‌دانند؛ درحالی‌که آنان در اشتباه محض‌اند. چراکه علمی که در اختیار فلسفی است، علم حقیقی نیست بلکه هذیان است و هیچ‌کس از طریق هذیان، به معرفت نمی‌رسد. عین القضات، فلاسفه را هواپرستانی می‌داند که شایستگی ندارند تا از عرفا سخن گویند.³⁸

6. تقابل عشق و عقل:

یکی از بنیادی‌ترین تقابل‌ها در ادب فارسی، تقابل عقل و عشق است. همواره عقل و عشق در مقابل هم قرار گرفته‌اند، هر جا و در هر زمانی که از عقل و استدلال سخن به میان آید، سخن گفتن از عشق امری بیهوده تلقی می‌شود و هنگامی‌که از عشق سخن‌گوییم، عقل و برهان و استدلال جایگاهی ندارد.

³⁴ Abd -ul- hossein Zarrinkoob, *Serr-e Ney*, Tehran: Elmi, 1390, 439.

³⁵ Ghazzali, *Ehya-a-o Oloom -el-din*, 3/38.

³⁶ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 350.

³⁷ Ein -ul- gozat, *Defaeyaat (Shekv -al- Gharib)*, Tehran: Mnoochehri, 1385, 27.

³⁸ Ein -ul- gozat, *Nameha*, Tehran: Zovvar, 1362, 1/131.

پیش از آن که تقابل آشکاری میان عقل و عشق وارد اندیشه عارفان ایرانی شود، انکار و نفرتی نسبت به عقل و فضولی‌ها آن در حوزه الهیات در ذهن متفکران حاصل شده بود و آشکارترین جلوه آن در تقابلات اشاعره و معتزله بوده است.³⁹

می‌توان گفت بی‌نظیرترین تقابل عقل و عشق، ابتدا در آثار خواجه عبدالله انصاری مطرح شده است. خواجه عبدالله در جملات زیر، با بیانی کاملاً ادیبانه، به کمک آرایه‌های مختلف لفظی و معنوی و در قالب جملات آهنگین، به کلی عقل را از میدان به در کرده و به برتری تمام و کمال عشق حکم کرده است: «عقل گفت من سبب کمالاتم عشق گفت نه من در بند خیالاتم، عقل گفت من مصر جامع معمورم. عشق گفت من پروانه دیوانه مخمورم. عقل گفت من بنشانم شعله غنا را عشق گفت من در کشم جرعه فنا را. عقل گفت من بوسم بوستان سلامت را. عشق گفت من یوسفم زندان ملامت را. عقل گفت من سکندر آگاهم. عشق گفت من قاندر درگاهم. عقل گفت من صراف نقره خصالم عشق گفت من محرم حرم وصالم، عقل گفت من تقوی بکار دارم، عشق گفت من به دعوی چکار دارم. عقل گفت من در شهر وجود مهترم. عشق گفت من از بود و وجود بهترم. عقل گفت مرا علم و بلاغتست، عشق گفت مرا از هر دو عالم فراغتست. عقل گفت من قاضی شریعتم عشق گفت من متقاضی ودیعتم. عقل گفت من دبیر مکتب تعلیمم. عشق گفت من عبیر نافه تسلیمم. عقل گفت من آینه مشورت هر بالغم. عشق گفت من از سود و زیان فارغم. عقل گفت مرا لطایف غرایب یاد است. عشق گفت جز دوست هر چه گوئی باد است. عقل گفت من کمر عبودیت بستم. عشق گفت من بر عقبه الوهیت مستم. عقل گفت مرا ظریفانند پردهپوش عشق گفت مرا حریفانند درد نوش.»⁴⁰

عین القضاة نیز معتقد است که آدمی هنگامی که در عشق پخته شد، قدرت تمییز و عقل رخت برمی‌بندد. از نظر وی سخن گفتن از عشق هرگز کار آسانی نیست؛ چراکه در مقام عشق، قلم تکلیف از عاشق برداشته می‌شود. وی عشق را به آفتاب و عقل را به ستاره تشبیه می‌کند و بی‌گمان هنگامی که آفتاب طلوع کند، ستارگان رخت برمی‌بندند.⁴¹

وی عشق را مونس و هم‌خانه عشاق و سالکان حقیقی می‌داند و در کنار آن، توصیه می‌کند که سالک باید از عقل، گذر کند. چراکه عقل، در عالم عشق، غلام و چاکر درگاه است.⁴²

7. تسلیم و رضا:

³⁹ Mohammad Reza Shafiei Kadkani, *Zaban Sher dar Nasr Soolfieh*, Tehran: Sokhan, 1392, 49.

⁴⁰ Ansari, *Majmooe Rasael, Indescribable*, 44.

⁴¹ Ein -ul- gozat, *Nameha*, 2/133- 2/219.

⁴² Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 157.

رضا در لغت به معنای خشنودی، خوشدلی و تسلیم شدن است و در اصطلاح عرفانی عبارت است از رفع کراهت قلب نسبت به مقدرات و شیرین شدن سختی‌های احکام قضا و قدر. مقام رضا نهایت مقام سالک است و سالکی که در این گام می‌نهد بهشت و رضوان خداوند نصیبش خواهد شد. از این‌رو بزرگان عرفان گفته‌اند: رضا مقام واصلان است نه مقام سالکان. زیرا سالک پس از طی منازل و مقامات به درجه‌ای از یقین می‌رسد و متّصف به صفت طمأنینه می‌گردد.

مستملی معتقد است رضای بنده از خدای تعالی به این معناست که سالک، اختیار خود را به‌طور کلی نادیده بگیرد و به هر چه که بر وی مقدر شده (چه دلخواه وی باشد و چه نباشد.) با طیب خاطر و یقین کامل، رضایت دهد. از نظر وی عدم رضایت قلبی از تقدیر و قضای الهی، نشانه نزع بنده با خداوند است. بنده‌ای که نسبت به بسیاری از امور ناآگاه است، چگونه می‌تواند با خداوند نزاع کند؟⁴³

قشیری به ذکر اختلاف عرفای خراسان و عراق درباره رضا پرداخته و می‌گوید: خراسانیان رضا را جزو مقامات و نقطه نهایی توکل می‌دانند اما عراقیان، آن را جزو حالات می‌دانند چراکه معتقدند بنده هیچ قدرت و کسبی برای رسیدن به رضا ندارد و رضا تنها بر دل سالک فرود می‌آید. وی معتقد است رضا به قضای الهی از واجبات است. قشیری، مقام رضا را بالاترین مقام می‌داند.⁴⁴

محمد غزالی نیز رضا را عالی‌ترین مقام مقربان الهی می‌داند و معتقد است که رضا، از ثمرات محبت و عشق است. به نظر محمد غزالی، حقیقت رضا، بر بیشتر مردم پوشیده است و تنها کسانی که علم تأویل دارند و فقیه هستند، معنای رضا را می‌فهمند. وی رضا را دو نوع می‌داند: 1. راضی شدن به درد و بلاها و سختی‌ها به امید رسیدن به ثواب. 2. رضا به قضای الهی به سبب دوستی با خداوند که این مورد از بالاترین مقامات مقربان است.⁴⁵

عین القضاات کسانی را که به مرحله رضا رسیده‌اند، هم‌ردیف فرشتگان، پیامبران و شبه پیامبران می‌داند. وی معتقد است اینان همت والایی دارند، فرشته صفت هستند و مدام در حال تسبیح و تهلیل‌اند و با عشق و محبت و شوق، به مقام رضا و تسلیم رسیده‌اند.⁴⁶

وی معتقد است اهل رضا، با آگاهی کامل در این وادی گام نهاده‌اند و می‌دانند که معشوق ازلی و ابدی برایشان قهر و بلا مهیا کرده است؛ اما آنان خود را فدای بلا و قهر معشوق کرده‌اند. وی درباره راضیان

⁴³ Mustamli, *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof*, 3/1309.

⁴⁴ Gosheyri, *Resaleh Gosheirieh*, 296.

⁴⁵ Ghazzali, *Ehyaa-o Oloom -el-din*, 4/609.

⁴⁶ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 51.

بارگاه الهی می‌گوید: «ازو بلا و از ما رضا، ازو قهر و از ما مهر. مگر که این ابیات از ایشان نشنیده‌ای به جواب:

معشوقِ بلاجویِ ستمگر دارم وز آبِ دو دیده، آستینِ تیر دارم
جانم برد این هوس که در سر دارم من عاقبت کار خود از بر دارم⁴⁷
از نظر عین القضاة، برترین مرتبه عشق و جوانمردی این است که سالک، درد و بلای ابدی را از روی اختیار و آگاهانه، انتخاب کند و جام بلا را پی‌درپی سر بکشد و چنین بگوید:

عاشقان را جام می با خم می همسنگ ده هرکسی را در نوا و درخور فرهنگ ده⁴⁸

8. وحدت وجود:

باینکه رگه‌ها و ریشه‌هایی از «وحدت وجود» در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم، اعم از اسلامی و غیر اسلامی، دیده می‌شود، ولی مذهب وحدت وجود به گونه کامل و به صورت مشروح و منظم پیش از محیی الدین بن عربی نبوده و او نخستین صوفی و عارفی است که به شرح و بسط آن پرداخته و به تقریر فروع و استنتاج نتایجش همت گماشته و در نتیجه نظامی نوظهور و عرفانی بدیع پدید آورده است.

این قول پیش از ابن عربی هم لااقل به صورت‌هایی ساده و شاعرانه در بین صوفیه بی‌سابقه نیست و در ادب فارسی هم پایان منطق الطیر عطار در اشارت وحدت بین سی مرغ و سیمرغ به این معنی تا حدی المام دارد، تقریری که در آثار ابن عربی و پیروان وی از این مذهب شده است به نحوی است که این قول غالباً با نام او مقرون و غالباً به طریقه او منسوب شده است.⁴⁹

به عقیده عارفان وحدت وجودی، حق عبارت از حقیقت هستی و وجود مطلق و محض است که از هرگونه کثرت و ترکیب متعالی و از هر نوع صفت و نعت و اسمورسم و حکم و نسبت عاری است، نه کلی است نه جزئی، نه خاص است نه عام، بلکه مطلق است از همه قیود حتی از قید اطلاق، بر آن قیاس که ارباب علوم عقلی در کلی طبیعی گفته‌اند، و در همه اشیا که متصف به وجودند تجلی و ظهور و سریان می‌یابد، گاهی در موطن علم در ملابس اسما و اعیان ثابت‌ه متجلی می‌شود، گاهی نیز در ملابس اشیا ذهنی و مظاهر اعیان خارجی ظاهر می‌گردد، و خلاصه، هیچ موجودی به‌کلی از فیض و ظهور آن بی‌بهره نیست.⁵⁰

⁴⁷ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 223.

⁴⁸ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 223.

⁴⁹ Zarrinkoob, Serr-e Ney, 737.

⁵⁰ Mohsen Jahangiri, *Ibn-e Arabi Chehre-ye Barjasteh-e Erfan-e Eslami*, Tehran: University of Tehran, 1375, 253.

غالب کسانی که به مشرب وحدت تمایل دارند وجود را حقیقت واحد می‌دانند و معتقدند پدید آمدن کثرت و تعدد در آن حقیقت واحد خود امری است موهوم که به مثابه تصاویر و سایه‌هاست و جز حقیقت واحد خالی از کثرت و تعدد که وجود حقیقی است هر چه دیگر به تصور آید عدم است و این معانی و مبانی نیز مُمد فرضیه فناء صوفیه است که نیل بدان غایت و هدف تمام مجاهدات صوفی و آخرین منزل از منازل سائزین طریقت بشمارست.⁵¹

در این مشرب، ذات باری هستی مطلق است. یعنی چنان وجودی است که او را با هیچ صفتی نمی‌توان توصیف کرد و به هیچ نامی نمی‌توان نامید. بحث از ذات او به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست. حتی اطلاق صفت «مطلق» بدو، مقید ساختن ذات اوست به قید تکون مطلق. زیرا اگر مفهوم مطلقیت، مفهومی مثبت هم تلقی شود، باز هم نوعی تقید است. اطلاق «وجود» به ذات وی نیز برای تسمیه است و او از همه این مفاهیم مجرد و مطلق است. ولی برای تفهیم، از به کار بردن کلمه «وجود» برای نزدیک‌تر ساختن مفهوم این «وجود» و بیان صریح‌تر آن، از مقید ساختن او به «مطلق» چاره‌ای نیست.⁵²

عین القضات نیز تأکید می‌کند: هر چه هست؛ فقط خداست و غیر او هیچ چیز و کسی «وجود» ندارد: «در وجود، خود یک موجود است که او را وجود است و بس و هر چه غیر اوست، خود نیست. پس اگر هست، از هستی اوست اما به خود جز معدوم نیست. «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». و چون چیزی را وجود خود نبود، چگونه ایجاد دیگری به او حواله توان کرد؟ پس هر چه در وجود آید و روی نماید، حواله همه با قدرت ازل است؛ جَلَّ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ.»⁵³

وی بار دیگر معتقد است وجود حقیقی، از آن خداست و هر چه جز اوست، معدوم است. از نظر وی، «در وجود، جز خدا هیچ چیزی نیست» و «در هر دو سرای جز خداوند «وجودی» وجود ندارد.»:

«بدان که وجود از خود، جز قدیم را نتواند بود و هر چه غیر اوست، از خود جز معدوم نتواند بود و اگر قدیم را بی او در ازل الی‌الابد فرض کنی، جز معدوم نبود اصلاً و البته. و چون بی قدیم اندیشه کنی، جز مشمول عدم نتواند بود. اکنون از این حال، استحقاق عدم هیچ نگشته است البته الّا وجود قدیم. پس اگر کسی این نظر کند و گوید: هیچ نیست الّا وجود قدیم، این کس راست گفته باشد. «مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و «أَيْسَ فِي الدَّارَيْنِ غَيْرُ اللَّهِ» و این سخن بلعجب چیزی است و تأمل صافی خواهد.»⁵⁴

⁵¹ Zarrinkoob, *Arzesh-e miras-e soofie*, 106.

⁵² Abdülbâki Gölpinarlı, *Molana Jalal –ul- din*, Tehran: Moassase-ye Motaleat va Tahgigat-e Farhangi, 1363, 252.

⁵³ Ein -ul- gozat, *Nameha*, 1/18-19

⁵⁴ Ein -ul- gozat, *Nameha*, 1/133.

وی در بیانی تأویلی، آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (خداوند نور آسمانها و زمین است.) را به مبحث جوهر و عرض مرتبط می‌داند و چنین نتیجه می‌گیرد که هر موجودی جز خداوند، عرض بوده و وجود وی متکی به وجود خداوند (جوهر) است. البته باید توجه داشت مراد وی از جوهر و عرض، با اصطلاحات فلسفی متفاوت است: «اللَّهُ، وجود ذات او بود که جوهر عزت باشد، و نور، صفت ذات الهیت که عرض باشد. آخر شنیده‌ای که جوهر، آن بود که «ما یقوم به العرض»: جوهر عبارت از اصل وجود باشد، و عرض معنی قائم به جوهر. این جوهر و عرض عالم محسوس نمی‌گوییم، جوهر و عرض حقیقی می‌گوییم. اگر فهم توانی کرد! دریغا خدا موجود است، پس جوهر باشد، و جوهر بی‌عرض نباشد؛ وجود الله، جوهر باشد؛ و نور، عرض آن جوهر باشد.»⁵⁵

9. شطحیات:

شطح در لغت به معنای حرکتی است که همراه با جنب و جوش باشد.⁵⁶ اما در اصطلاح، گفته‌ای پیچیده و عجیب در توصیف وجد درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون می‌تراود.⁵⁷

شطحیات و اظهارات بعضاً متهورانه‌ای که در غیبت تمایزات عقلانی ظاهر می‌شوند، حاکی از بهت، حیرت و شگفتی باطنی هستند. آن گروه از صوفیه که بر شطحیات و حیرت تأکید دارند، بیشتر اهل سکرند و آن‌ها که بسیار حساب شده و سنجیده حرف می‌زنند، اهل صحو.⁵⁸

خود عین القضاة شطح را چنین تعریف می‌کند: «صوفیان را کلماتی است که آن‌ها را شطح می‌گویند و آن، هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت جوشش وجد، از گوینده آن صادر می‌شود، و او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست.»⁵⁹

ابو عبدالرحمن سلمی در رساله غلطات الصوفیه خود می‌گوید: شطح، مخصوص عرفای خراسانی است؛ چراکه آنان از احوال خویش و حقایق، سخن می‌گویند. اما اهل عراق اوصاف و احوال دیگران را وصف می‌کنند. بنابراین هیچ وصف کننده‌ای چون شطح پرداز نیست.⁶⁰

⁵⁵ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 257.

⁵⁶ Roozbahan Bagli, Sharh-e Shathiat, Tehran: Tahoori, 1374, 56.

⁵⁷ Aboo nasr Sarraj, Alloma, Tehran: Asatir, 1382, 403

⁵⁸ William Chittick, Daraamadi bar Tasavvof va Erfan-e Eslami, Tehran: Hekmat, 1389, 87.

⁵⁹ Ein -ul- gozat, Defaeyaat, 53.

⁶⁰ Aboo abd -ul- Rahman Solami, Ghalataat -ul- soofieh, Tehran: Moassese-ye Pazoohesh-e Hekmat va Falsafe-ye Iran, 1388, 469.

محور اصلی تمام شطحیاتِ واقعی صوفیه را نوعی اجتماع نقیضین یا ارتفاع ضدین (بیان پارادوکسی یا متناقض نما) تشکیل می‌دهد.⁶¹

بیان نقیضی در آثار عین القضات به‌وفور یافت می‌گردد. برخی از عبارات متناقض نمای وی، در قالب واژگان و برخی در قالب عبارات است. این نوع عبارات در آثار وی بسیارند که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

«صد هزار جان این مدّعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است، و چه نشان داده است راه پیراهی را!»⁶² «در این مقام تا غایب نشوی، حاضر نباشی؛ و تا حاضر نباشی، غایب نشوی.»⁶³

«تا از خود بنگریزی به خود در نرسی؛ و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی؛ و تا پای بر همه نرنی و پشت بر همه نکنی همه نشوی و به جمله راه نیابی؛ و تا فقیر نشوی غنی نباشی؛ و تا فانی نشوی باقی نباشی.»⁶⁴ (همان: 26)

به‌جرت می‌توان گفت بزرگترین و پرجمع‌ترین شطحیات عین القضات، دفاعیات وی از ابلیس است که کاملاً متهورانه بیان‌شده است. این نوع نگاه به ابلیس به‌اندازه‌ای گسترده و جزو مبانی اصلی اندیشه عین القضات است که به‌صورت جداگانه بررسی می‌گردد.

9-1 دفاع از ابلیس:

پیشینه دفاع از ابلیس در پیش از اسلام، به عقاید زروانیان دوران ساسانی می‌رسد. چراکه آنان اهریمن را در کنار یزدان قرار دادند.⁶⁵

خود عین القضات، پیشگام نظریه دفاع از ابلیس را حسن بصری معرفی می‌کند.⁶⁶ البته بشّار بن بُرد، سهل بن عبدالله شوشتری، جنید، ابو الحسین نوری و شبلی نیز جزو اولین مدافعان ابلیس در عرفان اسلامی نامیده شده‌اند.

⁶¹ Shafiei Kadkani, *Zaban Sher dar Nasr Soofieh*, 407.

⁶² Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 350.

⁶³ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 327.

⁶⁴ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 26.

⁶⁵ Ali -ul- naghi Monzavi, *Nameha-ye Ein -ul- gozat*, Tehran: Asatir, 1377, 3/244.

⁶⁶ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 211.

اما به نظر می‌رسد نخستین مدافع ابلیس حسین بن منصور حلاج است که این عقیده را به صورت صریح و بی‌پروا، مطرح کرده است. جایی که وی در طواسبین خود می‌گوید: «مَا صَحَّتِ الدَّعَاوَى لِأَحَدٍ إِلَّا لِابْلِيسَ وَ أَحْمَدَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ»⁶⁷ (جوآنمردی جز برای ابلیس و محمد (ص) بر کسی راست نیامد).

این دفاعیات در آثار احمد غزالی و به خصوص در آثار شاگردش عین القضات همدانی به اوج خود می‌رسد:

احمد غزالی معتقد است ابلیس عاشق خوند بود؛ اما خداوند، معشوقی است که عشق را از هر کسی نمی‌پذیرد: «عشق را همتی است که معشوق متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوق نپسندد. اینجا بود که چون به ابلیس گفتند: «إِنَّ عَلَيكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»، گفت: «فَعِزَّتِكَ لِأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ». من خود از تو آن تعزز دوست دارم که تو را هیچ‌کس در توی نبود و درخور، اگر ترا چیزی درخور بود، آنگاه نه کمال بود و نه عزت.»⁶⁸

وی در جای جای آثارش، مخصوصاً در مجالس خویش، در ضمن داستان‌های متعددی، ابلیس را ستوده و از وی دفاع کرده است؛ در عمده این داستان‌ها، جبرگرایی عرفای اشعری کاملاً مشهود است؛ وی معتقد است: ابلیس پیش از رانده شدن، تاج عزت و کرامت بر سر داشت و همراه با آدم مجبور بود تا از گردنه معصیت عبور کند؛ در انتهای گردنه، آفاب بر آدم طلوع کرد اما ابلیس مبتلای تاریکی لعنت الهی شد و وی هیچ‌کاره بود.⁶⁹

غزالی در بیانی دیگر، به جبری بودن ضلالت ابلیس حکم می‌کند: «سوگند به جان خودم- عنایت ازلی اساس سعادت ابدی است، و قَلَّتْ عنایت سرمدی هم اساس شقاوت ابدی است. و تو نشانه آن دو وجهی. قبل از این‌که آدم خلق شود و عصیان کند، قضای پروردگاری کشتی برگزیده‌گی را برای نجات او مهیا ساخته بود» سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و او را هدایت کرد» و این پشت‌کننده (ابلیس) هم قبل از این که خلق شود، گم راهیش در مشیت الهی ثبت شده بود. حکم آن دو چیست؟ آن‌ها به نزد صرّاف قدر پیش آمدند و نقد حال‌شان را بر محک خداوندی که معصیت و طاعت بود عرضه داشتند. این پشت‌کننده (ابلیس) در مشیت الهی بود که کبر ورزد و روانه جهنم شود، و این خوش‌بخت (آدم) نیکو بود و روانه بهشت گردد.⁷⁰

احمد غزالی بار دیگر در ضمن داستان دیدار موسی (ع) و ابلیس، اوصاف متعددی برای ابلیس بیان کرده است؛ از نظر وی، ابلیس از موسی نبی موحدتر است؛ (ک) و (ی) در عبارت «علیک لعنتی» برترین

⁶⁷ Hallaj, *Tavaasin*, Beyroot: Daar –ul- kotob –el- Elmiyyah, 2002, 101.

⁶⁸ Ahmad Ghazzali, *Savaaneh*, Tehran: University of Tehran, 1376, 166.

⁶⁹ Ghazzali, *Savaaneh*, 63.

⁷⁰ Ghazzali, *Savaaneh*, 64.

افتخار برای اوست چرا که خداوند وی را مورد خطاب قرار داده است؛ ابلیس، رهین عشق و شوق است و رانده شدنش به نفع وی بوده است؛ چرا که پیش از آن عبادتش از روی طمع بهشت بود اما اکنون ذکر وی جلیل تر است.⁷¹

عين القضاة نیز با القاب گوناگون از ابلیس دفاع می‌کند. از نظر وی، ابلیس جوانمردی است که با پای خود وارد ورطه بلا شده و با طیب خاطر، خود را هدف آماج بلا قرار داد. وی معتقد است فقط ابلیس عاشق حقیقی است. عاشق واقعی هرگز در برابر خلعت معشوق چون و چرا نمی‌کند؛ معشوق چه زهر دهد چه قند؛ چه گلیم سیاه دهد، چه سفید. گلیم سیاه «لعنتی» هدیه خدا به ابلیس است و ابلیس عاشقانه آن را بر دوش کشیده است.⁷²

عين القضاة معتقد است خداوند، ابلیس را با عنوان «داعی» بر درگاه خویش گماشته و از او خواسته تا بیگانگان را از آن بارگاه براند. گناه وی همین است: وی عاشق خداست.⁷³

عين القضاة، ابلیس را عاشق دیوانه می‌داند. ابلیس کسی است که عاشقانه خدا را دوست دارد. وی معتقد است خداوند، عشق ابلیس را آزمود و وی را با بلا و قهر و ملامت امتحان کرد. ابلیس نیز که عاشق خدا بود، آن آزمون و بلا را پذیرفت تا عشق خویش را اثبات کند.⁷⁴

از نظر عين القضاة، ابلیس که معلم فرشتگان بود، از اراده خداوند آگاهی داشت و می‌دانست که خداوند در ازل مقدر کرده تا ابلیس بر آدم سجده نکند. این تقدیر الهی خود محکی بود برای آزمون همه فرشتگان تا معلوم گردد چه کسی به غیر خدا سجده می‌کند.⁷⁵

وی معتقد است عشق الهی به دو بخش تقسیم شده است و تنها دو جوانمرد هستند که آن را برگرفتند. آن جوانمردان: محمد (ص) و ابلیس بودند. پیامبر اکرم عشقش را بر موحدان و مؤمنان تقسیم کرد اما ابلیس بر کافران و بتپرستان.⁷⁶

عين القضاة، ابلیس را شحنة مملکت الهی می‌داند که همه پیامبران، زخم‌خورده وی‌اند. از نظر وی، مقامی که ابلیس در آن قرار دارد، حتی جبرئیل امین نیز اجازه حضور ندارد و باید به صورت پنهانی به جمال ابلیس نظر اندازد.⁷⁷

⁷¹ Ghazzali, Savaaneh, 73

⁷² Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 224.

⁷³ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 228.

⁷⁴ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 221.

⁷⁵ Ein -ul- gozat, Nameha, 1/96.

⁷⁶ Ein -ul- gozat, Tamhidaat, 284.

وی در بیان تهور آمیز دیگری، ابلیس را پرورده کرم الهی، معلم فرشتگان و ناصح امین معرفی می‌کند. از نظر وی، عبادتگاه ابلیس، ساق عرش الهی بود و وی بدون واسطه با خداوند تکلم می‌کرد.⁷⁸

10. دل:

دل موجودی لطیف، روحانی و ربانی است، که نوعی ارتباط با قلب جسمانی انسان دارد. این موجود لطیف به نام‌های: قلب، نفس، روح و انسان نامیده می‌شود و هرگونه درک و شناخت به وسیله آن انجام می‌شود و خطاب‌های الهی به سوی آن متوجه است و عتاب و خطاب نیز بر آن متعلق است.

مستملی نیز همین معنا را از دل اراده کرده و می‌گوید: مراد از دل، یک پاره گوشت نیست، دل و قلب آدمی مدام در حال تغییر است و به همین سبب، مردمان از ادراک دل عاجزند.⁷⁹

محمد غزالی نیز دل آدمی را محل علوم می‌داند. از نظر وی دل لطیفه‌ای است که همه اندام‌ها را تدبیر می‌کند. وی دل را به آئینه تشبیه می‌کند و معتقد است: همان‌طور که هر پدیده‌ای صورتی دارد که حقیقت آن است و این صورت در آئینه نمودار می‌شود. دل آدمی نیز چنین است، حقایق معلومات، تنها در دل آدمی نمایان می‌گردد.⁸⁰

عین القضات با اشاره به تفسیر ابن عباس از آیه «أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ» (تا تابوتی بر شما آید که در آن سکینه‌ای از جانب پروردگارتان است.) معتقد است مراد از سکینه و آرامش یادشده در این آیه، دل است.⁸¹

وی در ابیاتی، دل را مرکب حق الهی، مرغ حقیقت و سبب زنده‌بودن جان می‌داند:

دل مرکب حق است که درین زندان است	در عالم خاک مدتی مهمان است
دل مرغ حقیقت است در عالم حق	نی خود باز است که زینت سلطان است
دل زنده به جان و جان بود زنده به حق	گه جان در دل و گاه دل در جان است ⁸²

وی بار دیگر با اشاره به سخن ابن عباس، در تفسیر آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بلکه او، قرآن با عظمت است در لوح محفوظ) معتقد است که مراد از دل محفوظ «دل مؤمنان» است. وی برای اثبات شکوه دل مؤمنان، به آیات و روایات مختلفی متوسل می‌شود و ارزش و اهمیت دل مؤمنان را با حدیثی

⁷⁷ Ein -ul- gozat, Nameha, 1/96.

⁷⁸ Ein -ul- gozat, Nameha, 1/314.

⁷⁹ Mustamli, *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof*, 2/855.

⁸⁰ Ghazzali, *Ehyaa-o oloom -el-din*, 3/28.

⁸¹ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 144.

⁸² Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 270.

قدسی بیان می‌کند؛ جایی که خداوند فرموده است: «نه زمین و نه آسمانم، گنجایش مرا ندارند؛ اما دل بنده مؤمنم، مرا در بر گرفته و در خود می‌گنجاند.» عین القضاة می‌گوید: نه عرش شایسته خداست نه زمین؛ بلکه دل مؤمن شایسته خداست؛ چراکه خود او فرموده: من دل را پذیرفته‌ام.⁸³

وی به پرسش و پاسخ یکی از مسلمانان با پیامبر (ص) اشاره می‌کند؛ از پیامبر پرسیده شد: «خداوند کجاست؟» و ایشان پاسخ دادند: «در دل بندگانش.» در اینجا عین القضاة چنین می‌افزاید که: دل، حاصل کن و آن را بازیاب؛ هرگاه چنین کردی، خداوند همواره با توست.⁸⁴

وی برای نشان دادن عظمت دل، مدام از آیات و روایات گوناگون استفاده می‌کند. به حدیثی اشاره می‌کند که در آن، «دل مؤمن نظرگاه خداوند است نه صورت ظاهری انسان‌ها.» و با این حدیث، عظمت دل مؤمن را بیان می‌کند. در جای دیگری، دل مؤمن، «در میان دو انگشت خداوند» فرض شده است؛ پس نزدیکترین چیزها به خداوند است. در حدیث دیگری «دل مؤمن، خانه خدا» معرفی شده است. عین القضاة در اینجا، حج را تأویل می‌کند و می‌گوید: از آنجایی که دل، خانه خداست پس به طواف دلت مشغول باش.⁸⁵

عین القضاة به کسانی که در پی یافتن خدا هستند می‌گوید: خداوند در زمین، آسمان، بهشت و دوزخ نیست. «اگر بصیرت دارید، خداوند در جان و درون شماست.» راه رسیدن به خداوند، درون و دل انسان‌ها است. چراکه آدمی، مجموعه کاملی است از هر آنچه در آسمان‌ها و زمین آفریده شده است. انسان، به باور عرفا، عالم کبیر است و همه عوالم، عالم صغیر. پس در دل خویش راه‌های رسیدن به خدا را جستجو کن.⁸⁶

⁸³ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 148.

⁸⁴ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 148.

⁸⁵ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 146.

⁸⁶ Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, 287.

نتیجه‌گیری

عشق، معرفت، شیخ (پیر)، فنا و بقا، ردّ تفکر فلسفی، تقابل عقل و عشق، رضا و تسلیم، شطحیات، دفاع از ابلیس و دل، محوری‌ترین اندیشه‌های عین القضات را در آثار وی تشکیل می‌دهند. وی با بیانی کاملاً ادیبانه و متهورانه، این اندیشه‌ها را بیان کرده و در موارد متعددی هم نگاه نوین به این مراتب دارد و هم در برخی موارد پیشگام است.

درباره **عشق**: همانند مشایخ پیشین صوفیه معتقد است عشق در شرح و بیان در نمی‌آید؛ شرط ورود به وادی عشق، ترک وجود مادی و تعلقات نفسانی است؛ چراکه عشق، چونان آتشی همه‌چیز را می‌سوزاند.

اما این آرا درباره عشق، مختص عین القضات است: تقسیم‌بندی عشق به سه مرتبه صغیر و کبیر و میانه؛ خلعت عشق، شایسته هرکسی نیست و هرکسی لیاقت ورود به وادی عشق را ندارد؛ آن‌کسی که لایق عشق نیست، لایق خداوند نیز نیست. درگاه عشق و خدا یکی است چراکه عشق حقیقی، همان خداست.

درباره **معرفت**: برخی از عرفای پیش از عین القضات و پس از وی، معرفت خدا را غیرممکن می‌دانند. عین القضات در کنار ابوالقاسم قشیری، عرفایی هستند که برای رسیدن به معرفت خدا، مراتب و مراحل پایهریزی کرده‌اند و آن را به‌طور کلی نفی نکرده‌اند. هرچند وی هم معتقد است وادی معرفت، وادی است که شمار اندکی به آن می‌رسند. عین القضات در دیدگاه «معرفت خدا، مقدمه رؤیت اوست.» پیشگام است.

درباره **شیخ (پیر)**: بیان آداب مریدی و اینکه: «هیچ پیری برای سالک، کامل‌تر از عشق نیست. چراکه معشوق، آینه تمام‌نمای خداست و خدا را تنها در وی می‌توان دید.» مختص عین القضات است.

درباره **فنا و بقا**: دیدگاه «فنا تنها به‌وسیله جذبۀ حق اتفاق می‌افتد.» تنها مختص عین القضات است.

درباره **رضا**: دیدگاه‌های: «کسانی را که به مرحله رضا رسیده‌اند، هم‌دیف فرشتگان، پیامبران و شبه پیامبران هستند.» و «اهل رضا، با آگاهی کامل در این وادی گام نهاده‌اند و می‌دانند که معشوق ازلی و ابدی برایشان قهر و بلا مهیا کرده است؛ اما آنان خود را فدای بلا و قهر معشوق کرده‌اند.» مختص عین القضات است.

درباره **وحدت وجود**: چنانکه در مقدمات بحث نیز اشاره شد، عین القضات از بنیان‌گذاران و پیشگامان این عقیده است.

درباره شطحیات: آرای بی‌باکانه وی درباره ابلیس که بزرگترین شطحیات عین القضات نیز مربوط به این بخش است، سبب قتل وی گردید. هرچند دفاع از ابلیس پیش از عین القضات نیز وجود داشته است، اما اوصاف، القاب، حجم دفاعیات و شخصیت مثبت ابلیس، با این گستردگی، تنها در آثار عین القضات وجود دارد.

درباره دل: علاوه بر تکرار و تأکید عظمت دل، دیدگاه تأویلی «دل، خانه خداست، پس به طواف دل بروید.» مختص عین القضات است.

References

- ANSARI, K., *Majmooe Rasael*, Indescribable, Armaghan, 1319.
- ATTAR, *Mantegh-ul-Teyr*, Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan, 1384.
- BAGLI, R., Henry Korbin, *Sharh-e Shathiat*, Tehran: Tahoori, 1374.
- CHITTICK, W., *Daraamadi bar Tasavvof va Erfan-e Eslami*, translator: Jalil Parvin, Tehran: Hekmat, 1389.
- EIN –UL- GOZAT, *Tamhidaat*, Afif Asiraan, Tehran: University of Tehran, 1341.
- _____, *Nameha*, Afif Asiraan & Ali –ul- naghi Monzavi, Tehran: Zovvar, 1362.
- _____, *Defaeyaat (Shekv –al- Gharib)*, Gasem Ansaari, Tehran: Mnoochehri, 1385.
- GHAZZALI, A., Savaaneh, Ahmad Mojaahed, Tehran: University of Tehran, 1376.
- GHAZZALI, M., *Ehyaa-o oloom -el-din*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1386.
- GOSHEIRI, *Resaleh Gosheirieh*, Translator: Abo Ali Osmani, Badi-ul-zaman Foroozanfar, Tehran: Elmi va Farhangi, 1374.
- GÖLPINARLI, A., *Molana Jalal –ul- din*, Translator: Tofigh Sobhani, Tehran: Moassase-ye Motaleat va Tahgigat-e Farhangi, 1363.
- HALLAJ, *Tavaasin*, Mohammad Basel Oyoon –ul- Sood, Beyroot: Daar –ul- Kotob –El-elmiyyah, 2002.
- HOMAYI, J., *Molavinameh*, Tehran: Homa, 1385.
- HUJWIRI, A., *Kashf-ul-Mahjoob*, Mahmood Abedi, Tehran: Soroosh, 1375.

IBN-E ARABI, *Fotoohat-e Makkiyeh*, Osman Yahya, Beyroot: Daar-o hya –ul- toras-el-Arabi, 1944.

JAHANGIRI, M., *Ibn-e Arabi Chehre-ye Barjasteh-e Erfan-e Eslami*, Tehran: University of Tehran, 1375

MEYBODI, A., *Kashf al-Āsrār va oddat al- Ābrār*, Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir, 1371.

MONZAVI, A., *Nameha-ye Ein -ul- gozat*, Tehran: Asatir, 1377.

MUSTAMLI, E., *Sharh e Ta'arruf Limazhab al-Tasavvof*, Mohammad Roshan, Tehran: Asatir, 1363.

NASAFI, A., *Al- ensan-ul-Kamel*, Tehran: Tahoori, 1350.

QURAN, Translated by: Ayati

SAFA, Z., *Tarikh Adabiat dar Īran*, Tehran: Ferdos, 1369.

SARRAJ, A., *Alloma*, Reynold Alleyne Nicholson, translator: Mahdi Mahabbati, Tehran: Asatir, 1382.

SHAFIEI KADKANI, M. R., *Zaban Sher Dar Nasr Soofieh*, Tehran: Sokhan, 1392.

SOLAMI, A., *Ghalataat –ul- soofieh*, Abd –ul- Fattah Ahmad –ul- faavi, Editor: Mohammad Soori, Tehran: Moassese-ye Pazoohesh-e Hekmat va Falsafe-ye Iran, 1388.

ZARRINKOOB, A., *Serr-e Ney*, Tehran: Elmi, 1390.

_____, *Arzesh-e Miras-e Soofieh*, Tehran: Amir Kabir, 1387.