

تأثیر پذیری سیدمحمد مکی حسینی از اندیشه‌های عین القضاة همدانی، با تکیه بر آراء معرفت‌شناسی در بحرالمعانی و تمهیدات

کاظم اصغری^{ID}* - سمیه خادمی^{ID}**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان - استادیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

سیدمحمد مکی در بحرالمعانی، توجه قابل تأملی به مباحث معرفت‌شناسی داشته است. هدف این پژوهش، تبیین آراء معرفت‌شناسی سیدمحمد مکی و بررسی تأثیرپذیری او از تمهیدات عین القضاة است. نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه به منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سید محمد مکی، در مباحث معرفتی، نه تنها در محتوا، بلکه در الفاظ و عبارات، متأثر از اندیشه‌های عین القضاة همدانی بوده است. هر دو عارف، میان علم ظاهری و علم باطنی، تمیز قائل شده‌اند و علم باطنی را همان معرفت الهی دانسته‌اند که عارفان به واسطه درجه ایمان و یقینی که دارند، از آن برخوردار می‌شوند. انسان می‌تواند از طریق شناخت خویش و شناخت محمد (ص)، به معرفت الهی، دست یابد. البته معرفت به ذات الهی ممکن نیست و تنها می‌توان نسبت به اسماء و صفات و افعال الهی، به معرفت رسید. آنان از وجود ضرورت حجاب سخن گفته‌اند و بر این باور هستند که این حجب به صورت کامل برطرف نمی‌شود. همچنین معارف الهی به دلایلی از جمله محتوا، محدودیت‌های بشریت و شریعت، عدم درک مخاطب و مسئله رازداری، بیان‌ناپذیر هستند. این مباحث در نامه‌های سیدمحمد، به تفصیل بیشتری نسبت به تمهیدات آمده است.

کلیدواژه: معرفت‌شناسی، سیدمحمد مکی حسینی، بحرالمعانی، عین القضاة همدانی، تمهیدات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

*Email: kaazemasghary@gmail.com

**Email: S.Khademi@azaruniv.ac.ir (نویسنده مسئول)

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان است.

مقدمه

سیدمحمدبن نصیرالدین جعفر مکی حسینی، از مشایخ قرن نهم هجری، در شبه قاره هند است. او با وجود اینکه پدرش در دستگاه حکومتی محمدبن تغلق امیر جعفر کار می‌کرد، اما از آن چشم پوشید و به سلک صوفیان درآمد. مکی حسینی، به دست شیخ نصیرالدین محمود اودهی (۶۷۵-۷۵۷ق)، معروف به چراغ دهلی، به حلقه مریدان طریقه چشتیه گام نهاد. شیخ نصیرالدین، پیش از آنکه وفات کند، به محمد حسینی رخصت داد که به سایر نقاط جهان اسلام سفر کند. سیدمحمد، به مناطقی از جمله هانسی، غزنه، خراسان، فلسطین، دمشق، عراق، مکه، مدینه، مصر و بلخ، رفت و در بازگشت به هند، به تمام شهرهای مهم شمال و جنوب هند سفر کرد. (ر.ک. رضوی ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۹۵ و ۲۹۶) تا اینکه به گفته خودش: «ناگاه پریشانی زلف در پریشانی حال ما زد. پریشان گردانید، در قال درآورد.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۸۸) بر همین اساس، او سی و شش نامه عرفانی را برای یکی از مریدانش، به نام ملک محمود، به نگارش در می‌آورد و آن را بحرالمعانی نام می‌نهد. (همان: ۸) اثر بحرالمعانی، نه تنها دارای اندیشه‌های عمیق و ژرف عرفانی است، بلکه اطلاعات مهمی درباره عارفان و صوفیان قرن نهم هجری، به‌ویژه مشایخ چشتیه شبه قاره هند، در اختیار خوانندگان و پژوهشگران قرار می‌دهد. چنانکه در وصف این اثر ارزشمند آمده است که: «بسیاری از حقایق توحید و اسرار معرفت در آن بیان شده است.» (محدث دهلوی ۱۳۸۳: ۲۷۳)

عارفان فرقه چشتیه در هند، توجه ویژه‌ای به اندیشه‌های عرفانی خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱-۳۹۶ق)، احمد غزالی (۴۵۵-۵۲۰ق) و عین القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ق) داشته‌اند. چنانکه به نظر می‌رسد خواجه عبدالله انصاری با ابواحمد چشتی (درگذشت ۳۵۵ق) که از بنیان‌گذاران این فرقه محسوب می‌شود، ارتباط داشته است. (ر.ک. انصاری ۱۳۶۲: ۲۲) خواجه معین‌الدین حسن سجزی چشتی، پیرو

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تأثیرپذیری سیدمحمد مکی حسینی از اندیشه‌های.../۱۵

شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق)، مؤلف *عوارف المعارف* بود که این اثر با آموزه‌های احمد غزالی همخوانی دارد. ارتباط میان معین الدین حسن سجزی و شیخ شهاب الدین، راه آوردن نوشته‌های صوفیان ایرانی، مانند عین القضاة، سهروردی و برادران غزالی را به هندوستان آسان تر می‌کرد. (ر.ک. متین‌پاین ۱۳۹۰: ۱۹۷) گواه این سخن، شرحی است که سیدمحمد گیسودارز که از مشایخ فرقه چشتیه هند است، بر *تمهیدات عین القضاة* همدانی نگاشته است. بنابر نظر محمدسرور مولایی، مکی حسینی با آنکه در هیچ یک از سی و شش نامه عرفانی خویش، نامی از عین القضاة و آثار او نبرده است، اما حضور و ظهور عین القضاة، به‌ویژه در نامه‌هایی از *بحرالمعانی* که بخش‌هایی از *تمهیدات* او را در بردارد، چنان روشن و آشکار است که هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که نویسنده سخت دل‌بسته عین القضاة و آثار اوست، تا آنجا که بسیاری از تعبیرها و ترکیب‌ها و رباعیات و اشعار به کار رفته در نامه‌ها و *تمهیدات* عین آن آثار است و آن اشعار و رباعیات نقل شده است. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: مقدمه ۱۵) یکی از مباحث عرفانی که در *بحرالمعانی* و *تمهیدات* بازتاب گسترده‌ای داشته است، موضوع معرفت‌شناسی است. بنابر نظر عارفان، «برای ایجاد رابطه نیک با خداوند، نیاز به علم و معرفت است. معرفت به خداوند، اسماء و صفات او و نیز معرفت حقیقی به خلق خدا، محبت را در دل صوفی ایجاد می‌کند و این محبت، صوفی را به عمل وا می‌دارد.» (شجاری ۱۳۸۹: ۴۲)

اهمیت و ضرورت پژوهش

بحرالمعانی یکی از آثار ارزشمند عرفانی شبه قاره هند است که تاکنون محتوای بررسی نشده است. سیدمحمد مکی، از سی و شش نامه عرفانی خویش، بخش زیادی از جمله‌های چهارم، سیزدهم تا هفدهم، بیستم تا بیست و چهارم و سی

و دوم را به مباحث معرفت‌شناسی اختصاص داده و از جهتی نیز، در نگارش این اثر، متأثر از تمهیدات عین القضاة همدانی بوده است. بنابراین بررسی آراء معرفتی مکی حسینی و تاثیرپذیری او از عین القضاة دارای اهمیت است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- چه مباحث معرفت‌شناسی در اثر بحرالمعانی بیان شده است؟
- ۲- آیا سید محمد مکی، در تألیف بحرالمعانی، متأثر از تمهیدات عین القضاة همدانی بوده است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه اندیشه‌های معرفت‌شناسی عارفان به نگارش درآمده است. از جمله رضانی (۱۳۸۱)، در مقاله «معرفت‌شناسی عرفانی»، به بیان رویکردها درباره فاعل‌شناسی، واقعیت عالم و امکان معرفت، تفاوت معرفت و علم، تعریف معرفت‌شناسی عرفانی، مراتب و درجات معرفت عرفانی و همچنین چگونگی رهیافت و چگونگی دستیابی به معرفت، پرداخته است. فولادی (۱۳۸۳)، در مقاله «درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان»، در سه بخش با عناوین عرفان و علم، عرفان و منطق و عرفان و دین، به بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید درباره عرفان پرداخته است و جریان شکل‌گیری معرفت‌عرفانی را با توجه به معرفت‌های علمی، منطقی و دینی مورد بررسی قرار داده است. حاجیان‌نژاد (۱۳۸۳)، در مقاله «معرفت از نظر عین القضاة همدانی»، به تبیین اندیشه‌های عین القضاة همدانی در رابطه با معرفت‌شناسی پرداخته است و در زمینه کسب معرفت،

ابزارهایی مانند عقل، علم، طور و راء عقل و بصیرت را تحلیل کرده است. شجاری (۱۳۸۹)، در مقاله «معرفت از دیدگاه عین القضات»، مباحثی مانند معرفت و تفاوت آن با علم، ابزار کسب علم و معرفت، نسبت عقل و طور و رای عقل، رابطه معرفت و سعادت، رابطه سعادت آدمی با شناخت خداوند و شناخت دل را از نظر عین القضات همدانی بیان کرده است. کمالی زاده (۱۳۹۰)، در مقاله «معرفت عرفانی در آرای عین القضات همدانی»، به مباحثی معرفتی عین القضات توجه داشته است. امیری (۱۳۹۹)، در مقاله «معرفت‌شناسی عین القضات همدانی در نسبت حکمت، شریعت و عرفان»، به تبیین معنای حکمت و شریعت پرداخته و همچنین معرفت‌شناسی و راه‌های وصول به آن را از نظر عین القضات همدانی، بیان کرده است. شاهمرادی و سعیدی مقدم (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی تأثیرپذیری عین القضات همدانی از آرای مهم حسین بن منصور حلاج»، به تأثیر پذیری عین القضات از برخی آرای حلاج مانند دفاع از ابلیس، اتحاد عاشق و معشوق، ترک فرائض دینی، تصویر و خیال، پرداخته‌اند. یوسفی پور کرمانی (۱۳۸۸)، در مقاله «تأملی در اندیشه‌های عین القضات همدانی»، برخی از باورهای عرفانی عین القضات مانند شطحیات، حادث بودن عالم، نبوت و ولایت و دفاع از حلاج را بررسی و تحلیل کرده است و اتهاماتی که به عین القضات نسبت داده‌اند را دستاویزی برای قتل او به شمار آورده است. افکوسی پاقعله و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «معرفت‌شناسی عرفانی با تاکید بر آرای سهروردی عارف»، به بررسی اقسام معرفت، محل معرفت، ابزار کسب معرفت و مراحل رسیدن به معرفت، از نگاه سهروردی پرداخته‌اند. در رابطه با پژوهش‌های مرتبط با بحرالمعانی باید گفت که فاطمه حسینی (۱۳۸۴)، در مقاله «نگاهی به بحرالمعانی سیدمحمد حسینی»، به طور اجمالی به موضوع تعدادی از نامه‌های بحرالمعانی پرداخته است. در پژوهش حاضر، تنها مباحثی که در رابطه با اندیشه‌های عین القضات درباره معرفت‌شناسی است، با مقالات ذکر شده،

همپوشانی دارد و تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی درباره تبیین آراء معرفت‌شناسی سیدمحمد مکی و بررسی تأثیرپذیری او از تمهیدات، صورت نگرفته است.

بحث و بررسی

حقیقت معرفت و اقسام آن

تعریف مطلق معرفت، نه شدنی‌ست و نه نیازی به آن هست، چرا که امری وجدانی و بدیهی در نظر گرفته می‌شود و تعریف آن نیازمند دور و تسلسل است. عارفان و صوفیان در کتب خود، گاه معرفت را به معنای عام مطرح کرده و برای آن اقسامی ذکر کرده‌اند که معرفت عرفانی قسمی از آن است و گاهی آن را به همان معنای خاص عرفانی به کار برده‌اند و از علم متمایز کرده‌اند. (ر.ک. جهانگیری ۱۳۷۵: ۱۸۴) برای نمونه خواجه عبدالله انصاری و ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) میان علم و معرفت تمیز قائل شده‌اند. (ر.ک. شیروانی ۱۳۷۹: ۲۹۹؛ ابن عربی ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۹۸) اما برخی عارفان دیگر، مانند عبدالکریم قشیری (۳۷۴-۴۶۵ق)، علم و معرفت را به یک معنا گرفته‌اند. (ر.ک. قشیری ۱۳۹۱: ۵۶۴) البته مشخص است منظور قشیری از علم، همان علم لدنی و موهبتی از جانب خداوند است که خداوند بر قلب سالکان راستین خویش که در جهت شناخت او سلوک می‌کنند، می‌بخشد. چنانکه عین القضاة همدانی نیز، معارف الهی را علوم لدنی دانسته است. (ر.ک. عین القضاة همدانی ۱۳۸۷، ج ۳: مقدمه ۲۵۴)

سیدمحمد مکی حسینی، در بحرالمعانی توجه ویژه‌ای به مباحث معرفت‌شناسی دارد و از سی و شش نامه عرفانی خویش، نامه چهارم را «المکتوب الرابع فی المعرفة»، نام نهاده است. او معرفت و عرفان را وصول به مشاهده می‌داند. بنابر نظر او، عارفان از طریق مشاهده قلبی «رسیده‌اند به موجودی که او منزّه است از کل و کل محتاج است بدو و این معنی وصول به مشاهده است.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۶۹)

سیدمحمد، علم را اعمّ از معرفت دانسته و برای آن اقسامی در نظر گرفته است. از نظر او، معرفت از جهت متعلّق و موضوع بر سه نوع است: الف) معرفت ذات، که گفتنی نیست؛ ب) معرفت صفات، که از معرفت نفس حضرت محمد(ص)، حاصل می‌شود؛ ج) معرفت افعال، که از معرفت نفس حاصل می‌شود. (همان: ۳۳ و ۳۲) عین القضاة نیز از چنین تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای در رابطه با اقسام معرفت نام برده است، و بر این باور است که معرفت به افعال خدا، نتیجه معرفت نفس است و هرچه معرفت نفس انسان کامل‌تر باشد، معرفت افعال خدا هم کامل‌تر است. معرفت صفات خداوند زمانی ممکن است که معرفت نفس حضرت محمد(ص) به دست آمده باشد. شرح معرفت ذات الهی، جز با زبان رمز حرام است. (ر.ک. عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۸۸ و ۸۷)

سیدمحمد مکی با استناد به حدیثی از پیامبر(ص)، علم معرفت را نافع‌ترین گنج و با استناد به آیه‌ای از قرآن، آن را رزق حسن می‌داند: «خواجۀ عالم علیه‌السلام فرموده است: لَا أَنْفَعُ كَنْزٌ مِنَ الْعِلْمِ، اِیْ عِلْمِ الْمَعْرِفَةِ؛ یعنی نیست گنجی نافع‌تر از گنج علم معرفت، ... وَ مَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ رِزْقًا^(۱) حَسَنًا اِیْ بَرَادِرِ رِزْقِ حَسَنِ هَمِیْنِ عِلْمِ مَعْرِفَةِ اسْت.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۳) مکی حسینی، یقین را همراه با مراتب آن، از اقسام و درجات بالای معرفت دانسته است. (همان: ۷۵) یقین یکی از مقامات عرفانی است که دارای سه مرتبه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین است. (ر.ک. انصاری ۱۳۸۸: ۲۷) مکی حسینی در تقسیم‌بندی مراتب یقین و توضیح آن، عباراتی بسیار همانند عبارات عین القضاة دارد، چنانکه در مکتوب نهم گفته است: «شکر گفتن دیگر است و دیدن دیگر است و چشیدن دیگر و شدن دیگر. یعنی عاشق بودن لیلی دیگر است و نام بردن لیلی دیگر است و لیلی شدن دیگر است.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۷۵) عین القضاة نیز در تمهید ششم، چنین گفته است: «انگبین و شکر بزبان گفتن دیگر باشد و به چشم دیدن دیگر باشد، و خوردن و چشیدن دیگر. عاشق بودن لیلی دیگر است و نام بردن لیلی دیگر و قصه مجنون بر وی خواندن و شنیدن دیگر.» (عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۱۴۸) از نظر سیدمحمد، عرفا از لحاظ درجات

یقین، یکی نیستند، برخی از عرفا اهل علم‌الیقین، برخی عین‌الیقین و برخی اهل حق‌الیقین هستند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۰۲ و ۳۷) عین‌القضات حق‌الیقین را بالاترین مرتبه یقین می‌داند که بالاترین علم است. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۷۸ و ۱۰۱) از سخنان سید محمد و عین‌القضات، می‌توان نتیجه گرفت که عارفان در هر مرتبه‌ای از یقین باشند، به همان اندازه صاحب معرفت هستند. کسی که اهل حق‌الیقین است، معرفت بیشتری نسبت به کسانی که در مراتب عین‌الیقین و علم‌الیقین هستند، دارد. حق‌الیقین هم با خودشناسی و معرفت به پیامبر(ص) شروع می‌شود و به خدا شناسی، در مرتبه اسماء و افعال، ختم می‌شود.

تقسیم‌بندی علم و رابطه آن با معرفت

سید محمد مکی، تقسیم‌بندی‌های قابل تأملی درباره علم و رابطه آن با معرفت، مطرح کرده است، که همانندی زیادی با اندیشه‌های عین‌القضات همدانی دارد:

۱- بنابر آنچه سید محمد در بحر المعانی گفته است، گروهی را در زمین جابلقا و سابقا^(۲) مشاهده کرده که میان آن‌ها چهار علم هیمیا، ریمیا، کیمیا و سیمیا رایج بوده است. او در وصف جابلقا و سابقا می‌گوید که این زمین شب ندارد و همیشه روز است. مسلمانان در آنجا چهار وقت نماز می‌خوانند. سید محمد، علم کیمیا و سیمیا را مشهور می‌داند و نیازی نمی‌بیند درباره آن توضیح دهد، اما در رابطه با علم هیمیا می‌گوید آن است که سالکان، اسمی از اسمای حضرت صمدیت را، چند سال مواظبت به شروط کثیر می‌نمایند. وقتی که آشنای آن اسم شوند، پس می‌توانند به مجرد خواندن آن اسم، از قالب خود برون بیایند و به قالب مرده وارد شوند و حرکت کنند و دوباره در قالب خود بروند. علم ریمیا هم اسمی از اسمای اعظم است که سالکان به مواظبت و به شروط کثیر، مرده را از این طریق، زنده می‌کنند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۶۶) این علم‌ها، در واقع همان علم باطنی و معرفت است

که عارفان نسبت به اسماء الهی پیدا می‌کنند و از این طریق می‌توانند به اسماء و اوصاف خداوند، آراسته گردند و به اذن الهی، در عالم دخل و تصرف کنند. این اوصاف اولیاء و انسان‌های کامل است که به مقام قرب فرائض و قرب نوافل رسیده‌اند.

۲- مکی حسینی در مکتوب هشتم، از دو علم برّ و بحر نام برده است: «العلم علما علم البرّ و علم البحر». علم برّ، متعلق به علمای ظاهر و علم بشری است و علم بحر، علم الهی است که اهل ظواهر از تفهیم علم حق قاصر هستند. (همان: ۶۵) چنانکه عین القضات همدانی نیز در تمهید اول، با تأویل آیه ۴۱ سوره روم و آیه ۲۵۵ سوره بقره، علم بشری را به علم خشکی تعبیر می‌کند که محدود است و علم الهی را به علم دریا تعبیر کرده که بی‌نهایت است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ»^(۳). هرچه آموخته خلق باشد برّ و برّی باشد و هرچه آموخته خدا باشد که الرحمن علم القرآن^(۴) بحر و برّی باشد و بحر نهایت ندارد ولا یحیطون بشیء من علمه^(۵). (عین القضات ۱۳۹۷: ۳۳ و ۳۲)

۳- سیدمحمد، در مکتوب بیست و سوم، علم را به علم لسانی و قلبی تقسیم می‌کند: «العلم علما علم بالقلب و علم باللسان». علمای ظاهر را اهل علم لسانی می‌داند که به علم زبانی قناعت کرده‌اند و از علم قلب جهان دور مانده‌اند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۱۹) او در واقع توجه‌ای به علوم ظاهری و زبانی ندارد و کسانی را که از حقایق علوم دینی که معرفت دقایق اسرار کتاب و سنت است، دوری کرده‌اند، مورد سرزنش قرار می‌دهد. (همان: ۲۵۷) در آثار عارفان و صوفیان طعنه‌های بسیاری می‌بینیم که نثار ارباب علوم رسمی و ظاهری کرده‌اند. (ر.ک. زرین‌کوب ۱۳۴۴: ۱۸۸) عین القضات همدانی نیز چنین تقسیم‌بندی درباره علوم دارد و از علم زبانی و قلبی نام برده است و علمای ظاهر را اهل علم زبانی می‌داند. به نظر می‌رسد عین

القضات، تمام علوم عقلی و نقلی را علم ظاهری و زبانی به حساب آورده و فقط معرفت و علم لدنی را علم حقیقی دانسته است. (ر.ک. عین القضات ۱۳۹۷: ۲۰۶)

همان‌طور که عین القضات، به علم ظاهر واقعی نمی‌نهد و در تمهیدات، به تکرار به علمای ظاهر طعنه می‌زند و با عناوین تحقیرآمیز گوناگون از آنان یاد می‌کند. (همان: ۲۵۰ و ۲۰۶) مکی حسینی نیز، بسیار از علمای ظاهر می‌نالند و از آنان با تعبیرات گوناگونی نام می‌برد و صفات مختلفی را به آنان نسبت می‌دهد. گاه از آنان تعبیر به علمای نادان می‌کند که قلب ندارند و از علم دقیقی برخوردار نیستند، از مشاهده بهره‌ای نبرده‌اند و اهل رؤیت و ذوق نیستند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۹، ۴۸ و ۵۰) به نظر او، علمای ظاهر از اسرار علوم بی‌بهره‌اند و فایده‌ای از علم خود ندیده‌اند و علم را برای دنیا و نان و نام خواسته‌اند و در نتیجه عمر خود را در راه قیل و قال ضایع کرده‌اند. (همان: ۲۵۶) او اهل ظواهر را مرده می‌داند که شنوایی و فهم ندارند. (همان: ۱۲۶) آن‌ها از ظرفیت اندکی برخوردارند و معدۀ آنان، مانند معدۀ شیرخواران است و نمی‌توانند از شراب الهی که از معرفت آن مست شوند، بنوشند. (همان: ۱۶۸ و ۱۶۹) سرانجام این که علمای ظاهر، از صحبت و انس و همنشینی الهی محروم هستند و دلخوش به عادات خود هستند و «به چند رکعات و اوراد عادت‌ی - که همه علامت بی‌سعادت‌ی است - خود را واصل و متواصل پنداشته‌اند.» (همان: ۲۲۴)

۴- مکی حسینی در مکتوب شانزدهم، اهل عرفان را سه نوع می‌داند، در نوع اول، عرفان را به معنای عامّ علم می‌گیرد: «یک نوع آنانند که معرفت علمی دارند.» نیک پیداست که منظور از معرفت علمی، همان علم درسی و مدرسه‌ای است. در ادامه، عرفان را به همان معنای علم باطنی و معرفت به کار برده است و می‌گوید:

«دوم نوع آنانند که معرفت کشفی دارند و شهود و صفات ایشان را حاصل است و افلاک در این نوع متصرف است و سیم نوع آنانند که معرفت مشاهده‌العیانی دارند و این مقام مر اهل افراد راست و افلاک در ایشان تصرفی ندارد، بکله ایشان متحقق

افلاک‌اند. یعنی از عرش تا ثری متحقق‌اند و متحقق آن باشد که این همه را در

طفیل خود ببیند و در وحدت درآورد.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۵۴)

بنابراین می‌توان گفت که سیدمحمد و عین القضاة، به صورت کلی به دو نوع علم قائل هستند: الف) علم ظاهری، بشری و زبانی که در نزد آن‌ها ارزش خاصی ندارد؛ ب) علم باطنی، الهی یا لدنی که در نزد آنان نیکو است. علم باطنی، همان معرفت است که مخصوص سالکان راستین است و عارفان به تناسب ظرفیت، درجه ایمان و یقین، فضل و عنایت حضرت حق، می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

نهایت معرفت

در رابطه با اینکه عارفان تا چه اندازه می‌توانند به معارف الهی دست یابند و نهایت این معرفت چیست، مکی حسینی تعبیرهای قابل تأملی در این رابطه دارد که تأثیرپذیری او از اندیشه‌های عین القضاة همدانی در این زمینه مشهود است. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- نهایت معرفت، معرفت خود است و منظور از خود، حضرت محمد(ص) است؛ بنابراین شناخت خود؛ یعنی شناخت محمد(ص)، و شناخت محمد(ص)، به معنی شناخت خداوند است. (همان: ۲۸ و ۲۹) در اندیشه عین القضاة، حضرت محمد(ص) جایگاه ویژه‌ای دارد، و بر این باور است که: «انتها و اتصال جمله سالکان بنور مصطفی است.» (۱۳۹۷: ۲۹۲)

۲- غایت و نهایت معرفت، دیدار پروردگار است: «منتهی را پرده و آئینه جز پرده کبریای عظمت خدای تعالی دیگر نباشد.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۵۶) از نظر عین القضاة نیز، انسان در معرفت می‌تواند به جایی برسد که عرش باعظمت را در ذره‌ای ببیند: «چون زمین فنا و قالب بزمین بقا و دل مبدل شود مرد را بجایی رساند که عرش مجید را در ذره‌ای ببیند.» (۱۳۹۷: ۸۰)

۳- به نظر مکی حسینی، نهایت معرفت، رسیدن عارف به فقر ذاتی و پایان خود است: «کسی که در کمال معرفت، مستغرق است او کمال عاجز است؛ یعنی حضرت جلّ و علا کمال غنی است و ما کمال فقیریم. یعنی فقر کمال ما آئینه غنای کمال اوست.» (۱۳۹۷: ۳۰) سیدمحمد، نهایت معرفت را آن می‌داند که به جایی برسی که تمام وجودت عین معرفت شود و دیگر نه عارفی بشناسی و نه معروفی: «حضرت جلّ و علا چندان معرفت خود ترا دهد که در آن معرفت نه عارف شناسی و نه معروف را ... معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد یعنی خود معرفت شود.» (همان: ۲۹) این «همان فقر معرفت است که آئینه کمال الهی است.» (همان: ۳۰) چنانکه در این زمینه می‌گوید: «چون [به] ابتدای مقام معرفت رسی از شراب معرفت مست گردی و چون به کمال معرفت رسی، به نهایت انتهای خود آیی.» (همان: ۲۸) عین القضاة نیز تعبیری همانند دارد و بر این باور است که معرفت واقعی و حقیقی آن است که عارف در آن مقام، حتی از خود معرفت نیز آگاه نباشد. به این ترتیب، معرفت از نظر او، استغراق و فنا در حقیقت است. به تعبیر او، «معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد تا عارف ادراک نتواند کرد که مُدرک است یا نه.» (عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۸۵) چنانکه: «هیچ از عارف نمانده باشد و معرفت نیز محو شده باشد، و همه معروف باشد.» (همان: ۸۹) نهایت معرفت از نظر عین القضاة این است که انسان به جایی برسد که ازل و ابد را در حرف الف ببیند. (ر.ک. همان: ۳۳۳) حرف الف، رمز وحدتی است که در هستی وجود دارد و عارف بر اثر بینش معرفتی که دارد، به فقر ذاتی خویش پی می‌برد و به مقام فنای فی الله و بقای بالله می‌رسد.

۴- مکی حسینی بالاترین معرفت و رؤیت را از آن پیامبر(ص) می‌داند و «مقام رؤیت الله که خواجه عالم دارد علیه السلام هیچ پیغامبری را نیست.» (۱۳۹۷: ۱۲۰) مقام لاهوت بالاترین مقامی است که یک عارف می‌تواند به آن دست یابد. عارفی که در مقام لاهوت به مرحله اثبات برسد، از اخبار و آثار تمام هستی باخبر می‌شود.

(ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۵۹) با وجود آنچه که سیدمحمد، درباره غایت معرفت بیان کرده است، در آخر باید گفت که مفهوم نهایت امری نسبی است، چنانکه خود او می‌گوید که: «وصالم را نهایتی و غایتی نیست.» (همان: ۱۷۴)

شرایط و راه‌های رسیدن به معرفت

کسب معرفت نسبت به خداوند، از اهداف غایی عارفان به شمار می‌آید. بنابر آنچه در کتب عرفانی نقل شده است، راه رسیدن به خدا بیش از آن است که بتوان بیان کرد و بنا بر نقلی معروف، به عدد انفاس یا نفوس خلاق است،^(۶) ولی مکی حسینی آن‌ها را در سه راه کلی خلاصه کرده است: ۱- راه ارباب معامله: این راه عوام مسلمانان است و آنان را از عذاب می‌رهاند، ولی به حقیقت واصل نمی‌شوند؛ ۲- راه اصحاب مجاهده و ابرار و نیکان امت: در راه دوم، واصل کم‌تر است؛ ۳- راه سایرین حضرت صمدیت: در راه سوم که بهترین راه است، بیشترین واصلان را داریم. البته «راه‌های طالبان درگاه حضرت صمدیت جلّت قدرته به جناب بارگاه احدیت بیشتر از آن است که آن را ممکن بیان نیست که أَلْطُرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ.» (همان: ۲۴۶) مکی حسینی بر این باور است که خداشناسی و رسیدن به خدا، واجب عینی است. (همان: ۵۲) ایشان راه‌های مهمی در این زمینه بیان کرده که با عین القضات در این باره هم‌نظر است:

۱- خودشناسی: خودشناسی، مقدمه معرفت به خداست و مکی حسینی و عین القضات نیز بر این امر تأکید دارند. چنانکه عین القضات گفته است: «ای عزیز بزرگوار گوش دار. خبر من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ را که پرسیده‌ای احوال مختلف نمی‌گذارد که ترتیب کتابت حاصل آید، اما چه کنم واللّه غالب علی أمره.» (۱۳۹۷: ۸۳) مکی حسینی نیز در تعبیری همانند می‌گوید: «غرض صحیفه مبنی بر آن که قال علی کرم الله وجهه: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. ای برادر، هر چند

می‌خواهم که به ترتیب مکتوب کتابت کنم، احوال شوریده دارم، نمی‌توانم.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۸)

۲- شناخت خدا با خدا: بنابر نظر سید محمد، شناخت حقیقی خدا، شناخت خدا با خداست: «سرور اولیا علی مرتضی کرم الله وجهه را ببین که از حقیقت شناخت چه می‌گوید که عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي.» (همان: ۱۰۷) خدای متعال خود را با خود تماشا می‌کند. آینه بهانه است و همه چیز خود اوست و خود را در خود می‌بیند. (ر.ک. همان: ۱۶۰)

۳- معرفت به حضرت محمد(ص): مکی حسینی راه معرفت الله را، محمدشناسی می‌داند، چرا که او آینه‌دار اسما و صفات حضرت حق است و جمال الهی جز در آینه صفات حضرت محمد(ص) ظاهر نمی‌شود. او حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ»، را به «مَنْ عَرَفَ نَفْسَ مُحَمَّدٍ» تفسیر کرده است، به این معنی که هر کس حضرت محمد(ص) را بشناسد، خدا را شناخته است. (همان: ۱۲) چنانکه عین القضاة نیز بر این باور است که انسان با شناخت خود به شناخت حضرت محمد(ص) نایل می‌شود و به واسطه شناخت حضرت محمد(ص)، خدا را می‌شناسد؛ یعنی خود را آینه حضرت محمد(ص) قرار می‌دهد و حضرت محمد(ص) را آینه حق قرار می‌دهد. (ر.ک. عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۲۸۰ و ۸۶) عین القضاة، حضرت محمد(ص) را آینه تمام نمای خداوند می‌داند که به واسطه او می‌تون نسبت به حق تعالی معرفت حاصل کرد. (ر.ک. حمزئیان و خادمی ۱۳۹۵: ۵۱) در رابطه با اینکه آیا حضرت محمد(ص) هم باید خدا را در آینه خود ببیند؟ سیدمحمد پاسخ می‌دهد که دیگران خدا را در آینه حضرت محمد(ص) می‌بینند، ولی ایشان باید خدا را بدون خودش ببیند و گرنه دچار شرک می‌شود و این مخصوص ایشان است. اگر کسی از انبیاء(ع) و اولیاء بخواهند خدا را بدون حضرت محمد(ص) رؤیت کنند، جوابشان «لَنْ تَرَأُونِي» است.^(۷) (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۲)

۴- عشق: سید محمد بر این باور است که راه و واسطه رسیدن به خدا، جز عشق نیست. (همان: ۵۲) در واقع عشق، شاهراه حقیقت و معرفت است. عشق مقدمه

رسیدن به خداست است و کسی که عاشق نباشد، هیچ نسبتی با معرفت الهی ندارد. (ر.ک. عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۱۲۶) عشق این مزیت مهم را دارد که موجب محرمیت می‌شود و حجاب‌های دو جهان را از پیش دیدگان انسان بر می‌دارد و سبب معرفت می‌شود. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۶۱ و ۶۲) عین القضاة نیز محرمیت را یکی از راه‌های کسب معرفت دانسته است. (ر.ک. عین القضاة همدانی ۱۳۹۷: ۲۲۱)

۵ - معرفت دل: یکی از راه‌های شناخت خداوند، خالی کردن دل از نفسانیات و جای گرفتن حق در قلب است: «راه حضرت صمدیت جلّ و علا در دل مؤمن است و آن یک قدم است که دَع نَفْسِكَ و تَعَالَ». (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۲۵) عین القضاة نیز بر معرفت دل تاکید دارد و می‌گوید: «تو خود هنوز دل خود را ندیده‌ای جان را کی دیده باشی؟! و چون جان را ندیده باشی خدا را چگونه دیده باشی.» (۱۳۹۷: ۱۶۸) به عبارت دیگر، «طریق الله تعالی در آسمان‌ها و در زمین‌ها نیست، بلکه در عرض و بهشت نیز نیست، اما طریق الله در توست که وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.»^(۸) (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۸۷) در واقع انسان از راه عبودیت، به آینه‌وش کردن دل و نفس خود می‌پردازد و این به آیینگی تمام صفات خدا منتهی می‌شود. کسی که در بندگی به کمال برسد، هر چه را خدا دارد، او نیز دارد. (همان: ۷۳)

سیدمحمد، در مکتوبات پنجم، هفتم و بیست‌ودوم و به صورت پراکنده در نامه‌های دیگر، از جایگاه عقل و قلب، در رابطه با کسب معرفت سخن گفته است. ایشان در معرفت حضرت حق، توجه‌ای به عقل ندارد و بر این باور است که عقل در اقلیم عشق، کاره‌ای نیست و اهل صحو جز قطره‌ای از عقل بهره‌مند نیستند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۵۳) از نظر او: «جنون عشق بر همه عقل‌ها افزون است.» (همان: ۵۲) چنانکه عین القضاة نیز بر این باور است که برای شناخت خدا باید از عقل فراتر رفت و «رفتن بطواف کعبه، از عقل خطاست.» (۱۳۹۷: ۵۵) و عقل به معرفت الهی نمی‌رسد. (همان: ۲۷۸) سید محمد، مذهب اختلاط را که دینداری ظاهری، تقلیدی و تعصبی است و با انواع نفسانیات درآمیخته است، مناسب با عقل می‌داند: «مذهب اختلاط دایره عقل است.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۶۲) از نظر مکی حسینی، قلب محلّ اسرار است و در صدر (سینه) قرار دارد. (همان: ۲۱۱) عین القضاة نیز

در مورد جایگاه قلب بر این باور است که قلب انسان، همه چیز او در راه کسب حقیقت است. (ر.ک. عین القضاة ۱۳۹۷: ۵۴) سید محمد، قلب مؤمن را راه شناخت خدا و عرش الهی می‌داند: «راه حضرت صمدیت جلّ و علا در دل مؤمن است ... قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ». (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۹) چنانکه عین القضاة نیز به پیروی از حدیث قدسی «لَا يَسْتَعْنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَا لَكِنُ يَسْتَعْنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ». (۱۳۹۷: ۵۴ و ۵۵) بر این باور است که قلب آدمی آنقدر وسعت دارد که می‌تواند جایگاه رحمان باشد. (ر.ک. همان: ۱۶۲ و ۱۶۱) مکی حسینی، دل را همه کاره انسان می‌داند. انسان باید صاحب دل شد، چرا که دل نظرگاه خداست. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۹) همان‌گونه که عین القضاة بر این باور است که «لوح محفوظ، دل مؤمنانست». (۱۳۹۷: ۱۶۱) سید محمد نیز، دل مؤمن را لوح محفوظ و عرش رحمان دانسته است: «لوح محفوظ، دل مؤمن است ... عرش مجید، محیط جمله مخلوقات است، اما دل، محیط عرش است.» (۱۳۹۷: ۴۰) بنابراین مکی حسینی و عین القضاة، بر این باور هستند که قلبی که از عشق الهی سرشار است، می‌تواند طعم معرفت حق را بچشد.

حجاب‌ها، مانعی برای معرفت

عارفان مسلمان با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) که فرموده است: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظَلْمَهُ لَوْ كَشَفَهَا لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ.» (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۵۵: ۴۵) از وجود حجاب‌ها و انواع آن صحبت کرده‌اند. (ر.ک. هجویری ۱۳۷۵: ۵؛ نجم‌الدین رازی ۱۳۷۹: ۳۱۰) این حجاب‌ها، مانع معرفت الهی می‌شوند. بنابراین عارفان، حجاب عبارت است از نقش‌پذیری صور وجودی در قلب که مانع قبول تجلی حق می‌شود. (ر.ک. جرجانی ۱۳۰۶ق: ۳۷) حجاب پرده و سدّی است که بین طالب و قاصد و مطلوب و مقصود قرار می‌گیرد. (ر.ک. سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۵۲) اندیشه‌های سید محمد در رابطه با حجاب، بسیار نزدیک به آرای

عین القضات همدانی در تمهیدات است. عین القضات، حجاب‌ها و موانع معرفت الهی را به طور کلی به دو دسته تقسیم کرده است: الف) حجاب‌های نورانی، مانند نماز، روزه، صدقه، تسبیح و...، که ویژه خواص است؛ ب) حجاب‌های ظلمانی، مانند شهوت، غضب، حقد، حسد، کبر، حب مال، ریا و... که به عوام تعلق دارد. (ر.ک. عین القضات ۱۳۹۷: ۱۲۸) محمد مکی نیز، تقسیم‌بندی همانند عین القضات دارد و همچنین، حجابِ خواص را صفات الهی دانسته است. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۵۵) مکی حسینی بر این باور است که حجاب‌ها به تناسب اشخاص، متفاوت است. این حجاب‌ها برای بعضی مانع و مایه طرد است، چون اهلیت ندارد و برای بعضی دیگر موجب تلاش و مجاهده است تا در رفع آن بکوشند و محرمیت یابند. (همان: ۵۸) عین القضات و مکی حسینی، در رابطه با ضرورت وجود حجاب، سخن گفته‌اند و در مواردی نیز اشتراک نظر دارند:

۱- بنابراین نظر عین القضات سالک باید به تدریج آماده دیدار شود و دیدارش باید مداومت داشته باشد و گرنه از شدت انوار تجلی الهی می‌سوزد. معشوق ازلی را بدون این موانع که از جهتی حجاب هستند و از جهتی آینه، نمی‌توان دید. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۱۲۸) بنابراین «بی آینه، معشوق دیدن محالست و در پرده دیدن ضرورت باشد». (همان: ۱۲۹) سید محمد نیز بر این باور است که آفتاب حقیقت بهتر است که از ورای حُجب، بر جان سالک بتابد و گرنه او را می‌سوزاند. سالک با وجود حُجب است که بهره‌ای از آفتاب حقیقت دارد. وانگهی وجود حجاب‌ها و مجاهده سالک برای رفع آن‌ها، دیده‌ او را پخته‌تر می‌کند تا کم‌کم محرم دیدار شود. همچنین حجاب، شوق عاشق را زیادت‌تر می‌کند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۳۷)

۲- از نظر عین القضات، خود انسان یکی از موانع معرفت الله است و انسان مادامی که با خود و در خود است، جز خود را نمی‌یابد، باید از خود گذر کند تا خدا را یابد: «محبوبان او را بخود جویند، لاجرم خود را بینند و خدا را گم کرده باشند». (۱۳۹۷: ۳۰۷) عین القضات با نقل این عبارت «الْبَشْرِیَّةُ ضِدُّ الرُّبُوبِیَّةِ فَمَنْ احْتَجَبَ

بِالْبَشْرِيَّةِ فَاتَتْهُ الرُّبُوبِيَّةُ»، در چند جا تاکید دارد که بشریت یکی از موانع معرفت و دریافت اسرار و جلوه‌های ربوبی است. (ر.ک. عین القضاة ۱۳۹۷: ۲۸۸ و ۱۲۴، ۳۶) مکی حسینی نیز وجود خود آدمی را بزرگ‌ترین حجاب می‌داند و می‌گوید: «در این راه، همین تویی تو، حجاب اعظم است.» (۱۳۹۷: ۲۶۹)

۳- مکی حسینی از جمله حجاب عوام را، توقف در حور و قصور و برخورداری‌های بهشت می‌داند. بنابر نظر او، اهل وصال ذات الله، هیچ حجابی ندارند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۱۶)

۴- از دیگر موانع معرفت، غفلت غافلان است. غافلان همان کسانی هستند که اهل عشق نیستند و از طریق عشق غافل هستند. (ر.ک. همان: ۵۹ و ۵۸) عین القضاة نیز بر این باور است هر کسی که لایق عشق نباشد و از آن غافلان باشد، لیاقت معرفت و عشق الهی را نیز ندارد. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۱۳۴)

در رابطه با اینکه آیا این حجاب‌ها به طور کامل برطرف می‌شوند یا خیر، سیدمحمد مکی بر این باور است که معرفت خداوند، مراحلی دارد و باید موانع و پرده‌های بسیاری را پشت سر نهاد. از جمله پرده ربوبیت، پرده الهیت، پرده عزت و پرده کبریا. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۴) اما در نهایت میان حضرت حق و سالک در هر حال حداقل حجاب کبریا هست و بنابراین از نظر او از حجاب، گزیری نیست. حتی سالک منتهی هم پرده و حجاب دارد. (همان: ۵۶) بهره انسان از معرفت الهی، جز تجلیات نیست و در این میان، بهره برخی از انسان‌ها تجلیات جمالی و بهره برخی دیگر، تجلیات جلالی است. (همان: ۶۸) بنابر نظر او، از یک واسطه و حجاب، گزیری نیست و این حجاب، همان است که طالب حقیقت، باید خدا را همواره به واسطه آئینه وجود حضرت محمد(ص) ببیند. چراکه «أَفْتَابَ اللَّهُ نُورَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِى آيِنَهُ مُحَمَّدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ دِيْدِنَ، دِيْدَهُ بِسُوْزِد.» (همان: ۵۵) عین القضاة نیز در تمهیدات با نقل روایاتی، به این مطلب تأکید دارد که رفع کامل حجاب‌ها میان خداوند و مخلوقات، از جمله حضرت

جبرئیل، که از فرشتگان مقرب درگاه الهی است، غیر ممکن است. شیخ همدانی می‌گوید آیا نشنیده‌ای که رسول الله (ص) از جبرئیل پرسید: «آیا پروردگارم را دیده‌ای؟» و جبرئیل پاسخ داد: «میان من و او هفتاد هزار حائل از نور است که اگر به آنها نزدیک شوم، می‌سوزم.» (عین القضاة ۱۳۹۷: ۱۲۹) عین القضاة در تفسیر آیه ۵۲ سوره مریم که خداوند در وصف حضرت موسی (ع) فرموده است: «وَقَرَّبْنَا نَجِيًّا» و بر این باور است که بر فراز عرش، هفتاد حائل از نور و ظلمت است و حضرت موسی (ع)، نفس خویش را آنقدر پاکیزه کرد تا آن‌که همه این حجاب‌ها را به جز یک حجاب، پشت سر گذاشت. عین القضاة با تأویلی که درباره آیات دیگر به کار می‌برد، از یک حجاب باقی مانده بین حضرت موسی (ع) و خداوند، سخن می‌گوید. او در ابتدا با بیان آیه ۱۴۳ سوره اعراف: «قَالَ رَبِّ ارْنِي مَا بَيْنَ يَدَيْكَ»، که حضرت موسی (ع)، از خداوند درخواست رؤیت کرده است و سپس با بیان آیه ۳۰ سوره قصص: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، بر این باور است که این درخت، همان نور حضرت محمد (ص) است که حضرت موسی (ع)، به واسطه آن، خداوند را می‌دید و صدایش را می‌شنید. (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۲۹) از نظر عین القضاة، برای رؤیت حق تعالی به واسطه‌ای به نام آئینه نیاز است تا جمال خداوند برای انسان، در آن بازتاب یابد و این آئینه، وجود حضرت محمد (ص)، به عنوان نخستین مخلوق خداوند است که تمامی صفات الهی در او تجلی یافته است. (ر.ک. حمزئیان و خادمی ۱۳۹۵: ۵۱) محمد مکی و عین القضاة، هر دو سر این موضوع توافق نظر دارند که رفع حجاب بین عارف و خداوند به صورت کامل امکان پذیر نیست؛ زیرا اسما و صفات الهی، همان حجاب‌های خاص هستند و عارفان از طریق معرفت به این اسما و صفات، که در قالب تجلیات برای آنان ظاهر شده است، به معرفت الهی دست می‌یابند و اگر حجاب‌های خاص برطرف شود، احدیت ذات الهی

آشکار می‌شود و هیچ کس تاب و توان شهود آن را نخواهد داشت. هر دو عارف، به نقش مهم حضرت محمد(ص) به عنوان انسان کاملی که همه اسماء الهی در وجودش تجلی یافته است، توجه دارند و بر این باور هستند که در نهایت خداوند را می‌توان از طریق نور محمدی، شهود کرد.

زبان و بیان معرفت

یکی از مباحث مهم در زمینه معرفت‌شناسی، وجود محدودیت‌های است که عارفان در زمینه بیان و انتقال این معارف، با آن روبرو هستند. عارفان ادعا می‌کنند معرفتی که در نتیجه شهود و احوالاتشان برای آن‌ها روی داده، ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید. صفات و عباراتی نظیر «بیان‌ناپذیری» و «ناگفتنی»، «فراتر از بیان»، در آثار عرفای سراسر جهان فراوان است. (استیس ۱۳۶۷: ۷۴) در بحرالمعانی نیز این مسئله بازتاب یافته و سیدمحمد مکی حسینی، با وجود اینکه به وسیله رمز، مقداری از اسرار الهی را بیان کرده است، اما تاکید دارد که این معارف بی‌حرف و بی‌صورت هستند: «پس ای محبوب، هر چه در قلم می‌رود از این علم که بی‌حرف و بی‌صوت بود، با حرف و صوت نقش به قلم می‌پذیرد.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۸۰) اندیشه‌های ایشان در زمینه علل بیان‌ناپذیری معارف الهی در چهار محور به شرح زیر است:

۱- **محتوا:** از نظر سیدمحمد، محتوای برخی معارف قابل بیان نیستند. او بر این باور است که حقایق عرفانی، گفتنی یا نوشتنی نیست و «دیده می‌باید که بیند و کلام سُبْحانی و اَنَا الْحَقَّ را گوش باید که بشنود.» (همان: ۹۶) همان‌گونه که ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) در نمط نهم / اشارات و تنبیهات، به این مسئله پرداخته و بر این باور است هر کسی بخواهد به معرفت دست پیدا کند، باید اهل مشاهده و سیر و سلوک شود و از اصلان عین باشد نه از سامعان آثار، زیرا این تجارب با گفت‌وشنود، قابل بیان و ادراک نیست. (ر.ک. ابن‌سینا ۱۳۹۱: ۲۶۴) بنابراین تنها راه درک آن، تجربه

شخصی است. از جمله معارفی که مکی حسینی از نظر محتوا، بیان‌ناپذیر تجربه شخصی می‌داند، عبارتند از:

الف) معرفت ذات و لاهوت: بنابر نظر سیدمحمد، معرفت به ذات الهی و عالم لاهوت، در بیان نمی‌گنجد و به عبارات در نمی‌آید و اینها جزء اسرار ذات حق است. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۳۴-۳۲) عین القضاة نیز شرح معرفت ذات الهی را جز با زبان رمز، حرام می‌داند. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۸۸ و ۸۷)

ب) درجات و جودی حضرت محمد(ص): با توجه به اینکه حضرت محمد(ص) جایگاه ویژه‌ای در اندیشه مکی حسینی دارد و او را جزء کاملان و واصلان الهی می‌داند که اسماء و صفات حضرت حق، در وجودش تجلی یافته است، بنابراین بر این باور است که بیان درجات و جودی حضرت محمد(ص) کاری دشوار است و فقط قلب کاملان آن را درک می‌کند. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۳)

ج) عشق: عشق یکی از حالاتی است که عارفان در وصف آن به تکلف افتاده‌اند. چنانکه عین القضاة بر این باور است که عشق الهی را نمی‌توان بیان و تعبیر کرد. معشوق هر لحظه به رنگ و جلوه‌ای دیگر است و فهم نیز گذاخته می‌شود و زبان نیز بریده می‌شود، پس چگونه می‌توان از عشق تعبیری معقول و متعارف داشت. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۱۴۳ و ۱۴۲) سیدمحمد نیز با عین القضاة هم‌نظر است و عشق را حقیقتی بی‌تعبیر و بیان دانسته است و جز از طریق رمز و مثال نمی‌توان درباره آن چیزی گفت. (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۷۲) بنابراین از عشق الله که عشق اکبر است هیچ نشانی نمی‌توان داد. (همان: ۶۹)

۲- محدودیت بشریت و شریعت: بشریت و شریعت یکی از عللی است که سبب می‌شود عارف زبان به سخن ننگشاید. همان‌طور که عین القضاة همدانی شریعت را مانع و نگهبانی بر سر راه سخن گفتن از ذات پروردگار دانسته است. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۲۳۰) مکی حسینی نیز بر این باور است بشریت و شریعت نمی‌گذارد که مطلق کعبه ربوبیت را بیان کند. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۲۷) بشریت که ظاهر انسان و شریعت که

ظاهر دین است، همانند حجاب‌هایی عمل می‌کنند که اجازه بیان معرفت را به عارف نمی‌دهند. (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۳۷)

۳- مخاطب: یکی از عواملی که سبب می‌شود عارفان لب به سخن نکشایند، به عدم درک مخاطبین آن‌ها برمی‌گردد. استیس از این مطلب تحت عنوان نابینایی معنوی، نام می‌برد. (ر.ک. استیس ۱۳۶۷: ۲۹۵) به گفته عین القضات، برخی مخاطبان مختصر همت و کم طاقت و کم ظرفیت هستند، بنابراین نمی‌توان با آن‌ها از مشاهدات و حقایق سخن گفت. غیرت الهی هم مانع این کار می‌شود. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۳۲۵) سیدمحمد مکی نیز بر این باور است که به خاطر ناتمامی ناتمامان است که عارف در حدّ ظرفیت بشریت و حدود شریعت و ظاهر دین مطلب می‌نویسد. او می‌گوید حقایق و معارف را برای علمای ظاهر و رهنز که «مثل طفل راهند، بیان شرح نمی‌توانم گفت.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۹) بنابر گفته او: «از سبب ناتمامی ناتمامان، قلم را بر حوصله بشریت و شریعت می‌رانم.» (همان: ۵۴) سیدمحمد، مبتدیان را محرم معارف الهی نمی‌داند؛ زیرا دین و دنیا هنوز حجاب آنان است و در دو جهان محبوب هستند و هنوز عشقشان شکوفا نگشته، بنابراین لایق این نیستند که اسرار عشق با آن‌ها در میان نهاده شود. (ر.ک. همان: ۶۱)

۴- رازداری: عارفان بر رازداری معارفی که برایشان آشکار گشته است تاکید دارند و بر این باور هستند که نباید آن را برای نامحرمان و ناهلان بازگو کنند. چنانکه عین القضات بر خودش خُرده گرفته است و همان مقداری که از معارف الهی افشاء کرده است را یک نوع گناه و کفر تلقی می‌کند. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۲۶۵) مکی حسینی نیز از کسانی است که بر این باور است عارف باید اسرار و معارف الهی را حفظ کند. او به مخاطب نامه‌هایش گوشزد می‌کند که: «شراب کلمات ما را مخفی بنوشی و هیچ مخروشی و از محرومان و محجوبان بیوشی و هیچ اهل ظواهر را - که محجوب حقیقت هستند - اطلاع کلمات ما ایشان را مکن که معده‌های ایشان احتمال نکند.» (مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۰۲) بنابر نظر او «اهل ظواهر را معده نیست و معده ایشان به مثل معده شیرخواران است ... هر گاه نقلیات را احتمال ندارند، پس

شراب خالص را کی دانند که چه می‌گوییم.» (ر.ک. مکی حسینی ۱۳۹۷: ۱۶۹ و ۱۶۸) عین القضاات نیز چنین باوری دارد و توصیه می‌کند که با مردم به اندازه فهمشان باید سخن گفت. او بیان می‌کند که به نوزاد شیرخواره، بره بریان و حلوی شکر نمی‌دهند؛ زیرا معده او قدرت هضمش را ندارد. (ر.ک. ۱۳۹۷: ۳۱ و ۳۰) بنابراین هر کسی محرم معارف الهی نیست و معده نامحرمان، مانند معده طفل شیرخوار است که توانایی نوشیدن شیر را دارد و نوشیدن شراب و بره بریان، برای آنان سودمند نیست. این افراد، معارف الهی را درک نمی‌کنند، پس بهتر است که سالکان نسبت به اسرار الهی، رازداری پیشه کنند. همگی این دلایل، سبب گشته که زبان عرفانی هر دو شیخ، رازآلود باشد و اندیشه‌های آنان به دام هر صیادی نیفتد.

نتیجه

بحرالمعانی در زمره یکی از بهترین آثار کلاسیک عرفانی محسوب می‌شود که مباحث بسیار مهم عرفانی، از جمله موضوع معرفت‌شناسی در آن مطرح شده است. سیدمحمد مکی، با استناد به آیات و روایات و همچنین با بهره‌گیری از اندیشه‌های عارفان دیگر، به بیان آراء معرفتی خویش پرداخته است. آنچه که در بحرالمعانی بسیار مشهود است، توجه سیدمحمد در نگارش این اثر، به تمهیدات عین القضاات همدانی است. تأثیرپذیری بحرالمعانی از تمهیدات، تنها به محتوای آن محدود نمی‌شود، بلکه در مواردی، عبارات و الفاظ، بسیار شبیه به یکدیگر هستند. تفاوت خاصی میان آراء معرفتی سیدمحمد و عین القضاات، دیده نمی‌شود. فقط اینکه مباحث عرفانی در نامه‌های سیدمحمد، با تفصیل بیشتری نسبت به تمهیدات، به نگارش درآمده است. این میزان از شباهت، دلیل خوبی برای مطرح کردن این نظریه است که تمهیدات عین القضاات، در اختیار سیدمحمد مکی بوده و آن را با دقت مطالعه کرده است. با توجه به اینکه سیدمحمد، به مناطق بسیاری سفر کرده و با مشایخ زیادی دیدار داشته است، این امر طبیعی به نظر می‌رسد که آوازه، عارف

شهیری همچون عین القضاة به گوش او رسیده و تحت تأثیر اندیشه‌های شیخ همدانی قرار گرفته باشد. البته این نکته شایان ذکر است که با وجود این همه دلبستگی سیدمحمد به عین القضاة، هیچ‌گونه نامی از او در اثر خویش، به میان نیاورده است. بازتاب اندیشه‌های عین القضاة همدانی، حاکی از اهمیت و اعتبار این عارف ایرانی، در میان مشایخ چشتیه شبه قاره هند، و به طور ویژه در اثر بحرالمعانی است. ورود اندیشه‌های عرفانی عین القضاة به شبه قاره هند و میزان تأثیرپذیری مشایخ چشتیه از آن، می‌تواند باب جدیدی از تفکر میان فرهنگی در میان ایران و شبه قاره هند باشد. بنابراین بررسی جایگاه عین القضاة و راه‌یابی آموزه‌های او به شبه قاره هند، دارای اهمیت است.

پی‌نوشت

(۱) اشاره به بخشی از آیه ۷۵ سوره نحل.

(۲) جابلسا و جابلقا، نام دو شهر تمثیلی است که در روایات، کتب عرفانی و فلسفی ذکر شده است، چنانکه گفته شده جابلسا شهری در مشرق است که هزار دروازه دارد و در هر دروازه، هزار نگهبان موکل وجود دارد. جابلقا نیز در غرب واقع است و هزار دروازه دارد و در هر دروازه، هزار نگهبان هست. (ر.ک. سجادی ۱۳۸۹: ۲۷۹)

(۳) سوره روم، آیه ۴۱.

(۴) سوره الرحمن، آیات ۱ و ۲.

(۵) سوره بقره، آیه ۲۵۵.

(۶) «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.» (کبری ۱۴۲۶ق: ۹۰)

(۷) سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

(۸) سوره ذاریات، آیه ۲۱.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۹۱. *اشارات و تنبیهاات «نمط نهم»*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. ترجمه و شرح حسن حسن‌زاده آملی. ج ۱. قم: آیت اشراق.

ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۹۲ق. *الفتوحات المکیه*. ج ۲. ج ۱. بیروت: دارالصادر. استیس، والتر. ۱۳۶۷. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۳. تهران: سروش. افکوسی پافله، صدیقه، هاشم گلستانی و حسین واعظ. ۱۳۹۹. «معرفت‌شناسی عرفانی با تأکید بر آرای سهروردی عارف». *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*. ش ۵۵. صص ۱۹۵-۲۲۲. امیری، سمیه. ۱۳۹۹. «معرفت‌شناسی عین القضاات همدانی در نسبت میان حکمت، شریعت و عرفان». *فصلنامه علمی پژوهش‌های علم و دین*. ش ۲. صص ۲۳-۴۴.

انصاری، خواجه عبدالله بن محمد. ۱۳۶۲. *طبقات الصوفیه*. به کوشش محمد سرور مولایی. ج ۱. تهران: توس.

_____ . ۱۳۸۸. *صد میدان*. به اهتمام قاسم انصاری. ج ۷. تهران: طهوری.

جرجانی، سیدشریف. ۱۳۰۶ق. *التعریفات*. ج ۱. بیروت: دارالسرور. جهانگیری، محسن. ۱۳۷۵. *محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. ج ۴. تهران: دانشگاه تهران.

حاجیان‌نژاد، علیرضا. ۱۳۸۳. «معرفت از نظر عین القضاات همدانی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تهران. ش ۱۶۹ و ۱۶۸. صص ۴۱-۶۰.

حمزئیان، عظیم و سمیه خادمی. ۱۳۹۵. «بررسی کاربرد آینه در آثار عین القضاات همدانی و مولوی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۴۳. صص ۴۳-۸۴.

رضوی، اطهر عباس. ۱۳۸۰. *تاریخ تصوف در هند*. ترجمه منصور معتمدی. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

رمضانی، رضا. ۱۳۸۱. «معرفت‌شناسی عرفانی». *مجله قیاسات*. ش ۲۴. صص ۱۵-۳۹. زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۴۴. *ارزش میراث صوفیه*. ج ۱. تهران: آریا.

سجادی، سیدجعفر. ۱۳۸۹. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. ج ۹. تهران: طهوری. سراج طوسی، ابونصر. ۱۹۱۴م. *اللمع فی التصوف*. به کوشش رینولد آیین نیکلسون. ج ۱. لیدن: مطبعه بریل.

شاهمرادی، امید و محمد سعیدی مقدم. ۱۳۹۴. «بررسی تأثیرپذیری عین القضاة همدانی از آرای مهم حسین بن منصور حلاج». مجموعه مقاله‌های دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی دانشگاه محقق اردبیلی. صص ۶۹-۷۶.

شجاری، مرتضی. ۱۳۸۹. «معرفت از دیدگاه عین القضاة». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۶. ش ۲۰. صص ۴۱-۶۸.

شیروانی، علی. ۱۳۷۹. شرح منازل السائرین. ج ۲. تهران: الزهراء. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد بن علی بن میانجی. ۱۳۸۷. نامه‌های عین القضاة همدانی. مقدمه و تصحیح علینقی منزوی. ج ۳. چ ۲. تهران: اساطیر.

_____ . ۱۳۹۷. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران.

به کوشش زهرا عسلی. چ ۱. تهران: لوح فکر.

فاطمه حسینی، بلقیس. ۱۳۸۴. «نگاهی به بحرالعمانی سید محمد حسینی». مجله قند پارسی. ش ۳۱. صص ۳۱-۴۴.

فولادی، علیرضا. ۱۳۸۳. «درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان». فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۳. صص ۱۰۹-۱۲۴.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۹۱. رساله قشیریه. چ ۳. تهران: زوآر. کبری، نجم‌الدین. ۱۴۲۶ق. فوائح الجمال و فواتح الجلال. تصحیح یوسف زیدان. چ ۱. مصر: دار السعد الصباح.

کمالی زاده، طاهره. ۱۳۹۰. «معرفت عرفانی در آرای عین القضاة همدانی». مجله ادیان و عرفان. ش ۲. صص ۶۱-۸۴.

متین پاپن، فیروزه. ۱۳۹۰. «عین القضاة همدانی چون برقی درخشید و ستاره‌ای جاودانه بر جا ماند». مجله ایران‌نامه. ش ۲ و ۱. صص ۱۹۱-۲۰۸.

مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۴ق. بحار الانوار. ج ۵۵. چ ۴. بیروت: مؤسسة الوفاء.

محدث دهلوی، عبدالحق. ۱۳۸۳. اخبار الانخبار فی اسرار الابرار. تصحیح علیم اشرف خان. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مکی حسینی، محمد بن نصیرالدین جعفر. ۱۳۹۷. بحرالمعانی (مجموعه نامه‌های عرفانی). مقدمه و تصحیح محمد سرور مولایی. چ ۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۹. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد. به کوشش محمد امین ریاحی. چ ۸. تهران: علمی فرهنگی.

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ — تأثیرپذیری سیدمحمد مکی حسینی از اندیشه‌های... / ۳۹

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۷۵. *کشف المحجوب*. به تصحیح ژوکوفسکی و والتین آلکسی
یریچ. ج ۴. تهران: طهوری.

یوسفی پور کرمانی، پوران. ۱۳۸۸. «تأملی در اندیشه‌های عین القضات همدانی». *فصلنامه ادبیات
فارسی*. ش. صص ۱-۲۳.

References

- Afkūsī Pā-qal'eh, Sedīqe and Golestānī Hāšem & Vā'ez Hoseyn. (2020/1399SH). "Ma'refat-šenāsī-ye Erfānī bā Ta'kīd bar Ārāye Sohrevardī-ye Āref" "Mystical epistemology with emphasis on Sahrurdi Aref's views". *Comparative Literature Studies*. No. 55. Pp. 195-222.
- Amīrī, Somayyeh. (2021/1399SH). "Ma'refat-šenāsī-ye Eyno al-qozāte Hamedānī dar Nesbate Mīyāne Hekmat, Šarī'at va Erfān" ("Epistemology from the perspective of Ayn al-Quzat Hamadānī in the relationship between wisdom, law and mysticism"). *Science and Religion Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)*. No 2. Pp. 23-44.
- Ansārī, Xājeh Abdo al-llāh Ebne Mohammad. (2009/1388SH). *Sad Meydān (One Hundred Squares)*. With the effort of Qāsem Ansārī. 7th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Ansārī, Xājeh Abdo al-llāh Ebne Mohammad. (1983/1362SH). *Tabaqāto al-sūfīye (Sophies' Stages)*. With the effort of Mohammad Sarvar Mowlāyī. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Ayno al-qozāt Hamedānī, Abdo al-llāh Ebne Mohammad Ebne Alī Ebne Mīyānjī. (2008/1387SH). *Nāmeḥā-ye Eyno al-qozāte Hamedānī (The Letters of Ayn al-Ghuzāt Hamedāni)*. Introduction and correction by alī-naqī Monzavī. 3rd Vol. Tehrān: Asātīr.
- Ayno al-qozāt Hamedānī, Abdo al-llāh Ebne Mohammad Ebne Alī Ebne Mīyānjī. (2018/1397SH). *Tamhīdāt*. Ed. by Afif Asīrān. With the Effort of Zahrā Asalī. Tehrān: Lohe Fekr.
- Ebne Sīnā, Hoseyn Ebne Abdo al-llāh. (2012/1391SH). *Ešārāt va Tanbīhāt (The Book of Directives and Remarks)*. Explained by Xājeh Nasīro al-ddīn Tūsī. Translated and described by Hasan Hasan-zādeh Āmolī. 1st ed. Qom: Āyāt Ešrāq.
- Ebne Arabī, Mohammad Ebne Alī. (1972/1392AH). *al-fotūḥāto al-makkīyye (The Meccan Revelations)*. 1st ed and 2nd ed Vol. Beyrūt: Dāro al-sāder.
- Fātemeh Hoseynī, Belqeys. (2005/1384SH). "Negāhī be Bahro al-'amānī Seyyed Mohammad Hoseynī" ("a view on Bahr al— Ma'ānī, Seyyed Mohammad Hosseinī"). *The Journal of Qande Parsi*. No. 31. Pp. 31-44.
- Fülādī, Alī-rezā. (2004/1383SH). "Dar-āmadī be Ma'refat-šenāsī-ye Jadīde Erfān" ("A study on new epistemology mysticism"). *Quarterly Pizhuhish-i Zaban va Adabiyyat-i Farsi*. No. 3. Pp. 109-124.
- Hājīyān-nezād, Alī-rezā. (2004/1383SH). "Ma'refat az Nazare Eyno al-qozāte Hamedānī" "Gnostic in the view of Ain al-Ghozat Hamedani". *The journal of Literature and Human Science faculty of University of Tehran*. 168th and 169th Year. Pp. 41-60.

Hamze'iyān, Azīm and Somayyeh Xādemī. (2016/1395SH). “*Barrasī-ye Kārborde Āyene dar Āsāre Eyno al-qazāte Hamedānī va Mowlavī*” (“*Function of Mirror in the Works of Mawlavi and Ayn al-Quzat Hamadani: A Comparative Study*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature, Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 43. Pp. 43-84.

Hojwīrī, Alī Ebne Osmān. (2008/1375SH). *Kašfo al-mahjūb (Revelation of the Veiled)*. Ed. by. Zhoukovskii, Valentin Alekseevich. 4th ed. Tehrān: Tahūrī.

Holy Qor'ān. (1981/1360SH). Tr. by Mahdī Elāhī Qomšeh-ī. 1st ed. Tehrān: Sāzemāne Tabliqāte Eslāmī.

Jahān-gīrī, Mohsen. (1996/1375SH). *Mohyō al-ddīn Ebne Arabī: Āhre-ye Bar-jaste-ye Erfāne Eslāmī (Brilliant face of Islamic Mysticism)*. 4th ed. Tehrān: University of Tehran.

Jorjānī, Seyyed Šarīf. (1889/1306AH). *al-ta'rīfāt*. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-sorūr.

Kamālī-zādeh, Tāhereh. (2011/1390SH). “*Ma'refate Erfānī dar Ārā-ye Eyno al-qazāte Hamedānī*” (“*Mystical Gnostic in the thoughts of Ayn al-Ghuzāt Hamedānī*”). *Adyān va Erfān*. No. 2. Pp. 61-84.

Kobrā, Najmo al-ddīn. (2005/1384SH). *Favā'eho al-jamāl va Favāteho al-jallāl*. Ed. by Yūsef Zeydān. 1st ed. Mesr: Daro al-sa'id al-sabāh.

Majlesī, Mohammad Bāqer. (1984/1362H). *Behāro al-anvār (Seas of Lights)*. 55th Vol. 4th ed. Beyrūt: Vafā.

Makkī Hoseynī, Mohammad Ebne Nasīro al-ddīn Ja'far. (2018/1397SH). *Bahro al-ma'ānī (Majmū'e Nāmeḥā-ye Erfānī) (A Collection of Mystic Letters)*. Introduction and correction by Mohammad Sarwar Mowlāyī. Tehrān: Farhangestāne Zabān va Adabe Fārsī.

Matīn Pāpen, Fīrūzeh. (2011/1390SH). “*Eyno al-qozāt Hamedānī Āon Barqī Deraxšīd va Setāreh-ī Jāvedāne bar Jā Mānd*” (“*Eyno al-qozāt Hamedānī shines as snow and remains as an eternal star*”). *Iran - nameh Journal*. 1st and 2nd Vol. Pp. 191-208.

Mohaddes Dehlavī, Abdo al-haq. (2005/1383SH). *Axbāro al-axbār fī Asrāro al-abrār (The News of News on the Secretes of the Pious)*. Ed. by Alīm Ašraf Xān. 1st ed. Tehrān: Anjomane Āsār va Mafāxere Farhangī.

Najmo al-ddīn Rāzī, Abdo al-llāh Ebne Mohammad. (2001/1379SH). *Mersādo al-ebād Men al-mabda elā al-mo'ād (The Path of God's Bondsmen from Origin to Return)*. With the effort of Mohammad Amīn Rīyāhī. 8th ed. Tehrān: Elmī Farhangī.

Qošīrī, Abo al-qāsem Abdo al-karīm Ebne Hawāzen. (2012/1391SH). *Resāle-ye Qošīrī-ye*. 3rd ed. Tehrān: Zavvār.

- Ramezānī, Rezā. (2002/1381). “*Ma’refat-šenāsī-ye Erfānī*” (“*Mystical epistemology*”). *Magazine of Qabsat*. No. 24. Pp. 15-39.
- Razavī, Athar Abbās. (2002/1380SH). *Tārīxe Tasavvof dar Hend (The Sophy History in India)*. Tr. by Mansūr Mo’tamedī. 1st ed. Tehrān: university publication center.
- Šāh-morādī, Omīd and Mohammad Sa’idī Moqaddam, (2015/1394SH). “*Barrasī-ye Ta’sīr-pazīrī-ye Eyno al-qozāte Hamedānī az Ārāye Mohemme Hoseyn Ebne Mansūre Hallāj*” (“*Investigating the susceptibility of Ayn al-Ghuzāt Hamedāni to the thoughts of Hossein Ibn Mansour Hallāj*”). *Collection of Papers in the Tenth International Conference for The Promotion of Persian Language and Literature of University of Mohaghegh Ardabili*. Pp. 69-76.
- Šajārī, Morteżā. (2010/1389SH). “*Ma’refat az Dīd-gāhe Eyno al-qozāt*” (“*Gnostic in the views of Ayn al-Ghuzāt*”). *Quarterly Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 6th Year. No. 20 . Pp. 41-68.
- Sajjādī, Seyyed Ja’far. (2010/1389SH). *Farhange Estelāhāt va Ta’bīrāte Erfānī (A Glossary of Islamic Mysticism)*. 9th ed. Tehrān: Tahūrī .
- Serāj Tūsī, Abū Nasr. (1914/1293SH). *al-loma fī al-tasavvof (the Galaxy in the view of Sophies)*. With the effort of Reynold Alleyne Nicholson. 1st ed. Leiden: Braille.
- Šīrvānī, Alī. (2000/1379SH). *Šarhe Manāzelo al-sāyerīn (Describing the others’ Houses)*. 2nd ed. Tehrān: al-zzahrā.
- Stace, Walter Terence. (1988/1367SH). *Erfāno Falsafe (Mysticism and philosophy)*. Tr. by Bahā’o al-ddīn Xorram-šāhī. 3rd ed. Tehrān: Sorūš.
- Yūsefī-pūr Kermānī, Pūrān. (2009/1388SH.). “*Ta’ammolī dar Andīsehā-ye Eyno al-qozāte Hamedānī*” (“*Pondering upon the thoughts of Ayn al-Ghuzāt Hamedāni*”). *Quarterly of Persian Literature*. No. 13 . Pp.1-23.
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (1965/1344SH). *Arzeše Mīrāse Sūfīye (The Value of Sophies’ Heritage)*. 1st ed. Tehrān: Ārīyā.

Abstracts of Articles in English

The Influence of Ayn al-Quzat Hamadani on Mohammad Nassir-a-din Makki Hosseini, Regarding Their Epistemological Views in *Tamhīdāt* and *Bahr al- Maani*

*Kāzem Asghary

M.A Candidate of Religions and Mysticism, AzarbaijanShahid Madani University

**Somayeh Khāдеми

The Assistant Professor of Religions and Mysticism, AzarbaijanShahid Madani University

Mohammad Nassir-a-din Makki Hosseini in his book *Bahr al-Maani* (The Sea of Meanings) pays considerable attention to epistemological issues. The purpose of the present article is to explain his the epistemological views and to examine the influence of Ayn al-Quzat Hamadani's *Tamhīdāt* on his ideas. This study has been done by using descriptive-analytical method and based on library resources. The findings show that Mohammad Makki not only in content, but also in words and phrases, has been influenced by the epistemological views of Ayn al-Quzat. Both mystics have distinguished between inward knowledge and outward knowledge, and have considered outward knowledge as the divine knowledge that mystics receive it due to their degree of unshakable faith in God. According to both of them, man can attain divine knowledge through self-knowledge and the knowing of the prophet Muhammad; but knowing the divine essence is not possible and one can only know about divine names, attributes and acts. They speak of the existence of an obstacle (hejab) in knowing God and believe that this obstacle will not be completely removed; and for some reasons such as content, human limitations and religious limitations, the inability of the audience to understand the concepts and the issue of confidentiality, the divine teachings are inexpressible. These topics are covered in more detail in *Bahr al-Maani* than in *Tamhīdāt*.

Keywords: Epistemology, Mohammad Nassir-a-din Makki Hosseini, *Bahr al-Maani*, Ayn al-Quzat Hamadani, *Tamhīdāt*.

*Email: kaazemasghary@gmail.com

**Email: S.Khademi@azaruniv.ac.ir

Received: 2022/03/03

Accepted: 2022/04/04