

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۷

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱-شماره ۸۲-زمستان ۱۴۰۳-صص: ۳۲۷-۳۴۶

عرفان عملی عین‌القضات همدانی و طرح موضوع اصالت اولیة مذاهب

محمد حیدر نژاد^۱

علی عین‌علیلو^۲

شهین اوجاق‌علیزاده^۳

چکیده

آنچه عین‌القضات را از دیگر عارفان زمان خود- و حتی دوره پس از خود - متفاوت می‌کند، دیدگاه تأویلی او در آیات و احادیث و نوآوری‌های وی در مفاهیم عرفانی و آیین‌های مذهبی است. روش عین‌القضات در به‌کارگیری آیات قرآنی و احادیث اسلامی منحصر به فرد است؛ روشی که هنوز پس از گذشت چند قرن می‌تواند برای متفکران این زمان، پیام‌های جدیدی به همراه داشته باشد. عرفان عین‌القضات اگرچه ریشه در آیات قرآن و احادیث پیامبران و اولیا دارد، اما از آن بوی کهنگی، زهد یا انحراف به مشام نمی‌رسد بلکه برعکس، عرفان او بسیار پویا و نو است. گویا این جوان نابغه بسیار پیش‌تر از زمان خود می‌زیسته است، افق‌های دورتری را می‌دیده و با انواع سردرگمی‌ها و بن‌بست‌های فکری و مذهبی متفکران آشنا بوده است. این مقاله می‌کوشد تا پس از بررسی کوتاه مفاهیم عرفان و تصوف از نگاه متفکران گذشته و حال، به تحلیل اندیشه عین‌القضات در خصوص اصالت مذاهب بپردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، علم کلام، دیدگاه تأویلی، عین‌القضات، اصالت مذاهب.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. نویسنده مسئول:

Alieynalilou@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

پیشگفتار

بی‌شک نزاع میان تأویل‌گرایان و نوگرایان از یک سو و از سوی دیگر، اندیشمندانی که پیوسته بر آموزه‌های سنتی خویش تأکید داشته‌اند، از دیرباز در جوامع بشری - و از جمله میان اندیشمندان مسلمان - در جریان بوده است. در طول تاریخ تکامل اندیشه‌های دینی و آیین‌های مذهبی، پیوسته کسانی بوده‌اند که برای اثبات دریافت‌های متفاوت خود، جان خویش را از دست داده‌اند، نمونه‌هایی چون حلاج و شیخ شهاب‌الدین سهروردی و عین‌القضات را در نحله‌ها و ملل دیگر نیز می‌توان یافت. البته شکی در این مطلب نیست که بسیاری از این درگیری‌ها ریشه در نزاع‌های سیاسی داشته‌است، اما بخش زیادی از این صدمات جبران‌ناپذیر، زبان متفاوت و کج فهمی اندیشه‌های سطحی جامعه است. به بیانی دیگر، آنچه که اشراقیون به عنوان شطحیات مطرح می‌کنند و آنچه که باطن‌گرایان از آیات و احادیث می‌گویند و بر درستی آن اصرار دارند، مطالبی است که چون با زبان خاصی گفته شده‌است، لاجرم برای ارزیابی صحت و سقم آن‌ها ترازو و میزان خاصی لازم است. و از آنجاکه این اندیشه‌ها با ترازوهای نامناسب سنجیده می‌شوند، اغلب برای صاحبان خود عواقب شومی به بار می‌آورند.

اهداف تحقیق

این مقاله پس از بررسی اجمالی فلسفه عرفان و اخلاق عرفانی، با نگاهی گذرا به اندیشه صوفیان و شرحی کوتاه از مذهب عین‌القضات، به برخی استنباط‌های تأویلی او از آیات و احادیث می‌پردازد و بعضی از کج‌فهمی‌ها که موجب قتل او شده‌است، مورد مطالعه قرار می‌دهد و این مطلب را بررسی می‌کند که عین‌القضات از چه رو می‌گوید ریشه همه مذاهب صحیح بوده‌است و به مرور زمان با بدفهمی‌ها و یا عناد راویان و ناقلان، آن مذاهب به انحراف رفته‌اند؟ از سوی دیگر، مقاله می‌کوشد تا روشن کند که آنچه عین‌القضات به عنوان «عادت‌ستیزی» و گریز از اعتقادات موروثی یاد می‌کند، چه مواردی هستند و چگونه می‌توان از آن تعصبات موروثی رها شد؟

پرسش‌های تحقیق

آیا عرفان می‌تواند انسان‌ها را اخلاقی‌تر، و در مساعدت مشفقانه در ارتباط با دیگر انسان‌ها کوشاتر کند؟ آیا عرفان انگیزه‌ای است برای سعادت‌مند زیستن و یا تکامل‌ورزیدنی است فردی و طفره‌رفتن از مسئولیت‌های زندگی؟ تفاوت عرفان و فلسفه از یک سو و تفاوت میان عرفان و تصوف

در چیست؟ آیا می‌توان گفت همه مذاهب در زمان پیدایش خود صحیح بوده‌اند و پس از گذشت زمان، به مرور و به وسیلهٔ راویان به انحراف رفته‌اند؟ به‌طور کلی سبب اختلاف میان مذاهب چیست؟ دلیل آنکه عین‌القضات یادگیری علم کلام را - جز در موارد نادر و به‌ضرورت - لازم می‌داند چیست؟ آیا به‌راستی آن‌گونه که عین‌القضات می‌گوید، حتی سوفسطائیان نیز درست می‌اندیشیده‌اند و مردم نادان و راویان جاهل، اندیشهٔ آنان را به غلط تفسیر کرده‌اند؟

با چنین پیش‌فرض‌هایی است که عین‌القضات تعصب را ناشی از عدم اعتدال مزاج آدمی و تقلید در اندیشه و آموزه‌های دینی میراثی می‌داند و معتقد است «عادت‌پرستی» بدترین دشمن برای یک مسلمان است و به او اجازه نمی‌دهد تا حقایق آیات و احداث را به حقیقت دریابد. اما راه درمان این بیماری چیست؟

پیشینه تحقیق

در خصوص زندگی و آثار عین‌القضات تاکنون مطالعات مفیدی انجام گرفته‌است، اما با توجه به عمق نگاه این متفکر و نوآوری‌های او، درحقیقت، ما هنوز در ابتدای راه این مسیر طولانی قرار داریم. غیر از تصحیح خوبی که عقیق غسیران و علینقی منزوی درخصوص کتاب‌های نامه‌ها و تمهیدات عین‌القضات انجام داده‌اند، می‌توان از کتاب‌های دیگری چون: سلطان العشاق (۱۳۶۰)، غلامرضا افراسیابی؛ زندان بغداد، حقایقی از زندگی و فلسفهٔ عین‌القضات همدانی (۱۳۵۳)، غلامرضا افراسیابی؛ عین‌القضات و استادان او (۱۳۷۴) به قلم نصرالله پورجوادی و نیز از میان مقاله‌هایی چون: وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی، مرتضی شجاری (۱۳۹۲)؛ رؤیاواره یا (واقعه) در آثار عین‌القضات همدانی، رویا ربیع‌زاده و فاطمه حیدری (۱۳۹۶)؛ سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی، نرگس حسینی (۱۳۸۶)؛ در جستجوی فنا: تمثّل و موت معنوی در تمهیدات عین‌القضات همدانی، لئونارد لویزن، مندرج در میراث تصوّف (۱۳۸۴) بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی، سیدعلی اصغر میرباقری فرد و شهرزاد نیازی یادکرد.

روش تحقیق

روش تحقیق مقاله، توصیفی-تحلیلی و ابزار جمع‌آوری داده‌های تحقیق، کتابخانه‌ای و اسنادی با توجه به منابع دست اول است. این روش بر عمق مفاهیم نو در اندیشه‌های عین‌القضات تکیه دارد و می‌کوشد با ارائهٔ تفسیرهای تازه - و در عین حال متفاوت - برخی آیات و احادیث از سوی این عارف جوان و سنّت ستیز، در صورت لزوم مقایسهٔ کوتاهی داشته‌باشد میان این اندیشه با دیگر اندیشمندان این حوزه.

از آنجاکه یکی از ویژگی‌های بارز قاضی همدان، متکی بودن به اندیشه خود و عدم رجوع به آثار دیگران است، محور اصلی مقاله اندیشه‌های این متفکر و عارف است و به‌خصوص نگاه او را در مورد اصالت همه مذاهب بررسی می‌کند.

عرفان و تفاوت آن با تصوف

بسیاری از مردمی که می‌کوشند درکی از دنیای عرفان و تصوف داشته‌باشند، معمولاً این دو واژه را به یک معنی می‌گیرند و این در حالی است که عرفان یک مفهوم عام و به معنی شناخت عمیق حقیقت و نیز برداشت صحیح از حضرت حق و ذات و صفات اوست و تصوف یک آیین و سبک است که در طول سالیان دراز تغییر کرده و لباس‌های نو بر تن کرده‌است.

تصوف از مسئولیت همگانی‌گریزی ندارد. و این با ضرورت آن ارتباط دارد. تصوف امری است ضروری زیرا برای اسلام مثل قلب است برای بدن. و به‌سان قلب جسمانی باید جدا و حفاظت شود و کاملاً در مرکز بدن ثابت بماند. تاریخ تصوف و عرفان نشان می‌دهد که یک صوفی گوشه‌نشین ممکن است تابناک‌ترین حضورها را در خود داشته‌باشد. (لینگز، ۱۳۷۹: ۱۲۰)

از آنجاکه عین‌القضات خود را عارف به حقایق می‌داند، هرگز از آیین تصوف سخن نگفته‌است، بلکه او انسان حقیقی را در نظر دارد که ارتباطش با خداوند یک ارتباط حقیقی و متواضعانه است ای برادر عزیز! ... چند آنکه توانی ظلم مکن، و وا ظالمان یکی مباش، و آلا لعنه الله علی الظالمین، فراموش مکن! و تا توانی راحتی به درویشان می‌رسان، و مال و جاه و قلم و زبان خود را در راه عاجزان خرج کن، که روزی خواهی و دست‌ندهد. و چون خواهی که شرّ کسی از تو مصروف بود تو شرّ خود از دیگران مصروف دار! و هیچ اندیشه مدار. و این راهی عظیم است که تو را وانمودم. اگر توانی و دانی که چه می‌شنوی. و یقین‌دان که چون تو شرّ خود را از دیگران واداشتی، شرّ هیچ کس به تو نرسد. (عین‌القضات، ۱۳۶۲، جلد دوم: ۳۴۳)

تصوف خلق نیکوست، و این بر سه گونه باشد: یکی با حق، به گزاردن اوامر حق بی‌ریا، و دیگر با خلق، به حفظ حرمت مهتران و شفقت بر کهتران و انصاف هم‌جنسان و از جمله انصاف و عوض ناطلبیدن، و سدیگر با خود، به متابعت هوی و شیطان ناکردن. هرکه اندر این سه معنی خود را درست-کند از نیکخویان باشد. این مذهب تصوف همه جدّ است، مر آن را به هزل میامیزید و اندر معاملات مترسّمان میاویزید و از اهل تقلید بدان بگریزید. (هجوری، ۱۳۸۷: ۵۸)

صوفیان را احوال خاصی است که میان آنان و مطلوب، دوری و تاریکی ایجاد می‌کند زیرا صوفیان مقصود و مطلوبی جز حق ندارند. صوفیان را احوال خاصی است از جمله: خوشنودی به اندکی از دنیا، و رضایت به نان‌پاره‌ای که چاره‌ای از آن نیست، و بسندگی به کمترین بهره‌های دنیای از پوشیدنی و گسترده‌نی و خوردنی و همانند این‌ها. (سراج‌طوسی، ۱۳۹۱: ۱۳)

هریک از عارفان مشهور تصوف را از نگاه خود معنی کرده‌است.

بدآنکه تصوف چهار چیز است: صفا و وفا و فنا و بقا... صوفی باید که از همه تخلیطی دور باشد و پر از فکر بود و از همه خلق دل بر دارد و امید به خدای تعالی، دارد... و هرکه خرقه پوشد و زیّ ایشان گیرد باید که آن آداب بشناسد و بر دست گیرد تا ظاهر او بدان آراسته‌شود که به برکت آن باطن او به حقیقت متحلّی گردد و گفته‌اند: هر که ملیح نبود باطن او صحیح نباشد. (نجم الدّین کبری، ۱۳۶۳: ۲۶)

«ابوبکر کتانی» گفت تصوف خلق است آن کس که خوی زیادتی دارد بر تو در تصوف بر تو زیادی دارد و خلق ایشان بردباری است و فروتنی و نصیحت و شفقت و احتمال و کرامت و فتوت... و این اخلاق صوفیان است، نه آنکه قومی دیگر گویند، و آنرا مانده‌کنند به تصوف که ایشان را طمع زیادت نام نهند، و بدخویی را اخلاص گویند، و عشق و لذّت بد را نیکویی گویند و پیروی هوا را ابتلاء گویند و رجوع به دنیا را وصول گویند. (ابوالنجیب سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۲-۷۳)

صوفیان بنابراین، برترو فراتر از علم اکتسابی، هم خود را صرف شناخت حق از راه کشف و شهود، «معرفت»، می‌کردند؛ «معرفت» اصطلاحی است که ذوالنون مصری در نیمه اول قرن سوم هجری آن را به‌کار برده‌است. معرفت، یا دانش اسرار، نه از راه خواندن فقه، که از راه عشق ورزیدن برحق حاصل می‌آید. (لوئیس، ۱۳۸۶: ۳۳)

صوفی پیشرفت در طریقت را همیشه به حالت افزونی مداوم اشراق یا ادراک عارفانه مشاهده نمی‌کرد. روح او تابع دوره‌های متناوب قبض و بسط بود؛ در زمان بسط و لطف حق، حال مشاهده انس بر او می‌رسید، و در وقت قبض و گرفتگی روح، یعنی حال ناکامی و نومیدی، نمی‌توانست حضور خداوند را احساس کند. با این حال، صوفی اگر در سیر به سوی خدا، الی الله، بسیار پیشرفته بود، به حال پروجد فنا می‌رسید. (لوئیس، ۱۳۸۶: ۳۴)

فلسفه عرفان

برخی از متفکران معتقدند عرفان و فلسفه از دو مقوله جدا تشکیل شده‌اند، اما درحقیقت باید گفت، عرفان نیز از نوعی فلسفه برخوردار است و در نوع فلسفه عرفان است که میان مکاتب اختلاف به وجود می‌آید. اما در خلاصه‌ترین کلام می‌توان گفت:

فلسفه عرفان کوششی است در جهت بیرون‌آوردن عرفان از غموض فردیت و خصوصیت و اعطای نوعی سهولت ناشی از عمومیت و اطلاق. و چنین تلاشی شاید از نوعی گستاخی و افسون-طلبی سرچشمه گرفته باشد که خاصه و خوی عقل و اندیشه ماست، که می‌خواهد همه چیز را، زیر قوانین و ملاحظات خویش درآورد، حتی احساسات را. (یثربی، ۱۳۹۴: ۶۷)

عرفان اخلاقی

مبنای نظریه عرفانی اخلاقی بر این است که جدا انگاشتن نفوس جزئی انسانی، خودپرستی به بارمی آورد که منشأ ستیزه‌ها و آزمندی‌ها و پرخاشگری‌ها و کینه‌توزی‌ها و ستمگری‌ها و بدسگالی‌ها و سایر بدی‌ها و بیدادهاست. (استیس، ۱۳۸۸: ۳۳۷)

بدین سان، نتیجه‌ای که نظریه عرفانی اخلاقی قهراً اتخاذ می‌کند، یعنی اینکه آگاهی عرفانی، لااقل در همه انسان‌ها بالقوه هست، همان است که عرفای شرق همواره در نظر داشته‌اند و در عقاید فلسفی - مشرب‌ترین عرفای مسیحی هم تلویحاً هست. (استیس، ۱۳۸۸: ۳۴۴)

درحقیقت عرفان اخلاقی محور تصوف اسلامی است. یک فرد مؤمن قبل از آنکه به جنگ با دشمن بیاندیشد، به نبرد با نفس و دشمن درون می‌پردازد.

یکی از امتیازات مسلمی که در طریقت تصوف اسلامی مشهود است این است که مشایخ و سالکان صوفی «جنگ هفتاد و دو ملت» را عذر نهاده‌اند و از قیل و قال عوامانه و چراهای مذهبی احتراز کرده‌اند و آن گفت‌وگوهای بی‌بنیاد را در شأن خود - که از برای وصل کردن آمده‌اند - ندانسته‌اند.

عین‌القضات همدانی نیز با تبلیغ و اشاعه نظریه یگانگی و وحدت دین در توسعه و بسط این اندیشه سهیم بوده‌است. وی خصومت و ستیز ارباب مذاهب را با همدیگر امری عبث و بیهوده پنداشته، معتقد است که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. (فتیحی، ۱۳۸۴: ۱۱)

تأمل بر خدا یکی از ویژگی‌های تمامی تفکرهای برجسته فلسفی است. این تأمل معرفت بی چون ب بار نمی‌آورد، اما برای خود بودن اصیل، پهنه آزاد برای تصمیم‌گیری فراهم می‌سازد، تمامی تأکید بر عشق در جهان است، بر خواندن نهادهای استعلاست، بر ژرفا و گستردگی آن چیزی است که به یاری خرد روشن می‌شود. (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۴۸-۴۹)

هم عین‌القضات و هم دیگر عارفان و متفکران پیوسته کوشیدند تا راه‌هایی را برای آیندگان خود روشن کنند که آدمی با گام نهادن در آن مسیر به سعادت برسد. اما به‌راستی سعادت چیست؟ سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. جلوگیری از شهوات موجب این نمی‌شود که ما از سعادت لذت ببریم، بلکه برعکس، لذت از سعادت است که ما را قادر به جلوگیری از شهواتمان می‌کند. (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۲۲) انسان هرچه بیشتر در طلب آنچه مفید است، یعنی حفظ وجود خود بکوشد و بیشتر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیشتر فضیلت دارد و برعکس هر اندازه از آنچه برای مفید است یعنی حفظ وجود خود غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است. (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۲۳۷)

عین‌القضات سعادت آدمی را در اطاعت کامل از حضرت حق می‌داند و در این خصوص معیار ملموس و کاربردی در اختیار شخص می‌گذارد: و چون در قومی حرکتی مذموم نبود و همه حرکات محمود باشد، گویند خدای تعالی از این قوم راضی است؛ زیرا که در ایشان نشان رضای است. اکنون

اگر خواهی که بدانی که خدا از تو خوشنود است یا ناخشنود، در افعال خود نگاه کن، تا همه طاعت است یا همه معصیت و یا آمیخته. پس اگر چنان که همه طاعت است او از تو خوشنود است و اگر همه معصیت بود بدانکه او از تو ناخشنود است. و اگر آمیخته بود حکم غالب را خواهد بود از آن هر دو. ولیکن غایت رضا و غایت غضب آنگاه بود که همه طاعت بود یا همه معصیت. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۸۱/۲-۱۸۲)

اما عین‌القضات معتقد است منبعی که نیکی‌ها و شقاوت‌ها از آن می‌آید یکی است، ولی انسان این اختیار را دارد که خود سعادت را برگزیند یا شقاوت را انتخاب کند.

یکی دیگر از موضوعاتی که برخی از پویندگان حکمت را به اشتباه می‌اندازد، یکی دانستن مفهوم «دین» و «فلسفه» است، و حال آنکه این دو درحقیقت شاخه‌های جدایی از دانش بشری هستند. افراد در مورد اینکه فلسفه و دین به چه مسائلی می‌پردازند، نظریات متفاوتی دارند. با وجود این، یک پاسخ سنتی این است که فلسفه ما را یاری می‌دهد تا ببینیم که آیا باورهای دینی ارزش پذیرفته شدن دارند یا خیر؟ (دیویس، ۱۳۸۶: ۳۹)

دین و مکاشفات درونی

شاید بتوان گفت خودسازی محور همه ادیان است و همه مذاهب می‌کوشند تا ارتباط انسان را با خدایشان حفظ کنند و به آن عمق ببخشند.

انسان معنوی بیشتر از هر چیز دیگر مراقب نفس خویش است و هرکس به‌جداً به امور خویش پردازد، سکوت درباره دیگران برای او آسان است. تو هرگز مرد عبادت و معنویت نخواهی شد مگر آنکه از انتقاد دیگران چشم‌پوشی و فقط به خودت توجه کنی. اگر توجه خود را کاملاً به خودت و خدا معطوف کنی از امور بیرونی کمتر متأثر می‌شوی. حتی وقتی از خودت غافلگی کجا هستی؟ وقتی خودت را گرفتار امور بی‌شماری کرده باشی، اما از نفس خود غافل باشی چه به‌دست می‌آوری؟ اگر واقعاً به آرامش حقیقی و وصال خدا علاقه‌مندی خودت را باش و غیر از او را کنار بنه. (اکمپیس، ۱۳۸۲: ۹۲)

چیزی که قبل از عین‌القضات کمتر دیده می‌شود اینکه وی به‌طور گسترده مکاشفاتی را از خود نقل می‌کند. این امر برای تحلیل محتوای مکاشفات عرفانی بسیار مهم تلقی می‌شود. قاضی همدانی شبی در عالم بیداری هنگامی که به نوشتن کتاب تمهیدات مشغول بود محمد غزالی را که سال‌ها قبل در گذشته و عین‌القضات او را در زمان حیاتش ندیده است در برابر خود می‌بیند. (فعالی، ۱۳۸۷: ۲۸۰)

زبان عارفان و زبان صوفیه

اما کلام صوفیه به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می انجامد، طبیعتاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل و تشبیه برای ادای مقصود، سودمی جوید. اما این امر، تنها اختصاص به صوفیه ندارد، و به همین صورت کلی، معلوم نمی دارد که دقیقاً کدام معانی و اندیشه های صوفیه ضرورتاً به زبان رمز بیان شده است، و کاربرد زبان رمز، در آن موارد جبری و چاره ناپذیر بوده است، نه سبکی ادبی و از فنون بلاغت و فصاحت. دو دیگر اینکه به عقیده صوفیان و حکمای الهی، کلاً، عالم حسی ظلّ عالم غیب است و هرچه در عالم فرودین و در مرتبه دانی و نازل به نحو جزئی و متناوب موجود است، صورتش در مراتب عالی، به نحو کلی و دائم. (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۴۳)

همین بیان سمبلیک و رمزی است که عارفی چون عین القضاة همدانی را با مشکل روبرو می کند و در نهایت باعث می شود تا جان خود را بر سر عقیده خود بدهد.

حاصل کلام اینکه صوفی به نیروی کیمیا کار رمز استحاله می یابد، چون به اعتقاد وی، رمز حامل و ناقل پیام مینوی است و سالک طالب را به مراتب والاتر هستی که رموز خود پیک همان مراتب اند، ارتقایی بخشد. چون رموز که اجزا و عناصر متشکله عالم المثل اند، محل تلاقی اعیان ثابته با پدیده های عالم حس اند، یعنی انوار اعیان ثابته را منعکس می سازند و بر عالم محسوسات می تابانند و سیر الی الله در عالم المثل که مشاهده آن، از حقایق دل آگاهی دارد که در قلب کائنات مستترند و در کسوت رمز ظاهر می شوند، صورت می گیرد. (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۶۴)

موضوع بیان ناپذیری تجارب عرفانی، مورد اتفاق عرفای شرق و غرب است تا جایی که عین القضاة خاصه بیان ناپذیری و غیرقابل انتقال بودن را مبنای تمایز معارف عرفانی از علوم رسمی می داند. او می گوید: هر چیز که بتوان معنای آن را با عبارتی درست و مطابق با آن تعبیر نمود، علم نامیده می شود. (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۸۰)

نکته دیگری که در باب زبان صوفیه باید یادآوری شود مسئله تلقی آنان از زبان است به عنوان یک «رمز». دقتی که در اسرار حروف از دیرباز میان مسلمانان رواج داشته و بعضی حروف مقطعه در قرآن که از دیرباز اذهان را به تفسیر رمزی آنها واداشته، از مسائلی بوده است که صوفیان را به جنبه اشاری زبان، یعنی به ویژگی رمزی آن دلبسته تر کرده است. این رمزگرایی از حد کاربرد کامه ها فراتر رفته و در ادبیات صوفیه زبانی غیر از زبان گفتار، به صورت رمز، ظاهر شده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۱)

استنباط در احکام نشانه پویایی و کمال است

اگر از معنی «استنباطات» سوال شود، گفته می شود: مستنبطات آن است که اهل فهم از محققین در موافقت ظاهری و باطنی با کتاب خدای عزّ و جلّ و متابعت ظاهری و باطنی از رسول الله (ص) استنباط می کنند و با ظاهر و باطن شان بدانها عمل می کنند. پس وقتی بدانچه که آگاهی یافته اند عمل -

کنند، خدای تعالی به آنان علم به آنچه نمی‌دانند، میراث می‌دهد و آن همان «علم اشارت» و «علم موارث اعمال» است که خدای تعالی از معانی و لطایف و اسرار ذخیره‌شده و علوم غریب و حکمت-های نو در معانی قرآن و اخبار رسول الله(ص) به اقتضای احوال و اوقات و صفای ذکر بر قلوب برگزیدگان خود مکشوف می‌سازد. (سراج طوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۵)

نصوص شرعی (کتاب و سنت) محدود، و حوادث (نیازمند به حکم شرعی) نامحدود است؛ پس ناچار باید حکم شرعی هر مسئله جدید از آن نصوص استخراج و استنباط شود. (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۳۱)

عین‌القضات معتقد است مشکلات روحی و پیچیدگی‌های احکام نیز مانند مشکلات جسمی نیازمند مجتهدی دانا و تواناست و بدون او نمی‌توان در هر حکمی اجتهاد کرد. و همان‌گونه که هرکس باید بر اساس نوع بیماری خود دارویی مناسب بگیرد، در احکام عبادی نیز انسان محتاج مجتهدی است تا حکم شخصی خود را از او بگیرد: بدان که راه خدا به دل توان رفت. و دل در مثال چون قالب است، او را سعادت و شقاوتی، و مرضی و صحتی، و دارویی و طبیبی هست؛ و چنانکه جالینوس را رسد که در حق خود علاجی کند، اگرچه پیش از او کس نگفته بود. و چنانکه کسانی که ورثه علم جالینوس باشند از عوام مستغنی باشند و عوام بدیشان محتاج، بضرورت، همچنین در راه دین. علما که ورثه علم انبیا باشند، در راه خدا از همه جهان مستغنی باشند، و جهانیان بدیشان محتاج. چنانکه نشاید که عامی در یک مسئله معین که از طبیب بشنود، در آن یک مسئله از طبیب استغنا نماید، و راه استغنا برود که هر مرضی را اسباب بسیار بود که در نظر طبیب محصور بود. همچنین نشاید که هیچ عامی چون یک مسئله از عالم بشنود، بر آن حکم کلی برود که طاعات و مناجات به مرد بگردد و به راه بگردد، و به وقت بگردد. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱/۳۵)

عرفان عملی عین‌القضات و ضرورت همراهی با استاد

عرفانی که عین‌القضات به آن معتقد است، فقط در اندیشه باقی‌نمی‌ماند بلکه عرفان او عرفانی عملی و پویا و در عین حال، متفاوت و نو است. او برای رسیدن به چنین بینشی وجود یک مرشد و پیر را ضروری می‌داند و معتقد است بدون حضور چنین راهنمایی کار به انجام نمی‌رسد.

مهم‌ترین کار سالک این است که پیری بیابد و خود را کامل به او بسپارد، باقی راه سبب وجود پیری دانا- آسان خواهد بود: اکنون علت دین و اسلام، قالب یک رنگ باشد. «بُنی الاسلام علی خمس خود نسخه‌های معین داده‌است که پنج نسخه است که علاج و دواي جمله مومنان است؛ اما کار باطن و روش قلب، ضبطی و اندازه‌ای ندارد. لاجرم بهر واردی پیری بیاید که طبیب حاذق باشد که مرید را معالجه کند، و از هر دردی مختلف درمانی مختلف فرماید. آن‌ها که ترک علاج و طبیب کرده‌اند، خود آن بهتر باشد که در علت فروشوند زیرا که «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ» (الانفال/۸-۲۳) پس چون طبیب حاذق در راه رونده بیاید، به اجماع مشایخ- قدس الله ارواحهم- فریضه باشد؛ و از اینجا

گفته‌اند: «مَنْ لَا شَيْخَ لَهُ لَا دِينَ لَهُ». و شیخ را نیز فریضه بود خلافت قبول کردن، و تربیت کردن مریدان را فرض راه بود. (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱)

در اینجا یک پرسش اساسی مطرح می‌شود و آن اینکه شرایط پیر که همه امور مرید را در دست خود می‌گیرد، چیست؟ و یک سالک چگونه می‌تواند امور زندگی خود را با اطمینان کامل به این انسان بسپارد؟ «... و این پیر شرط نیست که معصوم بود از گناه، چون مصطفی صلعم - که سرور پیران و سر پیغامبران است از گناه معصوم نیست. از قرآن بشنو! « مَا تَقْلَمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأْخُرَ » (تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد) (الفتح/ ۴۸-۲) و بوبکر و عمر هم گناه‌کنند. و جنید و شبلی و اویس قرنی همچنین گناه‌کنند. (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۱۱۸/۲)

عین‌القضات یک شرط دیگر نیز بر توضیحات خود می‌افزاید: بلی شرط این پیر آن بود که راه خدا رفته باشد، و شفقتی دارد که مرید را راه نماید تا به کمال برساند. ندانم کمال جنید بود یا کمال معروف کرخی یا ابراهیم خواص... اما پیران چون کامل باشند بدانند که هر مریدی تا به کدام مقام رسد به عاقبت کار. (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۱۱۸/۲)

و از آنجاکه عین‌القضات سر آن دارد تا اندیشه مخاطب را از بنیان تغییر دهد، با جملاتی غیرتکراری و بنیادی می‌کوشد تا این اصل را ثابت کند: و اینجا بدانی که چرا پیرپرستی به بود تا خداپرستی و جز به روزگار، تو را این حقایق معلوم نگردد. از گفتن و نوشتن چه خیزد؟ بلی سود بسیار بینی از آن، اما راه از رفتن برسد. خدمت کفشی باید کرد، و عمر عزیز خود را در آن صرف-گردانید، تا عمرت عزیز بود و تو عزیز باشی. یا نه، عمر چه هفتاد، چه هشتاد. (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۸۷/۲)

عین‌القضات خوشبختی نهایی یک سالک و جوینده حقایق را در اتصال به یک مراد کامل و فانی - شده در حق می‌بیند. خوشبختی، بلی، همه خوشبختی برای جوینده در این است که با تمام روان و دلش و به طور کامل، به خدمت شخص اصلی از آنان درآید که در خدا و در مشاهده او فانی شده‌است، تا هنگامی که چون عمرش را در خدمت گذاری بدو فانی ساخت، خدا او را با یک زندگانی پاکیزه زنده‌گرداند که از آن زندگانی هیچ چیزی با عالمان موجود نیست، مگر رسم و اسم؛ و اما حقیقت منهای آن و مصداقش پس یافت نمی‌گردد، مگر در نزد گروهی که هر روز، پی در پی در دامن عنایت، شیر کرامت نوشیده‌اند. (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۵۰)

شرط عصمت

به نظر عین‌القضات «شرط عصمت» که اسماعیلیه در اصل تعلیم پیش‌کشیده‌اند، پایه و اساس ندارد. عین‌القضات نه تنها با شرط عصمت در اصل تعلیم و حصول اسماعیلیه مخالف است، بلکه به گمان او معدود کردن و محدود ساختن امام یا معلم یا پیر در هر عصری به «یک تن» هم مشروط نیست زیرا

ممکن است در هر عصری «هزار هزار» پیر و معلم وجود داشته باشد. جستن معلم یا امام هم در مکانی مشخص همچون مصر یا اصفهان یا بغداد، خطای دیگری است که اسماعیلیه ارتکاب کرده‌اند، در هر مکانی، حتی در دهی هم می‌توان پیر یا معلم یا امداد جست و یافت. (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۸۱)

اما شرط نیست که از گناه معصوم بود و یکی بود در همه عالم که هزار روا باشد... و نیز واجب نیست که در مصر نشیند یا در همدان بود یا در اصفهان یا در بغداد. و اگر در دهی بود هم شاید. بوالحسن خرقانی از دهی بود، ولیکن به کمالی رسید که چندین هزار سالک در راه خدا درآیند و یکی از ایشان بدان کمال نرسد... اگر گویند که از این همه لابد یکی کامل‌تر بود و دیگران زیر او باشند، این روا بود، و روا هم بود که سی و چهل در یک مقام باشند. و این نتوان دانست الا آدمی بود که مشرف بود به نظر خود بر کل آدمیان، آنکه این تصرف بکند که چندند به عدد و هریکی در کدام مقام است. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۱۱۹)

اما درحقیقت قتل عین‌القضات را نباید فقط به دیدگاه‌های مذهبی او مربوط دانست یا به‌طور مشخص به موضعگیری او درخصوص امام. بسیار کسان هم در آن زمان -البته قبلاً و بعد هم- به «لزوم امام معصوم» اعتقاد داشته‌اند، حتی بسیار کسان اصول عقاید باطنی و شیعی -خواه اسماعیلی یا امامی- را آشکارا بیان کرده‌اند که اصطلاحاً به آن‌ها «مجاهر» می‌گفته‌اند؛ ولی باز کسی کاری به کارشان نداشته، احیاناً خیلی که حدت پیدا کرده شخصی مطعون یا مخذول و بد عقیده یا ملحد نامبردار شده‌اند، هیچ‌کس دست به گلویشان ننهاده‌است. روایتی هست که حتی قوام الدین درگزینی، وزیر قاتل عین‌القضات خود بر مذهب باطنی بوده؛ و به هر حال ارتباط او با فدائیان اسماعیلی قطع است؛ فلذا کسی را چنانکه گذشت، هم به صرف اعتقاد باطنی (اسماعیلی) یا قول به امام معصوم و شیعیگری نظری مهدورالدماء اعلام و اعدام نمی‌کرده‌اند؛ اولاً به نظر ما بحث بر سر وضع «مشخص» است نه بحث «مجرد»، یعنی علت را باید در تحلیل اوضاع و احوال سیاسی -اجتماعی- آن زمان در اهل سلاجقه عراق عجم، خصوصاً با توجه به شرایط پایتخت ایشان (همدان) جستجو کرد؛ ثانیاً علت را باید در موضع‌گیری‌های لابندی قاضی همدان، یعنی اصولاً در عمل سیاسی او را ردیابی نمود، نه در باور- داشت‌ها یا بازگویی‌های «نظری» و کلامی و از این قبیل، عمل یا حرکت سیاسی است که مؤثر می‌افتد. (اذکائی، ۱۳۸۱: ۱۶۹)

گریز عین‌القضات از علم کلام

علت اختلافات فکری و بیان علمی که فرض عین است

سبب اختلاف آراء اختلاف اهواء است که نفوس بشری بر آن مجبوراند. و وجود تنازع و تمناص و مطالب دنیوی که بیشتر دل‌ها به علت طلب آن معلول‌اند و این اختلاف در مبدأ حال از

متقدم به متأخر و از سابق به تالی رسیده است و به تدریج در میان خلق منتشر و متفرق گشته و به عداوت و بغض کشیده و به طریق توارث خلف از سلف فراگرفته و ظلمات آن قرناً بعد قرن تراکم پذیرفته تا به حد جدال و خصومت رسیده و به سبب تکفیر انجامیده (کاشانی، بی تا: ۱۴).

امام محمد غزالی در این موضوع که یادگیری کدام علم واجب است می گوید: هر فریقی و جوب را بر علمی که او درصدد آن است حمل کرده است: متکلمان گفتند که واجب علم کلام است، چه دانستن توحید بدو منوط است، و معرفت ذات حق تعالی و صفای وی بدو مربوط. و فقها گفته اند که علم فقه است، چه شناختن عبادات و دانستن حلال و حرام و آنچه از معاملات رواست و آنچه ناروا بدو متعلق است. و بدین آن احکام را خواسته اند که همه بدان محتاج باشند، نه وقایع نادر و حوادث شاذ را و مفسران و محدثان گفته اند که علم کتاب و سنت است که معدن جمله علوم و منبع کل معارف آن است و صوفیان گفته اند که علم ماست پس بعضی از ایشان می گویند که علم بنده است به حال و مقام خویش از حضرت باری سبحانه و تعالی و بعضی می گویند که دانستن اخلاص خواص و آفات نفوس است و فرق کردن میان الهام ملکی و وسوسه شیطانی و بعضی می گویند که الهام باطن است و جوب آن بر جماعتی مخصوص است که اهلیت آن دارند و لفظ را از عموم سلب گردانیده اند و بر خصوص حمل کرده (غزالی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۷)

اما علمی با عنوان علم کلام، البته برای قاضی همدان چندان مطلوب نیست و او یادگیری این علم را فقط برای دو گروه توصیه می کند و معتقد است این علم در زمان حضرت پیغمبر (ص) وجود نداشته است و کسانی که در این علم خوض می کنند مانند بیمارانی هستند که برای درمان آنان باید به ضرورت به ایشان داروی حرام خوراند تا درمان شوند؛ چراکه درمان آنان با داروی حلال امکان ندارد.

بدانکه کسانی که در کلام خوض کردند، مثال ایشان مثال بیمارانی بود که علت ایشان به داروی حلال صحت نمی پذیرفت پس معالجت کردن ایشان به داروی حرام به حکم ضرورت حلال بود، و در شرع خمر حرام است، ولیکن اگر بیماری بود که طبیبان گویند: شفای این در خمر خوردن است و اگر خمر نخورد بمیرد، قطعاً او را خمر حلال بود به اجماع همه علمای دین. لابل اگر نخورد عاصی بود، همچنان که کسی بی این ضرورت خورد. و همچنین گوشت خوک و مردار حرام است، ولیکن به وقت ضرورت مباح بود، همچنین روا نبود که کسی کلام خواند الا در ضرورت که در روزگار پیغمبر - صلعم - به کلام مشغول نبودندی، و نه به روزگار صحابه - رض - و پس از ایشان فرقی مبتدعه پدید آمدند و پیغمبر - صلعم - می گوید: کلُّ محدثٍ بدعهٌ و کلُّ بدعهٍ ضلالهٌ. معنی آن است که هر چه پس از من پدید آید که آن معهود نباشد از من، بدعت و ضلالت بود، از آن پرهیزید. پس خوض کردن در کلام، دو کس را حلال بود و دیگر همه کس را حرام بود. یکی عالمی راسخ که قدمی راسخ دارد در دین، و بیند که مبتدعان مستولی شدند و سخن ایشان الا به کلام رد نتوان کرد، پس روا بود که از

بهر جواب خصمان چندان کلام مطالعت کند که جواب ایشان بدان بازدهد. و دیگر کسی که اعتقاد او در خدا و رسول به خلل بود، از سخن‌ها که شنیده‌بود از مبتدعان، و آن در دل وی تأثیر کرده‌بود، و سخن واعظان او را شفاندهد. و علمای دین گویند که اگر این کس از کلام قدری بخواند بداند که آن سخن مبتدعان همه باطل است، پس این کس را روا بود که از کلام قدری برخواند. و بیرون از این دو کس، کسی که کلام خواند و طلب تأویل و متشابهات کند، این کس مبتدع و فتان بود، چنانکه حق-تعالی می‌گوید: «اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند». (آل عمران/۷). (عین‌القضات، ۱۳۶۲، جلد دوم: ۴۸۷-۴۸۸)

عین‌القضات معتقد است علمی که با آن بتوان نکات ظریف سخن پیامبران را دریافت بسیار دشوار است محققان اگرچه در علوم دیگر ممکن است بسیار مجرب و عمیق باشند، اما وادی علم نبوت سرگردانی و دشواری‌های فراوان دارد.

بدین ترتیب عین‌القضات معتقد است برای یادگیری علمی که مانع پیشرفت اهل بدعت می‌شود باید ابتدا عاشق علم بود و سپس سال‌ها تلاش کرد و نیز مراقب بود که به کفر و زندقه منج نشود.

نظر عین‌القضات در باره اصالت همه مذاهب

از نظر عین‌القضات ادیان همه یک هدف را دنبال می‌کنند و آن هم نیل به حقیقت است، پس اختلاف همه مذاهب دلیل بر اختلاف مقصود نیست، اسم‌های گوناگون برای یک مسمی، حقیقت و اصل آن را تغییر نمی‌دهد. (احمدپور و قوی‌کتف، ۱۳۹۴: ۲۱۶)

به نظر عین‌القضات بزرگ‌ترین حقیقتی که از نظر فلاسفه غایب ماند، بصیرت است. بدین جهت وی بیشترین کوشش خود را در روشن کردن ماهیت بصیرت مبذول داشته‌است. به نظر او بصیرت نیرویی است در نفس، که با عقل اختلاف دارد (احمدپور و قوی‌کتف، ۱۳۹۴: ۲۲۰)

جوانمردا! مرا یقین شده‌است در سلوک که اصول همه مذاهب راست بوده‌است، و در روزگار دراز روایت آن مذهب را تحریف کرده‌اند و ما آفة الأخبار الأرواها. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۵۸)

در بیان آنکه همه مذاهب یا اغلب مذاهب را اصل راست بوده‌است، و به روزگار محرف شد از ناقلان بد. بدان ای دوست! که اگر تأملی صادق بکنی در عصر خود و اهل عصر خود، تو را این علی‌القطع معلوم شود، چه در همه روزگار آدمیان همچنین بوده‌اند که اکنون‌اند. و هر عصری مشتمل بوده-ست بر علما و عقلا و جهال و مجانین. و یقین دانم که در عصر ما اگر کسی گوید آسمان و زمین و ما بینهما موجود نیست، هیچ‌کس را کرا نکند که گوش به این سخن کند، تا بدان رسی که کسی در همه عالم این سخن باوردارد، و به مذهب کند، تا بدان رسی که خلقی بسیار این به مذهب کنند، و چندین هزار سال بماند در عالم. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۹۷-۲۹۸)

عین‌القضات در تأیید نظر خود یکی از مکاتبی را نام می‌برد که درستی اندیشه آنان بر بسیاری از فلاسفه و حکیمان مورد تردید است. او در این خصوص می‌گوید: و چون به تحقیق بازجویی سفسطه این مذهب است. و می‌شنویم که در اعصار سالف قومی بوده‌اند که این مذهب داشته‌اند که گفتندی هیچ چیز موجود نیست، تا بدان رسید که گفتندی: تو نیستی و من نیستم و آسمان و زمین نیست. و ما به حقیقت دانیم که اکنون در این عالم ما هیچ آدمی نیست که امکان این در خاطرش بگذرد، تا بدان رسی که بیارد گفتن و نترسد که مردمان بر وی خندند، و انگار که کسی این دعوی بکرد، آخر دانی که کسی این را باور نکند، و لابد اهل عالم بدین قایل خندند. و اگر از کل عالم یک کس یا دو کس وی را تصدیق کنند عجب بود، پس چندین هزار آدمی چون متبع او گردند، و از این بیهده مذهبی بر سازند، و مذهب سوفسطائیان آنگه با دید آید؟ و هر که این دعوی کرد دانیم که هیچ کس او را تصدیق نکرده بود و به ضرورت گفته باشند که این مرد را عقل مانده نیست، چه مردمان همه روزگار بر یک و تیره توانند بود در چنین معانی. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۹۷-۲۹۸)

و چون می‌بینم، و در کتب می‌خوانیم که قومی بوده‌اند که این مذهب داشتندی و بر این مناظره کردند و خلقی بسیار بر این بوده‌اند، اگر ما را عقلی مستقیم و فطرتی سلیم هست که لابد تقاضای آن کند که گوئیم که این چه مذهب بود و اصلش گویی این بوده‌است که در زبان عوام است، یا حقیقتی راست بوده‌است. و چون قومی را آن حقیقت به تمامی فهم نیفتاد تکذیب کردند و پس تحریف کردند به روزگار دراز. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۹۸)

عین‌القضات در ادامه بحث با آوردن یک مثال می‌کوشد موضوع کج فهمی عوام را از سخنان سوفسطائیان به اثبات رساند.

و مقصود از این همه آن است که مذهب سفسطه را اصلی راست باید که بوده است، اگرچه اکنون در آن تحریف افتاده است، که روا نیست که کسی این خود در هیچ عصری بیارد گفتن. و اگر کسی بگفت لازم بود که هیچ کس گوش به وی نکند. پس چون مذهبی باشد و خلقی بسیار بر آن مذهب باشند، این را اصلی باید و آن را اصل ظاهر است، خدای تعالی می‌گوید: «کلُّ شیءٍ هالکٌ الا وجهه» (جز ذات او همه چیز نابود شونده است) (القصص/ ۲۸: ۸) و «کلٌّ، مَنْ علیها فان» و معنی این نه آن است که وقتی نیست گردد، که همه موجود هم امروز نیست است، و این مذهب ارباب بصایر است، و علی التحقیق مذهب سفسطه همین است. اما باشد که چون تمامی سخن نقل نکند، هیچ قرینه نبود که صاحب بصیرت را گواهی دهد که این راست است. (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۳۰۰-۳۰۱)

موضوع آتش‌پرستی نیز در میان متفکران بحث‌های فراوانی را به همراه داشته‌است. آتش و نور. این دو نام، نشانه و رمز وجودی خداوند، انوار تابنده از آن ذات اقدس، معرفت و عرفان، شناخت حکمت و راه رسیدن به ذات حق باری تعالی است.

و آتش دارای ذاتی شریف است. درباره این نور اتفاق نظر دارند فارسیان درباره آنکه آتش رمز وجودی آردی بهشت می‌باشد و آن نوری است قاهر، که آتش از آن استفاده می‌شود. به موجب گائاه‌ها، نمودار و رمز آتش است. به همین جهت نامش مترادف با آتش می‌باشد و دیدیم که زرتشت در طلب آن است که به وسیله آردی بهشت آنچنان به عرفان و شناخت و همت والا دست-یابد تا بتواند به میانجی بهمن، به بارگاه قدس نورالانوار وارد شود. (رضی، ۱۳۹۳: ۱۴۲)

برخی از متفکران میان آتش و نور درون ارتباط معنوی برقرار کردند و به بررسی انوار مراتب نوری پرداختند، در این خصوص البته سهروردی پیشتاز دیگر متفران است.

اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب، طوایح و لویح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کنند و لذیذ باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود... و از نظر دوّم این اشارت است به اوقات اصحاب تجرید. و صوفیان این طوابع را اوقات خوانند. (پورنامداریان، ۱۳۹۸: ۱۲۷)

سهروردی در خصوص «نورقاهر» و ذات مجرد آن و اینکه عدم در او راهی ندارد و نوع ارتباطش با مفهوم زمان و مکان می‌گوید: بدان که بر نور مجرد مدبر پس از تناهی کالبدش «عدم» متصور نبود زیرا نور مجرد را مقتضی ناپود، ذات خود نبود و گرنه موجود نمی‌شد و موجب و علت وجود آن نور قاهر بود نیز او را باطل و نیست نمی‌کند زیرا در او دگرگونی و تغییری راه ندارد و آنگهی آن موجب یعنی نور قاهر چگونه بذاته لازم ذات خود را باطل می‌کند و نیز نور چگونه تواند شعاع و ضوء خود را به نفس خود باطل کند؟ و بین انوار مجردة تزاممی بر محل یا مکان واحد نبود زیرا مقدس و مبری از مکان‌اند و حال در غواسق هم نمی‌باشند تا قابلیت و استعداد محل در آن‌ها شرط بود و مبدأ مدبرات نیز متغیر نمی‌باشد پس نفوس مدبره مانند متعلقاتی که حاصل از احوال و اوضاع مدبر به تنهایی و یا متعلقاتی که حاصل از احوال مدبر با وساطت غیر است نمی‌باشد. (سجادی، ۳۵۰)

سوفسطائیان و دیدگاهشان

یکی از مکاتبی که عین‌القضات بر درستی آن در زمان پیدایش تأکید دارد اندیشه سوفسطائیان است، اما آنان چه کسانی هستند؟ سوفسطائی کسی است که معتقد است هر چیزی را می‌دانند. یعنی دقیقاً چیزی را ادعای کند که همیشه تحت عنوان عالم متعال بودن به خدایان نسبت داده شده. (ساعتی، ۱۳۹۶: ۵۴)

می‌گویند سوفسطائیان به طور کلی پژوهشگرانی نبودند که به نوشتن آثار فلسفی و علمی برای آیندگان پردازند. آنان آموزگاران سخنوران و خطبای محافل عمومی بودند و هدف آنان این بود که بر مردم زمان خودشان تاثیر بگذارند، نه اینکه آیندگان کتاب‌های آنان را بخوانند، به علاوه، چون بسیاری

از کتاب‌های آنان تعلیمی، به شیوه کتاب راهنما بود، طبیعتاً در کتاب راهنماهای آموزگاران بعدی ادغام می‌شد؛ مخصوصاً ارسطو که کتاب‌های او را جانشین کتب قبلی می‌دانند. (گاتری، ۱۳۷۸: ۱۰۱)

از خصایص مشترک همه آنان این بود که به عنوان آموزگاران دوره‌گرد در ازای اخذ پول به تعلیم جوانان می‌پرداختند. وقتی افلاطون آنان را «فروشنندگان کالاها» می‌خواند، در واقع می‌خواست این خصیصه آنان را به باد استهزا بگیرد. یکی دیگر از اوصاف مشترک آنان عبارت بود از علاقمندی به تمدن بشری از دیدگاهی نظری و عملی. آنان «سخنوری فلسفی» را کارآمدترین وسیله برای اهداف خویش می‌دانستند. از اینجاست که می‌توان آنان را عالمان علوم انسانی و آموزگاران هنر زندگی نامید. (تسلر، ۱۳۹۵: ۱۳۴)

سوفسطائیان به مباحث لغوی و معانی و بیان توجه خاص داشتند، زیرا این مباحث از وسایل مهم اقناع به‌شمار می‌آمدند. شاید پروتاغورس بود که مذکر و مؤنث و خنثی را در کلمات تشخیص داد، و کلمه را به اسم و صفت و فعل تقسیم کرد و اجزای یک خطابه استوار را از مقدمه و مدخل و ترتیب و عرضه و مناقشه و تکذیب و خاتمه تعیین کرد. همچنین نخستین کسی است که علم منطق و صرف و نحو را وضع کرد. گورگیاس همان راه پروتاغورس را رفت، و کتابی در طبیعت تألیف کرد، که به نتایجی سلبی رسید. (حنافاخوری و خلیل جر، ۱۳۸۳: ۴۴)

نتیجه‌گیری

سیر تفکر عرفانی در اسلام از مسیرهای پربیچ و خمی گذشته‌است و حتی اندیشمندانی برای اثبات نظرات خود جان خویش را فدا کردند، بی‌شک حاصل اندیشه آنان برای مسلمانان امروز بهترین چراغ راه است.

عین‌القضات از جمله عارفانی بود که در باره جزئی‌ترین نکات عرفانی و نیز بنیادی‌ترین اصول دین و مذهب، ارائه طریق کرده‌است؛ موضوعاتی چون: عرش و کرسی خداوند، پیغمبر و ابلیس، حج و جهاد و روزه، خمس و زکات، ذکر، پیر و مرید و... روش‌هایی که او برای طالبان حقیقت مطرح کرده‌است بسیار نو و کاربردی است. او عادت‌ستیزی است که شک را امری مقدس می‌داند، اما شکی که تحقیق و مطالعه را به دنبال داشته‌باشد و سالک را در انتهای راه به یقین مقدس برساند. بسیاری از اصولی را که او در نامه‌های خود عنوان می‌کند، حتی امروز نیز می‌تواند پاسخی روشن باشد به برخی از مشکلات فکری پژوهشگران و طالبان حقیقت.

عین‌القضات اصول همه مذاهب را از زمان ظهورشان صحیح می‌داند و معتقد است علت اصلی انحراف مذاهب، راویان و ناقلائی هستند که یا برداشت‌های ناصحیح از آن مذهب دارند و یا اینکه عناد و دشمنی خود را در هنگام شرح و اشاعه آن مذهب بروز می‌دهند و موجب انحراف در مذهب می‌شوند.

- (۱) قرآن مجید (۱۳۸۴)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ اول، قم: دار القرآن الکریم «دفتر مطالعات و معارف اسلامی».
- (۲) ابوزهره، محمد (۱۳۹۳)، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا ایمانی، چاپ سوّم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- (۳) احمدپور، علی و قوی کتف، غلام محمد (۱۳۹۴)، سربداران عشق و عرفان، چاپ اول، مشهد: مرنديز.
- (۴) اذکائی، پرویز (۱۳۸۱)، ماتیکان، چاپ اول، همدان: مادستان.
- (۵) استیس، والتر (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
- (۶) اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ سوّم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۷) اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۹)، سیرفلسفه در ایران، ترجمه آریان پور، چ دوّم، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- (۸) اکمپیس، توماس (۱۳۸۲)، اقتدا به مسیح، ترجمه و تحقیق سعید عدالت نژاد، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- (۹) پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، عقل سرخ (شرح و تأویل داستان های رمزی سه‌روردی)، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- (۱۰) تسلر، ادوارد (۱۳۹۵)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: حکمت.
- (۱۱) دیویس، برایان (۱۳۸۶)، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- (۱۲) رازی، نجم الدین انوشروان (۱۳۸۷)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۱۳، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳) رضی، هاشم (۱۳۹۳)، حکمت خسروانی، چاپ چهارم، تهران: بهجت.
- (۱۴) ساعتی، علیرضا (۱۳۹۶)، شرح و تفسیر انتقادی رساله سوفسطائی افلاطون، چاپ اول، آبادان: پرسش.
- (۱۵) ستاری، جلال (۱۳۷۲)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- (۱۶) سجادی، سید جعفر (۱۳۹۰)، حکمه الاشراف، چاپ دهم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

- (۱۷) سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۶)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح:رنالد.الن نیکلسون، مترجمان قدرت الله خیاطیان و محمود خرسندی، چاپ اول، سمنان: دانشگاه سمنان.
- (۱۸) سل، آلن پی.اف (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه رضا آیت الهی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۹) سهروردی، ضیاءالدین ابوالنجیب (۱۳۶۳)، *آداب المریدین*، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، با تصحیحات و استدراکات نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران: مولی.
- (۲۰) شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- (۲۱) عین القضاة همدانی (۱۳۶۰)، *دفاعیات عین القضاة (ترجمه رساله شکوی الغریب)*، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، چاپ اول، تهران: کتابخانه منوچهری.
- (۲۲) _____، (۱۳۶۲)، *نامه ها*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران، مجلدات ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران: منوچهری و زوار.
- (۲۳) _____، (۱۳۷۷)، *نامه ها*، مقدمه تصحیح و تعلیق علینقی منزوی، جلد ۳، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- (۲۴) _____، (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف غسیران، چاپ سوم، تهران: منوچهری.
- (۲۵) غزالی، محمد (۱۳۸۶)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، جلد ۱، چاپ ۱۳۸۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۶) فاخوری حنا و جر خلیل (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۷) فعالی، محمدتقی (۱۳۱۷)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۲۸) فتحی، زهرا (۱۳۸۴)، *پژوهشی در اندیشه های عین القضاة همدانی*، چاپ اول، تهران: ترفند.
- (۲۹) فرمنش، رحیم (۱۳۹۳)، *احوال و آثار عین القضاة همدانی*، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- (۳۰) کاشانی، عزالدین (بی تا)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی، چاپ اول، تهران: چاپخانه مجلس.
- (۳۱) گاتری، دبلیو.کی.سی. (۱۳۷۸)، *ویژگی های کلی دیدگاه های سیاسی و اجتماعی*، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- (۳۲) لوئیس، فرانکلین دین (۱۳۸۶)، *مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ ۳، تهران: نامک.

- ۳۳) لینگز، مارتین (۱۳۷۹)، تصوف چیست، مترجمان مرضیه (لوئیز) شنکایی و علی مهدی-زاده، چ اول، تهران: مدحت.
- ۳۴) مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴)، خاصیت آینگی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- ۳۵) نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۶۳)، آداب الصوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی، چاپ اول، تهران: زوآر.
- ۳۶) نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱)، انسان کامل، به کوشش محمدرضا اسفندیاری، چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ۳۷) هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۷)، کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ ۴، تهران: سروش.
- ۳۸) یاسپرس، کارل (۱۳۹۳)، کوره راه خرد، ترجمه مهبد ایرانی طلب، چاپ دوم، تهران: قطره.
- ۳۹) یثربی، سید یحیی (۱۳۸۷)، فلسفه عرفان، چاپ ششم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۴۰) _____ (۱۳۹۲)، عرفان نظری، چاپ هشتم، تهران: بوستان کتاب.
- ۴۱) _____ (۱۳۹۴)، فلسفه عرفان، چاپ هفتم، تهران: بوستان کتاب.

Received: 2023/221
Accepted: 2023/5/17
Vol.21/No.82/Winter2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Ayn al-Quzat's Practical Mysticism and the Originalty of the Religions

Mohammad Heydarnezhad¹, Ali Eynalilou^{2}, Shahin Ojagh Alizadeh³*

PhD Student, Persian Language and Literature, Rudehn Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran.

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran. * *Corresponding Author*, Alieynalilou@yahoo.com

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran.

Abstract

The basic difference between Ayn al-Quzat and the other mystics of his time-and even after him, is his Islamic hermeneutics and his innovations in mystical concepts and religious rituals. Ayn al-Quzat's method is unique in using the Qur'anic verses and Islamic Hadiths; a method that, after centuries, can be a good teacher for thinkers of the modern time. The mysticism of Ayn al-Quzat, although is based on Qur'anic verses and hadiths of the prophet and Imams, it does not smell or deviate from them. On the contrary, his mysticism is very dynamic and new; it seems that this young genius mystic has lived much ahead of its time, and with Types of confusion and intellectual and intellectual impass which has been familiar to thinkers. Ayn al-Quzat has believed that the study of the science of the word is not permissible, except in a small amount, to confront those who try to deviate from religion. This article tries to study the mystical dimensions of the views of Ayn al-Quzat' and their applicability. This research tries, as far as possible, stay away from the philosophical complexities.

Keywords: Ayn al-Quzat, mysticism, Theology, ta'vil, originality of religions.

