

Epistemology from the perspective of Eynolghozat Hamedani in the relationship between wisdom, law and mysticism

Somayeh Amiri*

Abstract

The study of the relationship between wisdom and the Shari'a has always been the concern of philosophers, and in our time it is more important to address it, because the world today is in dire need of spirituality and adherence to the Shari'a, a Shari'a based on reason and reasoning. On the other hand, if truth is the end of the law, what are the ways to attain knowledge that will lead man to the truth? This also has many ambiguities and different opinions have been expressed about it. In this article, with an analytical and descriptive method, we seek to explain that wisdom is beyond philosophy and wisdom is a philosophy manifested in the soul, spirit, action and practice of man and the result of a kind of revelation and intuition and beyond theoretical and discussion issues. It is mere. Among Muslim thinkers, we have chosen the views of the same judges of Hamedani, the sage and mystic of the fifth century AH, which according to some, is a combination of practical and theoretical wisdom. Among the ways of sense, experience and intellect, he proposes another way as "beyond reason" and considers true and root cognition only through achieving the highest cognition, that is, beyond reason. Shari'a is the criterion of the correctness of any knowledge and in explaining the principles of epistemology, one should use discovery and use wisdom as an epistemological tool in understanding the divine verses and in understanding the principles of ontology

KeyWords: Wisdom, Shariat. Eynol ghozat Hamedani. epistemology ,reason. Above reason

* University Lecturer, Education Department, Shiraz Azad University, Sama, s.amiri63@yahoo.com

Date received: 19.09.2020, Date of acceptance: 14.12.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

معرفت شناسی عین القضاة همدانی در نسبت میان حکمت، شریعت و عرفان

سمیه امیری*

چکیده

بررسی رابطه میان حکمت و شریعت همواره دغدغه فیلسوفان بوده است و در عصر ما پرداختن به آن از اهمیت بیشتری برخوردار است زیرا جهان امروز سخت محتاج معنویت و پابندی به شریعت است؛ آن هم شریعتی که برپایه عقل و استدلال بنا شده باشد. از سویی اگر حقیقت غایت شریعت است، راه‌های رسیدن به معرفتی که انسان را به حقیقت برساند کدام است؟ این نیز دارای ابهامات فراوان است و پیرامون آن نظرات مختلفی بیان شده است. ما در این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی، در پی تبیین این مطلب هستیم که حکمت فراتر از فلسفه است و حکمت، فلسفه متجلی در جان و روح و فعل و عمل آدمی است و حاصل نوعی مکاشفه و شهود و فراتر از مباحث نظری و بحثی صرف است. در میان اندیشمندان مسلمان، نظرات عین القضاة همدانی حکیم و عارف قرن پنجم هجری را برگزیده ایم که به عقیده عده‌ای، جمع بین حکمت عملی و نظری است. او از میان راه‌های حس، تجربه و عقل راه دیگری را به عنوان «طور وراء عقل» مطرح می‌کند و شناخت حقیقی و ریشه‌ای را تنها از طریق دستیابی به بالاترین شناخت یعنی طور وراء عقل می‌داند. شریعت ملاک صحت و سقم هر معرفتی است و در تبیین مبانی معرفت شناسی باید از کشف بهره برد و از حکمت به عنوان ابزار معرفتی در فهم آیات الهی و جهت درک مبانی هستی شناسی استفاده کرد.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشکده فنی و حرفه‌ای سما (مریی)،
s.amiri63@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۴

کلیدواژه‌ها: حکمت، شریعت، عین القضاة همدانی، معرفت‌شناسی، عقل، طور و راه عقلم.

۱. مقدمه

در بخش اول این مقاله به تبیین دقیق معنای «حکمت»، «شریعت»، ابعاد و طرق آن و تفاوت حکمت با فلسفه با هدف برقراری معادله‌ای میان آن دو می‌پردازیم. و در بخش دوم معرفت‌شناسی و راههای وصول به آن از منظر عین القضاة همدانی را بیان خواهیم کرد.

اگر رسیدن به حقیقت غایت شریعت است با چه ابزاری می‌توان به این مهم نائل آمد؟ از میان، حکمت، عقل و یا شهود کدامیک انسان را به غایت هستی که حقیقت است می‌رساند؟ در میان آراء معرفت‌شناسی گوناگونی که در این رابطه مطرح گردیده است به نظرات عین القضاة همدانی کمتر اشاره شده است و حال آنکه ایشان مفصلاً به این مهم پرداخته است.

ابو المعالی عبدالله بن ابی محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی، معروف به عین القضاة همدانی، عارف ایرانی سده ۶ ق/۱۲ م، در ۴۹۲-۴۹۰ ق/۱۰۹۸-۱۰۹۶ م در همدان متولد شد و در همان شهر در ۵۲۵ ق/۱۱۳۱ م به جرم ارتداد به قتل رسید. او از خانواده شافعی مذهب معروفی بود که همگی فقیه و قضایه بودند. عین القضاة با تسلط بر علوم دینی اسلامی موجب شد که معاصرانش او را با ابوحامد محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق)، فقیه دانشمند، مقایسه کنند. عین القضاة هوادار و مرید احمد بن محمد غزالی (درگذشته ۵۲۰ ق) عارف و نویسنده مشهور و برادر کوچکتر محمد غزالی بود. عین القضاة با افتخار خود را شاگرد او معرفی می‌کرد، زیرا احمد غزالی موجب رشد معنوی و بینش روحانی او برای درک حقایق راستین عالم غیب شده بود. عین القضاة یکی از شخصیت‌های برجسته اسلامی است که به دلیل تسلط بر مسائل فلسفی، کلامی و عرفانی در جای جای آثار خویش دیدگاه‌های اعتقادی خود را مطرح کرده و گاه به نقد و بررسی نظرات گوناگون فرقه‌های فلسفی و کلامی پرداخته است و در بیان نظرات و دیدگاه‌های خویش نوآوری‌های ویژه‌ای دارد.

۲. معناشناسی

۱.۲ واژه «حکمت»

واژه حکمت، چنان که در فرهنگ نامه‌ها از جمله مفردات راغب آمده، به معنای رسیدن به حقیقت به وسیله علم و عقل است. علامه طباطبایی درباره معنای واژه حکمت می‌گوید: حکمت [به اصطلاح نحوی] بناء نوع است یعنی نوعی از محکم کاری یا کار محکمی که سستی و رخنه‌ای در آن راه ندارد و غالباً در معلومات عقلی واقعی که ابداً قابل بطلان و کذب نیست، استعمال می‌شود. (علامه طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۵)

صدرا در رساله «حدوث العالم»، از آغاز فلسفه سخن گفته و ریشه‌های حکمت را در آیین انبیاء جستجو کرده است؛ چرا که نخستین حکیمان، حضرت آدم(ع) و پس از او، شیث و هرمس یا ادریس نبی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۹) و سپس حضرت نوح(ع) بوده اند. او، حکمت روم و یونان قدیم را نسبت به حکمت انبیا دیرپایی ندانسته و اولین فیلسوف روم و یونان را تالس ملطی معرفی کرده است. سپس او از پنج حکیم مشهور یونانی یاد کرده و مدعی گردیده که آن‌ها، نور حکمت را از کانون نبوت گرفته‌اند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۷).

از اینجا دانسته می‌شود که مبنای کلام صدرا، تطابق و هماهنگی شرع و عقل است. حکمت و شریعت، مخالف یکدیگر نیستند و هدف آن دو، یکی است؛ و اگر تعارضی هم به نظر بیاید، ضعف از ناحیه ما و در عدم توانایی ما در تطبیق آن دو بر یکدیگر است. حاشا که شریعت روشن الهی، با معارف یقینی ضروری تعارض داشته باشد و قوانین فلسفه، با قوانین کتاب و سنت مطابق نباشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ همان، ج ۸، ص ۳۰۳).

۱.۱.۲ تفاوت فلسفه با حکمت

حکمت و فلسفه غالباً به صورت مترادف به کار رفته است؛ بر خلاف دوره های متقدم فلسفه اسلامی که بسیاری از فلاسفه و متکلمان، همچون فخر رازی، در صدد تمایز نهادن میان آن‌ها بودند (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). به عنوان مثال، صدرا، در «اسفار»، پس از تعریف فلسفه، در بحث اقسام فلسفه، از اقسام حکمت نام برده و این دو را به جای هم قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰-۲۲)؛ و یا در «تفسیر القرآن» گفته است: «ان

اجل الصناعات و أشرف الاعمال القلبية و الافعال الملكية تحصيل الصناعة المسماة عند طائفة بالحكمة و الفلسفة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳).

حکمت، غیر از فلسفه است. حکمت، صرف رسیدن به درجه معقول و ترقی از محسوس نیست. حکمت، تخلّق و زهد و طهارت و تجلّی در جان و روح آدمی است. برترین اجزای حکمت نیز علم الهی و علم به مبدأ و معاد است و گستره معرفتی آن، آسمان‌ها و زمین است؛ زیرا موضوع حکمت، خدا، صفات و افعال اوست، که به پهنای عالم است.

عین القضاة همدانی نیز در نگاهش به فلاسفه و علمای زمان خود با تعابیر مختلفی مانند راهزنان طریق علم و طفلان نارسیده وادی معرفت یاد کرده است. (عین القضاة، ۱۳۷۷، ص ۱۹۸) که تمامی حیثیت آنها در الفاظ پوچشان نهفته است و دریغ اینکه از دیدگاه خلق عادت، هرچه بیهودگی الفاظ آنها بیشتر باشد، ارج و قرب شان بیشتر می شود. عالمان را گدایانی توصیف می کند که همنشین پادشاهان فاسقند و دور از آداب شرعی؛ چهره‌ای درست مقابل آنچه علمای سلف بوده اند، دارند. (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۴)

ایشان را کمال الدین، عمادالدین و تاج الدین های بی نصیب از دین می خواند که پیروان شیطان و دست بوس فاسقانند و تکدی کنندگان بهشت که به جای راهنمایی خلق به راهزنی ایشان مشغولند. (همان) قرآن خوانانی که با قرآن بیگانه‌اند (همان، ج ۲، ص ۴۷) ختم قرآن می کنند ولی در ورطه شک به وجود باری تعالی غوطه می خورد (همان ص ۴۸) در این زمینه و بستر است که فیلسوف نمایان و عالمان ظاهری کلام و فقیهان سطحی نگر (همو، ج ۳، ص ۳۶۲ و ۳۶۳) مفسران بیگانه با معرفت (همان، ج ۲، ص ۲۲۸) مورد طعن و انتقادهای تند و تیز قاضی قرار می گیرند.

منظور او حکیم نمایانی است که به توضیح و اوضحات می پردازند. به دور، تسلسل تقلید و عبارت کردن از مآخذ علمای قدیم اکتفا می کنند. به دور هیچ می چرخند؛ آنچه اثبات می کنند، ارزش چندانی ندارد. این توضیحات جبهه عین القضاة در برابر فلسفه تیبیهی است برای علمای تمامی روزگاران. تقبیح علم نیست ترغیب به زدودن عادات و نگرش دوباره به سنت‌ها و تجدید لحظه‌ای ایمان است.

با در نظر گرفتن کاربردی که قاضی برای عقل که ابزار فلسفه است قائل می شود، آن را، پله گذر از ملک به ملکوت و از علم به معرفت می داند نمی توان صورت قضایایی چون

کلام، فقه و فلسفه را به کلی از دستگاه فکری او پاک کرد اما با مشخص کردن حد و مرز و گستره معانی آن، می توان از خلط مباحث و سوء برداشت ها جلوگیری نمود. در دستگاه فکری او همه این علوم اگر به کار کسب معرفت بیایند و مقدمه ای برای رسیدن به طور و رای عقل باشند جایگاه معتمد محکمی دارند. (درست لفظ که پل ورود معناست) اما اگر غبار عادت و تقلید در دیده سالک شوند و حجاب بصیرت او گردد، در خور نکوهش اند. لذا آنجا که قاضی به گمراهی فلاسفه، سطحی نگری فقیهان مختصر فهمی متکلمان اشاره می کند، آنها را گرفتار طور عقل می بیند. گرفتارانی که قصد عبور به طور و رای عقل و تحصیل بصیرت ندارند (همان، ج ۱، ص ۱۱۴)

۲.۱.۲ انواع حکمت

در یک تقسیم بندی کلی حکمت به دو بخش تقسیم می شود:

۱- حکمت نظری عبارت است از: شناسایی و علم به احوال اشیا و موجودات، آن چنان که هستند.

۲- حکمت عملی عبارت است از: علم به این که رفتار و کردار آدمی، یعنی افعال اختیاری وی چگونه باید باشد.

بنابراین، حکمت نظری از «هست»ها و «نیست»ها سخن می گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «نباید»ها بحث می کند. به بیانی دیگر، حکمت نظری درباره ی هستی های نامقدور، کاوش نظری به عمل می آورد و حکمت عملی از هستی های مقدور و در اختیار انسان گفت و گو می کند.

۲.۲ معنای شریعت و دین:

طبق آنچه در «القاموس» و شرح آن آمده، شریعت عبارتست از آنچه خداوند متعال به عنوان امور دین برای بندگانش تشریح نموده است؛ یا سنتهای دینی را گویند که دستور عمل به آن را صادر فرموده است، از جمله: عبادات؛ مانند روزه، نماز، حج، زکات و سایر اعمال نیکو. و از جمله معاملات که زندگی روزمره ی مردم به آن وابسته است؛ مانند بیوع، نکاحها و غیره. چنانکه خداوند متعال فرموده است:

می دانیم که دین در درجه اول عبارت است از اعتقاد. اعتقاد، یعنی تصدیق قلبی به یک نظریه و قبول داشت نوعی شناخت از جهان هستی، به کسی که به این نظریه خاص،

عقیده پیدا کرد، مؤمن گفته می‌شود و به آن مجموعه‌ای که شامل عقاید و احکام عملی است، می‌گویند دین.

شایسته است دانسته شود که مقصود شرع در همه احوال، هم آموزش علم حق است و هم کردار حق و صواب. آموزش علم حق، معرفت خدا و سایر موجودات است، بدان نحو که هست، به‌ویژه مسائل و امور مربوط به شریعت، و همین‌طور معرفت سعادت و شقاوت اخروی است؛ و کردار حق عبارت است از امتثال در مورد افعالی که سعادت آورد و دوری کردن از افعالی که شقاوت آورد. معرفت این‌گونه افعال را «علم عملی» می‌نامند و آن بر دو قسم است: یکی آنکه مربوط به افعال ظاهری بدنی است که علم به آن را «فقه» نامند و قسم دوم مربوط به افعال نفسانی است؛ مانند سپاس‌داری و بردباری و جز آنها از اصول اخلاقی (همان، ص ۷۷-۷۸). //

۳.۲ بررسی رابطه علم، حکمت و شریعت

با این مقدمات می‌توانیم بگوییم که حکمت از اقسام علم است و چون علم برای بشر فطری است، حکمت هم جزء لاینفکی از وجود اوست. اما حکمت، به علم خاصی اطلاق می‌شود و آن علم به حقایق مطلق وجود است. این مرز میان حکمت و علوم رایج می‌شود. اگر علم وجه تمایز است، و اگر علم مراتب دارد، پس همه مراتب علم، وجه تمایز انسان از غیرانسان است. و هر چه متعلق علم عالی‌تر باشد، آن علم ارزشمندتر است، آن علم است که عنوان حکمت را پیدا می‌کند و به صاحبش نشان حکیم بودن را می‌دهد در میان اقسام علوم، حکمت است که می‌تواند پاسخگوی سؤالاتی از قبیل: «از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود» باشد؛ حکمت است که آدمی را متقاعد می‌سازد که وجود بر عدم شرافت دارد. اینها همه قابل تعقل، فهم و قابل استدلال است و بحث از این مسایل، در حوزه حکمت است.

عین این مسایل در دین هم مطرح است. دین ابعاد مختلفی دارد، ظاهری دارد و باطنی. باطن آن هم، در یکی دو بطن خلاصه نمی‌شود. باطن دین، همان علم به حقایق است. دین، فقط یک سلسله احکام و تکالیف شخصی نیست، اینها جزو دین هستند، ولی همه دین نیستند. حقیقت دین، معرفت و دریافت صحیح حقایق است. قرآن و یا هر کتاب مقدس دیگری را که ملاحظه کنید، خواهید دید که بخش عمده‌ای از آنها مصروف همین جنبه اصلی است. یعنی به همان موضوعات مورد علاقه حکمت، پرداخته است. قرآن کریم،

کسانی را هم که به حقایق رسیده‌اند، «راسخون» نامیده است، راسخ و حکیم می‌توانند به یک معنا باشند.

بنابراین حکمت مطلق و مطلق حکمت، هم در قرآن و هم در ادیان وجود دارد و این همان غایت و قصوای حکیمان و راسخان در علم است.

فلسفه و دین از حقیقت واحدی سخن می‌گویند: هر دو آنها در پی مبادی نهایی موجودات هستند. آنها علم به مبدأ نخست، علت نخستین موجودات، غایت نهایی‌ای که انسان قصد رسیدن به آن را دارد - که همان سعادت قصوی است - و نیز غایت نهایی سایر موجودات را نشان می‌دهند.

علم به اشیا و ادراک آنها به دو شیوه ممکن است: یکی آنکه ذات اشیا تعقل گردد و دیگر آنکه مثال آنها با تخیل دریافت شود. علم نخست که بر پایه معلومات عقلی و برهانی استوار است، «فلسفه» نام دارد. قدما ادراک مثال اشیا از راه تخیل را «ملکه» می‌خوانند که عبارت از محاکات و تقلیدی از فلسفه است. پس اگر فلسفه، علم به صورت‌های معقول باشد، ملکه علم به صورت‌های متخیل خواهد بود. به عبارت دیگر، فلسفه، علم به ذات مبدأ نخستین و مبادی ثانی ناجسمانی است؛ ولی دین مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است، تخیل می‌کند.

معلم حکمت غیر از مفیض و موجد و مُخرج حکمت از قوه به فعل است. براهین قاطع دلالت دارند بر این که فیاض معارف، خداوند سبحان است ولی معلم حکمت، نبی(ص) است. صدرا این مطلب را به تفصیل بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج، ص ۱۶۵-۱۶۷). اما استفاده از معدن نبوت ختمیه، یا بدون واسطه است که برای اولیاء حاصل می‌شود، و یا به واسطه اولیا برای علما حاصل می‌شود؛ و استفاده عوام مردم نیز به طریق حکایت و تمثیل است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۳۰).

هنگامی حصول علم به متابعت از نبی(ص) میسر است که شخص، از حدّ عقلانی به نور کشف و مکاشفه برسد و از آینه باطن شخص، راهی به باطن نبوت و ولایت پیدا شود. صدرا، راه آن را راه محبت و پیمودن طریق متابعت از نبی(ص) دانسته است؛ به طوری که سرانجام، به برخی از آنچه ایشان رسیده‌اند، می‌رسد و از آب یقین سیراب می‌شود (همان، ج ۳: ۲۹۸).

«خداوند، اولی به علم و حکمت و اول حکیم و صادق ترین حکماء است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۵۸؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲). پس از او، نام حکیم به کسی اطلاق می‌

شود که به علوم الهی و علم النفس و علم احوال معاد دانا باشد؛ چرا که سایر علوم، صناعت و سیره اند و اهل آنها، تنها موصوف به همان صناعت و سیره هستند و اطلاق نام حکیم بر آن‌ها روا نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۱-۶۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۲). این افراد نیز در شمار مصادیق اسم حکیم قرار نمی‌گیرند: (۱) انسان توانا و ممارس در مسائل فقهی و کلامی؛ (۲) کسانی که تنها رسوم جدلی و مسائل اختلافی را می‌دانند و به علوم دینی آگاهی ندارند؛ (۳) کسانی که به حقایق تفسیر «قرآن» آگاهی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۱).

سرانجام از نظر صدرا، حکیم کسی است که جامع علوم الهی، طبیعی، ریاضی، منطقی و خلقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰). به اعتقاد وی، فهم درست از مسائل حکمی، مستلزم جامعیت در علوم مختلف است و در غیر این صورت، باید به تقلید اکتفا کرد و متصلی بحث و مجادله نگردید. شیوه راستین حکمت، شیوه برهانی و استدلالی است؛ آن هم برهان مفید یقین. روش کار حکیم و فقیه متفاوت است؛ زیرا روش فقیه، قیاس فقهی است که اضعف ظنّ ادله و مفید ظنّ است، نه یقین. ظنّ برای امور عملی راه گشاست؛ ولی در حکمت، ظنّ کافی نیست و تحصیل یقین، شرط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۸۲). به همین دلیل، روش صدرا هم در کتب حکمت، برهان و کشف است؛ و معتقد است کشف تامّ و کامل در عقلیات صرف، منوط به دو چیز است: یکی برهان و حدس؛ و دیگری یاری جستن از ریاضت‌های شرعی و حکمی و مجاهدت‌های علمی و عملی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۵).

۳. معرفت شناسی عین القضات

در این بخش به معرفت شناسی به این معنا که بر فرض وجود معرفت و امکان رسیدن به آن، با چه شرائطی می‌توان به آن دست یافت؟ بعبارت دیگر با چه شرائط و دلالتی می‌توان معرفت را توجیه کرد؟ می‌پردازیم.

آیا واقعیتی وجود دارد؟ بر فرض وجود، آیا قابل دست یافتن است؟ بر فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ بر فرض دستیابی یقینی، ابزار آن چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟

۱.۳ تفاوت دانش و معرفت

عین القضاة در رساله ارزنده زبده الحقایق که به دانش ذات و صفت های خدا اختصاص دارد، به تعریف دانش و شناخت می پردازد و نقش و کارکرد هر یک را در دریافت های بشری تعریف می کند و نیز می گوید تا آنها با یکدیگر در آمیخته نشوند و سالک از رسیدن به دانش ظاهری خودخواه نشده و همواره رسیدن به دانش حقیقی یعنی «معرفت» را پیش چشم داشته باشد. هر چند برخی دانش و شناخت را یکی و هم معنا می دانند اما این دو در خاستگاه و ریشه از هم جدا هستند.

به شناخت رایج، دانش می گویند؛ اما عارفان دانایی و آگاهی راگونه خویش را معرفت می خوانند. مراد از معرفت، نوعی شناخت بی میانجی است که فرآورده فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه نور رحمت خداست که به دل سالک پرتو می افکند. عین القضاة نیز نه تنها میان دانش و معرفت تفاوت می گذارد بلکه آنرا محور دیگر آموزه ها نیز قرار می دهد. آنچه که به توان معنای آن را در عبارت هایی درست و مطابق آن تعریف نمود، دانش می نامد. (عین القضاة، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۸-۶۷)

بدین سان به نظر وی، علم با واژه های مادی انتقال پذیر است. از این رو در همه دانش های بشری، واژه ها وسیله جابجایی معانی با رعایت راستگویی و امانت هستند. و دانش واژه ها و معانی وسیله ای جهت آسان کردن این جابجایی است و آموزگار برای دانش آموز با واژه های مطابق با معانی، آموزه ها را شرح داده و او را در آن چه می داند شریک خویش می سازد. (همان)

شناخت، معنایی است که تعبیر از آن قابل تصور نباشد. مگر در صورت ضرورت به کمک واژه هایی همانند. واژه هایی که در دانش به کار می برد؛ جهت معانی برگرفته شده از موجودات مادی و وضع شده اند، اما معانی عرفانی به ساحتی آنسوی زمان و مکان بسته است که همان دانش ازل است. بدین سان این واژه ها برای آن معانی متشابه اند و توانا نیستند مقصود و معنای اصلی را جابجا کنند. از این رو عین القضاة زنهار می دهد که «زنهار، زنهار که طمع داشته باشی این معانی را از این الفاظ درک کنیم در این صورت نارسایی و کندی هوش تو، آن را بیهوده تفسیر کرده است. (همان، ص ۸۸)

در «شناخت»، با بیان واحد و عبارات واحد، دریافت های متفاوت است، در دانش این امر محال است. از این دیدگاه معرفت در زمره علوم لدنی قرار می گیرد. شبیه به دانشی که خدا به پیامبران ارزانی می کند. این علم شهودی و حضوری است و از سنخ علوم رسمی

نیست. به نظر عین القضاة این نوع شناخت تنها اختصاص به پیامبران ندارد و سالک اگر به حقیقت مسیر سلوک و تقوای الهی را طی کند، به مشاهده حقایق می‌رسد و حقایق الهی را خدا به او می‌آموزد بدین قرار به نظر وی ابزار دریافتن علم و معرفت متفاوت است. یکی عقل است و دیگری بصیرت و ذوق. او نوشته هایش را از نوع اخیر می‌داند، که برای همه کس مفهوم نیست و برای درک آن باید عالم‌هایی را طی کرد. (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۰۴) در جایی دیگر می‌نویسد: من از ذوق می‌نویسم نه از خواننده و شنیده (همان ص ۲۷۸)

عین القضاة همدانی از جمله نامورانی است که به عقیده عده ای جمع بین حکمت عملی و نظری می‌باشد. او در کتاب عربی خود زبده الحقایق به سه مرتبه معرفت شناسی برای ادراک انسان در جهان هستی باور دارد. که آن را به ترتیب، طور حس، طور عقل و طور ورای عقل می‌خواند (عین القضاة، ۱۳۴۱، ص ۱۷) و بر این باور است که شناخت حقیقی و ریشه ای، تنها از طریق دستیابی انسان به بالاترین طور شناختی از نگاه او، یعنی طور ورای عقل ممکن می‌گردد. (همان، ۷۸-۷۷)

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.

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

- ۱- معرفت ذات خدا: که درباره ذات خدا و سخن گفتن درباره آن ممنوع و حرام است
- ۲- معرفت صفات خدا: که هرگاه سالک به معرفت پیامبر(ص) رسید و ایشان را شناخت به معرفت صفات خدا نیز می‌رسد. سه معرفت افعال، صفات و احکام خدا که راه رسیدن به این معرفت خودشناسی است.

عین القضاة از معدود عرفایی است که معتقد است: معرفت ذات خداوند، شایسته هر کسی نیست. هر که در این راه گام نهاد، ابتدا باید نفس خویش را همانند آینه قرار دهد و آن را بشناسد، پس از خودشناسی، به معرفت پیامبر(ص) برسد و همانند ایشان خداوند را

رعایت کند. شنیدم عارف در نهایت به عجز از معرفت اقرار خواهد کرد و همانند پیامبر خواهد گفت «آن گونه که شایسته خداست وی را نشناختم» هرچند رسیدن به همین مرحله ادراک خداوند نیز مقام عالی و نادر است و هر کسی آن را نمی داند. وی در عبارات متعددی، خودشناسی را مقدمه‌ای بر رویت خدا می داند و می گوید: هرکس امروز در این دنیا با معرفت است عالم آخرت به رویت خواهد رسید.

از دیدگاه عین القضاة متفکران دو قسم اند: اهل علم و اهل معرفت. شناخت اهل علم تنها به واسطه عقل و محدود به عالم طبیعت است و لذا شناخت کامل نیست. همچنانکه حس لامسه نمی تواند کار چشم یعنی دیدن را انجام دهد. با عقل هم نمی توان به معرفت تام یعنی درک وحدت وجود رسید. (عین القضاة، ۱۳۷۹: ص. ۹)

بنابر این عین القضاة با تفاوت گذاشتن میان علم و معرفت درک توحید ناب را تنها با معرفت امکان پذیر می داند. «اگر به پدیده علم از ساحت تمییز نگاه کنی، وجود از موجد ذره بی نماید. اما اگر به پدیده معرفت از لجه بی خودی نگاه کنی وجود را خود هیچ حکم نماند» (عین القضاة، ج، ص ۴۷۸). به تعبیر دیگر از آنجا که خداوند ازلی است و زمانمند نیست، نمی توان با علم و از طریق عقل به او رسید؛ زیرا علم مرکبی است که انسان را در عالم زمانیات سیر می دهد اما با معرفت می توان به عالم ازلی رسید. «محال است که سالک از طریق علم به ازلیت برسد. البته معنی آن را شاید ادراک کند. لیکن ادراک معنی چیزی غیر از رسیدن به آن است و اینکه گفتیم رسیدن به آن از طریق علم محال است، به جهت آن است که جوینده از راه علم اسیر زمان است و رسیدن به ازلیت میسر نمی شود (عین القضاة، ۱۳۷۹: ص. ۵۹)

با معرفت است که چشم باطنی انسان گشوده شده و حقایق ازلی را مشاهده می کند. به تعبیر دیگر معرفت حجابی را که بر روح آدمی به واسطه تعلّق گرفتن به بدن حاصل شده بود، به کنار می زند و آن گاه آدمی می تواند حقایقی را که در عالم الست مشاهده کرده بود، به خاطر آورد.

نظام فکری عین القضاة بر پایه تقسیم دوگانه «طور عقل» و «طور ورای عقل» استوار است که پیش از او ابو حامد غزالی در مشکاة الانوار به آن توجه داشته است. در چنین نظامی مسائل مختلف می تواند به شیوه عقلی و استدلالی و یا به شیوه ورای عقلی که بر مبنای معرفت شهودی است، بیان شود و این نکته‌ای که باید در تحلیل و بررسی آرای هستی‌شناختی عین القضاة به آن توجه شود؛ زیرا او به پیروی از عارفان سنت اول، در

مسئله روش رسیدن به معرفت، به روش شهودی قائل است و سایر روش‌هایی را که طور عقل می‌نامد، گمراه و ناکارآمد می‌داند. همچنین در این مقاله از الگوی موجود در حوزه فلسفه فیلسوفان نوافلاطونی مسلمان در تنظیم و ترتیب مباحث استفاده شده است؛ بنابراین نخستین عنوان به تعریف وجود اختصاص دارد و پیداست سایر مباحثی که در این چهارچوب نمی‌گنجد، از ابداعات عین‌القضات و یا بهره‌مندی‌های او از عارفان و متکلمان و یا اندیشه‌های ایران پیش از اسلام بوده است.

قاضی در تمهیدات و نامه‌ها مکرر ذکر می‌کند که خداوند تمام حقایق و معارف ربانی را در حروف مقطعه قرار داده است و معتقد است اگر سالک تمام آیات قرآن را بخواند و از حفظ دارد ولی از این حروف و حقایق آنها بی‌اطلاع باشد، نسبت به قرآن جاهل است. در نامه‌ها صفحه ۹۲، بند ۳۷۱ متذکر می‌شود که مبادی و آغاز معرفت الله عبارتند از؛ تجلی جمال حروف مقطعه بر جان سالک و معرفتی که آغاز آن در چنین مرتبه و مقامی است که می‌توان قیاس کرد که پایان و خاتمه اش کجاست. با عنایت به این سخنان می‌توان گفت که قاضی، معرفت را وادی بیکرانه می‌داند. وادی که هر چه بیشتر راه می‌روی، کمتر نشانه و اثری از مقصد و مقصود می‌بینیم. روی همین اصل است می‌گوید: «لعمری چون کمال کرم ازلی از مبادی این معرفت خواهد که خلق عالم را لابل دوستان خود را خیری دهد، همچنین گوید: (حم، طه، یس، الم) این حروف مقطعه، پرده جمال مبادی معرفت است و چون مبادی معرفت این بود که گویی در منتهای آن! هرگز عبارت کسی برسد بدان؟ هیئات! جان قدسی داند که معرفت چه بود (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۲۴۶)

قاضی به مخاطب خود یادآور می‌شود که این معرفت را بذر و تخمی است و باید به دنبال تحصیل و اکتساب آن باشد تا مزرعه وجودش به این جوانه‌ها سرسبز و آبادان شود. لذا می‌گوید: «این معرفت را که گفتم تخمی هست، طالب آن تخم باش تا بود که روزی تو را دولتی دست دهد، یا به طفیل مردی تو را راه دهند که «الافتعرضوا لها عسی أن تُدرککم فلا تشقوا بعدها ابداً» هان خود را در معرض آن قرار دهید باشد که شما را دریابد و پس از آن تا ابد از شقاوت دور مانید. (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۷). سپس ماهیت تخم و بذر معرفت را بازگو می‌کند، که عبارت است از علم یقینی و اشارات قرآنی «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» هم ناظر به همین علم می‌داند. (همان ۲۴۷). و وصول به این علم یقینی را به غایت دشوار می‌داند به گونه‌ای که هزار هزار سالک یکی بدان راه نبرده است. (همان)

۲.۳.۳. طریقه حصول معرفت از منظر عین القضاة

عین القضاة در مورد مسئله طریق حصول معرفت، از غزالی انتقاد می کند و او را متهم می کند که وی در فهم مطالب اصلی خصم خود، کوتاهی کرده است. مسئله طریق حصول معرفت که قاضی در یکی از نامه هایش پیش کشیده است، مربوط است به عقیده اسماعیلیان در باب اینکه آیا معرفت انسان از طریق عقل حاصل می شود یا از طریق امام معصوم؟

اسماعیلیان معتقد بودند که عقل انسان در حصول معرفت عاجز است و انسان باید برای رسیدن به معرفت معلمی داشته باشد. البته نه هر معلمی. تا زمانی که پیامبر (ص) در قید حیات بود این معلم کسی جز او نبود. پس از او امامان معصوم به عنوان معلمان بشری جای آن حضرت را گرفتند. علت اینکه اسماعیلیان به اهل تعلیم یا تعلیمیان معروف بودن همین بود. امام محمد غزالی به طور کلی اسماعیلیه سخت مخالف بود و نه تنها در المنقذ، به رد عقاید آنها پرداخته بلکه در پاره ای از کتاب های دیگر خود به خصوص المستظهری از آنان به شدت انتقاد کرده است. یکی از انتقادهای او به اسماعیلیه اعتقاد آنان به نیاز انسان به امام است. غزالی معتقد است که تا آنجا که اسماعیلی می گوید، انسان باید برای تعلیم به پیغمبر (ص) متوسل شود، سخنانش درست است ولی این را که می گوید پس از فوت آن حضرت هم باید معلمانی معصوم باشند قبول ندارد و معتقد است که پس از حضرت رسول انسان باید به عقل خود متکی باشد. البته انسان گاهی در این راه اشتباه می کند. ولی به هر حال پیامبران با علم به اینکه انسان اشتباه می کند، وی را امر به اجتهاد کرده اند.

عین القضاة به عقیده غزالی درباره عدم نیاز به معلم معصوم، ایرادی ندارد و معتقد است که ادعای تعلیمی آن در مورد نیاز انسان به امام معصوم برای رسیدن به معرفت صحیح نیست. البته فراموش نکنیم که یکی از اتهاماتی که دشمنان عین القضاة به او زدند و سرانجام هم او را به شهادت رساندند، عقیده به لزوم امام معصوم بود. ولی عین القضاة در شکوی الغریب و در آثار دیگر خود از جمله یکی از نامه هایش که در اینجا منظور نظر ماست آورده است.

انتقاد او در این نامه به غزالی این نیست که چرا به اسماعیلیان خورده گرفته است، بلکه سخن او این است که چرا قبل از اینکه درست تحقیق کند درصدد مجادله بر آمده است. به نظر او نه تنها غزالی بلکه کسان دیگر نیز مرتکب این خطا شده اند. لحن قاضی در این نامه صرفاً انتقادآمیز نیست و تنها به خرده گیری از دیگران پرداخته بلکه خود را نیز تا حدودی بزرگ جلوه داده است.

او در نامه هشتاد و پنجم به شخصی که سوال در طریق اصول معرفت داشته جواب مستوفاً نگاشته است و در جواب دیدگاه تعلیمیان که می‌پرسند طریقه حصول معرفت عقل است یا امام معصوم می‌گوید:

هر که گوید عقل است یا امام معصوم است، از حقیقت سوال بی‌خبر بود تا به جواب رسد و هر مسئله که معنی سوال در آنجا محقق نبود، جواب از آن رمی فی عمایه (تیر انداختن در تاریکی بود) است. به نزد ارباب بصایر و بیشتر مذاهب عالمیان بر تصانیف مصنفان که بوده‌اند و هستند، به این منہاج است؛ خوض می‌کنند در تصرف مذهبی که حقیقت این مذهب هنوز حاصل نکرده‌اند (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۱۱۳)

او معتقد است که آدمیان از امکان یا عدم امکان لقاءالله و رویت حق تعالی سخن می‌گویند در حالی که از حقیقت لقاء و رویت بی‌خبرند. گمان می‌کنند، دیدار خداوند هم مانند دیدار آدمیان با یکدیگر است و لازمه آن تماس و برخورد فیزیکی می‌باشد و حال آنکه رویت حق، سخن از تجلیات انوار الهی است که کدورت‌ها و ظلمات قلب عارف را می‌زداید و سبب می‌گردد، که عکس جمال الهی در آئینه دل عارف بتابد. بحث قدیم و حادث بودن قرآن هم داخل در همین مقوله است.

۳.۳ مراتب معرفت از منظر عین القضاة

در عرفان عین القضاة حقیقت یکی بیش نیست که حق تعالی است و از این رو معرفت حقیقی معرفت به خداوند است و معرفت، یا به افعال، یا به صفات، یا به ذات خداوند، تعلق می‌گیرد. معرفت افعال خداوند از معرفت عارف به نفس خود حاصل می‌شود. معرفت به صفات خداوند، از شناخت پیامبر اسلام (ص) که کامل‌ترین صفت حق تعالی است به دست می‌آید. اما معرفت به ذات الهی، قابل شرح کردن نیست؛ زیرا معرفت عموماً، بر ذات محسوس یا معقول متناهی اطلاق می‌شود. اما از آنجا که ذات حق تعالی نامتناهی و نامحدود است در نتیجه معرفت به ذات او هم ناقص و ابتر خواهد بود. (عین القضاة، ۱۳۸۶، ص ۶۰)

معرفت افعال الله یا معرفت نفس آدمی، ارتباطی دوسویه دارند. به این معنی که هر چه معرفت نفس صالح کامل تر گردد، معرفتش به افعال خداوند کامل تر می‌گردد. (همان) و متذکر می‌شود که معرفت صفات خداوند تعالی، در گرو معرفت نفس محمد (ص) است.

(همان) زیرا حقیقت محمد (ص) جامع اَسْمَاء و صفات الهی است؛ که از مرتبه ذات تنزل یافته است. در حقیقت، حقیقتِ محمدیه (ص) همان مرتبه واحدیتی است که در عرفان اسلامی مطرح می گردد.

عین القضات معتقد است که ثمره وصول به کبریا و عروج روح عارف، به عالم جبروت، فنای ذات او در ذات الله و گم شدن در معرفت الله می باشد و آنچه باقی می ماند معروف ذات حق تعالی و اتحاد محب و محبوب است. و شطح هم از عوارض این معرفت می باشد. (عین القضات، ۱۳۸۶، ص ۶۲)

آنجا که توی من آمدن نتوانم آنجا که منم تو خود نیایی دانم

می گویی: به برهان عقلی معرفت الله اجرا کنم؟ جوانمردا! آنکس که او را نشناسد عقل کجا آورد؟ و هیچ او را نشناسد. «ولا یبلغ الرجل حقیقه الایمان حتی یری الناس کلهم جمعی فی ذات الله» (مرد حقیقت ایمان نمی رسد مگر اینکه تمام انسان ها را در ذات خداوند جمع ببیند). نه آن معرفت الله است که تو می دانی. ادب نگاه دار! معرفت آفتاب، آنگاه حاصل کنی که بر چهارم آسمان روی و با آفتاب تو را آشنایی حاصل گردد. معرفت این بود. اما آنکه خود هرگز قرص آفتاب ندیده باشد بلکه شعاعی ببیند در سرای خود، که ساعتی پیدا می شود، ساعتی پنهان می گردد. پس با خود بگوید: این شعاع حادث است و حادث را سببی باید. این از حقیقت معرفت آفتاب دور باشد. (عین القضات، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۲ - ۹۳).

کمال معرفت الله از منظر عین القضات، اتحاد عارف و معروف است و این اتحاد، سبب می گردد که زبان عارف به تعظیم و تمجید از خود گشوده گردد. «جوانمردا! در معرفت بود که مرد گوید: الهی به حق من و به جاه من و به جمال من و به روی نیک من و به زلف شکبوی من. (همان ۹۳)

اقسام معرفت، بنا بر آنچه بر شمرده چهار قسم است؛ معرفت عارف به نفس خود، معرفت عارف به نفس محمد (ص)، معرفت عارف به حق، که شامل معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال می باشد، معرفت عارف به عوالم سه گانه حق؛ ملک و ملکوت و جبروت.

۴.۳ تقسیمات اهل ایمان در نگاه عین القضاة:

عین القضاة اهل ایمان را در تصدیق آنچه که پیامبران آورده‌اند به چهار گروه تقسیم می‌کند:

۱. گروهی که هر آنچه را که پیامبران آورده و تبلیغ کرده‌اند تصدیق کرده به خدا، فرشتگان، کتب، رسولان و آخرت ایمان آورده و در این گرایش و تصدیق نیازی به بحث نظری نمی‌بینند (عین القضاة، ۱۳۷۹: ص ۹).

۲. دسته دوم علمای علوم ظاهرند که در بحث علمی به راه‌هایی رفته‌اند که از نظر اهل تحقیق پسندیده نبوده. بدین معنی که از بعضی از ارباب مذاهب تقلید کرده‌اند، به طریقی که مذهب و دلایل ایشان را یک جا پذیرفته‌اند. حال این گروه از دسته پیشین بهتر است و به کتاب زبده و نظر بر آن نیازمند نیستند. (همان)

۳. گروه سوم آن دسته از عالمان اهل نظرند که می‌پندارند در عقاید خود از احدی تقلید نمی‌کنند و اعتقادات خویش را از راه استدلال عقلی و نظر برهانی کسب کرده‌اند و روش ایشان در طلب علم شایسته ترین روش‌ها است جز اینکه چون مراحل و مراتب دانش را بدین طریق طی کرده‌اند می‌پندارند که در مقصود خویش به کمال کلی نائل آمده‌اند و فریفتگی آنان به علوم نظری بسیار زیاد است. (همان ص ۹ و ۱۰)

این گروه می‌گویند: ما که قول پیامبران را بدون دلیل و برهان و حجت نمی‌پذیریم چگونه از غیر انبیاء پیروی و تقلید کنیم. عین القضاة قائل است که این گروه مدعی فهم و درایت هستند و می‌گویند: ما که قول پیامبران را نیز بدون حجت و برهانی که صدق آن را اثبات کند، نمی‌پذیریم چگونه از غیر ایشان تقلید کنیم؟ و اگر ما بدون بصیرت از کسی خواهد نبی خواه غیر نبی تقلید کنیم چه فرقی میان ما و عوام باقی خواهد ماند؟ و این پرتگاه صعبناک است که اهل نظر در آن به هلاکت افتادند (همان ص ۱۰)

۴. گروه چهارم عده‌ای اندک از سالکان طریق علم نظری هستند که پس از طی منازل علم و قطع عقبات آن، همچنان خود را تشنه می‌یابند و آتش طلب در دلشان شعله‌ور است (همان ص ۱۰)

عین القضاة سبب تألیف زبده الحقایق را بهره‌مندی همین گروه می‌داند. وی می‌نویسد: « این سالکان با مطالعه کتاب زبده بالاترین سود را می‌برند و مقصود من از املائی کتاب حاضر همین طبقه هستند. (همان ص ۱۱) تنها این گروه از مطالعه کتاب

حاضر بهره مند توانند شد و صدق رغبت من در تألیف این فصول، تنها به جهت ایشان بوده است.

این عارف نظر خود را در تألیف کتاب زبده که حقایق زبده را در آن جمع آوری کرده، معطوف به گروه چهارم می‌داند. گروهی که سالک طریق علم نظری هستند، اما بدین بسنده نکرده و آتش طلب در وجودشان شعله ور است و در یک کلام اینان علم نظری را با کشف ذوقی ممزوج ساخته‌اند. منظور نظر این عارف گشته‌اند.

به هر حال از نقطه نظر اهمیت مومنان قاضی همدانی فصل اول کتاب خود را با ذکر مومنان و تصدیق آنچه رسولان آورده‌اند آغاز می‌کند و آن را به چهار دسته تقسیم می‌کند چیزی که نظر خواننده را به خود معطوف می‌کند، اشاره به مومنان گروه اول است. اینان اهل تصدیق هرآنچه هستند که پیامبران از قبیل ایمان به خدا و فرشتگان و کتب آسمانی و پیامبران و روز بازپسین آورده‌اند. ویژگی این دسته عدم احساس نیاز به بحث نظری به طریق علمای اهل نظر است.

۵.۳ تحلیل ابزارهای شناخت از نگاه عین القضاة همدانی

۱.۵.۳ محدودیت ادراک حس و عقل

عین القضاة انحصار موجودات در محسوس و معقول را از اهل انکار و جهل می‌داند. به نظر وی، منحصر دانستن موجودات در مدرکات حس و عقل لازم نیست. چه بسیار چیزهایی که عقل از ادراک آن ناتوان است؛ چنانکه وهم از ادراک بسیاری از امور عقلی پیچیده به طور کلی ناتوان است و این دلیل بر آن نیست که وهم، در همه آنچه ادراک می‌کند غیر صادق است. همچنین چشم محسوسات را ادراک می‌کند اما حکم آن یا راست است یا دروغ. در آنچه در فاصله معمول می‌بیند، حکم صادق است اما در دوری بسیار حکمش کاذب است و در نزدیکی بسیار نیز هرگز نمی‌بیند. از این رو در شرایط متفاوت احکام مختلف دارد.

عقل نیز همین‌گونه است هر حکمی که در قلمرو ادراکی خود ابراز می‌کند راست است، اما وقتی حکم می‌کند که هر موجودی را می‌تواند درک کند از جمله امور آخرت را، حکم او دروغ است. در مورد ذات حق نیز چنین است، چرا که خداوند عز سلطانه- از بصیرت عقل بسی دورتر از خورشید از حاصله بینایی است، به دفعات و درجات بی

نهایت. از بسیاری بعد و کمال اشراق محال است که عقل بتوانند او را اجرا کند. (عین القضاة، ۱۳۷۹ش، ص ۹۱)

بدین قرار مرحله آموزشی: ادراک حسی، ادراک عقلی و معرفت را معین می‌کند و گذر از ادراکات ظاهری و حسی و عقلی به منظور رسیدن به دانش حقیقی را، در مراحل تکامل دانش بشری ضروری می‌داند و خود می‌گوید: من در این عالم ها گذر کرده ام (عین القضاة، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۴۴)

عین القضاة در تمامی مراحل که برای شناخت بشری مطرح می‌کند، به تمایز دو مرتبه شناخت ظاهری و باطنی و به موازات آن، به مدرکات ظاهری و باطنی در حوزه دانش‌ها نظر دارد. هرچند شناخت ظاهری را دست کم نمی‌گیرد و آن را در کل از صحنه خارج نمی‌کند اما در نظام شناخت شناسی، که تدوین می‌نماید به ادراکات ظاهری چندان می‌پردازد. چرا که سایر علما (علمای ظاهر) به اندازه کافی به آنها پرداختند. از این رهگذر با نقد این دسته از دانش‌ها و ادراکات بشری می‌کوشد تا در میان کوره راه‌های ادراک ظاهری، راهی روشن و هموار به سوی ادراکات باطنی و معارف باطنی انسان، که اصل و محور در شناخت عرفانی و هنر نوع شناخت حقیقی است بگشاید. (همان، ج ۱، ص ۳۶۳)

۲.۵.۳ جایگاه عقل

عقل چنانکه فارابی به آن توجه می‌دهد دارای معانی متعدد و مختلف است؛ (رساله فی العقل، ۳) از معانی عرفی و سطحی تا عقل کیهانی و الهی. عقل در این معانی مختلف هم نقش و کارکرد مختلف دارد، هم توانمندی‌های متفاوت. حوزه و قلمرو ادراک آن نیز، در مراتب مختلف متفاوت است. عین القضاة نیز به این مطلب توجه دارد، از سویی به تمایز مراتب مختلف عقل و از سوی دیگر به میزان توانمندی‌ها و قلمرو هریک از آنها می‌پردازد.

از این رو، از دیدگاه عین القضاة عقل از سویی محصور در زمان و مکان است و از شناخت حقایق الهی ناتوان و از سوی دیگر تنها راه رسیدن به معرفت حقیقی است. سراسر معرفت شناسی عرفانی وی، تلاشی جهت تشخیص و جدایی این دو نوع از عقل است و منظور وی از اصطلاح عقل، معنای نخست آن «عقل استدلالی» است و دومی را به پیروی از استادش ابو حامد غزالی «طور را عقل» می‌نامد و این معنای از عقل محور شناخت و معرفت عرفانی و قرار می‌گیرد و در مباحث از معنای نخست عقل، (به رغم اعتماد به

صدق قضایای عقلی) فقط به نقص و ناتوانی آن می‌پردازد. چراکه هم دیگران (علماء ظاهر) به وفور به آن پرداختند و هم انحصار دانش بشری به این نوع از عقل استدلالی، سبب محرومیت از دانش‌های عالی الهی شده و راه رسیدن به شناخت حقیقی را مسدود می‌سازد.

به نظر وی عقل وسیله ادراک معقولات است و معقولات، صورت‌های ذهنی موجودات جهان مادی اند. به عبارتی جایگاه معقولات جهان زمان و مکان است. بدین سان عقل از ادراک بسیاری از موجودات آن سوی قلمرو زمان و مکان، ناتوان است. «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم به ازلیت راه یابد، زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست، مگر پس از پاره کردن این بند». (عین القضاة، ۱۳۷۹، ص ۶۰)

از این رو درک حقیقت دین و تصرف در سخنان انبیاء را نیز، در خور بضاعت عقول نمی‌داند و می‌گوید: «مقامات مردان و احوال سالکان را نه هر مخنثی دارند» (عین القضاة، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۹۳)

طبق باور عین القضاة، عقل همواره به جهت نقصانی که دارد نیازمند فراهم ساختن مقدمات است (عین القضاة، ۱۳۷۹ش، ص ۲۸) از دیدگاه وی، عقل در اصل برای ادراک اولیاتی آفریده شده که در آن به مقدمات نیازی نیست. اما ادراک قضایای نظری پیچیده از راه استدلال و فراهم آوردن مقدمات قوی، از طبیعت عقل خارج است و ادراک آن، بر عقل دشوار است. نسبت طور و راء عقل در بی‌نیازی از مقدمات، مانند نسبت اولیات است به عقل (همان، ص ۲۷)

و بدان که چنین طنعی از عقل، اندک اندک زائل شود؛ آنگاه که نور طور و راء عقل تافتن گیرد، مراقب باش این گونه چشمداشت از عقل چیزی نیست که تو هر وقت بخواهی به اختیار تو باشد. بلکه وداع آن، موقوف به طلوع صبح معرفت است بنابراین زوال این طمع، موقوف به اشراق نور خورشید حقیقت است». (همان ص ۹۸)

۳.۵.۳ طور و راء عقل

راه خدای تعالی در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست، طریق الله در باطن توست. طالبان خدا او را در خود جویند زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد. (عین القضاة، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷) همان گونه که گفته‌های بالا نشان می‌دهد

یکی از مهمترین مولفه های زندگی طور و رای عقل، از نگاه عین القضاة انفسی بودن و درونی بودن آن است. در نگاه او سیر و سلوک رهروان مسیر، نه بیرونی و آفاقی که از بنیاد سلوکی درونی و انفسی است. مسیری که سالک در هر دم و در هر آن جهانی نور را در آن کشف می‌کند.

او بر این باور است که ادراک و اثبات آفاقی و عقلانی نه تنها به هیچ کار نمی‌آید بلکه گاه حجابی بر روی ادراک انفسی، که از نگاه او تنها ادراک درست است، می‌گردد: «ای دوست از حکیم تا به ایمان راهی دور است؛ زیرا که عامی چون بشنود که (المیت لا یسمع الاذان مالم یطین قبره)، به همگی خود ایمان آورد و تصدیق کند و حکیم چون این حدیث شنود... همه درون او پر از چون و چرا بوده باشد که انکار و تکذیب بود. (عین القضاة، ۱۳۷۷، ص ۴۰۵)

۴.۵.۳ معرفت شهودی از منظر عین القضاة

قاضی همدان بین معرفت شهودی و معرفت عقلی فرق می‌نهد و در اینجا است که جنبه عرفانی مشرب او، بر جنبه فلسفی، غلبه پیدا می‌کند. معرفت عقلی را هم برای شناخت مجهولات و هم ماوراء، لازم می‌داند اما کافی نه. وی معتقد است که عاقل شدن مستلزم تحصیل معرفت الله است، کسی که معرفت ندارد اصولاً عقلی ندارد. لازمه عقل معرفت داشتن و لازمه دستیابی به معرفت ارتباط و اتصال با مبدا کل است.

در مجموع باید گفت: رابطه اندیشه فلسفی با اعتقادات مذهبی و ضرورت این ارتباط، قابل بحث است. به نظر می‌رسد که اگر انسانی بخواهد دین محکم و ایمان معتبری داشته باشد، باید اعتقادات خود را بر یک سلسله اصول غیرقابل خدشه، مبتنی کند.

توجه به مخاطب شریعت و حکمت از مباحث ضروری است. مخاطب این دو، انسان است. بنابراین نمی‌شود گفت که دین بدون انسان، وجود دارد، همان طور که خطاب دین به انسان است، توجه حکمت هم به آدمی است. از اینجا پی می‌بریم که شناخت انسان و بحث از استعدادها، بر همه این مباحث، مقدم است. باید دید که انسان کیست و از حیث وجودی و خلقی دارای چه خصوصیتی است و وجه تمایز او از سایر موجودات کدام است.

بنابراین فلسفه حقیقی یا حکمت، چیزی بیش از تعدادی اصطلاح و معلومات ذهنی است و صرف تفکر و اندیشه بحثی رایج نیست؛ بلکه حکمت حقیقی یا همان حکمت

الهی و علم به خدا و افعال اوست زیرا اول حکیم حقیقی خداوند است. این حکمت، ایمان حقیقی و مقرب انسان به خداست؛ اشرف از فلسفه و در سطحی متعالی است؛ و به معنای واقعی کلمه، دینی است؛ چرا که متصف به آن، دین‌دار و به دور از آفات نفسانی و شیطانی است.

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی معنای حکمت این نتیجه به دست می‌آید که علم و شناخت محور اصلی معنای حکمت است و غایت آن استکمال انسان است. فلاسفه اسلامی نیز کوشیده‌اند که فلسفه را به حکمت نزدیک کنند و اتصالی بین آن و دین و شریعت برقرار کنند. حکمتی حکمت حقیقی است که برگرفته از تعالیم پیامبران باشد در غیر این صورت حکمت‌هایی که صرفاً از عقول ناقص بشری انتزاع شده‌اند سراسر نسخ، تغییر و تناقص است.

عین القضاة همدانی نیز با سر و سامان دادن بحث‌های فلسفی ارائه شده توسط فیلسوفان و تلفیق آن با شریعت، شناخت را به تجربی و عقلی تقسیم می‌کند و علی‌رغم بزرگ دانستن جایگاه عقل و نقش اساسی آن در رشد و تکامل انسان، آن را محدود می‌داند. شناختی فراتر را قائل است که آن را طور وراء عقل می‌نامد.

عین القضاة مرتبه‌نهایی معرفت را مقامی می‌داند که الهام از غیب است و بصیرتی است که منشأ الهی دارد و نوعی علم شهودی است. برای سالک در آن مقام نفس پیامبر جلوه‌گر می‌شود. چنین مقامی، دولت و نیک بختی است که فراتر از آن، سعادت ای 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.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

راغب اصفهانی، مفردات قرآن، به تحقیق صفوان عدنان

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). (المشاعر. مقدمه و تعلیقات هنری کربن. تهران: طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش)، حدود العالم. تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰ش) اسرار الآیات. ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش) المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو
- عبدالباقی. محمد فواد. (بی تا) معجم الفاظ القرآن الکریم، چاپ مجمع "اللغه العربیه"، قاهره
- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۷۹، ۱۳۴۱)، زبده الحقایق، تصحیح و تحقیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری
- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، تمهیدات، تصحیح و تحقیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری
- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۸۷) نامه‌های عین القضاة همدانی، ج ۱ و ۲: به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری. جلد سوم به اهتمام علینقی منزوی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- قرشی، سید علی‌اکبر، (۱۳۷۱) قاموس قرآن، قم: نشر دارالکتب الاسلامیه
- نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور. (۱۳۸۳ش)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.