

## شطحیات عین‌القضات همدانی

دکتر فاطمه مدرسی - مونا همتی و مریم عرب

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

### چکیده

شطحیات محصول نگاه تازه‌گوینده آن به خدا، انسان و شریعت و بازگویی تجربه‌های خاص روحی اوست و از آنجا که افق جدیدی در برابر خواننده متجلی می‌سازد، با بیان پارادوکسی همراه است و اعجاب و شگفتی را در خواننده بر می‌انگیزد و او را با معنایی خلاف انتظار روبه‌رو می‌سازد. از سوی دیگر، چون این معنی در یک ساختار منظم زبانی عرضه می‌شود، زبان شطح ارزش والایی می‌یابد. این پژوهش بر آن است به بررسی شطحیات عین‌القضات به عنوان یکی از مصادیق سطح تناقضی زبان عرفانی او بپردازد، که در آن امری متناقض با ظاهر شرع بیان می‌شود. توحید ابلیس، رؤیت خداوند، کفر و ایمان، فنا و بقا و... از جمله شطحیاتی هستند که قاضی پرشور همدان به سبب بیان آنها جان باخت.

**کلیدواژه‌ها:** عین‌القضات، زبان عرفانی، پارادوکس، شطحیات، تناقض.

تاریخ دریافت مقاله: 90/4/16

تاریخ پذیرش مقاله: 90/6/3

Email: maryamArab313@gmail.com

### مقدمه

در نظر عارف، زبان در القای معانی عرفانی ارزش چندانی ندارد و از این رو جدی و با اهمیت تلقی نمی‌شود، در نتیجه در استفاده از آن چندان احتیاط نمی‌ورزد. «غلبه هیجانات عاطفی مجال اندیشیدن منطقی را که با زبان صورت می‌گیرد تنگ می‌کند و گاهی چنان تنگ، که حاصل اندیشه را به صورت گزاره‌هایی پراکنده و در مقایسه با اندیشه‌ها و معانی پیوسته و منطقی حالت هوشیاری و کنترل بر زبان، غریب و نامأنوس و خلاف عادت می‌نماید» (پورنامداریان 1380: 15). عرفا با اینکه از زبان استفاده می‌کنند، همواره می‌گویند که تجربه‌هایشان

بیان‌ناپذیر است و زبان برای بیان این تجربه‌ها نارساست. استیس<sup>1</sup>، دلایل ناتوانی زبان در ابلاغ پیام عرفا را در سه نظریه بر می‌شمارد.

1- نظریهٔ عواطف: طبق این نظریه بیان‌ناپذیری آگاهی‌های عرفانی به دلیل آنست که آگاهی‌های عرفانی از قبیل عواطف عمیق هستند. بیان کردن عواطف عمیق در قیاس با افکار یا احساسات سطحی دشوارتر و گاه غیر ممکن است. به گفتهٔ عین‌القضات: «اما اصل سخن سخت قوی و برجای باشد اما هر کسی خود فهم نکند، زیرا که در کسوتی و عبارتی باشد که عیان آن در عین هر کسی نیاید.» (عین‌القضات 1389: 18)

2- نظریهٔ نابینایی معنوی: طبق این نظریه تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای است خاص که انتقال آن به کسانی که آن را نیازموده‌اند ممکن نیست، چنانکه شناساندن رنگ به کور مادرزاد ممکن نیست، زبان نیز نمی‌تواند چنین انتقالی را تعهد کند. عین‌القضات می‌گوید: «از خدا بشنو «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلُ سَبِيلًا» هر که در دنیا نابیناست از معرفت خدا، در آخرت نابیناست از رؤیت خدا.» (همان: 59)

3- نظریهٔ مجازی بودن زبان عرفانی: این نظریه بر آن است که بیان‌ناپذیری تجربهٔ عرفانی ناشی از عجز فهم و فکر در شناخت تجربهٔ عرفانی است. احوال عرفانی مستقیماً دست می‌دهد و دریافته می‌شود ولی نمی‌تواند صورت تجربهٔ عینی بیابد و به صورت مفاهیم در آید و چون هر کلمه در زبان - جز اسامی خاص - بر مفهومی دلالت می‌کند به ناچار آنجا که مفهومی حاصل نیاید کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای آن یافت نخواهد شد؛ بنابراین احوال عرفانی چون به صورت «مفهوم» در نمی‌آید به صورت «منطوق» هم در نمی‌آید (چناری 1377: 68-69). از این رو، لزوم پیدایش زبان متناقض‌نمایی عرفا غیر قابل اجتناب می‌نماید. بنابراین، برآنیم در این پژوهش به بررسی سطح تناقضی زبان عرفانی در تمهیدات بپردازیم.

## شطحیات

شطحیات یکی از مصادیق سطح تناقضی زبان عرفانی است، که در آن امری متناقض با ظاهر شرع بیان می‌شود. متناقض‌نما یا پارادوکس در لاتین "Paradoxum" است که منشأ آن واژهٔ یونانی "Paradoxon" مرکب از "Para" به معنی مقابل یا متناقض با "Dox" به معنی عقیده و نظر است. متناقض‌نمایی در بلاغت، سخنی است که متناقض با خود و نامعقول به نظر می‌رسد، اما می‌توان آن را از طریق تعبیر یا تأویل به سخن دارای معنی با ارزش تبدیل کرد. (همان: 8-9)

متناقض‌نمایی در تمهیدات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

1- متناقض‌نمایی در ترکیب واژگان؛ مانند ترکیب «راه بی‌راهی» در عبارت زیر:

<sup>1</sup>. esteas

صد هزار جان این مدّعی فدای آن شخصی باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده‌است راه بی‌راهی را. (عین‌القضات همدانی 350:1389)

2- دسته دوم از متناقض‌نماها شامل عبارت می‌شود و این گروه بسیار زیادند. هرگاه که اثر دلالت بر بیان عرفان صرف داشته باشد تعداد متناقض‌نمایی رو به افزونی می‌رود، زیرا همان‌طور که بیان شد، متناقض‌نمایی از ویژگی‌های زبان عرفانی به‌شمار می‌رود. در تمهیدات به دلیل عرفانی‌بودن آن، زبان متناقض‌نمایی رو به افزونی دارد. نکته قابل ذکر اینکه، این دسته از متناقض‌نماها ساخته و پرداخته خود عین‌القضات بوده است، به همین دلیل نظایر آن در سایر آثار عرفانی کمتر به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه به تعدادی از آنها اشاره خواهد شد:

باش تا بدانی که جان را به قالب چه نسبت است: درونست یا بیرون. دریغ! روح هم داخل است و هم خارج، او (جان) نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج، و روح، هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغ! فهم کن که چه گفته می‌شود؟ روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای-تعالی- با عالم متصل نیست و منفصل نیز نیست. (عین‌القضات همدانی 158:1389)

و:

در این مقام تا غایب نشوی، حاضر نباشی و تا حاضر نباشی، غایب نشوی. (همان: 327)

و:

تا از خود بنگریزی، به خود در نرسی؛ و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی؛ و تا پای بر همه زنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی؛ و تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی. (همان: 25-26)

و:

دریغ مگر آن بزرگ از اینجا گفت که اگر سینه کمترین مورچه بشکافی، چندان حزن عشق خدا از سینه او به در آید که جهانی را پر گرداند. شیخ ما گفت: شیخ عبدالله انصاری در مناجات این کلمات بسیار گفتی: خداوندا ما با خودیم و خودی ما در خور تو نیست، و تو بی مایی و بی مایی ما در خور ما نیست. (همان: 243)

و:

ای دوست دانی که این حزن از چه باشد؟ مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: همه مریدان در آرزوی مقام پیران باشند، و جمله پیران در مقام تمنای مریدان باشند؛ زیرا که پیران از خود بیرون آمده باشند. آن کس که با خود باشد حظّ و لذت چون یابد؟ مگر آن بزرگ از اینجا گفت که همه در عالم در آرزوی آنند که یک لحظه ایشان را از خود بستانند، و من در آرزوی آنم تا مرا یک لحظه به من دهند. و مریدان با خود باشند و آنکه با خود باشد از یگانگی و بی‌خودی او را نصیبی نباشد. (عین‌القضات همدانی 242:1389)

درخور ذکر است آن‌گاه که عارفان در حالت سکر و بی‌خودی و زوال عقل، بر اثر غلبه وجد و احساس یگانگی با حقیقت مطلق، در توفان بنیان برافکن «شطحیات» گرفتار می‌آیند، عبارات گران فهمی چون «أناالحق» را بر زبان می‌رانند و اسراری هویدا می‌کنند که عقل مردم عادی از درک آن عاجز و ناتوان است. از آنجا که دعاوی آنان با مبانی ظاهری شریعت مابینت دارد، اهل شریعت را بر ضد خود برمی‌انگیزند و از این رو متهم به کفر و الحاد و زندقه می‌شوند. گاهی حتی درک تعابیر و واژگانی که ایشان به کار می‌گیرند، پس از حالت جذب

برای خود عارفان نیز غیر ممکن است:

در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند؛ آتش شوق ایشان به معشوق ازلی تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها (عالم معنویت) جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. (روزبهان بقلی شیرازی 1374: 57)

در ساخت شطحیات امری متناقض با ظاهر شرع بیان می‌شود، به گفته عطار: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید؛ چنان‌که به کشتن، خلیل را امر کرد و نحواست و چنان‌که غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هر که بدین مقام نارسیده، قدم آنجا نهد، زندیق و اباحتی و کشتنی بود، مگر هر چه کند به فرمان شرع کند» (عطارنیشابوری 1379: 122-123). بر پایه آنچه گفته شد، شطحیات، «گفتارهای "نیمه‌رمزی" صوفیان است که در حالت سکر و بی‌خودی و غلبات شور و وجد مستی و جذبه، بر زبان طایفه عرفا می‌رفته است و چون در حکم افشای راز بوده و برتر از قوه و مرتبه درک و فهم ظاهرینان و عوام، از نظر فقها و متشرّعه، کفر و زندقه به حساب آمده، موجب شکنجه و زجر و احياناً قتل شطح‌گویان می‌شد» (ستاری 1372: 155). چنان‌که سرگذشت حلاج و عین‌القضات شاهدهی قوی بر این مدعاست. صوفیه خود حال شطح را وجد یا تواجد نامیده‌اند که در آن وضعیت، عارف از خود غایب و بی‌خویشتن است، بلکه سخن از زبان حق می‌گوید؛ بنابراین، شطح زبان وجد است.

مهم‌ترین نکته درباره ساخت شطح آن است که «غالباً از قرار گرفتن مستقیم یا غیر مستقیم انسان به جای آموزه‌های پذیرفته شده دینی، یعنی خدا پدید می‌آید و طبعاً این امر، با آموزه‌های دینی متناقض می‌نماید» (فولادی 1387: 285). در نظر عرفا شطح آنجا که از زبان خداوند بیان شده حق است و اگر به عارف نسبت داده شود، غیر عقلانی و ناپسند است. به همین دلیل آنها به تفسیر و تأویل شطحیات رو آوردند. ابن‌عربی شطح را «رعونت نفس گفته که از محققان واصل چون انبیا و اولیای الهی هیچ‌گاه صادر نشده است زیرا آنان جز خدا را نمی‌بینند و ملازم عبودیت اویند و از فخر فروشی که ملازم شطح است، برحذرند.» (ابن‌عربی 1420، ج 4: 4، 24-26)

عین‌القضات در دفاع از عرفای شطح‌گو، پیشینه آن را به قرآن نسبت می‌دهد و می‌گوید:

جوانمرد! گواهی از قرآن صادق‌تر خواهی؟ "مَنْ أَصْدَقَ مِنَ اللَّهِ قِيلاً؟" با من بگوی تا "مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" چه بود؟ هیچ فرقی هست میان این‌که "مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ" و "سُبْحَانِي" و "إِنَّ الْأَذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ؟" همه یکی‌ست، و لیکن تو را وقت فهم این نیست. اگر "الْمُؤْمِنُونَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ" بدانی که چیست، "واشوقاه إلى لقاء إخواني" بر تو عرض کنند، حسین بن منصور، بایزید -ره- معذور داری. (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 360)

در عین حال توصیه می‌کند باید با هر کس به اندازه عقلش سخن گفت و شطح را با هر کس نمی‌توان گفت:

... اگر در حالت سکری بر زبانش اناالحقی رود، سر دربازد. و اگر نه؛ "كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عَقُولِهِمْ"، دست بر خاطر او نهد، تا آن دریای درون او موجی نزنند که جهانی را ویران کند. (همان، ج.3: 398)

عین القضاات جایی دیگر می گوید:

قاضی فضولی همدانی از کجا و این سخن‌های اسرار از کجا؟ گوینده نمی‌داند که چه می‌گوید! شنونده چه داند که چه می‌شنود! (عین القضاات 1389: 15)

او اقرار می‌کند که «چون خود را غایب بینم آنچه گویم مرا خود اختیار نباشد.» (همان: 18)

برخی بر این باورند شطح روشی برای تأکید و تأثیر بیشتر و برجسته‌کردن افکار درونی است که زبان را شیوا و شاعرانه‌تر می‌کند تا با استفاده از ادوات و امکانات بلاغی و زیباکردن آن، خواننده را به تأمل وادارد و سریع و سطحی از موضوع نگذرد. (استیس 1361: 265-266)

شطح هم مانند هر امر متناقض دیگر بر دو گونه است:

- شطح گفتمان: شطح‌های چهارگانه معروف: «سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» بایزید، «أَنَا الْحَقُّ» حلاج، «أَيْسَ فِي جَبَّتِي سَوَى اللَّهِ» ابوسعید و «الصَّوْفِيُّ غَيْرُ مَخْلُوقٍ» خرقانی، نمود آن است. (فولادی 1387: 287)

شطح رویداد: مؤید کارها و افعالی است که عرفا هنگام وقوع شطح بی‌اختیار انجام می‌دهند. مانند نمونه زیر که در کتاب شرح شطحیات آمده است:

شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده به دو نان بفروخت و آن نان به سگی داد. (روزبهان بقلی شیرازی 1374: 156)

استیس شطح را بر پایه درون‌مایه آن به انواعی تقسیم کرده است:

وحدت وجود، خلأ- ملأ، انحلال فردیت، نیروانا و تجربه عرفانی آفاقی (استیس 1361: 264)

استیس آگاهی عرفانی را سطحی و متناقض‌نما می‌داند. به نظر او، «وحدت وجود»، حکمی متناقض‌نماست، زیرا این سخن، هم خدا و جهان را یکسان می‌داند، و هم نایکسان و متمایز. وی برای حل تناقض، چهار نظریه درباره شطحیات مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: 1- نظریه شطحیه خطابی 2- نظریه تعدد مصادیق 3- نظریه سوء تألیف 4- نظریه تعدد معانی یا ایهام. او نظریه‌های اول تا سوم را نقد و نظریه چهارم را پیشنهاد کرده است. (روحانی نژاد 1388: 334)

شایان توجه است شاعر یا نویسنده با شعور و آگاهی ادبی از پارادوکس‌ها و تضاد - که از جمله محسنات معنوی است - برای جمع کردن بین دو معنی متقابل در کلام استفاده می‌کند تا پیام خود را در عین زیبایی به مخاطب برساند؛ اما شطح بی‌اختیار در حالت جذبه عارفانه هنگامی که عارف شعور عقلی خود را از دست می‌دهد و نور تجلی حق در ضمیر دل او متمکن شده و با نور الهام، عقل او مسخر آنها می‌شود بر زبانش جاری می‌گردد، بنابراین با وجود ارزش زیباشناختی قصد شاعرانه در آن وجود ندارد. مسلم آن است که تنها اهل معرفت از رهگذر این تأمل و تفکر می‌توانند به نتایج سودمند دست یابند و گرنه نااهلان نه تنها از این تأمل و تفکر طرفی بر نمی‌بندند، بلکه دچار گمراهی نیز می‌شوند و بر گویندگان آن شطح‌ها انگشت تکفیر می‌نهند؛

چنان‌که در سال 309 قمری، بغداد شاهد به دار آویخته شدن حسین حلاج بود و قریب دو بیست و بیست سال بعد، به سال 529 قمری، همدان نیز شاهد خاکستر شدن قاضی القضاة خود یعنی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین القضاة بود. اگرچه عین القضاة برای دفاع از خود به تنظیم و انتشار لایحه دفاعی نیرومندی دست یازید، اما مؤثر نیفتاد و از تیر تکفیر جان به در نبرد. دفاعیات قاضی در رساله کوتاهی با عنوان «شکوی الغریب عن الاوطان الی علما البلدان» آمده است. در این رساله با اشعاری زیبا که آکنده از اندوه است، از علما و اندیشمندان می‌خواهد که لختی به سخن او گوش فرا دهند. آن‌گاه می‌کوشد به اتهامات خود پاسخ دهد. او شطحیات صوفیان را توجیه می‌کند و با تشبیه آنها به متشابهات قرآن و لزوم ارجاع متشابهات قرآن به محکمت آن، در صدد پاسخ بر می‌آید:

صوفیان را کلماتی است که آنها را «شطح» می‌گویند و آن، هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت و جوشش وجد، از گوینده آن صادر می‌شود و او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست... این‌گونه کلمات در میان فصل‌های مطالب، پراکنده است، اگر قبل و بعد آنها بررسی شود، مجالی برای اعتراض باقی نمی‌ماند. در گفته‌های خدا و رسولش، سخنان پراکنده- ای در صفات خدای عزوجل - وارد است که اگر آنها گرد آید و یک جا ذکر شود، چنان‌که گمراهان چنین کرده‌اند، از لحاظ فریبندگی و ایجاد شبهه و معما بودن، اثر مهمی خواهد گذاشت. وقتی هر کلمه‌ای در جای شایسته خود و با قراین پیوسته به آن به کار رود، گوش‌ها از شنیدن آن، ابا نمی‌کند و سرشت انسانی به خطا نمی‌رود. الفاظی در نهایت اجمال، درباره خدای تعالی ذکر گردیده که آشکارا در آنها احتمال خطا و صواب هست، مانند استواء، نزول، غضب، رضا، محبت، شوق، کراهیت و تردد و الفاظی چون صورت، وجه، عین، ید، سمع، بصر و ... (عین القضاة همدانی 1378: 52-54)

در این قسمت به بررسی نمونه‌های برجسته شطح در کلام عین القضاة خواهیم پرداخت.

## استغنا و مفاخره

در متون عرفانی، سخنانی وجود دارد که بیانگر تسلط عرفا به همه چیز و چیرگی آنان بر همه امور است. همین امر سبب شده است تا گاهی عرفای شطح‌گو به مقایسه خود با خدا و انبیا برآیند و در این باب گرفتار فخر و تکبر گردند. نمونه‌های زیر، مصداق این امر است.

دریغا از دست کلمه دیگر که ابوالحسن خرقانی گفته است! چه گفت؟ «فَقَالَ: أَنَا أَقْلُ مِنَ رَبِّي بِسِتِينَ» می‌گوید: او از من دو سال سبق برده است و از من به دو سال پیش افتاده است؛ یعنی که من به دو سال از او کمتر و کهنتر باشم. (عین القضاة همدانی 1389: 129)

گاه در برخی از عارفان این احساس تفاخر تا جایی پیش می‌رود که حتی از خداوند اظهار بی‌نیازی می‌کنند: مگر استاد ابوبکر فورک از اینجا جنید که گفت: «الْفَقِيرُ هُوَ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ إِلَى نَفْسِهِ وَلَا إِلَى رَبِّهِ» فقیر آن باشد که نه محتاج خود باشد، و نه محتاج خالق خود؛ زیرا که احتیاج هنوز ضعیف و نقصان باشد، و فقیر به کمالیت رسیده باشد. «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» او را نقد وقت شده باشد. «تَخَلَّفُوا بِإِخْلَاقِ اللَّهِ» سرمایه او آمده باشد. دریغا این مرتبه بلندست! هرکسی را آن توفیق ندهند که ادراک این تواند کرد. (عین القضاة همدانی 1389: 130)

## توحید ابلیس

ظاهراً این شطح نخستین بار از سوی حلاج عنوان شد و پس از آن در اندیشه عرفای بعد از او از جمله عین-القضات شدت بیشتری یافت. شفیع کدکنی در حواشی کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا بر این باور است که «حلاج، همچنان که در بسیاری از مسائل عرفانی پیشرو و بنیان‌گذار به حساب می‌آید، در موضوع دفاع از ابلیس نیز نخستین کس به شمار می‌آید.» (نیکلسون 1358: 147)

با توجه به اهمیت ابلیس‌ستایی عین‌القضات و حلاج بایسته می‌نماید به دیدگاه‌های آنها درباره ابلیس اشارتی رود:

حلاج، ابلیس را در برابر محظوری (dilemma) می‌بیند که از یک سو در برابر امر به سجده آدم قرار گرفته، و از سوی دیگر بینش موحدانه راه را بر سجده او در مقابل آدم بسته است. به این ترتیب امر الهی در برابر اراده الهی قرار می‌گیرد و او از آنجا که مشیت معشوق را می‌داند، امر به سجده را نوعی آزمون به حساب می‌آورد و نه یک فرمان. بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار می‌دهد و از نگریستن در غیر معشوق سر باز می‌زند. (همان: 150-151)

همین قرار گرفتن ابلیس در میان امر الهی و اراده الهی و در نهایت برگزیدن اراده بر امر در اندیشه‌های احمد غزالی هم آمده است:

موسی - علیه‌السلام - با ابلیس در عقبه طور به هم رسیدند. موسی گفت: ای ابلیس! چرا برای آدم سجده نکردی؟ ابلیس گفت: کلاً و حاشا. خدا یکی است. من هفتصد هزار سال می‌گفتم: سُبُّوحٌ، سُبُّوحٌ، قُدُّوسٌ، چه گونه چهره عبادتم را به ثنویت (دوگانه‌پرستی) سیاه کنم؟ موسی گفت: ای ابلیس! امر بگذاشتی. ابلیس گفت: آن امر ابتلاء بود، و اگر امر ارادت بود ای موسی! من ادعای توحید می‌کردم. (غزالی 1376: 73)

عین‌القضات نیز اندیشه حلاج و استاد خود غزالی را درباره تفاوت امر و اراده الهی تکرار می‌کند و می‌گوید: علت اطاعت نکردن ابلیس از امر خدا آن بود که او می‌دانست که اراده خدا چیز دیگری است: ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند، چون گفت: «سجدوا لآدم» آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند! همه سجود کردند الا معلم فریشتگان. لابد چنین بود، استاد از شاگرد پخته‌تر باید که بود. (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 96)

آنچه از فحوای مطالب فوق پیرامون ابلیس بر می‌آید، با آنچه قرآن مجید درباره سرگذشت ابلیس بیان می‌کند، تناقض دارد، ولی عین‌القضات درباره بی‌گناهی ابلیس دلایلی ارائه می‌کند که عبارت‌اند از:

- ابلیس میان امر و اراده خداوند، اراده خداوند را بر می‌گزیند:

ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد ابلیس را سجود کند؛ چون گفت: «أسجدوا لآدم»، آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند؛ همه سجود کردند الا معلم فریشتگان؛ لابد چنین بود، استاد از شاگرد پخته‌تر می‌باید که بود. (همان)

- ابلیس عاشق بود و غیرت او اجازه نمی‌داد که تن به پرستش کسی جز معشوق خود دهد. او در طریق عشق جوانمردانه بر سر پیمان خود ایستاد و صادقانه کوشید و از تحمل مصایب ترسی به دل راه نداد.

دریغا! مگر منصور حلاج از اینجا گفت: «ما صَحَّتِ الْقُتُوهُ إِلَّا لِاحْمَدَ وَ ابْلِيسَ»؛ دریغا! چه می‌شنوی؟ گفت: جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را. (عین‌القضات همدانی 1389: 223)

و:

از عالم غیرت درگذر ای عزیز! آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؛ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا! چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت. محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی، نشانی باید؛ محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بر وی عرض کردند، قبول کرد، در ساعت این دو محک گواهی دادند، که نشان عشق، صدق است. (عین‌القضات همدانی 1389: 221)

و:

ای دریغا! گناه ابلیس، عشق او آمد با خدا و گناه مصطفی، دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او. (همان: 229)

و:

از جمله غلط‌هایی که بر راه سالک آید، یکی آن است که بر ابلیس صلوات دهد و این غلط است، که تحفه او از دوست لعنت آمده است و آن دوست‌تر دارد. (عین‌القضات همدانی 1377: ج 1، 97)

- از نظر عین‌القضات، ابلیس شحنة مملکت است و پاسبان حضرت و مأمور راندن نامحرمان درگاه الهی. دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است؛ در پیش آید و باشد که راه بر ایشان بزند تا آن بیچارگان در عالم نفی لا بمانند و هوا پرستند و نفس پرست باشند. (عین‌القضات همدانی 1389: 74)

و:

تو چه دانی که ابلیس کیست؟ شحنة مملکت است که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده‌اند: «و ما أرسلناک من قبلک من رسول و لا نبی الا اذا تمئی ألقى الشیطان فی امینته». (عین‌القضات همدانی 1377: ج 1، ۱۹۶)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، عین‌القضات عناوین و صفاتی چون: سرور مهجوران، شحنة مملکت و... را برای ابلیس برمی‌شمارد که خلاف آموزه‌های دینی است. از نگاه او تنها دو نفرند که شایسته لقب جوانمرد هستند: ابلیس و محمد (ص). (عین‌القضات همدانی 1389: 223)

### شریعت و حقیقت

شریعت و حقیقت از مسائلی است که عین‌القضات بدان توجه کرده و با این کار گونه‌ای شطح به وجود آورده است: «هر که نزد کعبه گِل رود، خود را ببند و هر که به کعبه دل رود، خدا را ببند.» (عین‌القضات همدانی 1389: 95)

در قرون اولیه تشکیل حکومت اسلامی شریعت و طریقت جدای از هم نبودند زیرا «خود نزدیکی به منبع وحی اجازه آن را نمی‌داد که سنت دینی به دو قسمت ظاهری و باطنی یا شریعت و طریقت که اجزای ترکیب‌کننده آن هستند، منقسم شود، گو اینکه جوهر هر دو از همان آغاز وجود داشته است. مجموع سنت دینی در آغاز همچون گداخته در حال جوشش بود، و تا تأثیر سردکننده زمانی و اوضاع و احوال تباه‌کننده جهان



آن را رفته رفته سرد و منجمد نکرد، انعقاد پیدا نکرد و به عناصر گوناگون تجزیه نشد» (نصر 1361: 100). در قرن سوم پس از تماس مسلمانان با افکار و آرای مختلف فیلسوفان یونانی و متکلمان اسلامی، استنباط‌های خاص قرآنی در فرهنگ اسلام پیدا شد. بنابراین، در قرن چهارم هجری تصوف مایه و پایه ویژه‌ای گرفت و با ترکیب و تشکّل خاصی به صورت فرقه و طریقه‌ای در شریعت اسلام خودنمایی کرد و اصول و مقررات و نظام‌های مخصوص به نام سلوک از مقامات و احوال و رجوع به مرشد و راهنما و ولی و مانند اینها معین گردید و برای رسیدن به حقیقت، بحث طریقت در برابر شریعت به میان کشیده شد. در فرجام عرفان به سه مرحله طبقه‌بندی شد:

1- شریعت 2- طریقت 3- حقیقت (کیایی نژاد 1366: 120). «شریعت تو همچو شمع است، ره می‌نماید، و بی آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود، چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است» (زمانی 1375، ج 5: 13). قاضی همدان، شریعت و طریقت و حقیقت را در درون پرتلاطم خود چنین بیان داشته است: «شریعت بند دیوانگی حقیقت آمده است» (عین‌القضات همدانی 1389: 148). و یا اینکه «ای دوست هرگز دیده‌ای که دیوانگان را بند برنهند. گروهی از سالکان دیوانه حقیقت آمدند، صاحب شریعت به نور نبوت دانست که دیوانگان را بند بر باید نهاد، شریعت را بند ایشان کردند، مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که مرید خود را گفت: با خدا دیوانه باش و با مصطفی (ص) هوشیار» (عین‌القضات همدانی 1389: 204). و در همین باره ابیاتی از ابوسعید نقل کرده است:

ای دریغا روح قدسی کز همه پوشیده است	پس که دیلست روی او و نام او که شنیده است
هر که بیند در زمان از حسن او کافر شود	ای دریغا کین شریعت گفت ما بپریده است
کون و کان بر هم زن و از خود برون شو تارسی	کین چنین جایی خدا از دو جهان بگریده است

(همان: 155)

قاضی با بیان اینکه شریعت راهی است که نهنده آن پیغمبرانند و سعادت و شقاوت آدمی در آخرت به آن باز بسته است (همان: 182)، با تشبیهی روشن، جمال شریعت و حقیقت را نشان داده است. به اعتقاد او، شریعت، پروانه‌ای عاشق است که تا دور از آتش است او را هیچ حظّی نیست اما چون ردای حقیقت بر تن می‌کند از او هیچ پروانگی باقی نمی‌ماند و جمله آتش می‌شود (همان: 242). همچنین قاضی در جایی از شریعت به عنوان «نگاهبان» یاد می‌کند:

دریغا! نمی‌بارم گفتن. مگر که شریعت را ندیده‌ای که نگاهبان شده است بر آنها که از ربوبیت سخنی گویند؟ هر که از ربوبیت سخن گوید، در ساعت شریعت خورش بریزد، اما دانی که در حقیقت با او چه می‌کنند؟ محمود گفت: لشکر خود را که هر چه خواهید که می‌گویید از من و از مملکت من، گوید؛ اما از ایاز، هیچ مگوید! ایاز را به من بگذارید. در آن حالت هر چه از محمود گفتندی، خلعت یافتندی؛ و هر چه از ایاز گفتندی، غیرت محمود دمار از وجودشان برآوردی. (همان: 230)

فنا و بقا یعنی، شخصیت عارف از شخص او جدا شود و در صفات حق محو شود و به مقام فنا فی الله برسد. عین القضات این امر را با مرگ اختیاری میسر و آن را مایه زندگانی می‌داند:

هر که این مرگ ندارد، زندگانی ندارد، زندگانی نیابد، آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد. دانی که چه می‌گوید؟ می‌گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی، همه خود تو باشی. (عین القضات همدانی 1389: 287)

از سخن عین القضات چنین ادراک می‌شود که تجرید، مقدمه فنا است و نتیجه آن بقاست. «اینجا هیچ از عارف نمانده باشد و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» همین می‌گوید. در این مقام «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» یکی نماید؛ پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد؛ پس حسین جز أنا الحق و بایزید جز سبحانی چه گوید؟ اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد.» (همان: 62) و:

تا پای بر همه زنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی. (همان: 26)

قاضی در رساله شکوی الغریب اصطلاحات فنا و تلاشی را که یکی از ارقام اتهامات وی تلقی شده بود، این چنین تحلیل می‌کند که فنا و تلاشی به مثابه «پنهان ماندن صفات بشری در نزد مدرک آن، یعنی غایب شدن صفات انسانی و ظاهر گشتن احکام ربوبی» است (عین القضات همدانی 1378: 59-61). از نظر وی، فنا «مرگ خود» است و چون خود از میان برخاست، همه او می‌شود و تا وقتی که انسان از خودیت نمرده است، زندگانی نمی‌یابد:

من با تو چنانم ای نگار خنتی کاندر غلطم که من توام یا تو منی (عین القضات همدانی 1389: 287-288)

در باور عین القضات، «سالک برای رسیدن به مقام فنا، باید از پرده ربوبیت به پرده الهیت رسد و از پرده الهیت به پرده عزت رسد و از پرده عزت به پرده عظمت و از پرده عظمت به پرده کبریا رسد، در پرده کبریا الله دنیا و آخرت محو بیند "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" بدو می‌گوید: "أَنْظِرْ إِلَيَّ وَجْهَ اللَّهِ الْكَرِيمِ" اینجا از عارف هیچ نمانده باشد و معرفت نیز محو شده باشد و همه معروف باشد: "أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ". در این مقام «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» یکی نماید، پس حسین جز "أنا الحق" و بایزید جز "سبحانی" چه گویند؟ اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد، و رای این مقام چه باشد؟ بالای این دولت کدام دولت باشد؟» (عین القضات همدانی 1389: 60-62)

قاضی در نشانه سالکی که رخت به شهر عبودیت دل کشیده، و شربتی از «شرباً طهوراً» نوش کرده و از بُعد حدث به وادی قربت طهارت و وصلت رسیده، آورده است:

در حالت فنا، بهره و لذت او از دنیا و آخرت از بین می‌رود و خودش بر اثر بهره‌ای که از مشاهده خداوند او را حاصل می‌شود، از بین رفتن حظ خود را در سایه قدرت الهی آشکارا می‌بیند، پس باقی می‌ماند آنچه را که خدا می‌خواهد و بنده از فردانیت الهی تفرّد پیدا می‌کند. وقتی چنین شد با خدا جز خدا چیزی باقی نمی‌ماند، باقی می‌ماند یگانه بی نیاز در جاودانگی همان‌طور که در آغاز بود. (همان: 262)

## کفر و ایمان

از دیدگاه عین‌القضات، سالک در راه رسیدن به حق، طی چند مرحله در دام کفر و ایمان گرفتار می‌آید و این کفر و ایمان‌ها لازمه نیل به ایمان نهایی است. از دیدگاه او کفر چهار مرحله دارد:

- کفر ظاهر یا کفر اول آن است که مرد نشان و علامتی از علامات شرع را رد یا تکذیب کند که در این حالت او کافر باشد.

- کفر نفس یا کفر ثانی که نسبت با ابلیس دارد. در این حال «نفس بت باشد که "النفس هی الصنم الاکبر" و بت خدایی کند، این کفر به نفس تعلق دارد که خدای هواپرستان است. همه سالکان گذرشان به این مقام می‌افتد که در این مقام می‌پندارند صانع‌اند و آفریننده و اگر در این مقام باز مانند و توقف کنند، از کافران خواهند بود "وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"، محبّان خدا چون ابلیس را ببینند، این مقام دیدن نزد ایشان کفر باشد.» (عین‌القضات همدانی 1389: 116)

- کفر قلب یا کفر ثالث که نسبت با محمد (ص) دارد. در کفر محمدی سجود کردن محمد (ص) را کفر نباشد. مصطفی (ص) از اینجا گفته است که: "من رأنی فقد رأی الحق" یعنی هر که مرا بیند خدا را دیده باشد پس محبّان خدا چون محمد را ببینند، لقای محمد ایمان ایشان باشد. (همان). مادام که آدمی در این مقام باشد در شرک کفر باشد.

- کفر حقیقت یا کفر چهارم: چون سالک از کفر قلب درگذرد، خداوند در این مقام شرمسار و خجل گردد، توحید و ایمان آغاز کند و همگی این گوید: «وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». در کفر حقیقی خداوند، خودی سالک را در خودی خود گره می‌زند تا همه او شود. به تعبیر قاضی کفر حقیقی همه بت‌پرستی و آتش‌پرستی و کفر و زنا است و ابوسعید از اینجا گفته است که «هر که ببیند حُسن او اندر زمان کافر شود» چرا که «وَوَيْبِقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»، در این مقام ذات حق همگی سالک را چنان به خود کشد که در ساعت بی‌خود شود. در این مقام او هر چه را می‌بیند، می‌گوید «هذا ربی» (همان: 209-213)

عین‌القضات در جایی دیگر سه مرحله را برای کفر عنوان می‌کند:

درنگر تا به کفر اول بینا گردی. پس راه رو! تا ایمان عموم به دست آری. پس جان کن! تا به کفر ثانی بینا گردی. پس طلب کن بجاد! تا ایمان خصوص را بیابی. پس از این اگر دولتی باشی به کفر ثالث در نهاد خود بینا شوی. (عین‌القضات همدانی 1377، ج 3: 260)

و کفر ظاهر را در نظر نمی‌گیرد.

ای عزیز! اگر بدین مقام رسی، کافری را به جان بخری، که خلد و خال دیدن معشوق جز کفر و زنا دیگر چه فایده دهد؟ باش تا رسی و بینی، آن‌گاه این بیچاره را معذور داری به گفتن این کلمات! هرگز مسلمان کافر را دیدی؟ از حسن و جمال محمد رسول الله جمله مؤمنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست. تا این کفرها نیابی به ایمان بت‌پرستی نرسی و چون به سرحد ایمان

رسی و بت پرستی را بینی، بر درگاه «لا اله الا الله، محمد رسول الله» نقش شده، و ایمانت تمام این وقت باشد، و کمال دین و ملت در این حال نماید. (عین القضاة همدانی 117-118: 1389)

و:

گفتم که کفرها بر اقسام است. گوش دار! کفر ظاهر است و کفر نفس است و کفر قلب است. کفر نفس نسبت به ابلیس دارد و کفر قلب نسبت با محمد دارد و کفر حقیقت نسبت با خدا دارد. بعد از این جمله خود ایمان باشد. (همان: 209)

عین القضاة مفاهیم کفر و ایمان را از سه وجه نگریسته است؛ در وجه نخستین کفر منزلت دارد، چرا که به ایمان می انجامد: «کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا، تا کفر نباشد ایمان پدید نمی آید» (همان: 233). و: «شمع و شاهد را در خرابات خانه کفر نهاده اند تا این کفر را واپس نگذاری، مؤمن ایمان احمدی نشوی.» (همان: 341)

در وجه دوم، قاضی کفر را با توجه به سخنان پیامبر و سایر بزرگان، دام راه می داند که باید از آن تبری جست:

در این حال بینای کفر آمدن کار اندکی نیست. مصطفی (ص) از اینجاست که می گوید «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ» و بایزید نیز به وقت نزع زنار می گشاید و می گوید: «الهي أن قلتَ يوماً: سُبْحانَ ما اعظم شأنِي، فَأَنَا الْيَوْمَ كَافِرٌ مَجُوسِي أَقْطَعُ زُنَّارِي» یعنی این ساعت زنار ببریدم و شهادت یقین اختیار کردم. (همان: 214)

در سومین وجه، قاضی تعابیر کفر و ایمان را آن چنان با هم و در هم تنیده، تفسیر می کند که کفر از ایمان و ایمان از کفر باز شناخته نمی شود: «در راه سالکان و در دین ایشان، چه کفر و چه ایمان، هر دو یکی باشد. یوسف عامری گفت:

در کوی خرابات چه درویش و چه شاه      در راه یگانگی چه طاعت چه گناه  
بر کنگره عرش چه خورشید چه ماه      رخسار قلندری چه روشن چه سیاه»

(همان: 228)

## رؤیت خداوند

در اندیشه عین القضاة پرستش حق از خوف دوزخ و امید به بهشت خاص عوام مردم است. از منظر او، شرط ایمان پرستش خالصانه حق برای دیدار باشد. از این رو، رسیدن به لقاء الله بزرگترین هدف است و بر این پایه، لحن سخن قاضی به هنگام توصیف بهشت و جهنم چاشنی بی از حقارت به خود می گیرد.

«جوانمردا! خدای -تعالی - گفت: «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ»؛ طامعان

آنجا که فرموده بود، دویدند، لیکن بسیاری عاشقان گفتند: کجا رویم؟

گفتی دگری بین کنم ای بینایی      گر تو دگری چو خویشتن بنمایی  
بار خدایا! طالبان تو کجا به بهشت قانع شوند؟

گفتی که برو حدیث ما کن کوتاه      ای دوست کجا روم کجا دانم راه  
"إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكُهُونٍ". یعقوب چون از کنعان به مصر آید، به طلب یوسف آید؛ اگر نه، نان گوشت و حلوا به کنعان هم بود؛ چه در دنیا خوردن و در آخرت هم خوردن، حاشا و کلاً.» (عین القضاة

همدانی 1377، ج 1: 75)

و:

«بهشت مائدهیی است نهاده، تا خود عاشقان بهشت کدامند و عاشقان خدا کدام!» (همان: 76)

سخنان عین‌القضات با این سخن امام علی (ع) - که فرمودند: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ: همانا قومی عبادت کنند خدا را با چشم‌داشت {به بهشت یا ایمن بودن از عذاب جهنم} و آن عبادت، عبادت تجار است، و قومی عبادت کنند خدا را با ترس و آن عبادت، عبادت بردگان است، و قومی عبادت کنند خدا را با سپاس و آن عبادت، عبادت آزادگان است (آقامیرزایی 1379: 428) - برابری می‌کند.

### مکر و اضلال

این شطح بر مبنای آیاتی از قرآن است که مکر و اضلال را به خداوند نسبت داده‌اند و با مسائل بحث برانگیز عدل الهی و جبر و اختیار ارتباط دارد (فولادی 1387: 313)، ولی تجربه عرفانی عارف این مسئله را به صورت شطح درآورده است. این نوع شطح در کلام عین‌القضات نمود فراوانی دارد.

«گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی از بهر این گفت: «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ» دریغ! گناه، خود همه از اوست، کسی را چه گناه باشد؟» (عین-القضات همدانی 1389: 189)

و:

ای عزیز! او چندان عربده کند با بندگان خود که بیم آن باشد که دوستان او پست و نیست شوند و با این همه، جز این خطاب نباشد که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». (همان: 245)

و در نامه‌ها چنین بیان می‌کند:

ابوالحسن خرقانی و ازو گفت: هر روز هزار هزار بار از تو بگریزم و هر بار بلعجی نو می‌سازی و از دنبال بیایی: فریاد از تو! درود فراوان از تو! چون تن در کار دهی، بار دگر و طمع خام بغارتد، و تو گوید: تو را چه گویند؟ و تو را که گوید؟ ما از کجا و تو از کجا؟ (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 285)

### وحدت وجود

مفهوم وحدت در تجربه عرفانی متناقض‌نماست. از آن نظر که شامل وحدت به معنای معهود و معمول کلمه نیست، زیرا «واحدی» که ما در تجارب عادی خود با آن سروکار داریم؛ همیشه واحد متعین است، به عبارت دیگر واحدی است که متضمن کثیر یا متشکل از کثیر است. (استیس 1361: 164)

قاضی همدان فلسفه وحدت وجود را صبغه‌ای عاشقانه و شورانگیز بخشیده است. ذکر این نکته خالی از

لطف نیست که از نظر او، تفکر صوفیانه چیزی بیرون از حوزه حیات انسانی نیست، حتی آن‌گاه که وی اساسی-ترین مباحث عرفانی - از جمله وحدت وجود- را مطرح می‌کند، آنها را با دقت در جریان زندگی به کار می‌گیرد و این ویژگی ممتاز عرفان خراسان و هم مهم‌ترین تفکر عرفانی قاضی است. وحدت وجود در اصل بحثی است که نزد بسیاری از متصوفه متأخر به عنوان نکته‌ای مجرد و جدا از جریان زندگی بررسی شده است؛ اما همین موضوع در نظر قاضی چون نکته‌ای جاری در متن حیات بشری است. (فتوحی 1384: 112)

در اندیشه عین‌القضات، پایه و اساس زندگی مبتنی بر دوست داشتن و عشق ورزیدن است و در ذهنیت او، وحدت وجود در صورتی مدار اعتبار است که در زندگی بشری بتواند مجموعه جهان و جهانیان را با رشته‌ای به نام عشق و دوستی به هم پیوند دهد. به گمان قاضی «اگر آدمی خدا را دوست دارد، لابد بود که رسول او را دوست دارد که سبب بقای او بود و زر و سیم را دوست دارد که بدان متوسل تواند بود به تحصیل نان و آب...» (عین‌القضات همدانی 1377، ج 2: 33)

زاویه دیگری که قاضی از منظر آن موضوع «وحدت وجود» را کاویده است، امر آفرینش یا خلقت است. به اعتقاد او، خالق، جهان و جهانیان را آفرید، همچنان‌که آینه‌ای آفریده و خود را در آن آینه نگریسته و کمال بی-نقص خود دیده باشد. جهانیان نیز با همان چشم خالق در آن نگریستند و خود را دیدند و یافتند که خالق و هم آنان چیزی جز شاهد و مشهود نیستند:

مقصودش از ایجاد وجود کونین	یک چیز بود که آن همی برهانست
در آینه روح ببیند خود را	پس عاشق خود شود که بی نقصانست
مانیز درو همی ببینیم خود را	پس شاهد و مشهود همی یکسانست

(عین‌القضات همدانی 1389: 270)

ممکن است در بیان مفهوم «خلقت» در کنار وحدت وجود این اشکال به نظر آید که از آنجا که در کلمه «خلق» مفهوم دوگانگی میان خالق و مخلوق مستفاد می‌شود، نباید در این نظام فکری به کار گرفته شود، پاسخ آن است که در مسلک کسانی که قایل به وحدت وجود هستند، مخلوق، استعداد و آمادگی شایسته‌ای کسب می‌کند و متناسب با آن از سوی خداوند روحی به وی افاضه می‌شود که در راستای خلق آدم از آن به نفع تعبیر شده است (سجده 32: 9)، بنابراین، اگر آن استعداد و آمادگی در مخلوق برای قبول فیض الهی وجود نداشته باشد، موجود نخواهد شد. پس روح الهی در همه موجودات جاری است و موجودات خارجی همان صور و اشیایی‌اند که به فضل سریان الهی در آنها متصف به صفت وجود شده‌اند.

عین‌القضات تا آنجا به وحدت وجود علاقه نشان می‌دهد و این اندیشه را تا بدانجا پیش می‌برد که خیر و شر را یکی می‌داند: «پس ارادت خیر و شر در او یک نقطه بود.» (عین‌القضات 1377، ج 1: 189)

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

عین‌القضات همچون عرفای دیگر محبت میان خالق و بنده را دوسویه می‌شمارد و دلیل او در این باره آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده 5: 54) است. از نظر او خدا یک معشوق بود، معشوق خویشتن خویش و معشوق همه آفرینش.

«اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» همین می‌گوید. در این مقام «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» یکی نماید. پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد. پس حسین جز «أنا الحق»، و بایزید جز بایزید جز «سُبْحَانِي» چه گویند؟ اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد.» (عین‌القضات همدانی 1389: 62)

و:

ابوالحسن خرقانی از این مقام نشان باز می‌دهد؟ گفت که مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت، گفتمی که من معشوق تو! (همان: 134)

و:

«ای عزیز "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" را گوش دار. «يُحِبُّونَهُ» آن‌گاه درست آید که همگی خود را روی در "يُحِبُّهُمْ" آری؛ آن‌گاه او را برسد که گوید: "يُحِبُّهُمْ" که او به همه اندر رسد. آفتاب همه جهان را تواند بودن که روی او فراخ است؛ اما سرای دل تو تا همگی روی خود در آفتاب نیارد، از آفتاب هیچ شعاعی نصیب او نتواند بودن. "وَمِنْ آيَاتِهِ الشَّمْسُ" خود گواهی می‌دهد که "يُحِبُّهُمْ" چگونه صفت واسعیت دارد، همه کس را تواند بودن. اما "يُحِبُّونَهُ" تا همگی او را نباشد، به همگی از او شعاع نیاید. "يُحِبُّهُمْ" خود در خلوت خانه "يُحِبُّونَهُ" می‌گوید که محبت چیست، و محبوب کیست.» (همان: 128)

مستملی صاحب کتاب شرح تعرف در تفسیر این آیه معتقد به وجود دو فایده است: «یکی آنکه می‌دانند که علت دوست داشتن ایشان خداوند را، دوست داشتن خداوند است ایشان را. حق تعالی باید که بنده را دوست دارد تا بنده او را دوست دارد، نه آنکه بنده حق را دوست دارد تا باز حق او را دوست دارد و چون این بدانست دیگر بدانند که هم به آن مقدار که در من محبت حق است، محبت حق است مرا و این حدیثی هایل است.» (مستملی بخاری 1366، ج 4: 1700)

قاضی همدان مفهوم این آیه را با این تعبیر بیان می‌کند که: ... چون ما را به خود قربت دهد در نور او خود را ببینیم... رأی قلبی ربی. (عین‌القضات همدانی 1389: 279 و 129)

## نتیجه

بیان تجربه عرفانی به دلیل اینکه فراتر از عقل است، قابل وصف نیست، زیرا در حالت سکر، وجد و ناهشیاری که عارف توانایی تحمل حقایق غیبی را از دست می‌دهد، پدیدار می‌شود. اگر چنین تجربه‌ای در کسوت حرف و صوت بیان شود، صبغه رمزی می‌پذیرد. به دلیل وجود امور متناقض در شطحیات، این سخنان را پارادوکس نامیده‌اند.

نتایج به دست آمده از تحقیق بیانگر آنست که عین‌القضات به مانند دیگر عرفا در حال وجد و بی‌خودی در مجالس سماع، وعظ، خطابه و تذکیر سخنانی بر زبان آورده که اغلب خشم عامه، متشرّعه و فقها را برانگیخته است، سخنانی چون: رؤیت خداوند، وحدت وجود و یکی دانستن خالق و مخلوق، برابری کفر و ایمان، عشق خداوند و بنده، استغنا و بی‌نیازی حتّی از خداوند، توحید ابلیس و جوانمرد دانستن او و... این ادعاها، از جمله مواردی است که در کلام قاضی ظاهری خلاف یافت و تا آنجا پیش رفت که قاضی پر شور همدان بر سر آن به پای چوبه دار رفت و جان باخت.

## کتابنامه

قرآن کریم.

- آقا میرزایی، ناهید. 1379. ترجمه نهج البلاغه. تهران: بهزاد.
- ابن عربی. 1420. فتوحات مکیه. به تصحیح احمد شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- استیس، والترترانس. 1361. فلسفه و عرفان. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- پورنامداریان، تقی. 1380. در سایه آفتاب. تهران: سخن.
- چناری، عبدالامیر. 1377. متناقض‌نمایی در شعر فارسی. تهران: فرزانه.
- روحانی‌نژاد، حسین. 1388. مواجید عرفانی. چ 2. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- روزبهان بقلی شیرازی. 1374. شرح شطحیات. به تصحیح هانری کربن. چ 3. تهران: طهوری.
- زمانی، کریم. 1375. شرح جامع مثنوی معنوی. چ 3. تهران: اطلاعات.
- ستاری، جلال. 1372. مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: مرکز.
- عطار نیشابوری. 1379. تذکرةالاولیاء. به تصحیح نیکلسون. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات همدانی. 1389. تمهیدات. به تصحیح عقیق عسیران. چ 8. تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ . 1378. دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی‌الغریب و زبده‌الحقایق). ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ . 1377. نامه‌ها. به تصحیح علینقی منزوی. تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد. 1376. مجموعه آثار فارسی. به اهتمام احمد مجاهد. چ 3. تهران: دانشگاه تهران.
- فتحی، زهرا. 1384. پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات همدانی. چ 2. تهران: ترفند.
- فولادی، علیرضا. 1387. زبان عرفان. قم: فراگفت.
- کیایی‌نژاد، زین‌الدین. 1366. سیر عرفان در اسلام. تهران: کتابفروشی اشراقی.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. 1366. شرح التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

نصر، سیدحسین. 1361. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. چ 4. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

نیکلسون، رینولد. 1358. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 2. تهران: توس.



## References

- Āghā Mirzāyi, Nāhid. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Translation of Nahj-ol Balāghe*. Tehran: Behzād.
- Attār Neishāboori. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Tazkerat-ol Owlia*. Ed. by Nicholson. Tehran: Asātir.
- Chenāri, Abd-ol Amir. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Motenāghez Namāyi dar She'r-e Fārsi*. Tehran: Farzān.
- Ein-ol Ghozāt Hamedāni. (۲۰۱۰/۱۳۸۹H). *Tamhidāt*. Ed. by Afif Asirān. ۸<sup>th</sup> ed. Tehran: Manoochehri.
- (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Nāme-hā*. Ed. by Alinaghi Monzavi. Tehran: Asātir.
- (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). *Defā'iyāt va Gozide-ye Haghayegh* (Translation of the two treatises, Shekva-al Gharib va Zobdat-ol Haghāyegh). Tr. by Ghāsem Ansāri. Tehran: Manoochehri.
- Fat'hi, Zahra. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Pazhouhesh-i dar Andishe-hāye Erfāni-e Ein-ol Ghozāt-e Hamedāni*. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Tarfand.
- Foolādi, Alireza. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Zabān-e Erfān*. Ghom: Farāgoft.
- Ghazzāli, Ahmad. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Majmoo'e-ye Āsār-e Farsi*. With the efforts of Ahmad Mojāhed. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Ibn Arabi. (۱۴۲۰ A.H.). *Fotuhāt-e Makkiyyehi*. Ed. by Ahmad Shamsoddin. Beirut: Dār-ol Kotob-el Elmiyyeh.
- Kiyāyi Nezhād, Zeinoddin. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Seir-e Erfān dar Eslām*. Tehran: Ketāb Forooshi-e Eshrāghi.
- Mostamli Bokhari, Abu Ebrahim Esmā'eel Ibn Mohammad. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Sharh-et Ta'arof Le Maz'hab-et Tassavof*. Ed. by Mohammad Roshan. Tehran: Asātir.
- Nasr, Seyyed Hossein. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Se Hakim-e Mosālmān*. Tr. by Ahmad Ārām. ۴<sup>th</sup> ed. Tehran: Sherkat-e Sahāmi-e Ketāb-hāye Jibi.
- Nicholson, Reynold. (۱۹۷۹/۱۳۵۸H). *Tasavvof-e Eslami va Rābete-ye Ensan va Khoda*. Tr. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Toos.
- Pournāmdāriān, Taghi. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Dar Sāye-ye Āftāb*. Tehran: Sokhan.
- Roozbahan, Boghli-e Shirāzi. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Sharh-e Shat'hī'iāt*. Ed. by Henry Corbin. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Tahoori.
- Rowhāni Nezhād, Hossein. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Mavājīd-e Erfāni*. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Pazhouheshgāh-e Farhang va Andishe-ye Eslami.
- Sattāri, Jalāl. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Madkhali bar Ramz shenāsi-e Erfāni*. Tehran: Markaz.
- Stace, Walter Terence. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Erfān va Falsafeh (Mysticism and Philosophy)*. Tr. by Bahāoddin Khorramshāhi. Tehran: Soroush.
- The Holy Quran*.
- Zamāni, Karim. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Sharh-e Jāme-e Masnavi-e Ma'navi*. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Ettelā'āt.