

معرفت‌شناسی عرفا

□ دکتر سید یحیی یثربی

اشاره

مباحث معرفت‌شناختی عرفا (اگر چه نه با همین عنوان) در متون عرفانی مطرح شده‌اند. در این سلسله مقالات، این مسائل استخراج و طبقه‌بندی شده و البته در محدوده عرفان اسلامی معرفی خواهد شد.

در راستای این هدف، نگارنده نخست به نقل مطالبی از متون معتبر عرفانی پرداخته و سپس مقاله را با درج اظهارات عین‌القضاة همدانی، عارف قرن ششم پی می‌گیرد. همچنین در آغاز، مختصری درباره شیوه بحث توضیح داده شده و تا اندازه‌ای به حدود و امکانات و مشکلات کار اشاره گردیده است.

مقدمه

از آنجا که بحث معرفت‌شناسی، به صورت یک بحث مستقل و جدی و گسترده، محصول تلاش متفکران عصر جدید غرب است و از آنجا که این مباحث، خواه و ناخواه، به ما منتقل شده و اذهان و افکار ما را به نتایج و آثار خود متوجه ساخته است، ما نیز نمی‌توانیم به این گونه مباحث، بی‌توجه باشیم.

اما از آنجا که در ورود به هر نوع از علوم و فنون، باید نقطه آغاز حرکت خود را، موجودی خویش در زمینه آن علم و فن قرار دهیم، لازم است که به محصول تلاش پیشینیان در زمینه معرفت‌شناسی توجه کنیم و از جایی که آنان بازمانده‌اند، کار خود را آغاز کنیم.

گذشتگان ما، اگرچه عنوانی خاص به مباحث معرفت‌شناسی نداده‌اند اما درباره بسیاری از مسائل آن، اندیشیده و نظر داده‌اند. مثلاً دقت‌های ابن‌سینا و دیگران در مباحث مربوط به حد و برهان، نکات برجسته‌ای از مباحث معرفت‌شناسی را در بردارد، همچنین است مباحث اهل کلام در موضوع «نظر»، یا اظهارات عرفا در مورد معارف شهودی.

آنچه در این مقاله و مقالات بعدی، تحت عنوان «معرفت‌شناسی عرفا»، خواهد آمد، تأمل و بررسی «معرفت شهودی» است؛ معرفتی که عرفان اسلامی، آن را مقصد و مقصود نهایی خود

می‌داند.

در این مقاله‌ها، اصول، مبانی، خاستگاه و خصوصیت معرفت عرفانی را، در حدّ امکان، براساس اظهارات عرفا، مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد و به دلیل رعایت گنجایش مقاله و ضرورت پرهیز از تکرار مکررات، از مباحث جنبی خودداری خواهیم کرد.

شیوه بحث

معرفت شهودی، به دلیل خارج بودنش از حوزه آگاهی و خودآگاهی انسان، به دشواری تسلیم بحث و بررسی می‌شود. منظور از شیوه بحث، نه آن است که برای امکان بررسی این موضوع، راه و رسم ویژه‌ای وجود دارد و در این مقال قصد معرفی آن است، بلکه منظور این است که ابتدا باید روش و خط‌مشی خود را در این مباحث، تعیین کرده و در حدّ امکان، نحوه ورود به بحث و خروج و نتیجه‌گیری، مشخص شود.

برای توضیح مطلب، ابتدا باید به دو نکته توجه کنیم:

نخست آن که همه علوم و فنون، مراحل را پیموده و به وضع کنونی رسیده‌اند. قطعاً این علوم و فنون، در این مرحله نیز متوقف نمانده و وارد مراحل بعدی خواهند شد.

این تحول تکاملی را حتی اگر در اصول و حقایق نپذیریم، اما در نحوه ارتباط با آنها و درک و دریافت و بهره‌برداری از آنها، جای تردید وجود ندارد. بنابراین، نه تنها علوم و فنون بلکه معارف فلسفی و عرفانی هم، از لحاظ دریافت و تنظیم، در معرض تحول قرار می‌گیرند.

مسلماً عرفان و تصوف هم، از آغاز پیدایش خود در میان مسلمانان، مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته تا به حالت کنونی رسیده‌اند. بی تردید، عرفان ابراهیم ادهم (فوت ۱۶۱ هـ)، رابعه (فوت ۱۳۵ هـ) و امثال آنان، با عرفان سراج طوسی (فوت ۳۷۸ هـ) و کلابادی (فوت ۳۸۰ هـ) و امثال آنان، فرق داشته و عرفان اینان نیز با عرفان ابن عربی (فوت ۶۳۸ هـ) و مولوی (فوت ۶۷۲ هـ)، از جهات مختلف، متفاوت بوده است.

و اما نکته دوم آن که این تحول که باعث پیدایش مراحل و درجات مختلف می‌گردد از جهتی تابع زمان و تاریخمند است و از جهتی چنین نیست. از آن جهت تابع زمان است که به هر حال این سیر تکاملی در طول زمان تحقق پذیرفته است. اما از جهت دیگر، درجات و کمالات عرفانی نیز مانند مراتب علوم دیگر در هر دوره‌ای نسبت به افراد مختلف وجود دارند. مثلاً در قرن هفتم یا دهم نیز افرادی بودند که در ردیف ابن ادهم، قرار می‌گیرند. چنانکه افرادی هم بودند که هم‌تراز ابن عربی و مولوی به شمار می‌آیند. بعلاوه، هر فردی از سالکان، در طول عمر خود در مراحل مختلفی از کمالات عرفانی قرار می‌گیرد.

با توجه به نکته‌های یاد شده، شیوه بحث چنین خواهد بود:

الف - در جهت تنظیم مبانی نظام معرفتی عرفا (شهود)، اظهارات همه عارفان را مورد بهره‌برداری قرار خواهیم داد؛ بدون توجه به اینکه نظام معرفتی عرفا، در اظهارات فلان عارف

بطور جامع مطرح شده یا نشده باشد. زیرا بنا به دلایلی انتظار جامعیت از اظهارات عرفا یک انتظار بی جا است. دلایل بی جا بودن این انتظار برای کسانی که با شیوه بیانی عرفا آشنا باشند پوشیده نیست. مواردی از آن دلایل به اختصار عبارتند از:

- ۱- عدم نیل همه عارفان به همه مقامات.
 - ۲- بیان ناپذیری تجارب و حالات عرفانی.
 - ۳- راز بودن نهادی معرفت شهودی.
 - ۴- رازداری عارفان.
 - ۵- اشاره‌ای بودن زبان عارفان.
 - ۶- نسبیت حاکم بر اظهارات عرفا از جهت:
 - حال و مقام گوینده از نظر درجات کمال و موقعیت روحی.
 - حال و مقام شنونده از نظر درجات کمال و موقعیت روحی.
 - قدرت بیان و میزان تسلط بر تعابیر و گزینش اصطلاحات، عبارات و مناسبات.
- ب- طرح و تنظیم این مبانی و اصول، مبتنی است بر امکان چنین طرح و تنظیمی نه سابقه آن. لذا در بسیاری موارد از نوعی ابداع و نظریه پردازی ناگزیریم و در عین قبول مسئولیت نقایص و اشتباهات، از صاحب نظران انتظار همدلی و راهنمایی داریم.
- ج- چارچوب بحثها، مسائل زیر خواهند بود:

- ۱- معرفت شهودی، شامل: تعریف و تحدید معرفت شهودی و بیان مبانی و مستندات و تعیین قلمرو آن.
- ۲- ویژگیهای معرفت شهودی، شامل: وضوح و تردیدناپذیری، بیان ناپذیری و غیره.
- ۳- رابطه معرفت شهودی و علوم نظری، شامل: نسبت شهود به علم و بالعکس، سازگاریها و ناسازگاریها، امکان نقد متقابل، مبانی نقد متقابل.
- ۴- مبادی دستیابی به معرفت شهودی، شامل: قوس صعودی و نزولی و منشأیت آثار وجود، کون جامع و غیره.
- ۵- روش وصول به این گونه معرفت، شامل: سلوک، مبادی حرکت، ریاضت و مراحل سلوک و نشانه‌های توفیق و تجرد.
- د- ذکر نصوص و بیانات عرفا:

در این زمینه پیش از هر چیز لازم است گزیده‌ای از بیانات عرفا را مورد توجه قرار دهیم. این کار دو نتیجه در بر دارد: یکی اینکه با بیان عرفا وارد حوزه بحث و بررسی می‌شویم و دیگر اینکه طی بحثهای بعدی، به این متون و نصوص ارجاع می‌دهیم.

عین القضاة و مباحث معرفت‌شناختی

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر، ملقب به عین القضاة، در همدان متولد شد و به دلیل استعداد و

کوشش بی‌وقفه، بر علوم متداول زمان خود از ریاضیات، طبیعیات، الهیات، فقه و حدیث تسلط یافت و در حالی که در دوران جوانی عمرش بود، اما سرانجام، این همه را در راه تصوف نهاد. زبده‌الحقایق و تمهیدات دو اثر ارجمند او در باب مسائل تصوف است. زبده‌الحقایق با حجم کوچکش، مطالب‌گرا نقدی در معرفت‌شناسی عرفا دارد و به همین دلیل، نخست‌گزیده‌ای از آن راه، نقل می‌کنیم.

اما اینکه پیش از همه به آثار عین‌القضاة توجه کردیم، به دلیل سبقت زمانی او در مطرح کردن روشن و تفصیلی این مباحث است.

عین‌القضاة، در اوایل قرن ششم، نکاتی را مطرح کرده است که حدود یک قرن و نیم پس از وی، برخی از بزرگان و شارحان تصوف اسلامی مانند صدرالدین قونوی، بطور جدی وارد آن مباحث شده‌اند. عین‌القضاة حدود سی و سه سال عمر کرد. او نیز مانند همه کسانی که می‌خواستند از حدود مقبول جامعه، فراتر روند، با اتهام‌های واهی (از جمله ادعای الوهیت)، به اعدام محکوم شد و در سال ۵۳۳ هجری پوستش را کنده، بر دارش کردند و سپس سوزاندند. او در مقدمه زبده‌الحقایق می‌گوید که نوشته‌هایش پیش از زبده‌الحقایق، با اصرار دوستان، در توضیح اصول اعتقادی، بر مبنای قواعد عقلی بوده است اما زبده‌الحقایق را پس از دست یافتن به معارف ذوقی و شهودی نوشته است. او در این کتاب بر آن است که اصول اعتقادی، مخصوصاً مسئله «نبوت» را براساس معارف ذوقی توضیح دهد و با اقرار اکید به اینکه این معارف ذوقی و شهودی در بیان و در قالب الفاظ نمی‌گنجند، وعده می‌دهد که نهایت تلاش خود را در تعبیر از این معارف بکارگیرد. اما اگر چنانکه باید نتواند این کار را بکند، به دو دلیل عذر تقصیر می‌خواهد: - یکی اینکه در ادای این معانی چندان فرصتی برای گزینش الفاظ و ویرایش عبارات نبود، اگرچه هرگونه تلاش و دقتی هم به کار می‌رفت، باز هم ادای آن معانی در قالب الفاظ امکان نداشت.

- و دیگر اینکه این متن برای کسانی نوشته شده است که در اثر ممارست در حقایق عقلی، آمادگی درک حقایق ذوقی را از این گونه عبارات به دست آورده‌اند.

در نهایت این نوشته، محصول دو انگیزه است:

- پاسخ به اصرار دوستان.

- نشان دادن راه ذوق و کشف بر طالبان معرفت، تا بر علوم عقلی بسنده نکرده، دانش را

بینش نپندارند^۱.

اینک گزیده نصوص و بیانات عین‌القضاة:

۱- روشنایی درون

«تا بر آنی که حقیقت علم ازلی خداوند راه، با تلاشهای عقلی دریایی، هنوز برآهن سرد می‌کوبی! زیرا که درک واقعی آن، در گرو پیدایش یک روشنایی درونی است ... این روشنایی که

گفتیم، زمانی در درون انسان پدید می‌آید که وارد حوزه‌ای، در آن سوی عقل و اندیشه (فراخرد) شده باشد. تو این موضوع را بعید و غیرممکن شمار، زیرا که در آن سوی عقل و اندیشه، قلمروهای بی‌شماری هست که جز خداوند کسی از شمار آنها آگاه نیست.

چیزهایی که در این قلمرو درک شوند، کمتر نیازمند استدلال و مقدماتند، زیرا آنکه چیزی را می‌بیند، نیازی به استدلال ندارد. این نابینایانند که باید از راه استدلال آن، را دریابند، چنانکه با لمس می‌توان به وجود چیزی پی برد. اما جز وجود آن، چیز دیگری را با استدلال نمی‌توان فهمید. مثلاً نمی‌توان به رنگ آن پی برد که راه استدلال در چنین مواردی بسته است.^۲

۲- حدود کارایی اندیشه و روشنایی درون

«خرد، در اصل برای آن آفریده شده است که «اولیات» را دریابد که نیازمند مقدمات و استدلال نیستند. و اما دریافت مسائل نظری پیچیده، به کمک استدلال و مقدمات، انگار که کار او نیست؛ یعنی ظاهراً در نهادش چنین توانی نیست. که به کمک استدلال و مقدمات به دریافت مسائل نظری پیچیده توفیق یابد، چنانکه حس لمس، برای دریافت ملموسات آفریده شده است و اگر شخص نابینایی آن را برای دریافت چیزی که با بینایی درک می‌شود به کار گیرد، این کار، از حدود توانایی نهاد قوه لمس بیرون خواهد بود... از اینجا می‌توان فهمید که دریافت مسائل پیچیده نظری، نیازمند توانی دیگر از قلمروی فراخرد است که بی‌نیاز از اندیشه و استدلال بوده و نسبتش با این مسائل پیچیده، همانند نسبت عقل با اولیات باشد.»^۳

۳- بصیرت، نیروی است مانند بینایی یا ذوق شعر

«... نسبت این نیرو (بصیرت) به چیزهایی که درک می‌کند همانند نسبت ذوق شعر است به تشخیص موزون از ناموزون. چنانکه این ذوق در تشخیص وزن نیازمند مقدمات نیست، همینطور نیروی فراخرد در تشخیص حق و باطل مسائل پیچیده، نیازمند مقدمات نیست، برخلاف عقل و اندیشه و برخلاف نابینا نسبت به وجود دیدنیها...»^۴

۴- فرق عالم و عارف در ادراک وجود حق

«از ویژگیهای دریافت فراخرد آن است که درک و دریافت آن از حق تعالی همراه با شوق و درد بزرگیست که بیان از تصویر آن ناتوان است.

خرد نیز با ادراک وجود حق لذت می‌برد، اما این لذت به دریافت جمال حق مربوط نیست، بلکه لذت دانایی به جمال حق است، چنانکه خرد از دانشهای دیگر نیز مانند حساب و ریاضیات و پزشکی لذت می‌برد.

خرد در اینجا همانند چشم است نسبت به مواد خوشبو. اگرچه چشم آن ماده را در رنگ زیبایی ببیند، اما لذتی که چشم می‌برد با لذت قوه بویایی فاصله زیادی دارد و طبیعی است که

دریافت چشم از آن ماده چنان شوقی ایجاد نمی‌کند که دریافت با قوه بویایی ایجاد می‌کند. در مورد درک حق با مقدمات عقلی هم، آن شوق و دردی که در دل عارف وجود دارد، وجود نخواهد داشت و خرد تنها از دانش خود لذت خواهد برد.^۵

۵- انس عارف به جمال الهی

«چون چشم معرفت سالک باز شد به میزان کمال و استعداد معرفتش، حقایق الهی بر او فرو می‌ریزد و هرچه از این معارف بیشتر دریافت کند به عالم ملکوت و جمال الهی و الطاف حق بیشتر انس می‌گیرد و عشق می‌ورزد و به همین نسبت علاقه و انس او به این جهان خاکی کاهش می‌یابد. البته این انس با انسهای دیگر قابل مقایسه نیست. ما از ناچاری و آژه‌های عادی راهمانند انس، عشق، جمال و غیره بکار می‌بریم. بهوش باش تا همسانی کلمات فریبت ندهد که ندانسته گمراه شوی و بجای حقایق، به تخیلات موهوم عقل ناتوان، قناعت ورزی.»^۶

۶- ایمان به قلمرو معرفت، ولایت و نبوت

«کسی که قدم به قلمرو فراخرد نگذاشته باشد، با اندیشه و استدلال آن را باور نخواهد کرد. چنین کسی را ایمان به نبوت هم غیرممکن است زیرا نبوت هم به قلمرو فراخرد مربوط است و حتی از آن نیز برتر است. لذا کسی که قلمرو فراخرد را نپذیرفته باشد نمی‌تواند نبوت را باور کند، تا چه رسد به کسی که قلمرو ولایت را باور ندارد و آن برتر از قلمرو عقل است و قلمرو نبوت بعد از آن ظاهر می‌شود و اگر به زبان اقرار کند یا چنین بیاندیشد که نبوت را باور کرده است، باز هم به خطا می‌رود. او در حقیقت مانند نابینایی است که با لمس یک شیء رنگین، فکر کند رنگ را باور کرده و حقیقت آن را دریافته است. در حالی که این کجا و دریافت رنگ کجا؟»^۷

۷- ایمان به نبوت، ایمان به غیب است

«ایمان به نبوت در نزد عقل، ایمان به غیب است. بنابراین اگر عقل این غیب را با مسائل عالم محسوس، همانند سازد، بسیار نادرست خواهد بود.»^۸

۸- روش تقویت ایمان به نبوت

«... راه کار آن است که جویندگان معرفت فراخرد نیز همانند کسانی که ذوق شعر ندارند، با اهل ذوق بنشینند تا نتیجه‌ای بگیرند زیرا بسیاری از کسانی که خودشان ذوق شعر ندارند و نظم را از نثر تشخیص نمی‌دهند، به اینکه دیگران چنین توانی دارند، باور دارند و این باور یقینی به چیزی که خود سهم و تجربه‌ای از آن ندارند، محصول کثرت نشست و برخاست با اهل ذوق است که از داشتن این توان محروم نیستند.»^۹

۹- صفات حق از نظر عقل و بصیرت

«صفات الهی بطور کلی بر دو قسم اند:

یکی آن اوصافی که نمونه‌شان را در موجودات دیگر می‌یابیم، مانند حکیم و آفریدگار. این‌گونه اوصاف را با عقل و اندیشه می‌توان دریافت.

و دیگر آن صفاتی که موجودات دیگر نمونه‌ای از آنها را با خود ندارند، مانند صفت کبریا، عظمت، جمال و بهاء. حقیقت این‌گونه اوصاف را با عقل و اندیشه نمی‌توان شناخت. برای اینکه هرچه عقل درباره اینها دریابد، با حقیقت آنها فاصله زیادی خواهد داشت. پس برای درک این‌گونه صفات نیازمند حوزه معرفتی فراخرد هستیم.

مبادا فریب ظاهر قضیه را بخوری! که نهاد آدمی بر آن است که چنان بنماید که همه چیز می‌داند، در حالی که چیزی نمی‌داند و لذا به ناتوانی خود اعتراف نکرده، بتواند یا نتواند در همه مسائل دخالت می‌کند. چنانکه قوه واهمه در حوزه قوه عاقله دخالت می‌کند.

برای اثبات دخالت ناروای عقل همین قدر کافی است که اگر کسی مدعی شد که جمال ازلی را درک می‌کند به او بگویی که: از هر زیبایی بخاطر زیباتر از آن دست می‌کشند، پس تو چرا به خاطر آن جمال ازلی از ماسوای او دست بر نمی‌داری؟! در حالی که زیباترین چیز جهان، در مقایسه با آن جمال ازلی، از هر زشتی زشت‌تر است!^{۱۰}

۱۰- احوال عشق را تنها با بصیرت می‌توان دریافت

«یکی از خواص و لوازم قلمرو فراخرد، عشق است. آنان که عشق را تجربه کرده‌اند، بدون شک می‌دانند که عقل از دریافت عشق ناتوان است. چون تجربه عاشق به کسانی که اهل تجربه نیستند، قابل انتقال نیست. حتی در مورد مسائل احساسی دیگر نیز از قبیل خشم، شادمانی، ترس و شرم، چنین است. عقل دانستنیها را در می‌یابد، اما احساسها و تجربه‌ها را نمی‌تواند دریابد. بلی عقل و اندیشه بوسیله مقدمات، به وجود این احوال و تجارب، پی می‌برد، اما هرگز نمی‌تواند، از این راه با صاحبان آن تجربه از نظر درک و دریافت آن تجربه‌ها، یکسان باشد!»^{۱۱}

۱۱- درک ناتوانی خرد با عقل و بصیرت

«هر که از قلمرو فراخرد، بیشتر بهره‌مند باشد، بیشتر به ناتوانی خود نسبت به درک ذات و صفات حق پی می‌برد. آخرین مرحله از کمالات عقل و اندیشه، مرحله‌ایست که خرد در آن، بر ناتوانی خود از درک بسیاری از موجودات، آگاه می‌گردد و این آگاهی بر ناتوانی، پیش درآمد اولیه قلمرو فراخرد است... درک ناتوانی خرد با مقدمات معروف عقل و استدلال، با درک ناتوانی آن با معرفت شهودی، فرق و فاصله زیادی دارد. عیناً مانند توجه قوه واهمه به ناتوانی خود نسبت به درک حقایق عقلی، در مقایسه با توجه خرد به ناتوانی واهمه...»^{۱۲}

۱۲- توانایی عقل

«... دقت کن! آنچه را خرد ناتوان تو در نمی‌یابد، با عجله تکذیب مکن! زیرا که خرد، برای فهم قسمتی از موجودات آفریده شده است. چنانکه چشم قسمتی از محسوسات را درک می‌کند، اما از درک شنیدنیها، بوییدنیها و چشیدنیها ناتوان است، خرد نیز از دریافت بسیاری از موجودات ناتوان است...»^{۱۳}

۱۳- مشاهده معارف با ذوق، مانند درک اولیات است با عقل

«هر موجودی، دائم‌الوجود است؛ یعنی پیوسته، وجودش از طرف حق، تکرار می‌گردد و هر دمی برایش هستی دیگری همانند هستی پیشین وی، از نو فرامی‌رسد. اهل معرفت این موضوع را آشکارا مشاهده می‌کنند.

اما دریافت آن بر خردورزان، دشوار و ناممکن است... اینها که گفتیم با ذوق درک می‌شوند و این شهود ذوقی، از درک و دریافت خرد نسبت به اولیات کمتر نیست. جز اینکه نمی‌شود دریافت شهودی را با همین الفاظ بیان داشت و بی‌تردید، این عبارات، از بیان آن حقایق و انتقال آنها به حوزه فهم دیگران ناتوانند و لذا هر که حق را شناخت، زبانش از کار می‌افتد.»^{۱۴}

۱۴۸- فرق علم و معرفت

«شاید علاقه‌مند باشی که فرق علم و معرفت را بدانی. بدان که هر آن معنایی که بتوان از آن، با عبارتی برابر با آن تعبیر کرد، به گونه‌ای که ذهن شاگرد با یک یا چند بار شنیدن آن عبارت، با ذهن معلم یکسان گردد، آن معنی جزء علوم خواهد بود. و هر آن معنایی که جز با عبارات متشابه و نمادین نتوان از آن تعبیر کرد، جزء معرفت خواهد بود. من در این کتاب، واژه علم و معرفت را به این دو معنی بکار برده‌ام، و غالباً اهل دل نیز چنین به کار می‌برند. اگرچه عرفاً اینها به جای یکدیگر هم به کار می‌روند...»^{۱۵}

۱۵- معارف شهودی بیان ناپذیراند

«... دانش پیامبران لدنی است. چنین معارفی چون با زبان متشابه و ایمایی بیان شوند، جز اهل ذوق و تعلیم یافتگان حق، کسی از این عبارتها به این حقایق پی‌نمی‌برد... عیناً مانند اظهارات عاشقان در مسائل وصال و فراق و غیره که جز برای کسانی که خود گرفتار عشق شده باشند مفهوم نیست. و همین است معنی گفته جنید که: کلام ما اشاره است. برای عارف سخن گفتن جز به اشاره و ایماء ممکن نیست. هر که با سرمایه اندیشه، در فهم عبارات آنان بکوشد دچار لغزش و خطا خواهد شد.»^{۱۶}

۱۶- اقسام علوم عقلی

«مسائل عقلی» از جهتی بر دو قسم اند:

یکی آنکه دارای دو رویکرد است.

و دیگری آنکه دارای سه رویکرد است.

به گمان برخی این نوع دوم، جزء معارف است نه علوم، و این پنداری است نادرست که می‌خواهم آن را توضیح دهم.

قسم اول که دارای دو وجه و رویکرد است، یک وجهش، تعلیم معلم و راهنماست و وجه دیگرش فهم شاگرد، مانند طب، نحو و ریاضیات.

و اما قسم دوم که دارای سه رویکرد است، یکی به گفتار و تعلیم و معلم است، و دیگری به فهم شاگرد، و سومی به ذوق شاگرد. بیشتر مسائل مربوط به نفس و صفات ازلی و امور آخرت از این قبیل اند. بیشتر دانشمندان گمان می‌برند که اینها را دریافته‌اند در حالی که جز تشبیه بهره‌ای ندارند.^{۱۷}

۱۷- سودمندترین راه در کسب معارف

«جوینده حق هرگاه مقداری از این مسائل را با آموزش زبانی فراگرفت، باید بیشتر با اهل کمال همنشینی کند، هر قدر که بتواند. و باید حالات درونی خود را با آنان در میان نهد و با تصفیة باطن، خود را برای درک این حقایق آماده سازد. برای اینکه هیچ‌واصل کاملی نمی‌تواند انسان را به مقصد و مقصود برساند، مگر آنکه خود انسان آمادگی این کار را بدست آورده باشد.»^{۱۸}

۱۸- مکاشفه

«چون به نوشتن این فصل رسیدم، برقی از آسمان سلطنت جلال ازلی، جسته، خرمن خرد و دانش نویسنده را در هم کوبیده، هویت او را نابود ساخت. نه، بلکه هویت الهی او را فراگرفته، مجاز در حقیقت گم شد! و چون جمال ازل، خرد و دانش و هویتش را به وی بازگردانید، به این ترانه مترنم بود که:

ز آنچه بر من رفت، لب بستم که: هیچ! فال نیکی زن تو هم، چیزی می‌پرس!
دل در سینه می‌تپید و اشکم سرازیر می‌شد، عشق غوغا می‌کرد و حسرت و اندوه توان فرسا
بود که: تاکی تلاش بیهوده! تاکی در زندان فراق به یاد معشوق بودن! چون تب و تاب عشق فزونی
یافت، جان به جایگاه اصلی خود بازگشت و قلم از دست نویسنده افتاد.

از حضرت معشوق، فرمان دیدار یافته، مرغ جان از قفس تن، بر آشیان حقیقی و جایگاه واقعی و نهادی خود پرواز کرد. میان او و آن سلطان ازل که او اسیر سرپنجه‌اش بود، حالاتی رفت که شرحش ناممکن است.

و چون رخصت بازگشت یافت، اجازه خواست تا گرفتاران حصار زمان و مکان را، از این واقعه

چیزی گوید. و اجازه یافت. و چون به زندان تن بازگشت، اینها را توانست در قلم آورد. اگر ترا بر خاطر گذرد که اینها یعنی چه، از آن سوی حجاب غیب فریادت زنند که: با ادب باش! کوران را بحث از رنگها و نقش و نگار نرسد!!

سوگند به آنکه ملک و ملکوت در قبضه قدرت او بوده و عظمت و جبروت زیر فرمان اوست، اگر از آنچه میان من و معشوق رفت، ذره‌ای در جهان خاکی، آشکار گردد، عرش و کرسی از هم پاشند، تا چه رسد به آسمان و زمین.^{۱۹}

۱۹- کسب معارف با دنیا دوستی نمی‌سازد

«مبادا، مبادا که چنان پنداری که این معارف را، با عقل و اندیشه ناتوان، از این الفاظ می‌توان به دست آورد! این نصیحت رایگان را از من بپذیر! اما می‌بینم که نخواهی پذیرفت! البته معذوری! برای اینکه من خود، از علمزدگی، چیزهای شگفت‌انگیزی دیده‌ام که می‌توانم تو و امثال تو را در این باره معذور دارم!

بلی اگر عزم آن داشتی که با ذوق و تجربه، به حقیقت، پی‌بری، باید دست از دنیای دون برداری و لذایذ و سرگرمیهای پست آن را به دنیا دوستان دون‌همت، واگذاری. در راه آخرت هرگونه زبانی ناچیز است. برای عاشق کدام ننگ و بدنامی بدتر از آن است که به کمتر از دیدار یار بسنده کند..... اگر دست از دنیا برداشتی، فیض حق ترا اندرونی ارزانی دارد که جز جمال ازل که آب زندگانی است، به چیزی دل نبندد.»^{۲۰}

۲۰- الفاظی که این جهانی‌اند، از دلالت بر حقایق جهان غیب ناتوانند

«چون این الفاظ را برای اشاره به معانی غیبی بعاریت می‌گیریم، میان آن معانی و مفاهیم ظاهری این الفاظ، فاصله زیادی هست. زیرا که اصولاً، این الفاظ، برای معانی غیبی وضع نشده‌اند، پس طبیعی است که هر کسی از این الفاظ همان معانی و مفاهیم ظاهری آنها را بفهمد. تنها کسانی که تا حدودی با علوم و معارف حقیقی سر و کار داشته باشند، می‌توانند انتظار استشمام بویی از نافه حقیقت را داشته باشند.

و دلیل من بر این مطلب روشن است. برای اینکه اگر کسی بخواهد به نابینا کیفیت رنگها را بفهماند، ناچار است چنین توضیح دهد که انسانها یک نیرو و حس دیگری دارند که با آن مانند حواس دیگرشان چیزها را درک می‌کنند. اما ادراک آن نیرو از نوع چهار حس دیگر انسان نیست و حتی از نوع معقولات او هم نیست. برای نابینا باور به چنین نیرویی دشوار است اگرچه خود اقرار کند و اظهار عقیده و یقین نماید. برای اینکه ما می‌دانیم که او سخن از غیب می‌گوید و عقیده‌اش در این باره جز خیالات چیزی نیست. رابطه ما با حقایق ماورای این جهان نیز چنین است.»^{۲۱}

۲۱- شرایط باز شدن چشم بصیرت

«اگر اهل درد و طلب باشی باید دقت کنی و چنانکه توضیح دادم شرایط ایمان به غیب را در نظر داشته باشی، و آن قدر در این دقت اصرار ورزی که این ایمان به غیب، برای تو یک امر طبیعی باشد و نیازی به عقل و استدلال و ترتیب مقدمات نداشته باشی. اینجاست که اندرون تو آمادهٔ افاضهٔ نور می‌گردد که نتیجه آن نور، شرح صدر و بصیرت باطنی است و این اثری است از آثار قلمرو فراخرد. مهم این است که بر تلاش و کوشش خود بیافزایی...»^{۲۲}

۲۲- یافته‌های فراخرد

«یافته‌های قلمرو فراخرد از جهتی به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی آنکه نسبتش به نیروی فراخرد، مانند نسبت اولیات به عقل و اندیشه است. و دیگر آنکه نسبتش به نیروی فراخرد، نسبت مسائل پیچیدهٔ نظری به عقل است که جز به وساطت اولیات، برای عقل و اندیشه قابل درک نیستند. و این نکتهٔ باریکی است که درک آن دشوار است. انتظار نداشته باش که آن را به آسانی بفهمی. این نکته را هم باید به عنوان تصدیق به غیب بپذیری تا آنکه خداوند آن را به تجربهٔ شخصی نصیب کند و این ذوق و تجربه، از نقل و تقلید بی‌نیازت سازد.»^{۲۳}

۲۳- یافته‌های فراخرد، برای عقل و اندیشه، «راز» اند

«یافته‌های حوزهٔ فراخرد، برای عقل و اندیشهٔ انسان، رازاند. چنانکه یافته‌های چشم برای شامه، و یافته‌های وهم برای قوهٔ خیال و حافظه، و یافته‌های لامسه، برای سامعه و ذائقه، و اولیات برای همهٔ حواس انسان، رازاند. دلیل واقعی این موضوع آن است که: آشکار و نهان، دو عنوان نسبی‌اند. بسا که چیزی بر یکی از قوای ادراکی نهان بوده و بر قوهٔ دیگری آشکار باشد. اولیات که نزد عقل آشکارند، برای حواس نهان بوده و از اسرارند... هر حقیقت بیان‌ناپذیری نسبت به تعبیر و بیان، راز و نهان است... بطور کلی نهان و راز همیشه نهان و راز است و آشکار و معلوم نیز همیشه آشکار و معلوم است. این دو هرگز تغییر نمی‌یابند، جز به دگرگونی احوال سالکان.»^{۲۴}

۲۴- آیا هر خردمندی در این جهان وارد حوزهٔ فراخرد می‌شود؟

«اگر بپرسی که: آیا هر خردمندی سرانجام باید وارد قلمرو فراخرد گردد، چنانکه هر کودکی سرانجام به سن بلوغ می‌رسد؟ در پاسخ گوییم که مراحل فراخرد زیاد است و هر یک از انسانها، سرانجام به مرحله‌ای از آن دست می‌یابد، اگرچه این دست یافتن پس از مرگ بوده باشد. اما اینکه همه انسانها به همه مراحل که بعضی از افراد بشر می‌رسند، برسند، امکان ندارد

بلکه باید یکی از آنان، به مراحل زیادی از فراخرد، در این دنیا دست یابد، در حالیکه هنوز حجاب بدن را کنار نگذاشته است. اما برای دیگران دستیابی به بیشتر این مراحل نه در دنیا امکان دارد و نه در آخرت و این سخنی است راست و درست که عرفا آن را به بصیرت درمی‌یابند؛ چنانکه عقلا می‌دانند که ده از یک بیشتر است. آنکه به مرحله فراخرد دست نیافته باشد، غالباً بر انکار آن اصرار می‌ورزد، تا آنکه مرگ پرده از پیش چشمش بردارد.^{۲۵}

۲۵- نسبت خرد به فراخرد

«بدون تردید، انسان از ملاحظه بدن جانداران، مانند اسب، میمون، شتر، خر و انسان، به وجود نفوس تدبیرگر این بدنها و تفاوت آن نفوس پی می‌برد و به آسانی می‌توان بدنهایی را که تحت تدبیر و تصرف نفوسند، از بدنهایی که نفوسشان را با مرگ از دست داده‌اند، تشخیص داد. همچنین خرد انسان نسبت به حوزه فراخرد، به منزله بدن است نسبت به نفس و لذا عرفای کامل، از ملاحظه قالب و شکل خردها، بر تفاوت دستیابی افراد به حوزه فراخرد، پی برده، میزان حضور روح فراخرد را، در بدنه خرد تشخیص می‌دهند. و از این لحاظ خردهای غنی و پربار را از فقیر و تهی، که انگار قالب بی‌روحند، جدا می‌سازند.»^{۲۶}

۲۶- خرد در حد توانش، ترازوی درستی است

«... باید توجه داشت که انتظارات علمای خردزده، از عقل، به این می‌ماند که یکی دقت و درستی ترازوی زرگران را ببینند، سپس انتظار داشته باشد که با همان ترازو، کوهی را بسنجد! که محال است. و این به آن معنی نیست که آن ترازو، کار خودش را، در جای مناسب خودش درست انجام نمی‌دهد.

بدان که خرد ترازویی درست است و احکامش یقینی و صادقند. این ترازو درستکار و بی‌خلاف است. با این وصف اگر کسی بخواهد با ترازوی عقل همه چیز را بسنجد، حتی امور آخرت، حقیقت نبوت و صفات ازلی را، یک طمع خام است و ناممکن.

این انتظار بی‌جا، با تابش روشنیهای حوزه فراخرد، بتدریج از بین می‌رود. چنانکه با دمیدن سپیده، بتدریج ستارگان پنهان می‌شوند.

از دست دادن اختیاری این انتظار، با زوال اضطراری آن فرق دارد. بهوش باش که نلغزی! تو نمی‌توانی که بدلخواه خود، دست از این انتظار بیجا برداری بلکه این کار، به دمیدن سپیده‌ای که گفتیم موقوف است. در آن صورت دست از آن برمی‌داری، بخواهی یا نخواهی!»^{۲۷}

نتیجه و بررسی

اظهارات عین‌القضاة با توجه به تقدم زمانیش بسیار پربار و عمیقند. نتایج مطالب گذشته را می‌توان به شرح زیر طبقه‌بندی کرد:

۱- امکان دستیابی انسان به حوزه فراخرد.

عین القضاة، دستیابی همه انسانها را به قلمرو فراخرد ممکن می‌داند (بند ۲۴). او همه انسانها را در یک حرکت تکاملی، شایسته آن می‌داند که سرانجام به مرحله‌ای از فراخرد دست یابند. اگرچه همه انسانها به همه مراحل آن قلمرو نمی‌رسند.

۲- حوزه فراخرد از راه عقل و اندیشه قابل درک و شناخت نیست.

او این مطلب را در بندهای ۳، ۶، ۷، ۱۵، ۱۶، ۲۰ و ۲۳ مورد بحث قرار داده و بر این نکته تأکید می‌ورزد که حقایق شهودی برای عقل و اندیشه، یک راز ناگشودنی بوده و هرگز با آموزش و شرح و بیان لفظی، قابل درک نیستند. تنها چاره عقل آن است که از راه ایمان به آن قلمرو باور آورد.

۳- حدود توانایی عقل و اندیشه.

عین القضاة عقل را در حوزه خود و در حد توانش قابل اطمینان دانسته و آن را در تشخیص درست و نادرست، یک ترازوی قابل اطمینان می‌شمارد. (بند ۲۶)

۴- حدود کارایی بصیرت.

بصیرت و روشنایی درون، موارد اختصاصی خود را دارد که عقل و اندیشه را در آنها راه نیست. از جمله:

الف - ادراک وجود حق (بند ۴)

ب - ادراک صفات حق (بند ۹)

ج - ادراک احوال عشق (بند ۱۰)

د - ادراک ناتوانی عقل (بند ۱۱)

ه - ادراک بخشی دیگر از واقعیت‌های جهان، غیر از بخشی که با عقل و اندیشه قابل درک است.

۵- اشاراتی به حقیقت بصیرت.

عین القضاة گاه بصیرت را به بینایی یا ذوق شعر تشبیه می‌کند (بند ۳). و گاه، ادراک بصیرت را به ادراک عقل نسبت به اولیات مقایسه کرده و می‌خواهد نشانی از حقیقت بصیرت بدهد. (بند ۱۳) و گاه نسبت بصیرت را به عقل، نسبت روح به جسم می‌داند. (بند ۲۵).

۶- ویژگیهای فراخرد.

او برای ادراک فراخرد ویژگیهایی می‌شمارد از جمله:

الف - بی‌نیازی از استدلال. (بند ۱)

ب - انس و وابستگی به حقایق شهودی؛ یعنی عارف نمی‌تواند از یافته‌های خود جدا شود،

برخلاف یافته‌های عقل که می‌توان برخلاف آنها رفتار کرد یا از آنها چشم پوشید. (بند ۵).
ج - غیر قابل انتقال و آموزش بودن حقایق شهودی (بند ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۲۰).

۷- شرایط رسیدن به بصیرت.

رسیدن به بصیرت باطن، نیازمند تصفیة باطن (بند ۱۷)، روی گردانیدن از دنیا (بند ۱۹) و ریاضت (بند ۲۱) است.

۸- اقسام یافته‌های فراخرد.

عین القضاة یافته‌های فراخرد را به باواسطه و بی‌واسطه تقسیم می‌کند (بند ۲۲).

۹- و نکته‌های دیگر.

در این متنها نکات دیگری هم بود از قبیل روش تقویت ایمان به فراخرد (بند ۸) و حکایت یک مکاشفه (بند ۱۸) و نسبت خرد به فراخرد (بند ۲۵).

پی‌نوشتها:

- | | |
|---|----------------------|
| ۱- زبدةالحقایق، تصحیح عسیران، چاپ دانشگاه تهران، ص ۴-۷. | ۱۴- همان، فصل ۵۹. |
| ۲- همان، فصل ۱۶. | ۱۵- همان، فصل ۶۱. |
| ۳- همان، فصل ۱۷. | ۱۶- همان، فصل ۶۲. |
| ۴- همان، فصل ۱۸. | ۱۷- همان، فصل ۶۳. |
| ۵- همان، فصل ۲۰. | ۱۸- همان، فصل ۶۵. |
| ۶- همان، فصل ۲۱. | ۱۹- همان، فصل ۸۲-۸۵. |
| ۷- همان، فصل ۲۲. | ۲۰- همان، فصل ۸۶. |
| ۸- همان، فصل ۲۳. | ۲۱- همان، فصل ۸۸. |
| ۹- همان، فصل ۲۴. | ۲۲- همان، فصل ۹۱. |
| ۱۰- همان، فصل ۲۵. | ۲۳- همان، فصل ۹۲. |
| ۱۱- همان، فصل ۲۶. | ۲۴- همان، فصل ۹۴. |
| ۱۲- همان، فصل ۲۸. | ۲۵- همان، فصل ۹۵. |
| ۱۳- همان، فصل ۴۵. | ۲۶- همان، فصل ۹۶. |
| | ۲۷- همان، فصل ۹۷. |