

دیالکتیک جمال و جلال در اندیشه عین‌القضات همدانی^۱زهرا خدایاری^۲، رحمان مشتاق مهر^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۴/۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۷/۱۴)

چکیده

عین‌القضات همدانی با استفاده از جمال، جلال و دیالکتیک آن دو، یک نظام منسجم فکری را پی‌ریزی کرده که بدون درک صحیح آن نظام، دسترسی به اندیشه‌های وی ناممکن است. این حکیم معانی به‌قدری به این دوگانه و دوگانی‌های دیگر توجه دارد که شتابزدگی در بررسی اندیشه‌های او، چه‌بسا منجر به این برداشت ناصواب شود که وی ثنوی است. یکی از این دوگانه که جلال است و تجلیات آن، در اندیشه وی و عارفان خراسان به برداشت‌های نادرستی از اعتقادات این طایفه منجر شده و چه‌بسا موجبات مرگ آنان را فراهم آورده است. این طایفه که سخنان خود را در پرده رمز بیان می‌کنند از ادامه‌دهندگان حکمت معانی‌اند. حکمت معانی شاه‌کلید رمزگشایی از دستگاه رمزی عین‌القضات محسوب می‌شود. در این زمینه استفاده از عرفان نظری به منظور تبیین رمزهای وی بسیار راهگشاست. هدف اصلی این پژوهش معرفی این نظام فکری و رمزگشایی از آن با استفاده از عرفان نظری خواهد بود.

کلید واژه‌ها: جلال، جمال، حکمت معانی، دیالکتیک، عین‌القضات و نور سیاه.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛

Email: z_khodayari@yahoo.com

Email: r.moshtaghmeh@gmail.com

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛

مقدمه

هر اندیشمند بزرگی برای خود یک نظام فکری دارد که درک سخنانش بدون توجه به آن نظام، دشوار و در موارد بسیاری ناصواب خواهد بود.^۱ بیرون کشیدن یک عنصر از این نظام و بی‌توجهی به عناصر دیگر، در نهایت موجب می‌شود نه فقط این عنصر خاص بلکه کل نظام فکری به‌درستی فهمیده نشود. نظام فکری عین‌القضات که بر پایه دیالکتیک جمال و جلال^۲ بنا نهاده شده، از این آسیب برحذر نبوده است. در نوشته‌های عین‌القضات آنچه توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده ابلیس است؛ به‌گونه‌ای که در تمام پژوهش‌های انجام‌گرفته در زمینه ابلیس در تصوف و عرفان، عین‌القضات جایگاه شایان توجهی را به خود اختصاص داده و در حالی که که ابلیس تنها یک بن از دو بن نظام اوست. همین دو بنی بودن به ما کمک می‌کند تا بتوانیم رموز مربوط به ابلیس را در آثار او رمزگشایی کنیم تا به درک صحیحی از سخنان عارفان معروف به مدافعان ابلیس برسیم.

پیشینه تحقیق

در زمینه اندیشه‌ها و افکار عین‌القضات کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی به‌نگارش درآمده که در بیشتر آن‌ها مقوله ابلیس مطرح بوده است. عین‌القضات در این نوشته‌ها یکی از مدافعان ابلیس و درحقیقت مهم‌ترین و پرشورترین مدافع ابلیس [۲۹، ص ۱۵۸] در تاریخ تصوف دانسته می‌شود. ابلیس‌شناسی تصوف بدون توجه به اندیشه‌های او ناقص خواهد بود. در مسئله دفاع از ابلیس آنچه بیش از همه بدان پرداخته شده، مبحث جبر و اختیار است که از مباحث مهم کلامی به‌شمار می‌آید. این گروه از نویسندگان، دفاع عین‌القضات و سایر عارفان از ابلیس و نسبت دادن گناه وی به قضای الهی و تقدیر ازلی

۱. در اینجا منظور از نظام، امری واحد است که همه چیز درون آن با یک‌دیگر مرتبط است و به‌معنای سیستم هم نیست که محدود باشد و بخشی از حقیقت را نادیده انگارد بلکه یک نظم بی‌کرانه است که همه چیز را شامل می‌شود [۲۶، ص ۱۰].

۲. «مقولات هم‌ستاری در نزد مغان زروانی آشکارا جدلی (دیالکتیک) و نظام‌یافته، و در یک کلمه، همانا تجریدی، منطقی و فلسفی شده است» [۲، ص ۲۶۵] و «مدار مسلک باطنی زرتشتی بر دیالکتیک جمال و جلال است و همین خط خاص تعلیم را در عرفان وحده‌الشهودی ایرانی در دوره اسلامی نیز می‌توان پیدا کرد» [۱۴، ص ۱۱۶]، و «دو رنگ سیاه و سپید در عرفان زرتشتی در کنار هم می‌نشینند؛ زیرا در دیالکتیک جلال و جمال این دو مکمل یکدیگرند. همین دریافت مغانی است که در شاخه‌ای از تصوف اسلامی باقی مانده و مخصوصاً عین‌القضات همدانی، عارف بزرگ فهلوی مشرب، در تصنیف‌های فارسی خود پرده از این راز نهانی برداشته است» [۱۶، ص ۳۴۱].

را ناشی از تفکرات اشعری آن‌ها می‌دانند [۲۷].^۱ همچنین به مسئله ابلیس از دیدگاه وجود شر در نظام احسن نیز نگریسته‌اند [۲۸، فصل اول]. در پژوهش‌هایی نیز به نظام دوگانه در اندیشه عین‌القضات و سابقه این تفکر در اندیشه‌های زروانی و لزوم بررسی ابلیس در کنار محمد (ص) به‌خوبی اشاره شده است [۳، ص ۱۳ تا ۱۵]. اما آنچه جای خالی آن در تمام پژوهش‌ها به چشم می‌خورد، بررسی مسئله با استفاده از عرفان نظری و تعلیمات ابن‌عربی برای کشف رمز سخنان عارفانی است که به مدافعان ابلیس شهرت دارند؛ تعلیماتی که در سایه آن، ابلیسیات و رموز آن در پنهان ولی هیچ‌گاه فراموش نشد [۱۲، ص ۴۷].

بعضی از محققان عرفان و فلسفه، به‌درستی، تأکید دارند که در مطالعات عرفانی و فلسفی باید دو شاخه شهودیان و وجودیان و یا عارفان جانب شرقی و جانب غربی^۲ را از یکدیگر تفکیک کنیم. عارفانی همچون بایزید، حلّاج، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی^۳ از عارفان شاخه شرقی‌اند^۴ که سهروردی فلسفه خود را ذیل عرفان آن‌ها تأسیس کرده است. ابن‌عربی و پیروانش عارفان شاخه غربی‌اند که فلسفه صدرا ذیل عرفان آن‌ها پایه‌گذاری شده است [همان، ص ۴۷]. عارفان شاخه غربی بیانی علمی و نظری دارند ولی در جانب شرقی همه چیز به زبان رمزی بیان شده است. جانب شرقی

۱. هدف ما از آوردن این مطلب فقط نقل نظر بعضی محققان در زمینه اندیشه عین‌القضات درباره ابلیس و گناه اوست. نه تأیید و تأکید آن.

۲. سهروردی در *مطارحات* از حافظان کلمه در جانب شرقی و غربی سخن می‌گوید [۸، ج ۱، ص ۵۰۳].

۳. عین‌القضات همدانی هم از ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی است. بی‌شک وی بزرگ‌ترین پیرو حلاج در دفاع از ابلیس است. مدافعان ابلیس، همان‌گونه که اشاره شد، گروه خاصی از عارفان موسوم به شاخه شرقی هستند. با توجه به اینکه سهروردی حلاج را خسروانی می‌داند از روی هم‌سانی اندیشه می‌توان عین‌القضات را هم خسروانی دانست. البته در اثبات خسروانی بودن عین‌القضات دلایل دیگری همچون توجه او به عشق، استفاده از رموز معروف به رموز ناری و نوری و توجه به وحدت شهود به جای وحدت وجود هم هست که در تفسیر ما از حکمت خسروانی از عناصر شاخص آن محسوب می‌شوند. برای آگاهی بیشتر در زمینه تفاوت میان وجودیان (ابن‌عربی و اتباعش) و شهودیان (خسروانیان) مراجعه کنید به رساله «بررسی نظریه شهود در حکمت سهروردی» از «سعید انواری» در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۴. پورجوادی به یک خط سیر فکری در تصوف اسلامی اشاره می‌کند که از حلاج شروع می‌شود و توسط یک مکتب خاص و یک عده معین دنبال می‌شود. وی این مکتب را مکتب مشایخ ایرانی‌ای می‌داند که عموماً اهل خراسان یا عراق عجم بوده‌اند؛ از جمله «ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم کرگانی، ابوعلی فارمدی، ابوالحسن بستنی، احمد غزالی، سنایی، عطار و مولوی» که مشایخ خراسانی بوده‌اند و عین‌القضات که از مشایخ عراق عجم و تحت تأثیر مستقیم مشایخ خراسانی خصوصاً احمد غزالی بوده است [۵، ص ۱۶۲]. وی احتمال می‌دهد حلاج تعلیم خود را از مشایخ دیگری گرفته باشد که حکمای ایرانی بوده‌اند و شیخ اشراق به آن‌ها فلهویون می‌گوید [همان، ص ۱۶۳].

عارفانی مسلمان را در شجره خویش دارد که میراث‌دار حکمت مغانی‌اند^۱ و ذهن کوتاه‌اندیشان را به بلندای رموز آنان راهی نیست. همین بیان رمزی، که دست ردی بر سینه نامحرمان بوده، موجب تکفیر آنان در طول تاریخ شده و می‌شود. یکی از مطالب بحث‌انگیز در سخنان عارفان شرقی، ابلیس و رمز آن است. ندانستن زبان رمزی و اکتفا به ظاهر سخنانشان، خوانندگان را به سمت مقدس^۲ شمردن ابلیس پیش برده و در درک صحیح دیدگاه عارفان شرقی در باب ابلیس مانع شده است. در حالی که، ابلیس همواره دشمن آشکار^۳ انسان بوده و حتی عین‌القضات، که او را مدافع پرشور ابلیس می‌دانند، به این امر اذعان دارد.^۴ تمام این برداشت‌های ناصواب به این امر بازمی‌گردد که محققان از درگاه اصلی وارد این مبحث نشده و نتوانسته‌اند به رموز آن پی ببرند. با استفاده از اصطلاحات عرفان نظری می‌توان جایگاه ابلیس را در نظام فکری عین‌القضات و ساختار آفرینش تبیین کرد.

برای درک سخنان عارفان دو راه وجود دارد؛ بهترین راه طی کردن مسیر سلوک زیر نظر یک پیر و رسیدن به شهود و رمزگشایی رموز است. این راه بسیار سخت و پرمشقت است و بی‌شک تمام دانشجویان ادیان و عرفان توانایی و استعداد طی این مسیر را ندارند. راه دیگر این است که به شیوه‌ای مدرسی آن‌ها را بیاموزیم بی‌آنکه به شهود رسیده باشیم؛ بنابراین، برای درک سخنان عارفان جانب شرقی به اصطلاحاتی مدرسی نیاز است و عارفان جانب شرقی هیچ‌گاه اصطلاحات مدرسی وضع نکرده و به کار نبرده‌اند. با توجه به اینکه عارفان راستین هیچ‌گاه با یکدیگر منازعه و مخالفتی نداشته‌اند و همه آن‌ها یک سخن را به انحای مختلف بازگو کرده‌اند، بناچار از اصطلاحات جانب غربی برای تفسیر عرفان جانب شرقی استفاده کرده‌ایم.

۱. منظور ما از حکمت مغانی همان حکمت خسروانی است که جانب شرقی را در برمی‌گیرد. درباره حکمت مغانی مراجعه کنید به مقاله ارزشمند بابک عالیخانی با عنوان «حکمت گمشده مغانی» در مجموعه مقالات بزرگداشت هانری کرین با عنوان «زائر شرق».

۲. عبارتی همچون جوانمرد بودن ابلیس در سخنان حلاج [۱۷، ص ۲۲۳] یا گناهکار بودن ابلیس به دلیل عشقش به خداوند [همان، ص ۲۲۹] موهم این تصور شده است که عارفان شرقی سخنان خداوند را در قرآن نادیده انگاشته و برای ابلیس جایگاه رفیعی در حد تقدس قائل شده‌اند و همین امر را کفر و ضلالت این طایفه دانسته‌اند. در حالی که با دقت بیشتر در سخنان رمزورانه‌شان می‌توان به مقصود اصلی آن‌ها از این سخنان پی برد.

۳. «ان الشیطان کان للانسان عدواً مبیناً» [۱، بنی اسرائیل: ۵۳].

۴. در مورد نمونه‌هایی از سخنان عین‌القضات در این زمینه رجوع کنید به مقاله «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی» مبحث «ابلیس در مقام شیطان و گمراه‌کننده آدمیان» [ص ۸-۹].

ذات و مراتب تجلی

اولین مرتبه از مراتب عرفانی، مقام ذات است. این مقام از هر قیدی حتی قید اطلاق هم رهاست. قونوی در *اعجاز‌البیان* می‌نویسد: «اول المراتب و الاعتبارات العرفانية المحققة الغیب الهویة، الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات هو الاطلاق الصرف عن القید و الاطلاق، و عن الحصر فی امر من الامور الثبوتية و السلبية كالاسماء و الصفات و کل ما يتصور و یعقل و يفرض باى وجه تُصوّر او تُعقل او فرض و ليس لهذا المقام لسان و غایه التنبيه عليه هذا و مثله» [۲۰، ص ۱۱۶]. در این مقام هیچ صفتی (چه ثبوتی و چه سلبی) برای خداوند قابل تصور نیست و هیچ اسم و رسمی ندارد: «لا اسم له من الاسماء الحقيقية و لا رسم» [۱۱، ص ۱۱۹] و در مورد آن فقط می‌توان سکوت کرد.

هرچه مرتبهٔ وجودی شیئی بالاتر رود به‌همان اندازه، واجد کمالات بیشتری شده، کثرت از ساحت آن دور می‌شود و تمام کمالات را به‌نحو اندماجی و متحد با یک‌دیگر در خود خواهد داشت. چون ذات نامتناهی حق در بالاترین درجهٔ وجودی قابل تصور یعنی اطلاق و عدم تناهی است، بالاترین درجهٔ کمالات به‌نحو اطلاق و بدون زیادتى نسبت به متن ذات برای ذات حق ثابت است و همهٔ صفات کمال را به‌نحو اندماجی و در هم پیچیده در خود دارد [۳۰، ص ۳۳۵].

همان‌طور که اشاره شد در ذات حق هیچ کثرتی وجود ندارد؛ زیرا آنچه کثرت ایجاد می‌کند تجلی و ظهور است و در مقام ذات هیچ ظهوری نیست، همه خفا و بطون است: «انّ الهویة المطلقة لما يلزمها من الوحدة الحقيقية الصرفة التي تأبى اعتبار النسب و الاضافات تنافی انتساب معنی الظهور و مايجرى مجراه اليها، لما عرفت من اقتضائه التكثر حتى لو فرض ان تكون معروضة لاحد المتقابلين و ذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل فانما ينسب اليه الخفاء ليس الا كما عبر عنه لسان الشريعة بقوله «كنت كنزاً مخفياً» و ذلك لما فى معناه من اعتبار عدم الظهور الذى هو عبارة عن عدم الكثرة» [۱۱، ص ۱۵۸]. مقام ذات مقامی است که خداوند بندگانش را از تفکر در آن بر حذر داشته است؛^۱ زیرا هیچ علمی جز علم خود او بر ذاتش احاطه نمی‌یابد.^۲ معرفت به ذات یک معرفت اجمالی است که آن هم با واسطه انجام می‌شود [۲۰، ص ۱۰۴]. این واسطه اولین تجلی متعین ذات است که به آن تعین اول می‌گویند.^۳

۱. لا تتفكروا فی ذات الله [۲۵، ص ۲۲].

۲. لا یحیطون به علماً [۱، طه: ۱۱۱].

۳. تعین اول و تعین ثانی، هر دو، در صقع ربوبی حق هستند و ما هنوز وارد مرتبهٔ تعینات کونی و وجودهای امکانی نشده‌ایم.

تعیین اول

اولین مرتبه‌ای که می‌توان به آن علم داشت تعیین اول است. این مرتبه واسطه در شناخت اجمالی ذات است از آن جهت که عارفان با رسیدن به این مقام درمی‌یابند فراتر از آن نیز مقامی وجود دارد که نمی‌توان به آن علم داشت. این مقام را حقیقت محمدی نیز نامیده‌اند؛ زیرا آن را نقطه‌نهایی سلوک پیامبر (ص) می‌دانند که همان مقام «اودی» است [۳۰، ص ۴۰۴-۴۰۵].

برخلاف مقام ذات که در آن هیچ اسمی بر اسم دیگر غلبه ندارد، در تعیین اول اسم احدیت بر دیگر اسما غلبه دارد [همان، ص ۳۵۷] و به آن مقام احدیت هم می‌گویند: «الاحدیة التي هي اقرب النعوت نسبة الى اطلاق الحق و سعته و غيبه...» [۲۰، ص ۱۱۵]. ذات حق مطلق از تمام قیود است ولی تعیین اول به قید احدیت مقید است. ویژگی این قید این است که «تمام تعینات و کثرات را که در مراحل بعد به تفصیل ظاهر می‌شوند، به‌طور اندماجی داراست و تمام اسما و صفات دیگر در این صفت مستهلک و مندک هستند» [۳۰، ص ۳۹۸].

تعیین ثانی

پس از تعیین اول، تعیین ثانی قرار دارد که به آن واحدیت هم می‌گویند. اسما در این مقام ظاهر می‌شوند. در مرتبه تعیین ثانی که خاستگاه اسما و صفات است و کثرت اسمایی داریم مبدئیت حق هم ظاهر می‌شود. درحقیقت، به‌دلیل وجود کثرت اسمایی صدور اشیا از این مرتبه انجام می‌شود: «انّ مبدئیة الحق و نسبة صدور شیء او اشياء عنه انما یصحّ من حیث الواحدیة فانه الواحد و الواحدیة تلی الاحدیة و هی مشرع الصفات و الاسماء التي لها الکثرة النسبیه و انّها من حیث الحقّ الواحد حیثیات او اعتبارات» [۲۱، ص ۲۴۱-۲۴۲].

صدور اشیا در تعیین ثانی با واسطه‌هایی انجام می‌شود که به آن‌ها «اعیان ثابتة» می‌گویند؛ اعیان ثابتة صورت‌های معقولی در علم حق تعالی برای اسمای الهی‌اند [۲۲، ص ۶۱]. اسما مظاهری می‌خواهند تا به‌وسیله آن‌ها ظاهر شوند و آن مظاهر همان اعیان ثابتة‌اند [همان، ص ۴۷]. به این ترتیب، در تعیین ثانی دو جهت اسمایی و اعیانی وجود دارد که دو جهت وجوب (اسما) و امکان (اعیان ثابتة) است. جهت اسمایی، ناظر بر جانب حق تعالی و جهت اعیانی ناظر بر کثرات امکانی است [۳۰، ص ۴۷۱]. تعیین ثانی واسطه ایجاد کثرت از وحدت و واسطه میان اسما و اعیان خارجی (اشیا) است.

پس از مرتبه تعیین ثانی، عالم خلق قرار دارد. در این عالم که خارج از صقع ربوبی قرار دارد، اسما ظهور می‌یابند و شامل عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده می‌شود.^۱

۱. در تفسیر آیه «له الخلق و الامر» خلق عالم ماده و امر عالم عقول و ارواح است.

بیان این مطالب از این جهت است که چگونگی صدور کثرت از وحدت دانسته شود. نکته دیگری که اشاره بدان ضروری می‌باشد، بحث صادر اول در عرفان و فلسفه است.

صادر اول

در فلسفه براساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌گویند حق تعالی واحد است و از او جز واحد صادر نمی‌شود و آن هم عقل اول است که در مرتبه عالم خلق قرار می‌گیرد، ولی عارفان صادر اول را نه در عالم خلق بلکه در مرتبه تعیین اول می‌دانند و از آن با عنوان «نفس رحمانی» یاد می‌کنند [همان، ص ۵۶۰]. تعیین اول و نفس رحمانی حقیقتی واحدند و تفاوت آن‌ها در اجمال و تفصیل است؛ این مرتبه به لحاظ اجمال، تعیین اول و به لحاظ تفصیل، نفس رحمانی خوانده می‌شود [همان، ص ۵۴۹]. صادر اول از نظر عارفان از مرتبه تعیین اول شروع می‌شود و تا عالم ماده امتداد می‌یابد ولی در هر مرتبه به صورتی درمی‌آید [همان، ص ۵۴۰-۵۴۱].

دانستن این مراتب و اصطلاحات عرفان نظری به ما کمک می‌کند تا از بعضی سخنان عین‌القضات در مورد جمال و جلال رمزگشایی کنیم.

محبت و لوح محفوظ

عین‌القضات در تمهیدات مطلبی دارد که آغاز دیالکتیک جمال و جلال را در بالاترین مرتبه آن به گونه‌ای رمزی بیان کرده است: «دریغا اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد، لفظ "محبت" بود. پس، نقطه "ب" با نقطه "نون" متصل شد؛ یعنی "محنت" شد» [ص ۲۴۵]. به منظور درک صحیح این سخن عین‌القضات، دانستن جایگاه و کارکرد لوح محفوظ ضروری است. ویژگی بارز لوح محفوظ وجه قابل اوست و وجود وجه قابل و فاعلی در تمامی مراتب، به لوح محفوظ این امکان را می‌دهد که مصداق‌های متفاوتی بپذیرد. برای پی‌بردن به مصداق لوح محفوظ در این سخن عین‌القضات باید به لفظ محبت توجه ویژه‌ای کنیم. در اینجا «محبت» به رقیقه عشقی‌ای اشاره دارد که فناری از آن این‌گونه تعبیر می‌کند: «استتبع ذلک التجلی و الشعور انبعث تجلی آخر لظهور الكمال الاسمائی لرقیقه عشقیة تنزیهیه متصله بین الکمالمین فتحرك ذلک التجلی حركة غیبیه مقدسه نحو ظهوره معبراً باحببت ان اعرف فلم تصادف محلاً قابلاً اذ لا غیر ثمة فرجع بقوة ذلک الميل العشقی الی اصله و عاد، لکنه غلبه بتلك القوة العشقیة حکم

الظهور المعبر عنها بالرحمة الذاتية التي هي عين باطن الوجود المطلق على حكم الالظهور المكنى عنه بملاسة الخفاء الحقيقي الذي هو باطن الغضب المسبوق بباطن الرحمة فعاد متعیناً تعیناً قابلاً لتحقيق مطلبه الغایي الذي هو عين الكمال الاسمائي» [۱۹، ص ۲۰۲]. فناری در این نوشته از رقیقه عشقی ای سخن به میان می‌آورد که حلقه اتصال میان دو کمال ذاتی (تعین اول) و کمال اسمایی (تعین ثانی) است. این رقیقه عشقی با توجه به حدیث «کنز مخفی» همان «احببت ان اعرف» است که پس از مرتبه «کنز مخفی» قرار دارد و به واسطه آن، تجلی (تعین) اول به سوی ظهور کمال اسمایی حرکت می‌کند. تعین اول برای این ظهور به قابلی احتیاج دارد که همان تعین ثانی است. «احببت ان اعرف» همان فیض اقدس^۱ است که به واسطه آن اعیان ثابته به وجود می‌آیند. با توجه به این سخنان، لوح محفوظ همان تعین ثانی است؛ یعنی همان تعینی که قابل لفظ «محبت» (یا فیض اقدس یا احببت ان اعرف یا رقیقه عشقی) است. در این مرتبه از مراتب هستی است که اسما از یکدیگر متمایز و محبت از محنت قابل تشخیص می‌شود. پیش از آن همه چیز در هم مندمج و پیچیده است. عین القضاة، به عمد واژه محبت را به جای عشق به کار می‌برد تا بتواند نشان دهد اختلاف میان محبت و محنت، فقط یک نقطه است. به این ترتیب دیالکتیک جمال و جلال آغاز می‌شود.

جمال و جلال در مرتبه ظهور

اسمای الهی در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته جمال و جلال تقسیم می‌شوند. این اسما در عالم خلق به مظاهری احتیاج دارند تا ظاهر شوند. ویژگی بارز اندیشه عین القضاة توجه به جمال، جلال و مظاهر آن‌هاست. وی از همان ابتدا در کنار محبت به محنت هم اشاره می‌کند و می‌گوید: «در هر لطفی هزار قهر تعبیه کرده‌اند» [۱۷، ص ۲۴۵]. مظهر محبت، احمد و مظهر محنت، ابلیس شد. ابلیس به دلیل رانده شدن از درگاه همواره دچار محنت است. عین القضاة می‌نویسد: «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 صدقست» [همان، ص ۲۲۱]. البته نکته شایان توجه این است که مقسم در مورد احمد و ابلیس،

۱. فیض الهی به دو دسته فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم می‌شود. به واسطه فیض اقدس اعیان ثابت و استعدادها آن‌ها در علم حق به وجود می‌آیند و به واسطه فیض مقدس این اعیان در خارج حاصل می‌شوند [۲۲، ص ۶۱].

عشق است. درحقیقت گناه هر دو آن‌ها عشق است: «ای دریغا گناه ابلیس عشق او آمد با خدا و گناه مصطفی دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او؛^۱ یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغامبر را گناه او آمد که «لیغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر» این سخن را نشان شده است» [همان، ص ۲۲۹]. اما درباره عشق خدا به پیامبر می‌نویسد: «... مقصود آن بود که گفتم که خدا جز عاشق خود نیست. پس گفتم محبت مصطفی هم محبت خدای - عزّوعلّا - بود مر خود را» [همان، ص ۲۲۰]. در درک عشق خداوند به خودش و به مصطفی و عشق ابلیس به خداوند آنچه بسیار راهگشاست، بیانات فلسفی شیخ اشراق است؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد سهروردی فلسفه‌اش را ذیل عرفان جانب شرقی پایه‌گذاری کرده است. وی در نظام فلسفی خویش که یک نظام نوری است «نورالانوار» را در رأس قرار می‌دهد و انوار دیگر را نورهایی می‌داند که از نورالانوار ساطع شده‌اند. این نورها هر اندازه از نورالانوار دورتر می‌شوند به‌همان مقدار هم ضعیف‌تر می‌شوند. نورهای عالی نسبت به نورهای سافل قهر و غلبه دارند و نورهای سافل نسبت به نورهای عالی محبت دارند. نورالانوار نسبت به تمام نورهای دیگر قهر و غلبه دارد و تنها نسبت به خود عشق دارد، زیرا کامل‌ترین و زیباترین اشیا است [۸، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۶]. وی همچنین برای هر علت نوری نسبت به معلول خود محبت و قهر را توأم می‌داند [همان، ص ۱۴۸]. صدرا در شرح خود بر حکمت اشراق، عشق علت به معلول را همان عشق علت به خود می‌داند، زیرا از خود افاضه‌ای بر معلول داشته است. این عشق از سر فقر و نیاز نیست، بلکه به دلیل تعلق معلول به علت است [۳۱، ص ۶۳]. یعنی علت در معلول زیبایی و کمال خود را (هرچند به‌طور ناقص) می‌بیند و همین موجب عشق علت به معلول است.^۲

عین‌القضات پیامبر را مظهر اسمای جمالی و ابلیس را مظهر اسمای جلالی می‌داند:

۱. ایزد مهر در ایران باستان با دو رمز نور و آتش نشان داده می‌شود. عین‌القضات می‌نویسد پیامبر از نور عزت و ابلیس از نار عزت خداوند آفریده شده‌اند [۱۷، ص ۲۶۷]. حرکت نور از بالا به پایین (عشق خداوند به محمد(ص)) و حرکت آتش از پایین به بالا (عشق ابلیس به خداوند) است. این سخنان عین‌القضات می‌تواند به ایزدمهر اشاره داشته باشد.

۲. آنچه همچنان جای ابهام دارد این است که ابلیس هم معلول است، ولی بنابر سخن عین‌القضات، عشق او یک‌جانبه است و از سوی خداوند نیست. برای توضیح این مطلب می‌توان از بیان اصحاب جاویدان خرد بهره جست. وقتی تجلی رخ می‌دهد آنچه متجلی شده است در حقیقت خود خداوند است ولی با هر تجلی دور شدن از مبدأ تجلی هم اتفاق می‌افتد که شر است و خداوند نیست [۱۰، ص ۲۴-۲۵؛ ۲۳، ص ۱۰۱]. به بیان فلسفی می‌توان گفت در هر تجلی‌ای که خارج از صقع ربوبی اتفاق می‌افتد دو جنبه وجود و امکان وجود دارد. وجود با خداوند نسبت دارد ولی امکان با خداوند نسبتی ندارد.

«اما هرگز دانسته‌ای خدا را دو نام است: یکی «الرحمن الرحیم» و دیگر «الجبار المتکبر»؟ از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد را. پس صفت رحمت غذای احمد آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس» [۱۷، ص ۲۲۷]. صفات جمالی میل به بروز و ظهور دارند و صفات جلالی میل به خفا و بطون. فناری با توجه به همین نکته می‌نویسد: «غلب بتلك القوة العشقیة حکم الظهور المعبر عنه بالرحمة الذاتية علی حکم البطون المعبر عنه بأهپی باطن الغضب المسبوق» [۱۹، ص ۳۲۳]. وی در این متن از همان رقیقه عشقی صحبت می‌کند که بدان اشاره شد و می‌گوید با این نیروی عشقی حکم ظهور (که از آن به رحمت ذاتی تعبیر می‌شود) بر حکم بطون (که از آن به باطن غضب تعبیر می‌شود) غلبه می‌کند. البته در نهایت اسمای جلالی هم می‌خواهند خود را ظاهر سازند، ولی به شکل سایه ظاهر می‌شوند.^۱ عین‌القضات هم ابلیس را سایه احمد می‌داند: «سایه صورت ندارد، اما سایه حقیقت دارد [...] هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد؟ دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه "لا" ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟» [۱۷، ص ۲۴۸]. منظور عین‌القضات از نور سیاه ابلیس است: «زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدامست؟ دریغا مگر که نور سیاه بر تو بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟ آن نور ابلیس است که از آن زلف این شاهد عبارت کرده‌اند» [همان، ص ۱۱۸]. «ابلیس زلف این شاهد و محمد رسول‌الله (ص) خد و خال شاهد است» [همان، ص ۱۱۷].

نور سیاه

اندیشه عین‌القضات همدانی دنباله حکمت مغانی است و درک رمزهایش محتاج نگره مغانی. وی به پیروی از حکمت مغانی به دو مینو باور دارد که توأمان هستند و از مبدأ بالاتری به نام «اهورامزدا» نشأت گرفته‌اند؛ یکی از آن‌ها نیک^۲ و دیگری بد^۳ است. این دو مینو، که از عالم مینوی هستند، دو نورند. وقتی مقسم نور است قسیم‌ها هم نور خواهند

۱. از بیانات شفاهی دکتر بابک عالیخانی.

۲. سپننه مینویو.

۳. انگره مینویو.

شد^۱ زیرا چیزی خارج از نورالانوار وجود ندارد، ولی نور مینوی بد، نسبت با نور مینوی نیک سیاه است: «... نسبت با نور الهی ظلمت خوانند و اگر نه نور است» [همان، ص ۱۱۸-۱۱۹]. عین‌القضات این دو مینو را به دو نام اسلامی احمد و ابلیس می‌خواند. ابلیس نور سیاه است، زیرا نور باید «مُظْهَر لِلغیر» باشد و ابلیس نمی‌تواند مظهر للغير باشد. ابلیس مظهر اسمای جلالی است و اسمای جلالی پوشاننده‌اند؛ بنابراین، ماهیت ابلیس پوشاننده است و نه آشکارکننده. کاشانی می‌نویسد: «الجلال هو احتجاب الحق سبحانه عنا به عزته ان نعرفه به حقیقته و هویته کما يعرف هو ذاته» [۲۴، ص ۱۹]. در تعالیم زروانی که باطن کیش زرتشتی است [۱۵، پانویس ص ۲۳] صفات جلال و جمال و ظهور آن‌ها با رمز یقین و شک زروان و تولد اورمزد و اهریمن نشان داده شده است. هرمزد (یا سپننه مینیو) از یقین زروان و اهریمن (انگره مینیو) از شک زروان به وجود آمد. «شک زروان اشاره است به اینکه حقیقت مطلق یا حقیقة الحقایق متعالی است از اینکه در حد و قیدی بگنجد (صفت جلال) چنانکه یقین زروان اشاره است به اینکه حقیقت مطلق یا حقیقة الحقایق از روی لطف و رحمت در کثرات عالم خود را ظاهر کرده است (صفت جمال)» [۱۶، ص ۳۴۱]؛ بنابراین، ابلیس در نظام دوگانی عین‌القضات از این منظر قابل توجه است که مظهر اسمای جلالی خداوند است. این مظهر را نمی‌توان نادیده گرفت و عارفان جانب شرقی که تحت تعالیم مغانی بوده‌اند، نخواستند سفیدی را بی‌سیاهی، آسمان را بدون زمین، جوهر را بدون عرض و محمد را بی‌ابلیس تصور کنند [۱۷، ص ۱۸۷].

آسمان و زمین؛ احمد و ابلیس

عین‌القضات در تفسیر آیه «الله نور السموات و الارض» [۱، نور: ۳۵] می‌نویسد که الله وجود ذات و جوهر عزت است و این دو نور (احمد و ابلیس) عرض‌های آن هستند.^۲ وی این دو نور را اصل و حقیقت آسمان‌ها و زمین می‌شمارد [۱۷، ص ۲۵۷-۲۵۸]. نور احمد اصل آسمان‌ها یا عوالم روحانی و نور ابلیس اصل زمین و عالم مادی و جسمانی است.

۱. در زبان انگلیسی «لوسیفر» نامی است که به ابلیس اطلاق می‌شود. این واژه به معنای «آورنده نور» (light bringing) است. Lûci به معنای «نور» و پسوند fer به معنای «آنچه حمل می‌کند» است [۳۲، ذیل واژه Lucifer؛ ۱۰، پانویس ص ۵۶].

۲. در اینجا منظور از جوهر، جوهر فلسفی نیست؛ زیرا خداوند فراتر از ماهیات است و نمی‌توان برای او جوهر و عرض قائل شد. خود عین‌القضات هم می‌نویسد: «این جوهر و عرض عالم محسوس نمی‌گوییم، جوهر و عرض حقیقی می‌گوییم» [۱۷، ص ۲۵۷].

برای پی بردن به این سخنان هم، حکمت اشراق راه‌گشاست. شیخ اشراق در نظام نوری خود علاوه بر نور به ظلمت نیز قائل است. نور در دستگاه فکری وی رمزی از آگاهی است؛ جوهری که مجرد از ماده باشد، مدرک ذات خود و ذوات دیگر است. ظلمت رمزی از ناآگاهی است؛ اجسام از خود غایب و از غیر خود نیز غافلند. سهروردی به آن‌ها جواهر غاسقه می‌گوید. نام دیگری که سهروردی به آن‌ها می‌دهد، برازخ است؛ زیرا اجسام برزخ و حجاب نفس ناطقه انسانی و جواهر مجردة آسمانی‌اند [۱۳، ص ۶۸]. نور احمد اصل و حقیقت عوالم مجرد از ماده است، زیرا نوری روشن (آگاه از خود) و روشن‌کننده (مدرک غیر) است و نور سیاه ابلیس حقیقت زمین و عالم مادی است، زیرا نه روشن (مدرک ذات) است و نه روشن‌کننده (مدرک غیر). عین‌القضات در تفسیر «خلقت بیدی» [۱، ص: ۷۵] می‌گوید که این دو دست همان دو نور است [۱۷، ص ۲۵۹]؛ بنابراین، دو دست خداوند یکی نور احمد و دیگری نور ابلیس است که مظاهر اسمای جمال و جلالت و انسان، که با دو دست خداوند سرشته شده است، مظهر تام و تمام اسمای الهی است.

عین‌القضات سماوات و ارض را همان «اصبعین» در حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» می‌داند [همان، ص ۲۵۹] و به حدیثی اشاره می‌کند که در آن پیامبر مردم را از دشنام دادن به «ریح» منع می‌کند و آن را از نفس رحمانی می‌داند: «لاتسبوا الريح فانها من نفس الرحمن» [همان، ص ۱۴۷]. در حدیثی آمده است: «مثل القلب مثل ريشة بارض فلاة تقلبها الرياح». عین‌القضات با اشاره به این حدیث، در شرح آن می‌نویسد: «دلها را باد رحمت الهی در عالم‌های خود می‌گرداند، و دل‌ها در عالم دو انگشت جولان می‌کند» [همان، ص ۱۴۶]. باد از نفس رحمانی است و نفس رحمانی تجلی خداوند است. قلب انسان پیوسته در معرض تجلی‌های جمالی و جلالی خداوند است و به تبع آن پیوسته تغییر می‌کند. به این ترتیب، منظور عین‌القضات از سماوات و ارض دانستن «اصبعین» کاملاً آشکار می‌شود.^۱

۱. نکته شایان ذکر دیگر در این زمینه، توجه به ایزد وای (ایزد باد) در اساطیر ایران است. جایگاه ایزد وای میانة آسمان و زمین یعنی در میان این دو منطقه نورانی و ظلمانی است که خوبی و بدی در آنجا با یکدیگر کارزار می‌کنند [۶، ص ۱۳۶]. در بندهش، در داستان آفرینش آمده است که اورمزد ایزد وای را آفرید تا به واسطه آن آفرینش مادی را انجام دهد [۴، ص ۳۶]. در عرفان نظری، نفس رحمانی اولین تجلی خداوند است که در تمام مراتب تجلی حضور دارد و در حقیقت، کل آفرینش (مادی و روحانی) به واسطه آن صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد عین‌القضات همدانی در رمزگشایی خود از حدیث مذکور به ایزد وای نظر داشته و آن را معادل ریح و نفس رحمانی دانسته است.

نور سیاه و ذات

عین‌القضات نور سیاه را به پیروی از ابوالحسن بستی [همان، ص ۱۱۹] در اشاره به ابلیس به‌کار می‌برد، ولی بعضی از عارفان (همچون شبستری) نور سیاه را اشاره به ذات خداوند می‌دانند.^۱ در توضیح این مطلب باید گفت که ذات خداوند درنهایت بطون و خفاست و احدی را بدان دسترسی نیست. حتی پیامبر (ص) هم از مقام «أو ادنی» که تعیین اول است پا فراتر نگذاشته‌اند. همان‌طور که اشاره شد نور باید ظاهر بالذات باشد ولی ذات خداوند ظاهر نیست و درنهایت خفاست؛ بنابراین، نور است ولی نوری سیاه. باید دقت شود که این سیاهی به‌هیچ‌وجه، بار معنایی منفی ندارد و فقط به‌دلیل محجوب بودن ذات است، اما سیاه بودن ابلیس به‌سبب حاجب بودن است. ابلیس به بیان عین‌القضات دربان درگاه خداوند است: «ابلیس را به درباری حضرت عزت فرو داشتند و گفتند: تو عاشق مایی، غیرت بر درگاه ما، و بیگانگان از حضرت ما بازدار» [همان، ص ۲۲۸]. این ویژگی ابلیس به این دلیل است که وی جلوه عزت، قهاریت و صفات جلالی خداوند است.

ذات خداوند پنهان و دور از دسترس علم بشر است و هیچ علمی (حتی علم پیامبر) به آن احاطه نمی‌یابد ولی ذات دوست داشت که شناخته شود پس تجلی کرد. در یک بیان پارادوکسیکال، خداوند تجلی کرد تا شناخته شود ولی، در هر تجلی به‌دلیل دور شدن از ذات، پنهان‌تر می‌شود. هر اندازه در مراتب تجلی پیش می‌رویم و به عالم ماده نزدیک‌تر می‌شویم نورها ضعیف‌تر و آگاهی کم‌تر می‌شود. شاید عین‌القضات در اشاره به همین مطلب است که می‌نویسد: «باش تا وقتی به جمال ازل بینا گردی پس تو را به تدریج پرورده ناز و کرشمه آن جمال کند. پس از وصال متواصل فربه گردی. پس تو را اندک اندک از عالم آنه لیغان علی قلبی به عالم حجاب راه دهند که الفطام عن المألوف شدید. پس به فراق رسی، پس روی مهجوری بینی، پس بویی توانی برد از جلالت دولت ابلیس» [۱۸، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۷].

خداوند در مرتبه ذات محجوب است و رمز آن نور سیاه است. در عالم ماده نیز خداوند محجوب است زیرا ماده حجاب است و حقیقت ماده (به بیان عین‌القضات) از نور سیاه ابلیس است. برای مقایسه آن دو نور سیاه، هیچ بیانی بهتر از بیان رنه گنون^۲

۱. سیاهی گردانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است [۹، ص ۷۹].

۲. رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۹۱م) حکیم و عارف فرانسوی‌الاصل و از بنیان‌گذاران جاویدان خرد که پس از مطالعه در زمینه آیین‌های هندو و داثو به اسلام گروید و مسلمان شد. از وی آثار متعددی برجای مانده است. وی در کتاب «سیطره کمیت و علائم آخرالزمان» به نقد کمیت‌گرایی دنیای متجدد می‌پردازد.

نیست. گنون در کتاب خود با عنوان *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان* اصطلاح «analogia» را به کار می‌برد و توضیح می‌دهد که بنابر قانون آنالوگیا پایین‌ترین نقطه، انعکاسی تاریک یا تصویری معکوس از بالاترین نقطه است. در نتیجه هرگاه یک اصل به کامل‌ترین وجه غایب شود، غیابش متضمن نوعی تقلب و بدل از آن اصل است. به همین دلیل، بعضی آن را به زبان علم کلام، چنین بیان کرده‌اند: «ابلیس بوزینه یعنی مقلد خداست» [ص ۵۴]. نور سیاه ابلیس که سیاهی و ظلمات عالم ماده ظهور آن به شمار می‌رود، به عنوان پایین‌ترین نقطه، انعکاسی تاریک از بالاترین نقطه یعنی ذات و سیاهی آن است. اگر بخواهیم دقیق‌تر و به زبان عین‌القضات بگوییم آنکه با ابلیس مقابل می‌افتد خداوند نیست بلکه احمد است؛ زیرا احمد مظهر تام و تمام خداوند است.^۱ پیش از این هم اشاره شد که عین‌القضات ابلیس را سایه احمد می‌داند. قانونی که رنه گنون مطرح می‌کند و براساس آن، پایین‌ترین نقطه را انعکاسی «تاریک» از بالاترین نقطه می‌داند، به‌طور دقیق توضیح همین سخنان عین‌القضات است.

ورای نور احمد و نور ابلیس

در پایان باید به این نکته هم اشاره کنیم که از دیدگاه عارفان و عین‌القضات کفر و ایمان، هر دو، حجابند: «انّ الکفر و الایمان مقامان من وراء العرش حجابان بین الله و بین العبد» [ص ۱۷، ۱۲۲] و سالک منتهی جز در حجاب «کبریاء الله و ذاته» نیست [همان، ص ۱۲۳]. به این ترتیب، ایمان هم حجاب است ولی حجابی از نور. برای رسیدن به الله باید از حجاب‌های ظلمانی و نورانی^۲ گذر کرد: «انّ لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه کل من ادركه بصره» [همان، ص ۱۰۲]. عین‌القضات آخرین حجاب را نوری سیاه می‌داند که ثنویان در آنجا مانده‌اند و به یزدان و اهریمن قائل شده‌اند. در حالی که اگر همچون حضرت ابراهیم (ع) بودند، سیاهی آن نور به آن‌ها نشان می‌داد که مقصد نیست [ص ۱۸، ۱، ج ۱، ص ۹۱]. خداوند در قرآن می‌فرماید: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» [۱، الانعام: ۷۵] ملکوت آسمان‌ها و زمین همان حقیقت آسمان‌ها و زمین است که عین‌القضات آن را نور احمد و ابلیس دانست. عین‌القضات در تفسیر آیه «فلما رأى القمر بازغاً قال: هذا ربی» [همان، الانعام:

۱. به بیان مغانی انگره مینیو در برابر سینته مینیو قرار دارد زیرا سینته مینیو مظهر تام و تمام اهورامزدا است و خود او به شمار می‌آید [ص ۱۵، ۷۶].

۲. «حجاب‌های نورانی چون نماز و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق الحمیده» [ص ۱۷، ۱۰۲].

[۷۷] مهتاب را نور ابلیس می‌داند و در تفسیر «فلما رأى الشمس بازغة قال: هذا ربى» [همان، الانعام: ۷۸] آفتاب را نور احمدی می‌داند [۱۷، ص ۲۱۲ و ۲۱۳] که حضرت ابراهیم (ع) از هر دو آن‌ها فراتر رفت و گفت: «أنى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنیفاً و ما أنا من المشركین» [۱، الانعام: ۷۹]. عین‌القضات توقف در این دو نور را شرک می‌داند و معتقد است باید از آن دو گذشت. وراى این خیر و شر، خیر اعلی قرار دارد که هیچ ضدی ندارد و همه خیر محض است. این خیر محض در زبان اسلام حق تعالی، در زبان کیش زرتشت اهورامزدا و در میان زروانیان زروان است.

نتیجه‌گیری

عین‌القضات همدانی در نظام فکری خود به یک دوگانه قائل است که این دوگانه در تمام هستی به شکل‌های مختلفی همچون آسمان و زمین، آفتاب و مهتاب، سیاهی و سپیدی، خیر و شر، کفر و ایمان و احمد و ابلیس نمود دارد. هیچ‌کدام از این دوگانه‌ها بی‌دیگری قابل تصور نیست ولی وراى این دوگانه‌ها یگانه‌ای قرار دارد که مقصد اصلی محسوب می‌شود و باید به آن رسید. تمام نوشته‌های عین‌القضات حول همین محور می‌گردد که محور توحید و آن میراثی است که به‌واسطه استادان مشرقی‌اش از مغان دریافت کرده و با رموزی شرح و بسط داده است.

منابع

- [۱] قرآن کریم
- [۲] اذکابی (سپیتمان)، پرویز (۱۳۶۶). *افسانه دو همزاد*. چیستا، تهران، ش ۴۳، آبان ماه، ص ۲۶۴-۲۶۸.
- [۳] اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۸). *اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس*. فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. تهران، سال پنجم، شماره ۱۴، بهار، ص ۹-۲۵.
- [۴] بندهش (۱۳۹۰). *فرنیغ دادگی*. گزارنده مهرداد بهار، چاپ ۴، تهران، توس.
- [۵] پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴). *ابلیس دورو*. معارف، تهران، شماره ۴، فروردین و تیر، ص ۱۵۱-۱۶۶.
- [۶] پورداود، ابراهیم (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. جلد ۲، تهران، اساطیر.
- [۷] حسنی، نرگس (۱۳۸۶). *سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی*. مطالعات عرفانی، تهران، شماره ۶، پاییز و زمستان، ص ۳۴-۵.
- [۸] سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۴، ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- [۹] شبستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، به‌اهتمام کاظم دزفولیان، تهران، طلایه.
- [۱۰] شوان، فریتیوف (۱۳۹۳). چکیده مابعدالطبیعه جامع. ترجمه رضا کورنگ بهشتی؛ فاطمه صانعی، چاپ ۱، تهران، حکمت.
- [۱۱] صائن‌الدین علی بن ترکه (۱۳۶۰). تمهید/قواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- [۱۲] عالیخانی، بابک (۱۳۸۶). سهروردی و توأمان، اشراق، تهران، سال ۲، شماره ۴ و ۵، بهار و تابستان، ص ۴۵-۴۸.
- [۱۳] ----- (۱۳۸۵). ظلمت در فلسفه سهروردی. گردآورنده شهرام پازوکی، همایش عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر، تهران، بهمن ۱۳۸۳، ص ۶۵-۷۲.
- [۱۴] ----- (۱۳۸۲). دین زرتشتی از نظرگاه جاویدان خرد. گردآورنده: شهرام یوسفی‌فر، همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران، اسفند ۱۳۸۰، ص ۱۱۳-۱۱۸.
- [۱۵] ----- (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی. تهران، هرمس.
- [۱۶] ----- (۱۳۷۹). نظری به کتاب رازوری در آیین زرتشت. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، دوره ۱۵۳-۱۵۴، بهار و تابستان، ص ۳۳۵-۳۴۲.
- [۱۷] عین‌القضات همدانی (۱۳۸۹). تمهیدات. مقدمه و تصحیح: عقیق عسیران، چاپ ۸، تهران، منوچهری.
- [۱۸] ----- (۱۳۸۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به‌اهتمام علی‌نقی منزوی؛ عقیق عسیران، چاپ ۲، جلد ۱ و ۲، تهران، اساطیر.
- [۱۹] فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). مصباح‌الانس بین المعقول و المشهود. تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- [۲۰] قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۱] ----- (۱۳۷۱). الفکوک. تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- [۲۲] قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۳] کاتسینگر، جیمز اس (۱۳۸۸). تفرج در باغ حکمت: توصیه به جویندگان حقیقی معنا. ترجمه سید محمد حسین صالحی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۲۴] کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۵] کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری، جلد ۸، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- [۲۶] گنون، رنه (۱۳۹۲). *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*. ترجمهٔ علی‌محمد کاردان، چ ۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۷] محمدی پارسا، عبدالله؛ سعیدی، حسن (۱۳۹۲). *بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس*. ادیان و عرفان، سال ۴۶، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۸۵-۱۰۹.
- [۲۸] مست‌علی پارسا، غلامرضا (۱۳۸۹). *نظر عین‌القضات همدانی در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن*. تهران، علم.
- [۲۹] نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- [۳۰] یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۲). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی، چاپ ۴، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۳۱] ----- (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. نگارش مهدی علی‌پور، چاپ ۲، جلد ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).

منابع الکترونیک

[32] dictionary.reference.com (۱۳۹۴/۲/۱۵)