

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم و هفدهم، شماره ۶۱ و ۶۲، زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶

## «عادت ستیزی» در آثار عین القضات همدانی

نرگس حسنی<sup>۱</sup>

### چکیده

مفهوم عادت ستیزی یکی از مفاهیمی است که عین القضات همدانی در بسیاری از موارد برای شرح و بسط آرای خود از آن سود جسته است. این جستار با گردآوری، طبقه بندی و نتیجه گیری از نمونه های پراکنده ای که در بردارنده این مفهوم است، می کوشد تا معنای مجملی از «عادت» و «عادت ستیزی» در نظام فکری عین القضات ارائه کند. این نمونه ها که مستند بر دو اثر مهم او یعنی تمهیدات و سه جلد نامه هاست، عادت ستیزی این عارف عادت ستیز را در دو وجه «بیش و گفتار» و «کنش و احوال» معرفی می کند و نتیجه می گیرد که عادت ستیز راستین هر دوی این ویژگی ها، یعنی قلم زدن برای ذم عادت و قدم زدن در راه زدودن عادت را در خود نهفته دارد.

واژه های کلیدی: عادت، عادت پرستی، عادت ستیزی، عرفان، عین

القضات همدانی

## درآمد

اگرچه عادت ستیزی از ویژگی های بارز عرفان راستین در همه اعصار بوده و عارف در دو سطح زبان و معنا همواره شگردهایی اتخاذ کرده است تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را نمایاند و تباین میان این دو را نشان دهد،<sup>۱</sup> به جرأت می توان گفت که پیش از عین القضاة همدانی هیچ عارفی مفهوم عادت و عادت ستیزی را اینگونه در آثار خویش نپرورانده است. او در بسط و گسترش این مفهوم پیشگام بسیاری عرفا بوده است و بهترین شاهد این مدعا تکرار مداوم مفاهیمی چون «عادت»، «عادت پرست»، «عادت پرستی» و «عادت ستیزی» در جای جای آثار او و پرداختن به آنهاست.

عین القضاة روشنفکری است که عادت ستیزی و معرفت را توأمان در خود نهفته دارد؛ به بیان دیگر در حوزه مفاهیم و معارف ناب سلوک و عرفان به آشنایی زدایی و برگرفتن غبار عادت از چهره مضامین می پردازد. بینش عمیق او به مفاهیم و بیزاری او از ریا، تقلید و ستایش عادت ستیزی، از او عارفی می سازد که آرای خود را با تهوّر، جرأت و گستاخی بی نظیری بیان می کند؛ تا به حدی که به شیوه حلاج از گفتن اسرار و بر زبان آوردن ناگفتی ها ابایی ندارد. او به توصیه استادش، احمد غزالی، ایمان را در حصار ترس نمی گنجاند<sup>۲</sup> و افکارش را بی واسطه حیلہ گری های خاص علمای مزور روزگارش، صریح و بی پرده بیان می کند؛ سرشتی دارد که تقلید و اطاعت تقلیدی بدون ادراک را نمی پسندد و از بینش ژرفکاوای برخوردار است که تا عمق قضایا نفوذ می کند، لب معانی را درمی یابد و با وجود دریای دانسته ها، چاره ای ندارد جز آنکه قسمی از آنچه می بیند و می داند را به زبان آورد. همین ویژگی است که او را به راوی بی پروای اسرار و دقایق

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رک. مقاله شفیمی کدکنی، محمدرضا، «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، صص ۱۲-۲۸؛ نیز

رک. راستگو، سید محمد، «جور دیگر دیدن»، ۸۳-۸۹.

۲. «ترس حصار ایمان است و رجا مرکب مرید. ولا خیر فینم اذا رجرتک نیز جری» (غزالی، احمد، ۱۳۱۹: ۵)، حواله مکن حیلہ مگو رخنه مجوی، (همان: ۶).

مگو مبدل می‌سازد. او از بر زبان آوردن سخنان به ظاهر کفرآمیز و جسورانه ابایی ندارد، چرا که معتقد است آنان که به کشف دقایق نایل می‌شوند، رسالت دارند که معارف خود را بر عموم خلق تقسیم کنند و زکات معرفت خویش را پردازند. (تمهیدات: ۲۰۹، ۲۶۶، ۲۵۱، ۳۰۹، ۳۱۰) نمونه دیگر تهوّر و عادت ستیزی او در تعریض هایش به علمای عصر و مخالفتش با حکمرانان سلجوقی مشهود است.

سعی نگارنده در این مقاله بر آن است که با استناد به آثار عین القضات همدانی، به جایگاه فحیم عادت ستیزی در سلوک و آرای او پرتو مختصری بیفشانند. به همین منظور، عادت ستیزی در دو بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) آثار: در این بخش با تأکید بر «تمهیدات» و «نامه‌ها» که از مهمترین و مفصل‌ترین آثار او به شمار می‌رود، به مفهوم عادت ستیزی و تعریف و توصیفی که عین القضات از آن ارائه می‌دهد، پرداخته می‌شود. ذکر شواهد در این قسمت مبتنی بر بسامد این مفهوم و مفاهیم وابسته به آن در «گفتار» عین القضات است؛ بدیهی است از آنجا که او در آثار خود از هنجارهای عادی «زبان» نیز انحراف و خروج و به قولی دیگر عادت زدایی داشته است و باز از آنجا که زبان هر نویسنده به نوعی مبین طرز تفکر او و راهی است به سوی کشف دستگاه فلسفی او<sup>۱</sup>، با بررسی‌های دقیق سبک شناسانه می‌توان به این بخش از عادت ستیزی‌های او نیز راهی گشود که در حوصله این جستار نمی‌گنجد.

ب) احوال: در این بخش نیز احوال عادت ستیز عین القضات مبتنی بر آثار او گزارش می‌شود.

۱. برای توضیح مفصل در این باره رک. شمس، سیروس، ۱۳۷۵: ۱۴-۳۷.

## الف: مفهوم عادت ستیزی در آثار عین القضات

عادت پرستی بُت پرستی است

قاضی عوام و اهالی روزگارش را اهل عادت می‌خواند و زخم‌خورده و مقهور شیاطینی که وسوس عادت پرستی را در دل ایشان می‌دمند؛ از نظر او عادت کمین گاه بزرگ شیطان است و کمتراند آدمیانی که پامال شیاطین عادت نبوده، زخمی از آن نخورده باشند. (نامه ها، ج ۱: ۸۲) او خلق را به دخترکانی تشبیه می‌کند که بی‌بهره از جسارت، در زوایای عادت پرستی پنهان شده‌اند؛ منفعل صرف‌اند و فاعلیت از آنها بر نمی‌آید؛ چرا که از مخالفت دیگران می‌هراسند و همت پست پازدن بر عادت و عادت پرستی ندارند. (نامه ها، ج ۱: ۱۲۳)

او عادت پرستان را بُت پرستانی ترسیم می‌کند که برجای پای پدرانشان پامی‌گذارند و باورهایشان، شونده‌های مرسوم است و دیده‌های سنتی. او شکوه می‌کند که خلق از فرط نگرستن عادت به پدیده‌ها، بینایی بصیرت را از یاد برده‌اند و هرگز به راز سربه‌مهر سری واقف نمی‌شوند؛ (تمهیدات: ۱۲-۱۳) به قولی دیگر «غبار عادت پیوسته در مسیر تماشاست». (سپهری، سهراب، ۱۳۷۲: ۳۱۴). او عادت را اعتقادات فاسد و اخلاق و تعصبات موروث از آباء و اجداد و دوستان معرفی می‌کند که مانع ادراک است و باعث فساد دل آدمی. (نامه ها، ج ۱: ۳۹؛ نامه ها، ج ۲: ۹۲) همین مرض عادت است که طاعت را بی‌ثمر می‌کند، فلسفه مذاهب و اصل راستین آن را منسوخ می‌گرداند و مانع طلب حقیقت می‌شود. (نامه ها، ج ۲: ۲۵۲)

ای دوست عزیز اگر دین جهودی و ترسایی نه باعادت محض افتاده بودی، آن را منسوخ نکردندی؛ اما راه همچنان است که نه روزگار موسی - علیه السلام - بود. ولیکن عادت دیگر است، و راه موسی و عیسی دیگر... آن تورات و انجیل

۱. برای آشنایی بیشتر با این مقوله رک. بور جوادی، نصرالله، «فلسفه مذاهب از نظر عین القضات همدانی».

بود که می‌خواندند به عادت، ولکن نمی‌دانستند اَحْمَلُوا التوراهُ ثُمَّ لَمْ يَحْمَلوها». (نامه ها، ج ۱: ۵۶)

او در سراسر آثارش، خلق را از عادت‌پرستی برحذر می‌دارد تا به حدی که هر طاعتی را اگر از سرِ عادت باشد، فاقدِ ارزش می‌شمرد (نامه ها، ج ۱: ۵۶ و ۸۷) و طلبِ عادتِ دین را نیز بی‌ثمر می‌داند؛ (همان: ۴۵) ترکِ عادت‌پرستی را فراموش کردنِ شونده‌ها و دیده‌ها می‌داند و رجوعِ به دل و صبر بر سؤال از آن، تا وقتی که پاسخ از کرانه‌های دل طلوع کند و دیده بصیرت، بینایی از یادرفته خود را بازیابد. (همان: ۱۰۳)

در اهمیت ترکِ عادت از دیدگاه عین القضاة همین بس که او از قول پیامبر، انگیزه بعثت انبیاء را عادت‌ستیزی و رفع عادت از چهره حقایق معرفی می‌کند<sup>۱</sup> (همان: ۵۶) و از دیدگاه او این عادت‌ستیزی تحقق نمی‌یابد مگر با «خدمت کفش». (همان: ۴۶)

عین القضاة ستهندهٔ راستین این گونه از عادت‌پرستی است و می‌کوشد با تحذیر مداوم از گرفتار شدن در دام عادت و با به تصویر کشیدن صور گوناگونی که شیاطین عادت به خود می‌گیرند، آدمی را به اجتناب کردن از آن فراخواند.

### عادت‌پرستی مانع ادراک است

ادراک از دیدگاه قاضی یعنی بینا شدن به حقایق و معانی (نامه ها، ج ۱: ۱۶۱) و نهایت مرتبه آن باز شدن چشم باطنی یا رسیدن سالک به بصیرت است. این ادراک، موهبتی است که در نتیجه ممارست و تأمل و تدبیر بسیار به دست می‌آید و به مُدْرَکاتِ آن، جز تنی چند، کسی دست نمی‌یابد. (نامه ها، ج ۱: ۱۲۲-۱۲۳؛ نامه ها، ج ۲: ۳۹۴) همین ادراک است که قاضی نهایت مرتبه آن را هم در قبالی علم ازل، ابوجادِ کودکان می‌داند (نامه ها، ج ۱: ۱۲۳) و حقیقت آن را محو شدن در

۱. عزالدین محمود کاشانی از محمد (ص) روایت می‌کند که «بعثت لرفع العادات». (کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۲: ۱۴۸)

عین ادراک و اعتراف و اقرار به عجز از درک مقام و منزلت خداوند معرفی می‌کند. (نامه ها، ج ۲: ۲۸، تمهیدات: ۵۸)

قاضی علت عدم ادراک حقیقت پدیده ها را عادت پرستی می‌داند و عادت ستیزی را مقدمه ورود به این نوع عالی از ادراک معرفی می‌کند؛ عادت ستیزی در این مورد یعنی فراموش کردن دانسته‌ها و نادیده انگاشتن دیده‌ها؛ یعنی سؤال کردن به زبان دل. (نامه ها، ج ۲: ۱۰۳) از دیدگاه او عادت نتیجه مداومت طبع در شنیدن و آگاهی یافتن بی تدبیر و تعمق از منظونات و مستحسانات و مشهودات است؛ همین امر باعث می‌شود که آدمی از آنچه با عرف و عادات معمول مطابقت ندارد، تعجب کند و در مقام انکار برآید و از طرفی، از کنار حقایقی که به راستی شگفت‌اند، به آسانی بگذرد، دچار حیرت نشود و به درک شگفتی آنها نرسد. این انکار که نتیجه عادت به دیده‌ها و شنیده‌ها است و نیز نادیده گرفتن ظرایف و اسراری که هر روزه از برابر دیدگان ما می‌گذرد ولی به خاطر غبار روزمرگی در آنها به ژرفی نمی‌نگریم، همه و همه نشان عادت پرستی و قوه ادراک عادت‌ی ما است. عادت بسیاری از چیزها را از دیده ما محجوب کرده و سحر تعجب کردن در قبال دنیا را از ما گرفته است. (نامه ها، ج ۲: ۴-۵) ادراک، پیامد ممارست پیاپی طبع آدمی برای درک عجایب و تأمل و تعمق و تدبیر در مسائل است، تا جایی که دل حقایق را کشف کند. او همچنین فهم را دستاورد رنج در راه مردان معرفی می‌کند. (نامه ها، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۳) از دیدگاه قاضی، عادت دل آدمی را چنان در خود گرفته است که حوصله‌اش برای تأمل به تنگ آمده است و مشاهده اش بر سطح همه پدیده‌ها می‌لغزد و فرو می‌افتد بی آنکه در معنای آن فرو رود. اخلاق و تعصبات موروثی از آباء و اجداد و دوستان، درد مشترک همه آدمیان و سهمناک ترین غبار دیده دل آنان است و ادراک وقتی اتفاق می‌افتد که این حجاب برداشته شود. (همان: ۳۹)

عین القضاة تنها راه رسیدن به ادراک و ترک عادت را فراغ دل معرفی می‌کند؛ (نامه ها، ج ۲: ۹۲) از دیدگاه او از سر عادت برخاستن یعنی بیرون راندن شیاطین از دل. ادراک و دریافت حقایق دین، وقتی محقق می‌شود که سالک همه راه‌های شیاطین را در درون خود مسدود کرده

باشد؛ اینجاست که به ترکِ عادت گفته و در حرمِ امنِ فهمِ ناب، ایمن از شیطان می آساید. (نامه ها، ج ۳: ۴۰۴)

از هنجار‌گریزترین وجوه نظام فکری عین القضاة، پرداختنِ او به مفهوم «شک» است. شک از مبانی فلسفه و نگرش خاص او نسبت به هستی است. برای او شک نوع عالی عادت ستیزی و بازنگری منتقدانه در شیوه منسوخ اعتقادات و تقلید است، نه انکار ناآگاهانه‌ای که نشان جهل و لجاجت است. او شک را لب ایمان معرفی می‌کند و تنها مردانِ مرد را شایسته نشیمنگاه و مرتبه آن برمی‌شمارد:

عایشه - رضی - چون از دولتِ صحبتِ محمدی بدین مقام رسد گوید: یا رسول‌الله آنی لأشکک فی بعض الاوقات. مصطفا - صلعم - داند که این چه دولتی است، گوید: أتجدین ذلک؟ ذاکم مُخّ الايمان. جز مردان در این عجایب راه نبرند. مختشان را اینجا راه نیست. (نامه ها، ج ۲: ۳۵۴)

عین القضاة از قول جنید می‌گوید که سالکان در خلوت خود چیزهایی بر زبان می‌آورند که نزد عامه کفر است ولی نزد خواص و در حقیقت، لب ایمان است؛ این سخنان همان گفتارهای دربردارنده شک است. (نامه ها، ج ۱: ۱۳۰) او شک را طلایه‌دار طلب توصیف می‌کند و پل هدایت (نامه ها، ج ۱: ۳۱۱)؛ اهل شک را عزیز و گرامی می‌دارد و آنان را ارج می‌نهد. (نامه ها، ج ۱: ۳۰۹)

چندین هزار جنازه به گورستان برند و یکی از ایشان به شک نرسیده بود. و چندین هزار به شک رسیده و یکی را گرفتاری طلب نبود، و چندین هزار را درد طلب بگیرد و یکی از راه راست نیفتد.... (نامه ها، ج ۲: ۹۳)

در نظام فکری او، شک مرتبه گذر از عقل و رسیدن به طور و رای عقل و معرفت است. او در «زبده الحقایق» مفیدترین راه کسب معرفت برای مبتدی را مطالعه کتب و اقوال متأخران محقق (نه متقدمان) و حفظ و یادگیری آرای ایشان معرفی می‌کند و می‌افزاید که مبتدی باید پس از حفظ،

با تردید به آنها بنگرد و در آنها تفکر کند؛ شک و تفکر، جمال معانی را اندک اندک برای او آشکار می‌کند.<sup>۱</sup> (زبدہ الحقایق: ۷۰) تفکر نیز از دیدگاه او غور کردن سالک در آینه دل برای کسب معارف است. با این وصف تفکر به منزله عمل قرار دادن لوح دل در قبال قلم الله است؛ (نامه ها، ج ۲: ۱۰۵-۱۰۶) باعث رفع حجاب و زدودن زنگار از آینه دل است؛ چون حجابها برکنار شود، قلم الله معارف را نقش می‌کند. (نامه ها، ج ۲: ۱۰۶-۱۰۷) به همین سبب است که قاضی مریدانش را به تفکر توصیه می‌کند. (نامه ها، ج ۱: ۶۶) او تفکر را مقدمه اشراف بر ملوک، تعجب از عالم ملکوت، وجه تمایز خلق از خواص و مقدمه عادت ستیزی راستین معرفی می‌کند. (نامه ها، ج ۱: ۳۲۷)

### عادت ستیزی مقدمه ادراک حقایق دین است

دین و مذهب از دیدگاه قاضی، تنها واسطه‌ای است که مرد را در رفتن به سوی خدا و دستیابی به معرفت یاری می‌دهد. (تمهیدات: ۲۱) پرداختن به دین و اصول و قواعد آن ضروری است، اما در بند شریعت هر مذهبی ماندن و به جای سلوک به سوی خدا، اصول شریعت را مقتدا و قبله ساختن، از نظر او مردود است. به همین سبب تکرار و تأکید می‌کند که «جمله مذاهب خلق منازل راه خدادان. اما در منزل مقام کردن غلط بود». (نامه ها، ج ۲: ۲۶۲) او هیچ مذهبی را جدای از این قاعده نمی‌داند و معتقد است که: «هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمده». (تمهیدات: ۲۵۸) سلوک، گذر همواره از منازل بی شمار طریق الی الله است و سالک باید خلیل صفت باشد و از آنچه درمی‌یابد، عبور کند تا به سر منزل مقصود برسد. (نامه ها، ج ۲: ۳۰۷) نکته اینجاست که منظور قاضی از مذهب، نه صورت منسوخ شده آن، که اصل صحیح آن است، آن ریشه‌های بکری که منظور و مقصود راستین وضع شدن هر مذهبی بوده است. (همان)

۱. بعضی از نویسندگان مفهوم شک در آثار عین القضاة را یادآور مفهوم شک نزد دکارت می‌دانند. برای مثال رک. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، ۱۳۷۹: ۷۲.



قاضی ضمنِ ستهندگی با عادت، اهلِ دین را نیز از غبارِ عادت‌ی که پیرامونِ اعمالِ شرعی آنان را فرا گرفته است، برحذر می‌دارد و فهم ریشه‌ها و ادراکِ حقایقِ دین را در گرو ترکِ عادت‌پرستی و بینا شدن به حقیقت می‌داند:

چند نویسم که تو از این دین هیچ ندانسته‌ای، به عادت‌ی مزور قناعت کرده‌ای. باش تا حقیقت رویِ جمالِ خود واتو نماید. آنگه بدایتِ اسلامت آن بود که زَنار بندی... ای دوست! پنداری که هرگز دانسته‌ای که زَنارداری چیست؟ لعمری دانسته‌ای ولیکن همچنانکه اهلِ عادت دانند در بلادِ روم کفرِ ایشان و اسلام شما عادت است نه حقیقت. (نامه ها، ج ۲: ۴۵-۴۶)

از دیدگاه او عادت‌پرست مسلمان نیست؛ چرا که عادت‌پرستی، بُت‌پرستی است و اسلام یعنی خداپرستی. (نامه ها، ج ۱: ۱۵۶-۱۵۷؛ تمهیدات: ۶۸) عین‌القضات افسوس می‌خورد که خلق از دین محمد (ص) تنها به اعمالِ عادت‌ی و مضامین کهنه و منسوخ بسنده می‌کنند و به جای لبِ دین تنها به قشر و لفظ آن می‌پردازند. از دیدگاه او این دسته از مسلمانان به وادی بی‌نهایتِ مردان که رو به عالمِ عجایب است، پا نگذاشته‌اند و طعم خوش ادراک را نچشیده‌اند. (نامه ها، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۷)

### عادت‌ستیزی مقدمه ادراک قرآن است

صرف نظر از جایگاهِ ممتازی که قرآن در مقامِ بُن مایه وحی و معرفت نزد عین‌القضات دارد، او این کتابِ آسمانی را به عنوانِ منبعِ اسرار و دُرَج شگفتی‌هایی که خدا به مخاطبانِ حقیقی‌اش نمایانده است، معرفی می‌کند. نگرشِ او به قرآن، نگرشی تأویلی و عادت‌ستیزانه است. او می‌کوشد که پرده سنتهای الفاظ و تعصب‌های تفاسیر را کنار بزند و به زلالِ جوشان و گوآرایِ معانیِ نابِ قرآن دست یازد، با تفکر به دامنه و مبیع عادت‌ی که حولِ قرآن را فرا گرفته می‌تازد و گاه از مخدره جمالِ آن، برقِ نگاهی می‌نماید و شوری برپا می‌کند و آتشی می‌افروزد.

خلاصه آنکه از دیدگاه او قرآن دلیل متقنی است بر هستی خدا؛ لیکن عادت پرستی خلق مانع از بینا شدن بر آیاتی است که رهنمای جان آدمی به هستی اوست. او در سراسر آثارش دریغ دریغ می‌کند بر آنکه خلق، ظاهرجوی قرآن‌اند و هوای ادراک کب آن را در سر ندارند؛ حتی به ظواهر عادت‌های آن هم عمل نمی‌کنند؛ چرا که عادت بر قلب ایشان مُهر زده و شنوایی را از گوشه‌هایشان گرفته است؛ نه می‌بینند، نه می‌شنوند و نه می‌خواهند که بدانند. (همان، ص ۵-۶) لذا اهل قرآن شدن و شایستگی دیدن جمال قرآن را یافتن نیز از نتایج عادت ستیزی است؛ عادت ستیزی محرم قرآن می‌شود و قرآن با دل او غمزه می‌کند. (تمهیدات: ۱۷۶؛ نامه‌ها، ج ۲: ۹۲، ۱۰۲)

#### فرمانبرداری عادت‌های از پیر، بی‌ثمر است

عین القضاة وجود پیر را شفای مرض عادت می‌نامد اما فرمانبرداری عادت‌های از پیر را بی‌حاصل و ثمر می‌شمرد. (نامه‌ها، ج ۱: ۵۶) با وجود این، مرید بودن را عین گرفتار بودن در چنبر عادت می‌داند و معتقد است که اگر عادت و شرک با اعمال مرید آمیخته نبود، ضرورت پیر و رسیدن به کمال از میان برداشته می‌شد. از نظر او کمال در گذر از حجب عادت‌های دست می‌دهد و احتراز از شرک و رسیدن به اخلاص :

عمل مرید چون به فرمان پیر بود، اگرچه آمیخته بود به ریا و نفاق، عاقبت آن به اخلاص کشد. و چون از راه عادت بود از آن هیچ نیاید، و جز پنداری حاصل آن نبود.... اگر اعمال آمیخته به عادت و شرک و نفاق نکند هرگز به کمال اویس و جنید و شبلی - رضی الله عنهم - نرسد. چه گویی اگر کودک هفت ساله را گویند: روزه دار و نماز کن، این به جز از راه عادت و بیم پدر نشود؛ لیکن این راه به کمال بود، بلی به یک شرط اگر پیری بود، این کودک را به تدریج به اخلاص رساند، و اگر پیر نبود عادت درو مرض مزمن گردد و ازو هیچ نیاید الا ماشاء الله. (همان: ۵۴-۵۵)

### عشق عادت ستیز است و حیلۀ تمثّل دارد

عشق از شالوده های اساسی عرفان ایرانی - اسلامی و جوهر روش سالک است، لذا هر عارفی درخور دیدگاه و نگرش خاص خود به حقیقت، معرفت و سلوک بدان پرداخته؛ از این روی این مفهوم از آنجا که بسامد بالایی در متون عرفانی دارد، از عادت‌ترین مفاهیم و ایمازهای عارفانه به شمار می رود. همین خاصیت بستری را فراهم کرده است که کوچکترین رفتار عادت ستیز عرفا در برخورد با مضمون عشق و طرز تلقی آنها از این مفهوم، ذوق را به لذت بی شایبه تازگی دچار کند. عین القضاة از جمله کسانی است که در این زمینه نیز جان تازه ای به کالبد معانی دمیده است. اگر در متون مختلف ذوق و استعداد عادت ستیزی را از ویژگی های ممتاز عاشق یا معشوق برمی شمردند، از دیدگاه او این عشق است که تازه و نو به نو می شود، بت عیاری که ملبس به هزار صورت می شود تا خوی عاشق عادت‌نی شود، تا معشوق، پرده نشین غبار عادت نباشد. عشق در هر لحظه به هزار رنگ بر عاشق جلوه می کند تا گرد کهنگی از جان و دل او بزدايد، تا او در هر لحظه هزار بار در تازگی عشق بمیرد. (نامه ها، ج ۲: ۱۲۹)

عین القضاة عشق را دارای حیلۀ تمثّل می داند. «تمثّل به رأی قاضی پایه بیداری و تفکر است، زیرا با عالم باطن سر و کار دارد، عالم باطن از طریق تمثّل، آدمی را از بشریت او جدا می سازد و به تفکر و درون گرایی می کشاند و به شناخت هستی رهنمون می گردد. این صورت نمایی به قول او در بازار هستی عرضه شده است و اساساً در ذات هستی قرار گرفته است، مگر نه این است که هست مطلق مصور است، از خود صورت های گوناگون نشان می دهد و دل ها را در پی آن صور می دواند. (مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۴: ۹۰-۹۱) از دیدگاه او عشق به واسطه تمثّل حیلۀ گری می کند تا اشتیاق هر لحظه نو و زیادت شود؛ هر لحظه صورتی تازه می پذیرد تا تلقی عاشق، عادت‌نی شود و حیرت او از شگفتی های عشق سیری نیابد:

هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک حالت ببیند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود، و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. «یحِبُّهُمْ» هر لحظه تمثلی دارد مر «یحِبُّونَه» را، و «یُحِبُّونَه» همچنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند، و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر. (تمهیدات: ۱۲۴-۱۲۵)

از سوی دیگر از آنجا که عشق در عبارت نمی‌گنجد و از آن جز به رمز و مثال سخن نمی‌توان گفت (تمهیدات: ۱۲۵)، حیلۀ تمثُل به کار می‌آید تا عشق لباسِ عبارت بپوشد. او این شگرد را لازم می‌داند و معتقد است که اگر عشق حیلۀ تمثُل نداشت، همه سالکان راه کافر می‌شدند؛ (تمهیدات: ۱۲۴) علاوه بر آن لباسِ تمثُل موجب پنهان شدن معانی عشق از دیده فارغانِ روزگار می‌شود؛ چرا که اگر عشق در عبارت می‌گنجد، فارغانِ روزگار و نامحرمانِ حریم آن از صورت و معنی عشق محروم نمی‌مانند. (تمهیدات: ۱۲۵) تمثُلِ حریم عشق را از گزند «مخْتَنان» حفظ و مختصِ «محرمان» می‌گرداند. خود عین القضاة برای عبارت کردن از عشق، از تمثیلهایی چون «آتش و پروانه» و «گل و بلبل» بهره می‌جوید.

### ابلیس نمونه عالی فتوت و جوانمردی است

بنابر تصریح قرآن، ابلیس فرشته مقربِ درگاه الهی بود که از فرمانِ سجده کردن به آدم سرباز زد، مردود بارگاه الهی شد و تا ابد مورد لعن و سرزنش قرار گرفت و قسم خورد که تا ابد راه آدم و فرزندان او را بزنند.<sup>۱</sup> این مهجوری و ملعونی، چیزی است که اهل شریعت و سالکان راه تصوف

۱. رک سوره های نقره (آیه ۳۰ تا ۳۹)؛ اعراف (آیه ۱۱ تا ۱۸)؛ کهف (آیه ۵۰)؛ اسری (آیه ۶۲ تا ۶۵)؛ حجر (آیه ۲۸ تا ۴۳)؛ ص (آیه ۷۱ تا ۷۵)؛ طه (آیه ۱۱۶).

آن را امری مسلم می‌دانند و بی‌هیچ تردیدی بر آن اتفاق نظر دارند. پرداختن به این قضیه و چون و چرا کردن درباره آن، همواره یکی از موارد بحث برانگیز در بین علما بوده و اختلاف نظرها و مناقشات فراوانی را در بین اهالی کلام، تفسیر و ... ایجاد کرده است.<sup>۱</sup> در طول تاریخ تصوف اسلامی نیز این مسأله از زوایای مختلف بررسی شده، علل و عوامل آن مورد بازمینی و مذاقه قرار گرفت و در نهایت با خرق اجماع گروهی از مشایخ مکتب سکر عرفانی، به مسأله «دفاع از ابلیس» بدل شد.<sup>۲</sup> نگاه عادت ستیز این صوفیان، در بطن صفت ملعونی و مطرود بودن ابلیس، عاشق پاکباخته‌ای را کشف کرد که در چنبر سرنوشت ازلی محتوم و مجبور، و در قعر نافرمانی خود، چهره بزرگترین موحد جهان را نهفته است.<sup>۳</sup> کشف پنهانی‌ها و اسرار این چهره ممتاز، به قضیه «ستایش ابلیس» منجر شد و این قضیه تا بدانجا پیش رفت که حلاج، ابلیس را نمونه عالی فتوت و جوانمردی

۱. شهرستانی منشأ شبهات خلق و اختلافات کلامی و تعدد مذاهب را شبهات و چون و چراهای ابلیس می‌داند. برای توضیح بیشتر رک. شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم ابن احمد، ۱۳۵۸: ۳۱-۳۰.

۲. به نظر عبدالقاهر بغدادی دفاع از ابلیس به بشار بن برد، شاعر ایرانی تبار بر می‌گردد؛ او ابلیس را در ترجیح دادن آتش بر خاک و سجده نکردن به آدم تحسین می‌کند. (مشکور، محمد جواد، ۱۳۵۸: ۲۹) اما بنا به روایت عین القضات، مسأله دفاع از ابلیس به حسن بصری برمی‌گردد. (تمهیدات: ۲۱۱) او از حضرت رسول نیز روایاتی دال بر بازشناسی مثبت ابلیس نقل می‌کند. (همان: ۲۹۷) عطار در تذکره الاولیا، این مسأله را به چند تن از عرفای بزرگ سده سوم و چهارم هجری نسبت می‌دهد؛ کسانی چون سهل بن عبدالله ستیری که ابلیس را موحد توصیف می‌کنند (عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۷۰: ۲۶۹)، جنید بغدادی که ابلیس را مرید وفادار خداوند معرفی می‌کند، ابوالحسن نوری (ابو حسین نوری) از اقران جنید، شبلی و ابوبکر واسطی. (به نقل از مقدمه جلد سوم نامه‌ها: ۲۳۸)

۳. دکتر زرین کوب می‌نویسد: «درست است که مدت‌ها پیش از صوفیه، فرقی مختلفی مانند خوارچ، مرجنه و معتزله در باب ایمان شیطان و فرعون بحث کرده بودند، اما صوفیان گهگاه تا آنجا پیش می‌رفتند که نسبت به آنها - اگر نه ابراز ستایش، لاقول - ابراز همدردی می‌کردند. بنابراین، نه تنها مشاجره فرعون با موسی از دید جلال‌الدین مولانا بر سر ظاهر و رنگ و رو بود بلکه ابن عربی تا آنجا پیش رفت که فرعون را یکی از اولیاء خواند.» (زرین کوب، عبدالحمین، ۱۳۸۳: ۹۴)

توصیف می‌کند.<sup>۱</sup> (تمهیدات: ۲۲۳) لذا گذشته از حکایات کوتاه و اشارات مختصر به مسأله دفاع از ابلیس، طبق نظر استاد شفیمی کدکنی، حلاج نخستین ناقل ستایش از ابلیس است<sup>۲</sup> و در اقوال خود در مقام دفاع از این عصیانگر مطرود برآمده است.<sup>۳</sup> غیر از او نیز کسانی چون ابوالقاسم کُرگانی<sup>۴</sup>، ابوالحسن بُستی، ابوعلی فارمدی، احمد غزالی<sup>۵</sup>، رشیدالدین میبدی<sup>۶</sup> و سنایی<sup>۷</sup> و عطار نیز به این مسأله

۱. بر طبق گفته این ابی الحدید، زنادقه نیز ترمذ ابلیس از سجده به آدم را تحسین و تأیید می‌کند. برای توضیح بیشتر رک. ابن ابی الحدید، ۱۳۷۳: ۱۰۸-۱۰۶.
۲. استاد شفیمی کدکنی علیرغم گفته نیکسون مبنی بر آنکه حلاج آغازگر مسأله ستایش ابلیس نیست، او را نخستین ستایشگر و مدافع و بیان‌گذار دفاع از ابلیس معرفی می‌کند و بر آنند که هسته مرکزی تمام دفاعیات صوفیه از ابلیس، بر محور آرای حلاج می‌گردد. (نیکسون، رینولد، ۱۳۸۲: ۱۵۱)
۳. حلاج در کتاب الطواسین، در بخش طاسین الازل و الالباس به دفاع از ابلیس می‌پردازد و شناخت او از توحید را شرح می‌دهد. (حلاج، حسین بن منصور، ۱۹۱۳: ۴۱ به بعد)
۴. کُرگانی ابلیس را «خواجه خواجهگان» و «سرور مهجوران» می‌خوانده است (نامه‌ها، ج ۲: ۴۱۶) و از فرط احترام هیچگاه نام او را بر زبان نمی‌آورد. (نامه‌ها، ج ۱: ۹۷)
۵. احمد غزالی در کتاب سوانح، ذیل فصل ۶۶ تحت عنوان «فی همه العشق» می‌گوید: «عشق را همنی هست که او معشوق متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که به دام وصال تواند افتاد به معشوقی نپسندد. اینجا بود که چون به ابلیس گفتند: و انْ عَلَیْکَ لَعْنَتِی، گفت: فِعَزْتُکَ، یعنی من خود از تو این تَعَزُّز دوست دارم که تو را هیچ کس دروا نبود و درخور نبود، که اگر تو را چیزی درخور بودی آنکه نه کمال بودی در عزت» (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: ۴۹)
۶. رشیدالدین میبدی نیز در تفسیر آیات قرآن کریم چند جا به دفاع از ابلیس برخاسته است و از قول مشایخ صوفیه، حکایاتی درباره او نقل کرده است. از جمله از قول ذوالنون مصری نقل می‌کند: «در بادیه ای بودم، ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود بر نداشت. گفتم: یا مسکین! بعد از بیزاری و لعنت این همه عبادت چیست؟ گفت: یا ذوالنون! اگر من از بندگی معزولم او از خداوندی معزول نیست.» (سیدی، ابوالفضل رشید الدین، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۶۰)
۷. به گفته استاد شفیمی کدکنی نخستین و شاید زیباترین دفاعیه منظوم ابلیس در ادبیات فارسی، از آن سنایی غزنوی است؛ غزلی که با این مطلع آغاز می‌شود: با او دلم به مهر و مردت یگانه بود / سیمرخ عشق را دل من آشیانه بود (نیکسون، رینولد، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۶). به گفته استاد، این غزل در شعر عرفانی حالتی استثنائی دارد و تا حدودی متمایز از نوع پیش عرفانی سنایی است. (شفیمی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۳: ۲۰۷) ایشان در کتاب تازیانه‌های سلوک به سیمای دوگانه ابلیس در آثار سنایی اشاره

می‌پردازند، لیکن عین‌القضات بزرگترین مدافع ابلیس در طول تاریخ تصوف است. (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۵۶) به گفته استاد شیعی کدکنی: «اگر حلاج را مؤسس نظریه تقدیس ابلیس بدانیم، عین‌القضات همدانی را باید گسترش دهنده و مفسر بی‌همتای این اندیشه و بر روی هم تکرار شخصیت حلاج بدانیم. زیرا با این که در فاصله حلاج تا عین‌القضات متفکران دیگری چون سنایی و احمد غزالی به دفاع از ابلیس برخاسته‌اند اما هیچ کدام از نفس گرم و قدرت بیان و شیوه تقریر عین‌القضات و شوریدگی خاص او برخوردار نبوده‌اند. بی‌گمان، عین‌القضات نظریه را از حلاج گرفته ولی گسترش و تفصیل این نظریه در فرهنگ اسلامی ویژه اوست. ... عین‌القضات براساس این نظریه، بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خود را حل کرده است. مسأله جبر و اختیار و مسأله اختلاف مذاهب و علت آن را وی از این رهگذر تفسیر می‌کند و نیز علت وجود کافران و موحدان را.» (همان: ۱۵۸-۱۵۹)<sup>۱</sup>

قاضی در این وجه از آرای خود نیز از چهره مخدوش و غبار سنت گرفته ابلیس، عادت زدایی می‌کند و با نگاهی نو به کنکاش در زوایای قضیه طرد او از درگاه باری تعالی می‌پردازد. او حدیث ابلیس را داستانی کاملاً رمزی می‌داند که مفاهیم آن را تنها خواص ادراک می‌کنند:

«از دوستان من یک کس است که حدیث او بعضی تواند شنید که یارد گفت و که تواند شنید؟ و کجا فهم افتد عوام را حدیث کسی که خواص خواص بوی خاک وی نشنیدند.» (نامه ها، ج ۲: ۴۱۷)

می‌کنند (شیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۶: ۳۷۲) اما برای آشنایی مشروح با دیدگاه حکیم سنایی درباره ابلیس مراجعه کنید به حیدری، حسین، «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی».

۱. نجیب مایل هروی هم معتقد است که نظریه نظام مند قاضی درباره ابلیس «بی‌گمان از مرز دفاعیه حلاج از ابلیس، و هم از هیأت گسترش یافته تر آن دفاعیه از احمد غزالی فراتر رفته است» و قاضی این نظریه را وسعت داده است. (مایل هروی، نجیب،

با وجود این، با لحنی بی‌پروا و صریح به قلم‌فرسایی در مورد ابلیس می‌پردازد و در سراسر آثارش به احیای ارزش از چهره ستّیِ مخدوش او می‌پردازد.

ابلیس در آثار عین‌القضاة، دو چهره دارد. یکی چهره‌ای ترسیم شده بر مبنای آیات قرآن و مطرود افکار مشرّعان که عموماً از آن با عنوان «شیطان» یاد می‌کند و دیگری چهره‌ای که بر مبنای دفاعیات و ستایش او از ابلیس شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup>

آن چهره ابلیس که عین‌القضاة با شگردهای گوناگون و گاه به ظاهر نا منسجم سعی در دفاع از آن و نمودن خفایای ممتاز آن دارد، چهره عاشق منتهی و مرشدی است که مورد آزمایش الهی قرار گرفته، به سبب معرفت باطنی از آن آزمایش سربلند بیرون می‌آید. لیکن خلعت او از جانب معشوق به جای لطف و نوازش، قهر و لعنت است و او این خلعت را با جان و دل می‌پذیرد. لعنت خدا تاج سر و طراز آستین او می‌گردد و او را چنان در درد ابدی خویش مستغرق می‌کند که این لعنت را عین رحمت می‌شمارد. (نامه ها، ج ۲: ۱۸۷)

عین‌القضاة با عبارات بسیار زیبایی «ابلیس» را نام دنیوی عاشق دیوانه ای معرفی می‌کند که در عالم الهی، محب خدا بود، با محک «بلا و قهر» و «ملامت و مذلت» سنجیده شد و از آزمایش عشق سربلند بیرون آمد. (تمهیدات: ۲۲۱) از دیدگاه او ابلیس عاشق پخته ای است که از فرمان معشوق تمرّد می‌کند تا کمال خویش را بنماید، تا به جهانیان ثابت کند که او و تنها او از اراده حقیقی خداوند در این فرمان آگاه بود و اراده خدا چیزی نبود جز تمرّد عاشق هزار ساله اش از سجده کردن به غیر او:

مرید ابلیس صفت باید که بود تا از او چیزی آید. خود را در فرمان تاختن دیگر است، و خود را در ارادت معشوق باختن دیگر. برفرمان معشوق مطلع بودن

۱. ابلیس در آسمان داعی فرشتگان بود، در زمین داعی انس و جن، ایشان را دعوت به نیکی‌ها می‌کرد و در زمین این‌ها را به زشتی دعوت می‌نمود. (حلاج، حسین بن منصور، ۱۳۷۹: ۶۲)



دیگر است، و بر ارادت معشوق مطلع بودن دیگر. جوانمردا! فرمان بیرونست و اطاعت درون... اگر سلطان محمود وا ایاز گفتی که برو، خدمت دیگری کن، و او برفتی. خطا بودی آن کسی که در آن مقام فرمان برد ناپخته است. (نامه ها، ج ۷۵:۱)

از طرفی، این سرکشی در عالم ملکوت رخ می دهد، عالمی که دایره اراده مطلق خداوند است و ابلیس مقهور مکر خداوند، مختار مضطرب است که به جبر عشق، اطاعت از اراده باری تعالی را اختیار می کند و پس از آن درد طرد شدن از کوی معشوق را عاشقانه بر دوش می کشد و به خاطر این گنش عاشقانه «جوانمرد» و «سرور مهجوران» (نامه ها، ج ۱: ۹۷) لقب می گیرد، رهن طریق آلا الله و حاجب بارگاه توحید می شود تا از سر غیرت و دردی که در فراق معشوق متحمل شده است، هر مبتدی عاشق نمایی را به وصال دوست راه ندهد. (تمهیدات: ۲۲۸) مقام او در این حالت مقام کفر حقیقی است که عین القضات آن را بر اسلام مجازی ترجیح می دهد؛ نور سیاه است که قبض و قهر خداوند را می نماید (نامه ها، ج ۲: ۲۵۴-۲۵۵) و شگفت اینکه همین نور سیاه، در منظومه فکری عین القضات، به شیوه ای بدیع و هنرمندانه، نماد زلف معشوق می شود و از لوازم جمال و کمال او. (تمهیدات: ۱۱۷ و ۲۹)

به عقیده عین القضات، ابلیس عاشق پاکبازی است که به دلیل معرفت باطنی، حیثیت و مقام و منزلت خود را در اراده معشوق می بازد. او ابلیس را با صفاتی چون «پاسبان حضرت»، «غیور مملکت»، «غلام صفت قهر»، «مميز مدعیان» و ... می نامد و این نامگذاری عادت ستیرانه (صرف نظر از وجوه دیگری که او در فحوای آثارش از شخصیت این عصیانگر آسمانی نمایش می دهد) زبینه روح بزرگ اوست، که عادات را برنمی تابد و نیز دریچه ای است به ذهن خلاق او که با هنری ترین شیوه ممکن، از بازخوانی و بازنگری یک روایت کهنه، حکایتی تازه می آفریند.

### ب) مفهوم عادت ستیزی در احوال عین القضاة جرم‌ش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

سرّ و بازگویی اسرار از جمله مواردی است که نه تنها لفظ آن بسامد بالایی در آثار قاضی دارد بلکه مفهومی کلیدی است و در دستگاه فکری عین القضاة از مسائل بنیادین محسوب می‌شود. تعریف قاضی از سرّ، معنا و مفهوم حقیقی هر واژه، مفهوم یا پدیده است؛ راه دستیابی به این معنا زدودن لایه‌های سطح و تعمق است. (نامه‌ها، ج ۲: ۱۶؛ تمهیدات: ۱۲۸) این تعمق، کندوکاو علمی و براهین عقلی نیست چرا که قاضی، علم را قاصر از بیان اسرار می‌داند؛ حلّ اسرار یعنی گشودن صورت تمثّل و دیدن معانی. (نامه‌ها، ج ۲: ۱۹) تنها با بینایی حقیقی و بصیرت می‌توان تمثّل را کاوید و به فهم اسرار رسید. (تمهیدات: ۹۵) این اسرار از نظر او احوال آخرت است و هرچه به حقایق دین تعلق دارد. (نامه‌ها، ج ۲: ۲۶)

در نگرش قاضی، سرّ معنی غامض و پنهان و دور از دستی نیست. اسرار در صحرای صورت حضور دارند و پراکنده‌اند؛ اما چشم عادت بین آنها را نمی‌بیند و بشریت آدمی، مانع از ظهور شگفتی معانی آن‌هاست. بشریت، حجاب اسرار است و اولین قدم در راه زدودن حجاب‌ها، ترک عادت پرستی. (تمهیدات: ۲۹۸؛ نامه‌ها، ج ۲: ۲۲۶) تا نفس مسلمان و مطمئن نشود، اسرار به گوش قال شنیده می‌شود، نفس که اسلام آورد و تسلیم نور حق شد، اسرار به زبان حال گفته و به چشم دل دیده می‌شود. (تمهیدات: ۱۹۸)

در تفکر قاضی با این که نشان اسرار در عالم صورت پراکنده است، کسی آن را ادراک می‌کند که اهل سرّ باشد و از قابلیت و استعداد درک معانی آن بهره‌مند شده باشد. (نامه‌ها، ج ۲: ۵۷) اسرار از آن روی رمزآلود و در لفافه صورت است که خلق جهان، تاب جمال معانی آن را ندارند. (تمهیدات: ۲۶۲) خلق در این مقام، کودکان شیرخواره‌ای هستند بی‌خبر از بلوغ مردان که شگفتی معانی در گوش و چشم نورس آن‌ها نمی‌گنجد. (نامه‌ها، ج ۲: ۱۶۰) اسرار مراتبی دارد و هر مرتبه

از آن را غیرت خداوند پاسدار و محافظ است. (همان) قسمی را خلق در نمی‌یابند، قسمی را طالبان، قسمی را خواص و قسمی دیگر را حتی خواص خواص :

عمر خطاب می‌گوید که مصطفا - صلعم - با بوبکر سخن گفت که شنیدم و دانستم. و سخن گفت که شنیدم و ندانستم. و سخن گفت که نشنیدم تا به دانستن چه رسد. (نامه‌ها، ج ۲: ۵۷)

به هر روی سرّ از کسی پوشیده نیست و معانی را از کسی دریغ نکرده‌اند، پخته روزگاری باید تا به ذوق جمال اسرار برسد و این پختگی دست نمی‌دهد مگر با خدمت کفش و دوام صحبت و خدمت مردان. (نامه‌ها، ج ۲: ۵۸)

قاضی معتقد است که ضرورت نه در گفتن اسرار آشکار که در دانستن و فهم آنها است. (نامه‌ها، ج ۲: ۳۳۸) حقیقت در کموت لفظ است و از آن جز اندکی، آن هم با اهل اسرار نمی‌توان سخن گفت؛ چرا که معانی بسیار در قالب تنگ الفاظ نمی‌گنجد. سرّ را گوش می‌شنود و در نمی‌یابد، چشم می‌بیند و ادراک نمی‌کند، به زبان قال بیان می‌شود و کارگر نمی‌افتد؛ جایگاه نزول حقایق دل است و تنها سمع و بصیرت دل است که تاب معانی ناب و جوشان اسرار را دارد. از همین روست که در عالم محبت، هنگام مخاطبه خدا با محب خود، حضور جان محب و خلوص دل او به کار می‌آید، نه جسم او. (تمهیدات: ۱۳۳-۱۳۴) سرّ وحی خدا است بر دل بندگان:

جملة اسرار الهی در دایرة باء بسم الله و یا در میم بسم الله به تو نمایند... این همه در دل تو منقش شود؛ دل تو لوح محفوظ شود... ترا خود گوید آنچه با روح الامین گفت. (تمهیدات: ۱۵۵-۱۵۶)

قاضی بارها و بارها تأکید می‌کند که در شرع بازگویی و شرح و تفصیل اسرار رخصت داده نشده و حرام است (نامه‌ها، ج ۲: ۳۵) و این معانی باید به طور خلاصه و مجمل بازگو شود. (نامه‌ها، ج ۲: ۲۵-۲۶؛ نامه‌ها، ج ۲: ۲۲۶؛ تمهیدات: ۲۶۹؛ نامه‌ها، ج ۲: ۵۳؛ نامه‌ها، ج ۳: ۲۷۸؛ نامه‌ها، ج ۱: ۳۴) او معتقد است که تفصیل اصول شریعت که اسرار خداوند است، از آنجا که در فهم خلق

نمی‌گنجد و باعث سوء تعبیرها و برداشت‌های نادرست می‌گردد، برای خلق گمراه کننده است و سعادت اخروی ایشان را تفویض می‌کند و هر چه به فوت سعادت منتهی شود، حرام است. (نامه‌ها، ج ۲: ۲۵)

از نظر او، ارباب بصایر به اسرار بینا هستند و آنان که نمی‌بینند، اهلیت ندارند و بازگویی حقایق و خوض و تدبیر در معانی اسرار، چاره درد بعد ایشان نیست. کلید اسرار مُلکِ حق تعالی، موهبتی است که سلطان خود با مَجَانَش در میان می‌گذارد و خلعتی است که به مَقْرَبَانَش عطا می‌کند و اگر نکرد، شایسته نیست که این اسرار را بپرسند و جويا شوند. اسرار او به وصول تعلق دارد؛ نه حصول. (نامه‌ها، ج ۲: ۲۶؛ نامه‌ها، ج ۲: ۲۵؛ نامه‌ها، ج ۱: ۳۰۸) او نیز جُرْمِ منصور حلاج را افشای سرّ می‌داند. منصور کلید اسرار الهی را آشکار کرد و خدا او را مبتلا کرد تا دیگران نگاهدار و حافظ اسرار باشند. (تمهیدات: ۲۳۶)

اما با همه این اوصاف، عین القضاة اعتقاد دارد که اگرچه اسرار را عالمیان می‌شنوند و می‌بینند، معانی آنها را تنها روان محمد(ص) درمی‌یابد و مَجَانِ خدا. به همین دلیل است که با وجود آنکه می‌داند افشای سرّ کفر است و نَمَامی و جاسوسی در گاه باری تعالی، آثارش مشحون و مملو از اسرار است. (تمهیدات: ۲۶۹)

او در گفتن اسرار، لایبالی است؛ می‌داند که گستاخی می‌کند اما می‌گوید؛ «هر چه بادا باد» (تمهیدات ۲۰۹) و به صراحت خود را ناقل بی‌واسطه اسرار مرفی می‌کند: «دریغا هر که خواهد که بی‌واسطه، اسرار الهیت بشنود، گو: از عین القضاة همدانی بشنو...» (نامه‌ها، ج ۲: ۳۰۰؛ نیز رک. نامه‌ها، ج ۲: ۱۸؛ نامه‌ها، ج ۲: ۱۹۵) این همه از آن روست که خود را مست می‌داند و نه هشیار و مست در گفتن اسرار اختیاری ندارد:

مستان در مستی این نقطه بیان کردند و این خطر کردند، یا نه در هشیاری کی در خاطر ایشان این گذر کند؟ و اگر کند سر در گاه کنند. (نامه‌ها، ج ۲: ۸)

او تشنه رؤیت باری تعالی است. مشتاق مشاهده جمال اوست و در گفتن اسرار تعمّد دارد. او حلاج زمان خود است و آماده باختن سر است تا توفیق سروری بیابد. (تمهیدات: ۲۳۵-۲۳۶)

اوج عادت ستیزی و بی‌پروایی عین‌القضات هم در همین بینش او نسبت به مقوله «افشای سر» نهفته است. او معمولاً از تفصیل قضایای اعتقادی سر باز می‌زند؛ به این بهانه که «بیش از این اگر نویسند، دیوانگان سلاسل خود جنبانیدن گیرند». (نامه ها، ج ۱: ۱۹؛ نیز نامه ها، ج ۲: ۳۶۵) اما در بعضی از نوشته هایش تصریح می‌کند که علت نپرداختن به بعضی از قضایا، ترس از کج‌فهمی های حکام زمانه و علمای حسود ظاهرین است: «و نیز بیش از این چیزها معلوم است که به نوشتن راست نیاید، و نیز ترسم که بگویم». (نامه ها، ج ۲: ۳۳۰-۳۳۱) او گاهی تردید دارد که آنچه می‌نویسد به صلاح است یا نه:

طرفه کاری ست، هر چه می‌نویسم پنداری دلم در آن خوش نیست. و بیشتر آنچه می‌نویسم در این روزها همه آن است که یقین ندانم که نوشتن آن بهتر است از نانوشتن. ای دوست! نه هر چه درست بود و صواب بود روا بود که بگویند. (همان: ۱۹۶)

نمی‌خواهد که خود را در بحری «کرانه ناپدیده» بیفکند و ناخودآگاهانه چیزهایی بنویسد که چون به خود آید، از گفتن آنها پشیمان و رنجور شود؛ از مکر قدر در هراس است (همان: ۱۹۸-۱۹۹) و به همین خاطر بر زبان و قلم خود بند می‌بیند؛ بندی که ساخته دست تقدیر است و او چاره ای به جز سازش و مدارای با آن ندارد (نامه ها، ج ۳: ۳۲۸). در مجموع اظهار می‌کند که گفتن اسرار کفر است و نوشتن بسیاری از چیزها به صلاح نیست؛ (نامه ها، ج ۲: ۱۴۲ و ۱۹۶) ولی بی‌پروایی و جسارت او مانع عمل به این علم است و از او اندیشمندی می‌سازد که اسرار مگو را بر صحرای صورت فاش می‌کند؛ چرا که معتقد است که تنها کسی از این سخنان فایده می‌برد که اهل و محرم آن باشد:

دریغاً بین که چند نَمّامی و جاسوسی بکردم، و چند اسرار الهی بر صحرا نهادم! اگرچه گفتن این اسرار، کفر آمد... اگرچه غیرت او مستولی است بر داشتن وجودها! اما زشتی بکنم،... و بنویسم بعد ما که جز روان مصطفی - صلعم - و محبّان خدا کسی دیگر بر معنی این بیتها مطلع و واقف نشود؛ اما دیگران را نصیب جز شنودن نباشد. (تمهیدات: ۲۶۹)

### ستیهندگی و مخالفت عین القضاة با سلاطین ترک

عین القضاة در سراسر آثارش به بررسی دو نوع حکومت و دستگاه حاکمه می‌پردازد؛ حکومت مطلق خداوند و انبیاء و اولیای او بر عارفان و دیگر حکومتی که درست در مقابل این مورد قرار دارد: حکومت سلاطین ترک که پیروان شیطان‌اند و به دور از هرگونه عدل و داد و به روش جاهلیت بر مردم حکمرانی می‌کنند. (نامه‌ها، ج ۲: ۴۲۷) او مخالف حکومت ترکان است، سلطان را مُدبّرِ فاسق و شیطانی از شیاطین انس و دشمنی از دشمنان خدا توصیف می‌کند و با عبارت گستاخانه‌ای خطاب به کسی که به چنین سلطانی خدمت می‌کند، می‌گوید: «خاک بر سر خادم و مخدوم باد» و «شرمت باد که این کار می‌کنی». (همان: ۳۷۵) او حتی مریدش، «عزیزالدین مستوفی»<sup>۱</sup>

۱. عزیزالدین مستوفی (۴۷۲-۵۲۷ هـ) بزرگ‌خانان آل‌ه و عموی عماد کاتب اصفهانی معروف (۵۱۹-۵۹۷) است. خاندان اله در سده ششم شافعی مذهب، از مریدان عین القضاة و از مقامات دولتی و کارمندان عالی رتبه دولت سلجوقی در همدان و اصفهان و بغداد بودند. عماد درباره او می‌گوید: عموی من عزیز در جوانی در بلاغت (عربی) استاد بود. گوهر خاتون، همسر محمد بن ملک‌شاه سلجوقی، او را به معاونت وزیر کمال الملک سیرمی بگمارد، او نایب وزیر بود اما بر وزیر چیره بود. همچنین او را ریاضی دان ماهر در جبر و مقابله می‌شمردند. عزیز هیجده سال پیر تر از عین القضاة و پیوندش با او فراتر از یک مرید با مراد بوده است. قاضی او را همپایه پدر می‌شمرده است. (به نقل از مقدمه جلد سوم نامه‌ها: ۹۲-۹۷)

را نیز از خدمت کردن به سلاطین ترک برحذر می‌دارد. (همان: ۱۶۶) «سلطان محمود»<sup>۱</sup> را مخلوقی از «نطفة قدرة» توصیف می‌کند و خواص او را انسانهای بی‌مقداری می‌شمرد که از راه خدا دورند. (همان: ۳۳۹) عبارات ذیل نمونه‌ای از انتقادهای او از دستگاه حاکمه است که خطاب به یکی از عمال حکومتی می‌نویسد:

به خدمتِ مدبری فاسق، شیطانی از شیاطین انس، دشمنی از دشمنانِ خدا و رسولِ مفتخر بودن چه هنر است؟ خاک بر سرِ خادم و مخدوم باد. «ان الله لغنی» عن العالمین» آخر تو را از آن چه لذت است؟... چرا خدمتِ کفشی نمی‌کنی؟ باشد که تو را از غمزهٔ هلاک بیرون آورد. شرمت باد این کار که می‌کنی... من در خورِ عقلِ تو، لابل در خورِ بی‌عقلیِ تو، تو را نصیحتی کردم، اگر بشنوی خود دانم که چه کنی، و اگر نه تو را هم کاسگان بسیارند... چندان رسوایی است در تو که اگر ذره‌ای تو را معلوم بودی هرگز نه از قزل تو را یاد آمدی، نه از سلطان، نه از زن و... (همان: ۳۷۵-۳۷۶)؛ نیز رک. همان: ۱۶۵-۱۶۶

### تعریض های عین القضاة به علمای عصر

عین القضاة چهرهٔ علمای عصر خود را صورتِ تحریف شدهٔ اصلی درست می‌داند و در بسیاری از موارد به نقد و مذمت و توصیف چهرهٔ کریه آنان می‌پردازد؛ راهزنانِ طریق علم و طفلانِ نارسیدهٔ وادی معرفت (تمهیدات: ۱۹۸) که تمامی حیثیت آنها در الفاظِ پوچشان نهفته است و درینچنینکه از دیدگاهِ خلقِ عادتی، هر چه بیهودگی الفاظِ آن‌ها بیشتر باشد، ارج و قربشان بیشتر می‌شود.

۱. معیت الدین ابوالقاسم بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی. از پادشاهان سلجوقی بود، پس از پدرش (محمد) به سلطنت رسید ولی سنجر (عم وی) با او از در ستیز درآمد و او را اسیر کرد. اما [پس از چندی] او را بخشید و دختر خود را به او داد و به حکومت عراق گماشت. محمود در آنجا سلسلهٔ سلاجقهٔ عراق را تشکیل داد و تا ۵۲۵ هـ سلطنت کرد (رک. فرهنگ معین، اعلام، ذیل همین اسم).

او عالمان را گدایانی توصیف می‌کند که همشین پادشاهان فاسقاند و به دور از آداب شرعی؛ چهره‌ای درست مقابل آنچه علمای سلف بوده‌اند. (نامه‌ها، ج ۱: ۲۴۴) او ایشان را «کمال‌الدین و عمادالدین و تاج‌الدین» های بی‌نصیب از دین می‌خواند که پیروان شیطان و دست‌بوس فاسقاناند و تکذبی‌کنندگان بهشت که به جای راهنمایی خلق، به راهزنی ایشان مشغول‌اند. (همان) قرآن خوانانی که با قرآن بیگانه‌اند (نامه‌ها، ج ۲: ۴۷)، ختم قرآن می‌کنند ولی در ورطه شک به وجود باری تعالی غوطه می‌خورند. (همان: ۴۸)

در این زمینه و بستر است که فیلسوف نمایان و عالمان ظاهری کلام و فقیهان سطحی‌نگر (نسامه‌ها، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۳) و مفسران بیگانه با معرفت (نامه‌ها، ج ۲: ۲۲۸) مورد طعن و انتقادهای تند و تیز قاضی قرار می‌گیرند تا به حدی که استاد فاضلی چون آقای مایل هروی نیز او را از فلسفه ستیزان سنت عرفانی معرفی می‌کند. (مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۷: ۷۳) اما باید توجه داشت که صرف نظر از اینکه «زبده الحقایق» عین‌القضاة از گرایشهای فلسفی او حکایت می‌کند<sup>۱</sup> و با وجود آنکه خود او در سالهای آخر عمر، فخامت و ارزش این کتاب را زیر سؤال می‌برد<sup>۲</sup>، شیوه‌ای که در نامه‌ها برای اثبات برخی از آرای خود به کار می‌گیرد، کاملاً فلسفی است. اگرچه او در این شیوه نیز سنت شکنی‌هایی کرده و به سبک و سیاق خود به استنتاج پرداخته است، صبغه استدلال کردن‌ها و مقدمه‌چینی‌های او دال بر آن است که از فلسفه به عنوان ابزاری در راه اشاعه افکارش استفاده می‌کند و ورود به حیطة فیلسوفان برای او ممنوع و غدغن نیست. بر این دلیل، اشارات او به آرای

۱. تا جایی که به سبب همین گرایش فلسفی عده‌ای او را شاگرد حیام دانسته‌اند. برای نمونه رک: بیهقی، علی بن زید، ۱۹۷۲:

۳۰۶؛ رشیدی تبریزی، یار احمد، ۱۳۶۷: ۱۵۵؛ شهروزی، شمس‌الدین، ۱۳۶۵: ۳۹۷؛ صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶: ۹۳۷.

۲. به نظر نگارنده، برخلاف عقیده آقای مایل هروی (مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۸) انتقاد عین‌القضاة از کتابی که در او ان جوانی تألیف کرده است، به جهت فلسفه ستیزی او و ممانعت از نسبت دادن آن با حکمت یونان نیست؛ بلکه از آن جهت است که او در سنین پس از تألیف زبده الحقایق دیگر به مطالب آن دلسته و معتقد نیست؛ درست مثل هر مؤلف دیگری که در سالهای بلوغ فکری و پختگی اندیشه، اولین اثر خود را پله‌ای مقدمانی و تألیفی خام می‌داند و خودش به نقد آن مبادرت می‌کند.



ابن سینا و نقل عباراتی از کتب او در شرح و بسط مفاهیمی چون نکیر و منکر را نیز باید افزود. (تمهیدات: ۱۶۷، ۲۸۹، ۳۴۹) آیا ابن سینا عارف بوده است یا فیلسوفی تمام عیار؛ فیلسوفی که عین القضاة او را به صد هزار مدعی ترجیح می دهد؟ (تمهیدات: ۳۵۰) با توجه به این موارد نمی توان نظر کسانی را که معتقدند قاضی به شیوه های کلامی و فلسفی اعتنایی نداشته است، پذیرفت.

واقعیت این است که آنچه مورد تعریض قاضی قرار می گیرد، نفس فلسفه و کلام و فقه و... نیست؛ چرا که از نظر او همه اینها اصلی درست داشته اند که به روزگار و به دست ناقلان بد منحرف شده است. آنچه در مظان اتهامات او قرار می گیرد، کسانی هستند که به قشر این علوم دلبسته اند؛ علمای ظاهری که استعداد گذر از پوسته و دریافت لب و معانی را ندارند؛ تنگ نظرانی که تمام تلاش خود را صرف می کنند تا حقیقت را به واسطه قالبهای خشک فلسفی و کلامی و فقهی توصیف کنند:

ای دوست! قومی از فلاسفه و متکلمان خود را عارف خوانند... پندارند که از راه هدیان کسی به معرفت رسد، حاشا و کلاً! ای دوست ما را با این چه کار! اما هم اولی تر آن است که بیان کرده شود تا در غلط نمایی. هواپرستان را کجا رسد که حدیث مردان راه خدای کنند! آن کس که هنوز از خلق خدای ترسد و از خدای نترسد، آن کس به نزدیک اهل طریقت کافر است، و هنوز به مقام مشرکان نرسیده است. چگونه شاید که از اهل معرفت سخن گوید! جوانمرد! هفت آسمان و زمین در قبضه عارف کم بود. اگر انالاحق زند، معذورش دار. گویی فلاسفه را این معنی بر خاطر گذرد. نمی توانم چیزی نبیشتن و نمی دانم که چه بنویسم! (نامه ها، ج ۱: ۱۱۳)

منظور او حکیم نمایانی است که به توضیح و اوضحات می پردازند، به دور تسلسل تقلید و عبارت کردن از مأخذ علمای قدیم اکتفا می کنند؛ به دور هیچ می چرخند و آنچه اثبات می کنند،

ارزش چندانی ندارد. نوک تیز این طعنه‌ها حتی متوجه محمد غزالی می‌شود؛ عالمی که عین القضاة شاگرد کتب او بوده است و او را از راسخان در علم به شمار می‌آورد.<sup>۱</sup>

با وجود این توضیحات، جبهه عین القضاة در برابر فلسفه و کلام، تنبیهی است برای علمای تمامی روزگاران؛ تقبیح علم نیست، تحریض به زدودن عادات و نگرش دوباره به سنت‌ها و تجدید لحظه‌ای ایمان است. با در نظر گرفتن کاربردی که قاضی برای عقل که ابزار فلسفه است، قایل می‌شود و آن را پله گذر از ملک به ملکوت و از علم به معرفت می‌داند، نمی‌توان صورت قضایایی چون کلام و فقه و فلسفه را به کلی از دستگاه فکری او پاک کرد. اما با مشخص کردن حد و مرز و گستره معنایی آن می‌توان از خلط مباحث و سوء برداشت‌ها جلوگیری نمود. در دستگاه فکری او همه این علوم، اگر به کار کسب معرفت بیایند و مقدمه‌ای برای رسیدن به طور و رای عقل باشند، جایگاه معتبر و محکمی دارند (درست مثل لفظ، که پل ورود به معناست) اما اگر غبار عادت و تقلید بر دیده سالک شوند و حجاب بصیرت او گردند، در خور نکوهش‌اند. لذا آنجا که قاضی به گمراهی فلاسفه و سطحی‌نگری فقیهان و مختصر فهمی متکلمان اشاره می‌کند، آنها را گرفتار طور عقل می‌بیند، گرفتارانی که قصد عبور به طور و رای عقل و تحصیل بصیرت ندارند.

### عین القضاة، معاند ریا و تقلید

عین القضاة، انزجار خود را از گندم نمایان جو فروش و آنان که با خدا «دوال بازی» می‌کنند، به صراحت بیان می‌کند و این اظهار انزجار را نشانه صدق خود در دوستی می‌داند. (نامه‌ها، ج ۲: ۳۷۲) ریاکاران از دیدگاه او دین به دنیا فروشانی مستحق تأسف‌اند؛ او خطاب به یکی از مریدانش که در خدمت حکمرانان ترک است، می‌نویسد:

۱. برای توضیح بیشتر رک. پورحوادی، نصرالله، ۱۳۷۴: ۱۳۵-۱۷۹.

آخر ای آنکه شرم دارم و نتوانم گفت، از خود و از شصت سال عمر خود شرم نداری که دین خود را به دنیا بفروشی؟ اَفِ لَكَ شَمِ اَفِ لَكَ اَلْفَ مَرَّةٍ «بِسِ اَلْاِسْمِ الْفَسُوقِ بَعْدَ الْاِيْمَانِ» چه سود که پرده دریدن نه کار منست و گرنه با تو کاری کردمی که مرغ را در هوا و ماهی را در دریا بر تو و کار تو گریه آمدی. ای همه ریای بی حاصل! باش تا قلبی تو پیدا گردد. آنکه ندانم که سر در بازی، یا دست؟... سیه گلیم! اگر نه آن بودی که ندانم که دانی یا نه. آخر تو را چه بود، یا خود پیش از این همین بودی و ظاهر نبود. یقین دان که چون تخمی در زمین بود پیدا نبود که آن چیست تا هوای ربیع در آید و... پیدا گردد. و تابش آفتاب آن تخم را بیرون آورد. آنکه پیدا شود که گندم بود یا جو گاورس. اگر در باطن تو نفاق و کفر بود تخمی پنهان بود، اکنون پیدا می گردد که چه بود. چه می نویسم که مستحق آن نیستی که به تو چیزی نویسم، نه دیده ای داری که بینی و نه سمعی داری که بشنوی. (همان: ۳۷۴-۳۷۵)

او تقلید را نیز آلاشی می داند که مزاج دل آدمی را چنان تباه می کند که اولیات را نیز ادراک نمی کند؛ حجابی که تقریباً تمام خلق به آن گرفتارند. (همان: ۳۹۰-۳۹۱)

### برآیند

ناگفته پیداست که مفهوم عادت ستیزی از دیدگاه عین القضاة نه منحصر به بخش اول این گفتار است و نه به بخش دوم، بلکه عادت ستیزی راستین در همنشینی شعار است و شعور؛ شعار برای نفی بُتِ عادت و شعور برای عمل کردن خلیل وار در راستای شکستن این بت. این نمونه ها و بسیاری از نمونه های دیگر که با غور و تعمق بیشتر در آثار عین القضاة به دست می آید و وجوه دیگری از عادت ستیزی او را عیان می کند، مبین این مطلب است که او در دو سطح بینش و کنش، به شیوه خاص خود، به ذم عادت می پردازد. او نشان می دهد که قلم زدن و مضمون

پردازي در اين باره با قدم نهادن بر فرقِ رسم و عادات توأم است؛ به گفته استاد پورنامداریان « این ترک عادت که هم جنبه صوری دارد و هم در کوشش برای ارتباط شخصی با خدا به تحول معنوی و ترک عاداتی ذهنی منجر می گردد، افق ذهنی و روحی خاصی به وجود می آورد که با افق زیستن در رسم و عادات شریعت متفاوت است». (پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲: ۱۴۷) او چنان از هنجار و اعتقاداتِ مرسوم عدول می کند که عادتیانِ روزگار وجود مبارکش را تاب نمی آورند و صدای این حیرت بیدار را به خاموشی گره می زنند؛ اما فراموشی کجا نسبت دارد با کسی که دارِ حلاجی خود را بر دوش گرفته، رشته معاندان را پنبه می کند و هنوز که هنوز است نغمه شور و شعورش به گوشِ هوشِ مشتاقانش شاهراه ادراک می نماید و راه عادت می زند.

## منابع

### قرآن

### فرهنگ معین

ابن ابی الحدید، (۱۳۷۳/۱۹۶۱) شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دارالاحیاء کتب العربیه.

بیهقی، علی بن زید، (۱۹۷۲) تاریخ الحکما، مسمی به درّه الخبار (ترجمه فارسی)، به کوشش

محمد شفیع لاهوری، (۱۹۷۲) چاپ شده در مقالات مولوی محمد شفیع، پاکستان، لاهور.

پور جوادی، نصرالله، (۱۳۶۰) «فلسفه مذاهب از نظر عین القضاة همدانی»، نشر دانش، سال اول،

شماره ۴، ص ۱۵-۲۱.

پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۴) عین القضاة و استادان او، تهران، اساطیر.

پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲) دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حلاج، حسین بن منصور، (۱۹۱۳) الطواسین، به تصحیح و ترجمه فرانسوی لویی ماسینیون،

پاریس (چاپ افست، بغداد، مکتبه المثنی).

حلاج، حسین بن منصور، (۱۳۷۹) مجموعه آثار حلاج، تحقیق، ترجمه و شرح از قاسم میر آخوری، تهران، نشر یادآور، ۱۳۷۹.

حیدری، حسین، (۱۳۸۴) «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی»، مطالعات عرفانی (مجله تخصصی مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان)، شماره اول.

ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، (۱۳۷۹) عرفانیات، مجموعه مقالات عرفانی، تهران، انتشارات حقیقت. راستگو، سید محمد، (۱۳۸۴) «جور دیگر دیدن»، مجله تخصصی مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره دوم، زمستان، ص ۷۹-۱۰۴.

رشیدی تبریزی، یار احمد، (۱۳۶۷) طربخانه، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، نشر هما. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳) تصوف اسلامی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، سخن.

سپهری، سهراب، (۱۳۷۲) هشت کتاب، تهران، کتابخانه طهوری.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۰) «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، فصلنامه هستی، پاییز، ص ۱۲-۲۸.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۷۶) تازیانه های سلوک، تهران، آگاه.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۷۳) در اقلیم روشنائی، تهران، آگاه.

شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵) کلیات سبک شناسی، تهران، انتشارات فردوس.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد، (۱۳۵۸) توضیح الملل (ترجمه الملل والنحل)، تحریر مصطفی بن خالقداد هاشمی عباسی، تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.

شهروزی، شمس الدین، (۱۳۶۵) نزهة الارواح و روضه الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۲۷۰) *تذکره الاولیاء*، با استفاده از نسخه نیکلسن چاپ لیدن، تهران، صفی علیشاه.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷) *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۴۱) *زبده الحقایق*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، منوچهری.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷) *نامه ها*، به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران، ۳ جلد، تهران، اساطیر.

غزالی، احمد، (۱۳۱۹) *تازیانه سلوک*، مکتوب به «عین القضاة همدانی»، تصحیح نصرالله تقوی، تهران، چاپخانه مجلس.

غزالی، احمد، (۱۳۵۹) *سوانح*، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و تصحیح نصرالله پور جوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

صفا، ذبیح الله، (۱۳۵۶) *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، امیر کبیر.

کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۲) *مصباح الهدایه*، با تصحیح جلال همایی، تهران، هما.

مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۴) *خاصیت آیینگی*، نقد حال، گزاره آرا و گزیده آثار فارسی عین القضاة همدانی، تهران، نشر نی.

مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۸) *تاریخ مذاهب اسلام*، تهران، کتابفروشی اشرافی.

میددی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۷۶) *کشف الاسرار و عده الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر.

نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۲) *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.