

معرفت از دیدگاه عین القضاة

دکتر مرتضی شجاری

دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز

چکیده

عین القضاة معرفت را دانشی می‌داند که از سوی خداوند بر دل عارفان تقوی‌پیشه و در طوری و رای عقل افاضه می‌شود. با وجود این، عقل و علوم مکتسب توسط آن، برای آدمی و به عنوان مقدمه‌ای در قابلیت یافتن برای دریافت معرفت ضرورت دارند. از نظر وی ارتباط عقل با طور و رای عقل مانند ارتباط نفس و بدن است و از این رو عقل غیر عارفان که به طور و رای عقل متصل نیست، با خودبینی و خودرأیی رو به فساد می‌رود، همچنان که بدن بدون نفس، فاسد می‌شود. با عقل است که علوم ظاهری کسب می‌شود؛ علمی که تنها در این دنیا مفید است. اما چشم باطنی موجب حصول معرفت می‌شود؛ معرفتی که خود، موجب سعادت اخروی انسان است. از نظر عین القضاة معرفت به نفس، موجب سعادت می‌شود. معرفت نفس با حس و عقل، به دست نمی‌آید، بلکه به بصیرت احتیاج دارد؛ زیرا بصیرت وسیله کسب معرفت حقیقی؛ یعنی معرفت به خداوند است، که آن هم از طریق معرفت نفس به دست می‌آید. البته مقصود از معرفت نفس، معرفت دل است که حقیقت آدمی است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، علم، بصیرت، عقل، طور و رای عقل.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۶/۲۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۹/۱

Email: MortezaShajari@gmail.com

مقدمه

اصل تصوف، روی آوردن به عبادت خداوند و بریدن از ماسوی الله است که «در میان صحابه و سلف عمومیت داشت» (ابن خلدون ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۸)، و تنها از قرن دوم هجری به بعد که اقبال به دنیا در جامعه اسلامی گسترش یافت، آن عده که روش پیامبر(ص) و اصحاب وی را در زهد و عبادت ادامه دادند، صوفی نامیده شدند. حقیقت تصوف در دو چیز خلاصه می‌شود: «راستی با خدای تعالی و سکون از خلق، هر که با خدای عز و جل راست‌روزرگار است و با خلق نیکوخواهی و بردبار است، او صوفی است» (غزالی ۱۳۳۳: ۸۸). بنابراین، تصوف بر دو نسبت استوار است: رابطه با خدا و رابطه با خلق. برای ایجاد رابطه نیک، نیاز به علم و معرفت است. معرفت به خداوند و اسماء و صفات او و نیز معرفت حقیقی به خلق خدا، محبت را در دل صوفی ایجاد می‌کند^(۱) و این محبت، صوفی را به عمل و می‌دارد.

عین‌القضات همدانی خود را از راه کتاب شاگرد ابوحامد غزالی می‌دانست و در تفکر خویش از آثار وی به خصوص *احیاء علوم‌الدین* بسیار سود برده است^(۲). در تصوف غزالی و عین‌القضات تأکید بسیاری بر علم شده است. همان‌گونه که ابوحامد در علوم ظاهری سرآمد دوران خود بود، عین‌القضات نیز سال‌ها به تحصیل علم اشتغال داشت:

من این راه را رفته و سبک و سنگین علم را مطالعه کرده‌ام و آنچه اهمیت داشته است و در جست‌وجوی آن بوده‌ام، تحصیل کرده‌ام. (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۵)

از نظر ایشان علت انحراف صوفیه، جهل آنها و اشتغال به مجاهده قبل از عالم شدن است. آن کس که علم را تحصیل کرده سپس به تصوف روی آورد، رستگار می‌شود؛ اما آن که قبل از علم، به تصوف اشتغال ورزد، خود را به خطر انداخته است:

جنید «ره» گفت: روزی شیخ من سری گفت: اگر از نزد من برخیزی با که مجالست کنی؟ گفتم: با محاسبی، گفت: نیک است، از علم و ادبش بگیر و تشقیق کلامش را رها کن و به متکلمین واگذار. هنگام جدایی از او شنیدم که (به دعا) گفت: خداوند تو را صاحب حدیثی صوفی گرداند و نه صوفی صاحب حدیث. مقصودش این بود که کسی که علم و حدیث را به دست آورده و سپس به تصوف بگردد، رستگار است، اما کسی که قبل از علم، صوفی شود، خود را به مخاطره انداخته است^(۳). (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸)

دلیل تأکید غزالی بر اینکه پیش از آغاز سلوک، باید به تحصیل علم کوشید، این است که عالم دارای مقیاسی است که او را از انحراف باز می‌دارد و آن مقیاس، کتاب و سنت است. و به همین دلیل است که کتاب *احیاء علوم‌الدین*؛ کتابی که موجب انقلاب روحی عین‌القضات شد (ر.ک. به: پورجوادی ۱۳۷۴: ۱۴۱)؛ با باب علم آغاز شده است.

آنچه موجب اختلاف صوفیان در مسائل مختلف شده، این است که تنها از حال خویش سخن می‌گویند، اما اگر نور علم بتابد، اختلاف مرتفع شده و حق، که واحد است، آشکار خواهد شد^(۴). به باور غزالی، کسی که حق تعالی نزدیک‌تر از عارف عالم نیست، همچنان که کسی دورتر از جاهل نیست و بنابراین، وجه تسمیه «مقربین» که در آیات قرآن از آنها نام برده شده است، نزدیکی آنها به انوار معرفت و علم، و دوری آنها از ظلمات جهل است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۷: ۳۶). و بنابراین عین‌القضات کتاب *زبده‌الحقایق* را به این دلیل نگاشت که «جوینده حق آن را در راه علم و روش‌های آن به کار گیرد» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۵)؛ زیرا علم و ایمان قرین هم‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. علم، ظاهر ایمان و ایمان، باطن علم است. قوت و ضعف ایمان به زیادت و نقصان علم است. چنان‌که لقمان به فرزندش گفت: همان‌گونه که محصول کشاورز با آب و خاک به سامان می‌رسد، ایمان نیز با علم و عمل کامل می‌شود^(۵). اما تحصیل علوم ظاهری هرگز آدمی را

به سعادت نمی‌رساند. این علوم، مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت است؛ سعادت‌تی که تنها با معرفت و از راه دل حاصل شدنی است.

صوفیان اصل و کمال دین را در محبت و عشق می‌دانند (نجم رازی ۱۳۵۲: ۱۵۳) و بر این باورند که مقامی بالاتر از محبت نیست (غزالی، بی تا، ج ۱۳: ۱۹)، محبت غایت قصوای همه مقامات و رفیع‌ترین قله تمام درجات است. بعد از ادراک محبت، مقامی نیست مگر اینکه ثمره‌ای از ثمرات و تابعی از توابع آن است و نیز قبل از محبت، مقامی نیست مگر اینکه مقدمه‌ای از مقدمات محبت است (همان، ج ۱۴: ۴۰). وصول به لقاء الله در آخرت که سعادت عظیمی است جز با تحصیل محبت او حاصل نمی‌شود (همان، ج ۱۳: ۱۲). سخن از عشق و محبت در جای جای آثار عین‌القضات آمده است، به گونه‌ای که شنیدن نام وی، عشق را در ذهن متبادر می‌سازد؛ اما رسیدن به عشق بدون معرفت، امکان‌پذیر نیست^(۶).

هدف از این پژوهش تبیین چند نکته درباره معرفت در عرفان عین‌القضات است که تا کنون کمتر بدانها توجه شده است: الف. دیدگاه عین‌القضات درباره معرفت و تفاوت آن با علم. ب. ابزار کسب علم و معرفت. پ. نسبت عقل و طور و رای عقل. ت. رابطه معرفت و سعادت. ث. رابطه سعادت آدمی با شناخت خداوند و شناخت دل.

تفاوت علم و معرفت در تصوف پیش از عین‌القضات

در تفکر اسلامی «علم» و «معرفت» اگر بدون قرینه به کار روند، معمولاً معنایی واحد دارند. اما صوفیان در اصطلاح خاص خود، تفاوت‌هایی بین آنها بیان کرده‌اند. به گفته هجویری، مشایخ طریقت، «علمی را که مقرون معاملات و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال خود کند، آن را معرفت خوانند و مرعالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملات خالی، آن را علم خوانند و

مر عالم آن را عالم» (هجویری ۱۳۸۷: ۵۵۸). خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* علم را در بخش وادی‌های سیر و سلوک، و معرفت را در بخش نهایت آن قرار داده است. وادی‌های سیر و سلوک با سعی و اجتهاد دست‌یافتنی است، عقل در آنها دخالت دارد، و شیطان می‌تواند در آنها تصرف کند. اما نهایت امور و مقاماتی است که بعد از سیر و سلوک حاصل می‌شوند. به باور خواجه عبدالله، نتیجه علم، عمل است و نتیجه معرفت، حال است. اگر حکمی از احکام علم به حالی از احوال عرفانی عارض شود، آن حال، یا ناقص است و یا اصلاً حال نیست. حال، روح عمل است؛ چنانکه معرفت، روح علم است. صاحب حال به مقتضای معرفتش طالب عین و حقیقت است. اما اهل علم را اثر یک شیء حاصل می‌شود و نه حقیقت آن (طارمی ۱۳۷۷: ۱۸۰)^(۷).

علم و توانایی عقل

عین‌القضات همانند عده‌ای از متکلمان، علم را به «معرفت معلوم همان‌گونه که هست» تعریف کرده است^(۸). از نظر وی، علم، هر گونه که باشد، شأنی عظیم دارد^(۹) و خود عین‌القضات، عارفی است که با ممارست در علوم ظاهری، عجایب بسیاری مشاهده کرده^(۱۰) و از این رو شأن عقل را عظیم شمرده است و آن را چنین می‌ستاید:

عقل، ترازویی راست است؛ احکام آن یقینی و صادق است و کذب را در آن، راهی نیست. (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۹۸)^(۱۱).

اما این عقل حد و مرزی دارد که اگر از آن تجاوز کند، دچار خطا خواهد شد: عقل انسان برای درک برخی از موجودات آفریده شده، چنانکه چشم برای ادراک بعضی از موجودات آفریده شده، و از ادراک شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌ها و چشیدنی‌ها عاجز است. همچنین عقل از ادراک بسیاری از موجودات، ناتوان است. عقل برای ادراک اشیائی محدود

و اندک آمادگی دارد و بسیاری از موجودات دیگر وجود دارند، که عقل از ادراک آنها قاصر است^(۱۲). (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۵۰)

عین‌القضات به دنبال معرفت کامل است، علمی که حاصل از عقل باشد، محدود به عالم طبیعت است و از این رو شناختی کامل به آدمی نمی‌دهد. همچنان‌که حس لامسه نمی‌تواند کار چشم، یعنی دیدن، را انجام دهد، با عقل هم نمی‌توان به معرفت تام رسید. البته طریق برهان عقلی، اگر خطایی در آن راه نیابد، تنها موجب علم به حقیقت می‌شود، و نه رسیدن به آن؛ و بنابراین برای آدمی «کمال کلی» و «سعادت مطلوب» به ارمغان نمی‌آورد (ر.ک. به: همان: ۹-۱۰). عین‌القضات برای عقل و برهان ناشی از آن، احترام زیادی قائل است، همچنان‌که خود، در *زبدة الحقایق* براهین زیادی اقامه کرده است^(۱۳)؛ اما تأکید می‌کند که: نخست اینکه نباید به واسطه برهان و عقل، دچار غرور شد، که پرتگاهی صعب‌ناک است؛ و دوم اینکه نباید ساده‌انگارانه هر استدلالی را برهان نامید و به آن دل‌خوش کرد. زیرا «تا کسی به طریق برهان بداند که برهان چه بود، خود او را بس جان بباید کندن. و در جهان کم کس بود که داند که برهان چه بود» (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۲۰). و از این رو، بیشتر مدعیان برهان، تنها نامی از برهان شنیده‌اند و از حقیقتش دورند (همان). افزون بر آن، ادراک مسایل عمیق برای عقل مشکل یا محال است^(۱۴) و بنابراین، معرفت تام، به طوری وراء طور عقل نیاز دارد.

معرفت و طور وراء عقل

به باور گروهی از صوفیان، ادراک و معرفت آدمی چهار مرتبه دارد:

۱. طور محسوسات، که در آن، به واسطه حواس مختلف، از عالم محسوسات با خبر می‌گردد.

۲. طور تمییز، یعنی درک اولیات عقلی و نیز فهم حسن و قبح افعال.

۳. طور عقل، که در آن، امور واجب و ممکن و محال، و اموری که در اطوار قبلی قابل دسترسی نیست، درک می‌شود.

۴. طور ورای طور عقل، که چشمی غیب‌بین در آدمی گشوده می‌شود و اموری را ادراک می‌کند که دست عقل از فهم آنها کوتاه است. این مرتبه همان «طور نبوت» است که خود، دارای دو درجه است: درجهٔ اعلائی آن مخصوص انبیاست که وحی را دریافت می‌کنند و درجهٔ ادنای آن، خاص ارباب مشاهده و اولیاست که به الهام دست می‌یابند. (غزالی ۲۰۰۶، ج ۷: ۶۶-۶۷)

این «طور ورای عقل» در ادراک حق، و تشخیص دادن حق از باطل در مسائل غامض، نیازی به مقدمات ندارد؛ اما عقل، از آن نظر که ناقص است، برای درک این نوع مسائل، نیاز به مقدمات متعدد دارد، و در عین حال، چه بسا به اشتباه می‌افتد. عین‌القضات با مثالی زیبا این مطلب را توضیح می‌دهد:

بدان که نسبت طور وراء عقل به مدرکات آن مانند نسبت قوهٔ ذوق شعر است به ادراک فرق میان شعر موزون و شعر معیوب خارج از وزن. همچنان‌که چنین قوه‌ای در تشخیص وزن، احتیاج به مقدمه ندارد، طور وراء عقل نیز در ادراک فرق میان حق و باطل در مسائل غامض نیازی به مقدمات ندارد، به خلاف کسی که با عقل - که دارای نقصان است - در این طریق حرکت می‌کند. همچنان‌که نابینا در ادراک وجود مبصرات باید از جای خود حرکت کند و از طریق لمس وجود آن را ادراک نماید، و آنکه فاقد ذوق شعر است نیز باید از طریق مقدمات عروض، شعر موزون را از شعر خارج از وزن بازشناسد. (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۲۸)

طور ورای عقل دارای مراتب بی‌نهایت است، و در نهایت «هر یک از خلق ناگزیر است که به طوری که ماورای عقل است، دست یابد، اگرچه پس از مرگ باشد» (همان: ۹۶). با درخشش طور وراء عقل و در اولین مرتبهٔ آن، دلبستگی آدمی به درک مشکلات عقلی از راه برهان کم می‌شود:

هرگاه چنان شدی که انس تو به ادراک غوامض عقلی از طریق برهان نظری کاستن گرفت، و انس تو نسبت بدان، مثلاً، همچون انسی شد که عاقلان متبحر در علوم از اهل نظر نسبت

به مسائل مضمون دارند، شاید بتوان گفت که صبح دولت دمیده است. (عین‌القضات ۱۳۷۹:

۹۹)

ارتباط عقل با طور و رای عقل

عین‌القضات در تشبیهی زیبا ارتباط عقل را با اطواری که و رای عقل است، مانند ارتباط بدن با نفس (جان، روح) می‌داند (همان: ۹۷). از این تشبیه و با استفاده از آثار خود وی، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. همچنان‌که نزد عاقلان، صفات آدمی مانند علم و جهل، صفات نفس‌اند و نه بدن (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۵۸)؛ نزد عارفان نیز صفت حقیقی انسان، معرفتی است که با طور و رای عقل به دست می‌آید.

۲. عقل غیر عارفان که به طور و رای عقل متصل نیست، با خودبینی و خودرایی رو به فساد می‌رود، همچنان‌که بدن بدون نفس، فاسد می‌شود.

۳. همچنان‌که یک عاقل با دیدن بدن حیواناتی مانند اسب و گاو و الاغ بر نفس خاص آنها آگاهی می‌یابد، «عارفانی که در معرفت به کمال رسیده‌اند، از طریق مشاهده قالب‌های عقل، بر تفاوت مراتب و اطواری که در آنها همانند آتش و سنگ، در حال کمون است، استدلال می‌کنند. و برای ایشان تشخیص فرق بین عقلی که در آن اطوار بسیاری تعبیه شده، و عقلی که هیچ یک از آن اطوار در آن نیست، بلکه همچون قالبی است، که تصرف نفس از آن قطع گشته، آسان است.» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۹۷)

۴. همان‌گونه که نسبت بدن با نفس مانند نسبت مرکب با راکب، یا قفس با مرغ درون آن است، که مرکب غیر از راکب، و قفس غیر از مرغ است (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۶۰)، طور و رای عقل هم غیر از عقل است.

۵. همان‌گونه که عاقلان قفس را مرغ نمی‌دانند، عارفان نیز حقیقت انسانی را عقل نمی‌دانند. کسانی که در بند عقل مانده و از طور و رای عقل جدا افتاده‌اند، «صورت و شکل آدمی دارند اما از حقیقت و معنی آدم خالی باشند» (عین‌القضات

۱۳۸۶: ۳۹) و «امروز در حجاب معرفت باشند و فردا به حسرت از رؤیت و مشاهده خدا محروم باشند.» (همان: ۴۱-۴۲)

۶. همان‌گونه که عقل حکم می‌کند که نفس آدمی بعضی از امور را با بدن به سامان رساند، طور و رای عقل هم حکم می‌کند که امور دنیوی با عقل سامان یابد. ۷. همان‌گونه که بدن، شیطانی است و «جان و دل رحمانی بُود» (همان: ۱۹۵)، عقل - اگر به حال خود رها شود - شیطانی است و طور و رای عقل، رحمانی است. به تعبیر مولوی، عقل زیرکی شیطانی می‌آورد و طور و رای عقل، حیرانی رحمانی:

داند او کو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است
(مولوی ۱۳۶۳/۴/۱۴۰۲)

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
(همان/۴/۱۴۰۷)

۸. اگر روح، نفس اماره را که خاستگاهش بدن است، مقهور سازد، آدمی به سعادت می‌رسد و اگر مغلوب نفس اماره شود، شقاوت نصیب صاحبش می‌شود (همان: ۱۹۵-۱۹۶)؛ به همین‌گونه اگر عقل، تحت فرمان طور و رای عقل باشد، نتیجه‌اش سعادت ابدی است، اما اگر عقل خودخواه و خودرأی فرمانده وجود آدمی باشد، غایتش شقاوت است.

۹. همچنان‌که «روح هم داخل [در بدن] است و هم خارج [از آن]... [و نیز] روح هم داخل نیست و نه خارج... روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز نیست» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۵۸)، طور و رای عقل نیز هم داخل عقل است و هم خارج، نه داخل عقل است و نه خارج، متصل با عقل نیست و منفصل از آن نیست. بنابراین عقل یکی از جلوه‌های طور و رای عقل است، یا به تعبیری دیگر، طور و رای عقل، اصل است و عقل، سایه آن. و بر همین اساس، عین‌القضات نسبت خداوند با عالم را نیز مانند نسبت نفس با بدن می‌داند:

خدای تعالی - با عالم، متصل نیست و منفصل نیز نیست. این بیت‌ها گوش دار:

حق به جان اندر نماند و جان به دل اندر نماند ای نماند اندر نماند اندر نماند

اینچنین رمزی عیان کو با نشانست و بیان ای جهان اندرجهان اندرجهان اندرجهان
(عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۵۸)

بنابراین، طور و رای عقل، مختص عارفان است. آنجا که پیامبر (ص) می‌فرماید:
«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» و نیز «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ كُونُوا بِالصِّينِ»،
مقصود طلب نور الهی است. اهل معرفت با پاک کردن دل خود، علم را که نور
الهی است، دریافت می‌کنند^(۱۵). عین‌القضات معرفت را معنایی نورانی می‌داند که
تعبیر از آن قابل تصور نباشد، و در هنگام ضرورت جز با الفاظ متشابه و
استعاری، قابل بیان نباشد، و از این رو در مدرسه نتوان آن را تعلیم داد. وی در
فرق میان علم و معرفت به همین نکته اشاره می‌کند:

بدان که هر معنایی که تصور رود که می‌توان از آن به عبارتی تعبیر کرد که با آن معنی
مطابقت داشته باشد، چنانکه وقتی معلم آن را برای متعلم شرح دهد، او نیز مانند معلم پس
از یکی دو بار شنیدن و یا بیشتر، آن را به نحوی فرا می‌گیرد که در علم به آن با او مساوی
شود، آن معنی را از جمله علوم باید شمرد. و هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد،
مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه، آن را باید از معارف به شمار آورد.
(عین‌القضات ۱۳۷۹: ۶۷)

معرفت آن است که از نزد خدا بر قلب عارف افاضه می‌شود و بنابراین، حتی
با عبارات متشابه هم قابل فهم نیست: «معارف، علوم لدنی است که حقایق آن
[حتی] از عبارات متشابه [هم] قابل فهم نیست» (همان: ۶۸). علوم لدنی علوم
پیامبران است که جز از سوی خداوند به دست نمی‌آید. این تعلیم الهی مختص
انبیا نیست، بلکه بنا بر آیه کریمه «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره ۱: ۲۸۲)، «هر
کس در سلوک خویش به حقیقت تقوی رسید، به طور مسلم خداوند آنچه
نمی‌داند به او تعلیم خواهد کرد» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۶۸). و بنابراین «این‌گونه
دانش‌ها هرگاه به عبارات متشابه بیان شود، فهم حقایق آنها از آن عبارات میسر
نیست، مگر برای صاحبان ذوق و به تعلیم حق» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹).
عین‌القضات عباراتی را که در معارف و توسط عارفان بیان می‌شود، شبیه سخن

عاشقان می‌داند، که با عقل قابل درک نیست. باید عشق را تجربه کرد تا معنی سخن عاشقان را فهمید:

این در مثال، همانند سخن عاشقان است در وصال و فراق و نظایر آن از عوارض عشق و احوال مربوط به آن، که وقتی این‌گونه سخنان عاشقانه به گوش کسی می‌رسد، از حقایق آن چیزی فهم نمی‌کند، مگر اینکه حالت عشق را خود تجربه کرده، یا خود عاشق باشد (همان: ۶۹)^(۱۶).

البته عین‌القضات به این مطلب نیز اشاره می‌کند که «گاهی لفظ علم بر معنی معرفت اطلاق می‌شود» (همان: ۶۷). همچنان‌که در آیات بسیاری از قرآن کریم، لفظ علم به معنای معرفت است^(۱۷).

تفاوت علم و معرفت

افزون بر آنچه یاد شد، با رجوع به آثار عین‌القضات می‌توان به چند تفاوت دیگر میان علم و معرفت اشاره کرد:

۱. یکی از ویژگی‌های علم، درک یکسان در زمان‌های گوناگون با معلم‌های متفاوت است؛ یعنی مخاطب علم - اگر با اصطلاحات آشنا باشد - دقیقاً معنی و مفهوم را به همان صورتی که مورد نظر متکلم بوده، می‌فهمد. در حالی که در معرفت - که در طور وراء عقل واقع است - اینگونه نیست. وقتی استادی معرفت افاضه می‌کند، همه مخاطبان نمی‌توانند دریافته‌ی یکسان و شبیه هم داشته باشند؛ زیرا «ذکر این‌گونه معانی با عبارات قابل تطبیق و بدون الفاظ متشابه چیزی نزدیک به محال، بلکه به‌طور قطع محال و ممتنع است» (همان: ۴). معرفت مانند آب گوارایی است که هر مخاطب به اندازه عطش خود از آن می‌نوشد. و بنابراین در معرفت - خلاف علم - دریافته‌ها متفاوت و گاهی متناقض است. و در این امر اشکالی نیست؛ همچنان‌که در دریافته‌های متعددی که از یک شعر عرفانی وجود دارد:

جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کسی ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آنست که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این هم چنانست که کسی گوید: صورت آینه صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود. (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۶)

البته هر کسی نمی‌تواند حقایق را ادراک کند؛ همچنان که نابینا نمی‌تواند صورتی در آینه ببیند. تنها تشابه الفاظ کسانی را از درک حقایق معانی باز نمی‌دارد که «به علت ممارست بسیار در حقایق عقلی چنان شده‌اند که الفت با عالم ملک آنان را از انس با ملکوت جدا نمی‌کند». (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۴)

۲. تفاوت دیگر علم و معرفت در وسیله کسب آنهاست. ابزار حصول علم، عقل است، و ابزار کسب معرفت، بصیرت یا ذوق است. حد درک عقل، عالم طبیعت است، ماوراءالطبیعه را تنها با بصیرت می‌توان ادراک نمود (ر.ک. به: عین‌القضات ۱۳۴۱، مقدمه عقیف عسیران: ۷-۹). «بصیرت قوه‌ای است مانند بینایی یا ذوق شعر» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۲۸)، در واقع، بصیرت، چشمی است در باطن آدمی که هرگاه گشوده شود، حقایقی را درک می‌کند که عقل توانایی ادراک آنها را ندارد؛ چنین چشمی، «اختصاص به عارفان دارد، و آن هنگام [که این چشم گشوده شود] حقیقت طور وراء عقل آشکار می‌شود. و نسبت عقل بدین چشم باطنی همچون نسبت شعاع است به خورشید، و قصور عقل از ادراک مدرکات مرئی به چشم درون، همانند قصور وهم است در ادراک مدرکات عقل» (همان). به تعبیری دیگر منزلت چشم معرفت در دل، نسبت به عقل، مانند «منزلت جنین است نسبت به رحم، نه بلکه نسبت عقل است، به چشم کودکی که هنوز در گهواره است.» (همان: ۵۷)

وجود عقل، لازم و برای آدمی مفید است. با عقل است که علوم ظاهری

کسب می‌شود؛ علمی که تنها در این دنیا مفید است. اما چشم باطنی موجب حصول معرفت می‌شود؛ معرفتی که خود، موجب سعادت اخروی انسان است:

جوانمرد! همچنانکه محال است که علم انبیا و اولیا در حوصله جنین گنجد، همچنین می‌دان که محال است که علم آن جهان در حوصله عقل و تمیز گنجد. و این را ایمان به غیب خوانند. چون دیده دل باز شود، یقین بداند که آدمی را چیزی در راه است که هنوز از آن دور است، و لیکن به عاقبت بدان خواهد رسیدن. و در این مقام بود که آدمی را معلوم گردد که کدام عالم است که در آنجا آحاد نامتناهی را نهایت نبود، و نامتناهی عالم واپس کرده در نظر او متناهی گردد. (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۳)

اگر کسی خود، عارف نیست، نباید طور وراء عقل و وجود چشم باطنی را انکار کند:

بکوش تا وجود چشمی دیگر را در باطن آدمی تصدیق کنی، که هرگاه آن چشم گشوده شود مدرکات آن از این قبیل خواهد بود که «هویت ازلی با وجود همه موجودات به طور یکسان همراه است»، عقل از درک چنین چیزی قاصر است. (همان: ۶۶)

۳. علم مَرگَبی است که انسان را در عالمِ زمانیات سیر می‌دهد، اما با معرفت می‌توان به عالمِ ازلی رسید. «محال است که سالک از طریق علم به ازلیت برسد. البته معنی آن را شاید ادراک کند. لیکن ادراک معنی چیزی غیر از رسیدن به آن است. و اینکه گفتیم رسیدن به آن از طریق علم محال است، به جهت آن است که جوینده از راه علم اسیر زمان است و رسیدن به ازلیت میسر نمی‌شود مگر پس از گشودن بند اسارت زمان از دست و پای» (همان: ۵۹). با معرفت است که چشم باطنی آدمی گشوده شده و حقایق ازلی را مشاهده می‌کند. به تعبیر دیگر معرفت حجابی را که بر روح آدمی به واسطه تعلق گرفتن به بدن حاصل شده بود، به کنار می‌زند و آنگاه آدمی می‌تواند حقایقی را که در عالم‌الست مشاهده کرده بود، به خاطر آورد^(۱۸).

۴. محل معرفت، دل است، همان لطیفه‌ای که از عالمِ علوی است (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۴۲) و تمام اعضاء و جوارح آدمی را تدبیر می‌کند. و محل علم، نفس

است؛ و «معدن قلب، چون معدن نفس نباشد» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۲۵۳)

۵. ادراک عقلی، از آنجا که ادراک امور مجرد است، نامتناهی است، خلاف ادراک حسی که متناهی است؛ زیرا حواس آدمی جز متناهی را نمی‌تواند درک کند. اما نامتناهی عالم عقلی خود، نسبت به معرفت، متناهی است:

جوانمردا! آدمی تا در ادراک حسی بود، ادراکش خود متناهی صفت تواند بود. و چون به ادراک عقلی رسد، آحاد مدرکات او نامتناهی گردد؛ و چون به معرفت رسد، او را مدرکاتی بود که آحاد آن را نهایت نبود، و نامتناهی عالم عقلی در ادراک او متناهی گردد. (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۴)

۶. با معرفت، و نه با عقل، احوال عشق را می‌توان دریافت؛ زیرا عشق از خواص طور وراء عقل است. «عقل علوم را درک می‌کند و راهی به ادراک احوال ندارد. البته وجود آنها را ادراک می‌کند و درباره هر یک، احکام بسیاری وضع می‌کند، اما ماهیت عشق و سایر احوال را، عقل از طریق مقدمات، به درستی ادراک نمی‌کند.» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۳۳)

۷. از طریق عقل و نظر، شناخت حقایق؛ شناختی که موجب قرب به خداوند است، حاصل نمی‌شود. با اینکه «عقل میزان درستی است، و احکام آن یقینی و صادق است و کذبی در آن نیست... با این وصف، اگر عاقل طمع کند که به وسیله آن همه چیز را بسنجد، حتی امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی را، به طور قطع، طمع او بی‌مورد و محال است» (همان: ۹۸). هنگامی که این توقع از عقل زایل شود، نور طور وراء عقل در آدمی می‌تواند به تابش آید. همچنانکه هنگام طلوع صبح، نور کواکب محو می‌گردد. مقصود پیامبر(ص) از طلب علم که بر هر مسلمانی واجب کرده، چنین معرفتی است؛ معرفتی که طور وراء عقل است، با نور بصیرت به دست می‌آید، و موجب قرب به خداوند می‌شود:

بدانکه هرچه آدمی کند از عمل دو قسم است، قسمی سبب قربت است به خدای تعالی، و

قسمی سبب بُعد است از او. و علم بدین هر دو قسم فرض است... و هر چه ممکن بود که دل تو بدان متصف بود از اوصاف هم دو قسم بود، قسمی صفات مقرب بود إلى الله و دیگر قسمی صفات مبعد بود عن الله تعالی. و علم بدین صفات مُسعد و مُهلک فرض عین است در حق هر آدمی. (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۶)

سعادت و معرفت دل

فیلسوفان در مباحث حکمت عملی، وصول به سعادت را هدف اصلی حیات آدمی می‌دانند. فارابی سعادت را متصل شدن به عقل فعال به واسطه تأمل عقلانی می‌دانست (ر.ک. به: فارابی ۱۹۵۹: ۸۵)، غزالی آن را فیض و الهامی می‌دانست که به واسطه آن آئینه نفس انسان با مجاهده پاک می‌گردد (ر.ک. به: غزالی ۲۰۰۲، ج ۳: ۶۲)، و عارفانی مانند بایزید بسطامی آن را اتحاد ناسوت با لاهوت، و فنای در حق تعالی می‌دانستند. اما از نظر عین‌القضات معرفت به نفس، موجب سعادت می‌شود:

سعادت ابد در معرفت نفس مرد، بسته است؛ به قدر معرفت خود هر یک را از سعادت نصیب خواهد بود. (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۶۰)

معرفت نفس با حس و عقل، حاصل نمی‌شود، بلکه به بصیرت احتیاج دارد؛ زیرا بصیرت وسیله کسب معرفت حقیقی؛ یعنی معرفت به خداوند از طریق معرفت به نفس است. به تعبیری دیگر، سعادت آدمی، تنها با بصیرت که وسیله کسب معرفت است، به دست می‌آید. معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است، که آن هم از طریق معرفت نفس به دست می‌آید. «هر که نفس خود را فراموش کند، او را فراموش کرده باشد و هر که نفس خود را یاد آرد، او را با یاد آورده باشد: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ، وَمَنْ عَجَزَ عَنِ مَعْرِفَةِ نَفْسِهِ فَأَحْرَى أَنْ يَعْجَزَ عَنِ مَعْرِفَةِ رَبِّهِ.» (همان: ۵۹-۶۰)

عین‌القضات با بیان آیه کریمه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء ۱۷: ۷۲)، توضیح می‌دهد که کوری در این دنیا، چیزی جز

عدم معرفت به خداوند نیست. کسانی که در این دنیا به معرفت نرسند، در آخرت از دیدار خداوند محروم خواهند بود. اینکه در قرآن می‌فرماید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر ۵۹: ۱۹) به همین معناست. بنابراین، خداوند کسانی را فراموش می‌کند که آنها در ابتدا خود را فراموش کرده‌اند:

ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. چه می‌شنوی؟ می‌گویم هرکه امروز با معرفت است، فردا با رؤیتست، از خدا بشنو «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا». هرکه در دنیا نابیناست از معرفت خدا، در آخرت نابیناست از رؤیت خدا. از مصطفی - علیه‌السلام - بشنو که گفت: یکی در قیامت گوید که یارب، ندا آید که مرا بخوان که تو خود در دنیا مرا نشناختی «لَأَنَّكَ لَمْ تَعْرِفْنِي فِي دَارِ الدُّنْيَا»، پس در آخرتم چگونه شناسی؟ «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» همین معنی دارد. (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۵۹)

البته مقصود از معرفت نفس، معرفت دل است که حقیقت آدمی است. «راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند» «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل «الْقَلْبُ بَيْتُ اللَّهِ» همین معنی دارد» (همان: ۲۳). عین‌القضات با بیان تفاوت میان دل و نفس، حقیقت آدمی را دل او می‌داند. دل حرم و عرش الهی است. اگر کسی به دل رجوع کند، در واقع به خداوند رجوع کرده است. بنابراین، شناخت دل، شناخت خداوند است. «هرچه پیش آید باید که محل و مفتی آن صدق دل باشد. اگر دل فتوی دهد امر خدا باشد می‌کن؛ و اگر فتوی ندهد ترک کن، و اعراض پیش گیر... هر چه دل فتوی دهد خدایی باشد، و هرچه رد کند شیطانی باشد» (همان: ۸). بنابراین آدمی یا باید خود اهل دل باشد تا به سعادت رسد و یا به اهل دل رجوع کند. «هر کرا مفتی دلست، او متقی و سعید است و هر کرا مفتی نفس است، او خاسر و شقی است؛ و اگر شخصی این اهلیت و استعداد ندارد که به واسطه دل خود بداند دل کسی دیگر بجوید و بپرسد که این

اهلیت یافته باشد «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِتَعْلَمُونَ: تا دل غیرى آینه تو باشد.» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۹)

در قرآن کریم قلب - که به فارسی به آن دل گویند - محل ایمان و معرفت و نیز فهم و تدبّر صحیح، معرفی شده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟» (محمد ۴۷: ۲۴)، «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (المجادلة ۵۸: ۲۲)، «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران ۶: ۷). صوفیان نیز به پیروی از قرآن، قلب را محل معرفت می‌دانند و تأکید می‌کنند که مقصود از آن، قلب جسمانی - که گوشت پاره صنوبری است و در جانب پهلوی چپ و زیر سینه قرار دارد - نیست. قلب سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از لطایف اوست که گاهی روح و گاهی نفس مطمئنانه نامیده شده است^(۱۹). عدم شناخت دل، همانند قفلی بر آن است و معرفت به آن، گشودن این قفل. هر که این قفل بگشاید، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او می‌نمایاند، همچنانکه به ابراهیم (ع) نشان داد. تولد ثانی؛ همان که از عیسی (ع) روایت شده که آدمی را به ملکوت می‌رساند، شناخت دل یا به تعبیر دیگر از خود به در آمدن است. (همان: ۱۱-۱۲)^(۲۰)

این «از خود به در آمدن»، فنای سالک یا از حجاب به در آمدن اوست. بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به سعادت، «خودی» انسان است. «ذوالنون مصری گوید، رحمة الله علیه: «أشدُّ الحجابِ رؤيةُ النفسِ و تدبيرُها.» سخت‌ترین حجاب مر بنده را رؤیت نفس و متابعت تدبیر آن باشد.» (هجوی ۱۳۸۷: ۳۰۰)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۶)

برای یافتن خود حقیقی، که حق تعالی است، انسان باید خود موهوم خویش را فانی کند:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو دست
(مولوی ۱۳۶۳/۱/۳۰۱۰-۳۰۱۲)

وقتی آدمی از خود به درآید، بنده حق می‌شود و این بندگی، عین آزادی است:

تا از خودپرستی فارغ نشوی خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی آزادی نیابی، تا پشت بر هر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی، و تا از خود بنگریزی به خود درنرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی، و تا پای بر همه نرنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی غنی نباشی، و تا فانی نشوی، باقی نباشی. (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶)

در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن ۵۵: ۲۶-۲۷). هر که بر روی زمین است، فانی می‌شود و وجه پروردگارت که با شکوه و گرمی است، باقی می‌ماند. تاویل عرفانی این آیات بر اساس وحدت وجود این است که انسان از آن نظر که «لاهو»- غیرخدا- است، فانی می‌شود و از آن نظر که «هو» -خدا- است، باقی می‌ماند. هدف از سیر و سلوک، رسیدن به مقام عبودیت، یعنی نفی هرگونه دعوی درباره صفات الهی است. وقتی صفات انسانی فانی شود، تجلی حق باقی می‌ماند.

گفت قائل درجهان درویش نیست ور بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو
(مولوی ۱۳۶۳/۳/۳۶۶۹-۳۶۷۰)

از بایزید بسطامی نقل شده است که «گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید. و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم.» (عطار ۱۳۷۰: ۱۸۹)

آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده

می‌رسد. خداوند وجود است و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد.
«این انال‌الحق گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. انال‌الحق عظیم
تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می‌کند یکی
خود را و یکی خدا را. اما آنکه انال‌الحق می‌گوید خود را عدم کرد، به باد داد.
می‌گوید انال‌الحق یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به
کلی عدم محضم و هیچم، تواضع در این بیشتر است.» (مولوی ۱۳۶۲: ۴۴)

اقسام معرفت

در عرفان عین‌القضات، حقیقت، یکی بیش نیست که حق تعالی است، و از این رو
معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است. و این معرفت، یا به افعال، یا به صفات
و یا به ذات خداوند تعلق می‌گیرد. معرفت افعال خداوند از معرفت عارف به
نفس خود حاصل می‌شود. معرفت به صفات خداوند، از شناخت پیامبر اسلام
- که کامل‌ترین صفت حق تعالی است - به دست می‌آید. اما معرفت به ذات الهی
قابل شرح کردن نیست:

معرفت خدای تعالی بر سه نوع است: یکی معرفت ذات، و دیگر معرفت صفات و دیگر
معرفت افعال و احکام خدا. اما ای عزیز معرفت افعال الله و احکامه از معرفت نفس
حاصل شود «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات ۵۱: ۲۱) «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ
فِي أَنفُسِهِمْ» (فصلت ۴۱: ۵۳). هرگاه که معرفت نفس خود کامل‌تر، معرفت افعال خدا
کامل‌تر؛ و معرفت صفات خدای آنگاه حاصل آید که معرفت نفس محمد که «لَقَدْ جَاءَكُمْ
رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ» (توبه ۹: ۱۲۸) حاصل آید؛ و معرفت ذات او- تعالی- کرا زهره باشد
که خود گوید: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ». جز به رمزی معرفت خدا
حرامست شرح کردن. (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۶۰)

نتیجه

عین‌القضات گرچه به دست عاشق شوریده‌ای همچون احمد غزالی به تصوف روی

آورد و به سیر و سلوک پرداخت، و مانند وی عاشقی بود که از عشق بسیار گفت و نگاشت، اما هیچ‌گاه از عقل و براهین عقلی روی نتافت. از نظر وی، عقل، ابزاری برای دل است و مادام که نقش ابزار داشته و به فرمان دل باشد، ممدوح و نیکوست، و نه تنها در مقابل عشق و خصم او نیست، که یارِ دل و همراه عشق است. عقلِ مذموم و شیطانی آن است که رابطه خویش با طور و رای عقل قطع کند، آنگاه است که مانند بدنی بدون روح، به فساد می‌گراید.

۲. سعادت آدمی با شناخت خداوند حاصل می‌شود، و از آنجا که «دل» کامل‌ترین جلوه خداوند است، معرفت به دل، همان معرفت به خداست.

۳. روح در بدن مانند مرغی در قفس است؛ زیرا روح از ملکوت است و بدن، دنیایی است. لازمه این دنیا حجاب است و کوشش برای تحصیل معرفت، کوششی برای بازکردن در قفس و کنار زدن حجاب است. حجاب، جز خودی موهوم آدمی نیست. معرفت نفس، حجاب را برداشته و خود حقیقی چون آفتاب از زیر ابر به در آمده، مرغ از قفس آزاد شده و حق مشاهده می‌شود.

پی‌نوشت

(۱) مولوی در این باره گفته است:

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
(مولوی ۱۳۶۳/۲/۱۵۳۲)

۲. عین‌القضات با اینکه در آثارش از نوشته‌های دیگران کمتر سود برده و چنین گفته است: «من دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم... و هرچه در مکتوباتم نبینی همه این حکم دارد که جمله مولدات خاطر من بود» (عین‌القضات ۱۳۸۷: ۳۲۵)، اما تأثیر آثار ابوحامد غزالی به خصوص *احیاء علوم‌الدین* و نیز *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی در نوشته‌های وی، مشخص است.

۳. «قال الجنید رحمه الله: قال لی السری شیخی یوما: إذا قمت من عندی فمن تجالس؟ قلت المحاسبی فقال: نعم خذ من علمه و أدبه و دع عنک تشقیقه الکلام و رده

على المتكلمين، ثم لما وليت سمعته يقول: جعلك الله صاحب حديث صوفيا، و لاجعلك صوفيا صاحب حديث، أشار إلى أن من حصل الحديث و العلم ثم تصوف أفلح، و من تصوف قبل العلم خاطر بنفسه.»

۴. «و الفرق بين العالم و الصوفى فى ظاهر العلم يرجع إلى هذا و هو أن الصوفى لا يتكلم إلا عن حاله، فلا جرم تختلف أجوبتهم فى المسائل، و العالم هو الذى يدرك الحق على ما هو عليه، و لا ينظر إلى حال نفسه، فيكشف الحق فيه. و ذلك مما لا يختلف فيه. فإن الحق واحد ابدا. و القاصر عن الحق كثير لا يحصى. و لذلك سئل الصوفية عن الفقر، فما من واحد إلا و أجاب بجواب غير جواب الآخر. و كل ذلك حق بالإضافة إلى حاله، و ليس بحق فى نفسه. إذ الحق لا يكون إلا واحدا... و المقصود انه لو سئل منهم (من المتصوفه) مائة لسمع منهم مائة جواب مختلفة، قلما يتفق منها اثنان... و نور العلم إذا اشرق احاط بالكل و كشف الغطاء، و رفع الاختلاف.» (غزالي، بى تا، ج ۶: ۹۰-۹۱)

۵. «و العلم بالله تعالى و الإيمان به قرينان لايفترقان، فالعلم بالله تعالى هو ميزان الإيمان به يستبين المزيد من النقصان لأن العلم ظاهر الإيمان يكشفه و يظهره و الإيمان باطن العلم يهيجه و يشعله، فالإيمان مدد العلم و بصره و العلم قوة الإيمان و لسانه و ضعف الإيمان و قوته و مزیده و نقصه بمزيد العلم بالله عزّ وجلّ و نقصه و قوته و ضعفه، و فى وصية لقمان الحكيم لابنه: يابنى كما لا يصلح الزرع إلا بالماء و التراب كذلك لا يصلح الإيمان إلا بالعلم و العمل.» (مكى، بى تا، ج ۱: ۱۹۳)

۶. در تصوف اسلامى درباره نسبت محبت با معرفت و تقدم يکى بر ديگرى اختلاف وجود داشته است. عطار در تذکرة الاولياء نقل می کند که سمنون محب - که از اقران جنید بغدادى بود - محبت را اصل و قاعده راه خدا می دانست و احوال و مقامات ديگر را در مرتبه نازلۀ آن می نشاند، به اين دليل که زوال هر حال و مقامى که سالک در آن باشد رواست، اما در محبت، به هيچ حال، زوال جایز نیست و مادام تا راه باقى است، محبت نیز هست. مذهب خاص سمنون اين است که محبت را بر معرفت مقدم می داند و حال آنکه بیشتر مشايخ معرفت را بر محبت مقدم می دارند. (عطار ۱۳۷۰: ۵۱۰)

۷. بیشتر صوفیان با تعبیراتی شبیه آنچه یاد شد، معرفت را برتر از علم می‌دانند. اما ابن عربی و عده‌ای از محققان، علم را برتر از معرفت دانسته است. تعبیر خاص ابن عربی این است که مقام معرفت، ربّانی و مقام علم، الهی است: «یاران صوفی ما در مقام معرفت و عارف، و مقام علم و عالم اختلاف دارند. گروهی می‌گویند مقام معرفت، ربّانی و مقام علم، الهی است. این، قولی است که من و محققانی مانند سهل تستری، بایزید، ابن‌العرفیف و ابن‌مدین بدان معتقدیم. و گروهی می‌گویند مقام معرفت، الهی و مقام علم، مادون آن است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۸). دلیل ابن عربی بر اینکه مقام معرفت، ربّانی است و علم که مقام الهی دارد، برتر از معرفت است، آیات ۸۳ تا ۸۵ سوره مائده (۵) است. «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (۸۳) وَ مَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (۸۴) فَاتَّبِعْهُمْ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (۸۵)». در این آیات بیان شده که مخاطبان پیامبر (ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه می‌افتند و معرفت به حق - و نه علم به او - می‌یابند و سپس می‌گویند «ربّنا» و نه «الهِنا». این مطلب اشاره به این دارد که مقام معرفت، ربّانی است و بر خلاف مقام علم، با ایمان مرتبط است و نه با علم و شهود؛ و از این رو در ادامه می‌گویند: «آمَنَّا» و نه «علمنا»، یا «شاهدنا». آنگاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند و نمی‌گویند که از شاهدان هستیم؛ چون مقام معرفت - خلاف مقام علم - مقام شهود نیست. در ادامه می‌گویند امید داریم (و نمی‌گویند یقین داریم) که ربّ ما (و از لفظ اله ما استفاده نمی‌کنند) با قوم صالح (و نمی‌گویند با بندگان صالح، به خلاف انبیا که در مقام علم‌اند و همواره عبادک الصالحین می‌گویند) محشور کند؛ زیرا عبودیت و بندگی، مختص مقام علم است و نه مقام معرفت. آنگاه خداوند پاداش آنها را بهشت می‌دهد؛ بهشتی که محلّ شهوت‌های نفسانی است. این بهشت البته برای کسانی که در مقام معرفت‌اند، نیکوست؛ اما آنکه در مقام علم است، به ذات الهی - نه به بهشت او - خواهد رسید.

۸. «علم را حد این است که "مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ" باشد» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۶۵). این تعریف، اولین بار به وسیله متکلم بزرگ اشعری ابوبکر باقلانی (۳۳۸-۴۰۳) بیان شده است. در این تعریف، به جای «معرفتِ شیء»، معرفتِ معلوم گفته شده؛ زیرا شیء به معنای موجود است، اما علم به معدومات نیز تعلق می‌گیرد. و بنابراین اگر در تعریف علم، معرفت شیء گفته می‌شد، تعریف، جامع افراد نبود. (ر.ک. به: فخر رازی ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۸۰)

۹. ابوحامد غزالی علم را تصور حقایق و صورت‌های مجرد اشیاء توسط نفس ناطقه مطمئن می‌داند. از نظر وی علم ذاتاً و بدون در نظر گرفتن نوع معلوم دارای شرافت است حتی علم سحر که باطل است، ذاتاً شرافت دارد؛ زیرا علم، ضد جهل است و جهل از لوازم ظلمت است. ظلمت، عدم است و بنابراین، جهل حکم عدم را دارد، درحالی که علم، وجود است. وجود، خیر است، و هدایت و حق و نور همگی در زمره وجودند. جهل مانند کوری و تاریکی است و علم شبیه بینایی و نور. غزالی در تبیین این مطلب از دو آیه قرآن بهره می‌برد: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ» (فاطر ۳۵: ۱۹-۲۰) و نیز در آیه‌ای می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الزمر ۳۹: ۹)» (غزالی ۲۰۰۶، ج ۳: ۵۹)

۱۰. «فلقد شاهدت من ممارسة العلم عجائب...» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۸۷)

۱۱. «واعلم أن العقل میزان صحیح و احکامه یقینیه صادقه لا کذب فیها، و هو عادل لایتصور عنه جور ابداً»

۱۲. «العقل خُلِقَ لِإِدْرَاقِ بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ، كَمَا أَنَّ الْبَصَرَ خُلِقَ لِإِدْرَاقِ بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ وَهُوَ عَاجِزٌ عَنِ إِدْرَاقِ الْمَسْجُوعَاتِ وَالْمَشْمُومَاتِ وَالْمَذُوقَاتِ؛ وَكَذَلِكَ الْعَقْلُ يَعْجِزُ عَنِ إِدْرَاقِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ. نَعْمَ هُوَ مَدْرِكٌ لِأَشْيَاءٍ مَحْصُورَةٍ قَلِيلَةٍ بِالْإِضَافَةِ إِلَى كَثِيرِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي هُوَ عَاجِزٌ عَنِ إِدْرَاقِهَا»

۱۳. زبدة‌الحقایق کتابی آکنده از براهین و استدلالات عقلی در مسائل عرفانی است. به باور نگارنده، عین‌القضات با نگارش این کتاب، بنیان‌گذار عرفان نظری

در عالم اسلام است.

۱۴. «عقل در اصل برای ادراک اولیاتی آفریده شده، که در آن به مقدمات نیازی نیست؛ اما ادراک قضایای نظری پیچیده، از طریق استدلال و فراهم آوردن مقدمات، گویا از طبیعت اصلی عقل خارج است. چنانکه مثلاً، حاسه لمس در اصل برای ادراک ملموسات آفریده شده است، پس اگر نابینایی آن را برای استدلال بر وجود چیزی به کار گیرد که باید با چشم ادراک شود، این امر خارج از طبع آن یعنی حاسه لامسه است. همچنین نوشتن خاصیت دست است، و اگر شخص بی‌دستی با پای خود بنویسد، این کار خارج از طبع پاست، که قدرت ازلی پای را برای نوشتن نیافرید، برای امور دیگر آفرید. از این مثال‌ها می‌توانی دانست، که ادراک آنچه بر عقل دشوار است، نسبت به طور وراء عقل، در بی‌نیازی از مقدمات، مانند نسبت اولیات است به عقل» (عین‌القضات ۱۳۷۹: ۲۷)

۱۵. «ای عزیز مصطفی - علیه السلام - گفته است که «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ». و جایی دیگر گفت: «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَكُونُوا الصَّيِّمِينَ» طَلَبُ عِلْمٍ فَرِيضَةٌ اسْتِ وَ طَلَبٌ بَايْدُ كَرْدَنِ اِگَر خُود بَه چين و ماچين بايْد رَفْتَنِ. اِين عِلْم «ص» بَحْرِي اسْت بَه مَكِه كِه «كَانَ عَلَيْهِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ اِذْ لَآئِلٌ وَ لَآ نَهَارٌ وَ لَآ اَرْضٌ وَ لَآ سَمَاءٌ». كِدَام مَكِه؟ دَر مَكِه «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي». تا دل تو از علایق شسته نشود كه «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» دل تو پَر از عِلْم و نُور و مَعْرِفَت «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ» نَباشد. عِلْم صَيِّمِ عِلْم «ص و الْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ» اسْت. قُرْآنُ اَرْضِ بَه مَكِه اَمَد تو نيز مَكِي شو تا تو نيز عَرَبِي بَاشِي «مَنْ أَسْلَمَ فَهُوَ عَرَبِيٌّ وَ قَلْبُ الْمُسْلِمِ عَرَبِيٌّ» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵)

۱۶. احمد غزالی نیز این معنی را به زیبایی بیان کرده است: «از این مقام علم خبر ندارد و اشارت علم بدو نرسد، چنانکه عبارتش بدو نرسد. اما اشارت معرفت بدو دلالت کند که معرفت را یک حد و آخر است، همچون علم که حدودش همه عمارت است. اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود. بر خود شکنند و بر خود گردد» (غزالی، احمد ۱۳۸۷: ۹)

۱۷. مانند آیه ۴۹ سوره عنکبوت (۲۹): «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ مَا يُجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»؛ آیه ۱۸ سوره آل عمران (۳): «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»

إِلَّا هُوَ وَالْمَلَكُوتُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ و آیه ۶۵
سوره کهف (۱۸): «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا
عِلْمًا».

۱۸. درباره تقدّم روح بر بدن اختلاف هست. عده‌ای از صوفیان مانند ابونصر سراج آن
را انکار کرده و معتقدان به آن را جزو گمراهان می‌داند (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۴۵۱-۴۵۲). و
گروهی دیگر مانند احمد غزالی و عین‌القضات بدان باور دارند. احمد غزالی گفته است:
«بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الست بربکم» آنجا باز نهاده
است. اگر پرده‌ها شفاف افتد، او نیز از درون حجب بیرون آید» (غزالی، احمد ۱۳۸۷: فصل
۳۳). و عین‌القضات می‌گوید: «ای عزیز یاد آر آن روز که جمال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بر تو
جلوه می‌کردند و سماع «و إنَّ احدًا من المشرکین استنجا رک فأجره حتی یسمع کلام
الله» می‌شنیدی! هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود الا که از وی سماع
قرآن بشنید. اما حجاب‌ها برگماشت تا به واسطه آن حجاب‌ها بعضی را فراموش شد و
بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز
این نمی‌گویند:

اول که بتم شراب صافی بی درد می‌داد، دلم ز من بدین حیلہ ببرد
و آنگاه مرا به دام هجران بسپرد با زار چنین کنند با گرچه و گرد

(عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۰۶)

به باور عین‌القضات، روح پیش از تعلق به بدن، با عشق آمیزش و اتحاد یافت. تنها بعد
از هبوط و فراموشی وطن است که حواس و عقل، میان آن دو جدایی انداخته است و
اگر عشق به جنبش آید، عقل را - که مرتبه‌ای از روح است - به یاد وطن اصلی
می‌اندازد (ر.ک. به: عین‌القضات ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸)

۱۹. ابوحامد غزالی می‌گوید: «فاعلم أن الساعی إلى الله تعالى لینال قربه هو القلب دون
البدن، و لست أعنی بالقلب اللحم المحسوس، بل هو سرّ من أسرار الله عز و جل لا
یدرکه الحس، و لطیفه من لطائفه تارة یعبر عنه بالروح، و تارة بالنفس المطمئنة. و الشرع
یعبر عنه بالقلب» (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲). اما میان قلب جسمانی و قلب روحانی، مناسباتی

وجود دارد که به سبب آن قلب روحانی را هم قلب گفته‌اند. به عنوان نمونه، همان‌گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی اوست و اگر قلب تپا شود، انسان بیمار می‌شود و اگر از کار بایستد، با مرگ جسمانی روبه‌رو خواهد بود؛ حیات معنوی هر انسانی هم منوط به قلب معنوی اوست. اگر این قلب مبتلا به صفات نفسانی شود، انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود، حیات معنوی انسان نابود می‌گردد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۷)

۲۰. در یغا قفل بشریت بر دل‌هاست، و بند غفلت بر فکرها، و معنی "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا" این باشد. چون فتوح فتح و نصرت خدای تعالی درآید که «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر ۱۱۰: ۱) این قفل از دل بردارد. "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ" (فصلت ۴۱: ۵۳) پدید آید و نبات "وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا" (نوح ۷۱: ۱۷) حاصل شود از خود به در آید، ملکوت و ملک بیند و ملک و مالک الملک شود که "كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (انعام ۶: ۷۵) از خود به در آید.

عیسی - علیه السلام - ازین واقعه خبر چنین داد که «لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ» گفت: به ملکوت نرسد هرکه دوبار نزاید یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید، این جهان را بیند و هرکه از خود به در آید، آن جهان را بیند. «أَبْدَانُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ قُلُوبُهُمْ فِي الْآخِرَةِ» این معنی باشد. آیینۀ «يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» کتاب وقت او شود. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» او را روی نماید، «فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نقد وقت او شود. از «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ» گذشته بود و «بَغْيَرِ الْأَرْضِ» رسیده «رَأَى قَلْبِي رَبِّي» بیند. «أَبِيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِي» بچشد. «فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدَهُ مَا أَوْحَى» بشنود. (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲)

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۸۲. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی.

تهران: علمی و فرهنگی.

ابن عربی، بی تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارصادر.

باقلانی، القاضی ابوبکر محمد بن الطیب محمد. ۱۹۵۷. *التمهید فی الرد علی المعطله و الرافضة و الخوارج و المعتزلة*. به کوشش محمود خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده. بغداد: جامعه الحکمة.

پورجوادی، نصراله. ۱۳۷۴. *عین‌القضات و استادان او*. تهران: اساطیر.

حافظ. ۱۳۶۲. *دیوان حافظ*. به کوشش پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.

سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۸. *اللمع فی التصوف*. به تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

طارمی، صفی‌الدین محمد. ۱۳۷۷. *انیس العارفين*. (تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری). با تصحیح و تعلیق علی اوجیبی. تهران: روزنه. عطارنیشابوری. ۱۳۷۰. *تذکره الاولیاء*. به کوشش محمد استعلامی. چ ۶. تهران: زوار.

عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. *تمهیدات* (در مصنفات عین‌القضات همدانی). به کوشش عقیف عسیران. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

_____ . ۱۳۸۶. *تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. چ ۷. تهران: منوچهری.

_____ . ۱۳۷۹. *زبدة الحقایق*. به تصحیح عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین.

تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ . ۱۳۷۷. *رسالة لوائح*. به تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. تهران:

کتابخانه منوچهری.

_____ . ۱۳۸۷. *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف

عسیران. تهران: اساطیر.

غزالی، احمد. ۱۳۷۶. *سوانح* (در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی). به اهتمام احمد

مجاهد. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.

_____ . ۱۳۸۷. *سوانح* (در مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی). به کوشش

علی محمد صابری، در سایت www.Tasavof.com

- غزالی، ابو حامد محمد. بی تا. *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ . ۲۰۰۲. *احیاء علوم الدین*. به کوشش محمدخیر طعمه حلبی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . ۱۳۸۰. *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۲۰۰۶. *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. ج ۴. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ . ۱۳۳۳. *مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. تهران: کتاب فروشی ابن سینا.
- فارابی. ۱۹۵۹. *آراء اهل المدينة الفاضلة*. تحقیق البیر نادر. بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. ۱۴۲۰. *مفاتیح الغیب*. ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳. *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکی، ابوطالب محمد بن ابوالحسن. بی تا. *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. مصر: المطبعة المیمنة.
- مولوی. ۱۳۶۲. *فیه مافیہ*. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*. به کوشش نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- نجم رازی. ۱۳۵۲. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری. ۱۳۷۱. *کشف المحجوب*. به تصحیح ژوکوفسکی. ج ۲. تهران: طهوری.
- _____ . ۱۳۸۷. *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. ج ۴. تهران: سروش.