

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه شهید باهنر کرمان

دوره جدید، سال سوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۹۰

تطبیق زبان عرفانی و شیوه نگارش عین القضاة همدانی و محمی الدین عربی*

دکتر محمد حجت

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان

چکیده

در مقاله پیش‌رو، زبان عرفانی و شیوه نگارش «عین القضاة همدانی و محمی الدین عربی» دو عارف نامی قرن ششم و هفتم، با نگاهی بر آثار برجسته آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بدیهی است شناخت ویژگی‌های منحصر به فرد زبانی این دو نویسنده عارف، همراه با شیوه و سبک نگارششان، برای بررسی آثار و آگاهی یافتن از نوع نگرش و نحله اعتقادی آن‌ها و تأثیر اندیشه ایشان بر عرفان و تصوف و عارفان اعصار دیگر، از اهمیت بسزایی برخوردار است. بدین مناسبت، نگارنده با بررسی تعدادی از آثار عین القضاة و ابن عربی، در صدد است تا اهم موارد زبانی و سبکی این دو نویسنده عارف را استخراج نماید. مطالعه مقاله حاضر، امکان دریافت اطلاعاتی، درباره پیشینه تصوف از یک سو و شناخت دیدگاه‌های عرفانی در آثار این دو صوفی ارجمند را از دگر سو فراهم آورده، نشان می‌دهد که زبان و سبک آثار آن‌ها، بر پایه چه مواردی بنا شده است و بیشتر بر چه مسایلی تأکید دارد.

واژگان کلیدی

ابن عربی، اسلام، تصوف، زبان عرفانی، عین القضاة.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۷/۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۷
نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Mohammed_1457@yahoo.com

۱- مقدمه

عرفان و تصوّف مبحث بسیار پیچیده ای است که در سرزمین ما پایگاه وسیعی یافته است. بزرگانی همچون خواجه عبدالله انصاری، بایزید بسطامی، حلاج و بسیاری دیگر، در شمار عارفان برجسته در تصوّف خانقاهی در دوران خود بودند. بعدها افرادی مانند سنایی و ابن عربی منشاء تحول عظیمی در مسیر عرفان و تصوّف شدند، تا جایی که اندیشه ایشان را می توان در برخی از اشعار عارفان نامداری، همچون مولوی و حافظ ملاحظه کرد.

آنچه در این مقاله مورد توجه واقع می شود، بررسی تطبیقی زبان عرفانی عین القضات همدانی و محی الدین ابن عربی است. دو صوفی بزرگی که زندگی شان با حوادث بی شماری روبه رو بود. بی شک آثار مهم عین القضات مانند تمهیدات، زبدة الحقایق، شکوی الغریب و مکاتیب که حاصل سال ها تجربه و ریاضت این عارف است از یک سو و فصوص الحکم، فتوحات مکیه و برخی دیگر از آثار گران بهای ابن عربی از سوی دیگر، در کنار نظریات ارزشمند نویسندگانی که درباره ایشان قلم فرسایی کرده اند، نگارنده را در راه رسیدن به این مقصود یاری خواهد داد.

لازم به توضیح است که در این مقاله، ابتدا با پاسخ به چند پرسش به بحث مختصری پیرامون عرفان و تصوّف به شکل اعم و دیدگاه های عرفانی عین القضات و ابن عربی به طور اخص پرداخته می شود. سپس، زبان عرفانی این دو عارف نامدار مورد بررسی قرار می گیرد.

در طول دو قرن اخیر، نظریه پردازان زیادی درباره زبان، جلوه های گوناگون آن و سادگی، پیچیدگی، مستقیم یا غیر مستقیم بودنش ابراز عقیده کرده اند. افرادی چون هگل، ایگلتون، هوسلر، گادامر، هیرش را می توان از جمله این نظریه پردازان به شمار آورد. از میان نظریه های ارائه شده، دیدگاه گادامر و هیرش، با بحث مورد نظر در این مقاله؛ یعنی بررسی تطبیقی زبان عرفانی عین القضات همدانی و محی الدین عربی تناسب بیشتری دارد. بیان این نکته در مقدمه ضرورت دارد که عین القضات بارها و بارها، خطر انحراف از درک صحیح کلامش را در آثار خود گوشزد کرده است و نگارنده شواهد فراوانی از این

تطبیق زبان عرفانی و شیوه نگارش عین القضاة همدانی و محی الدین عربی ۱۰۳

تذکر وی را، در متن مقاله نشان می‌دهد که یاد آور نظریه‌های هیرش و گادامر است.

تردیدی وجود ندارد که دستیابی به مفاهیم زبانی پیچیده‌ای که درک آن‌ها، حتی در زمان حیات عین القضاة و ابن عربی بسیار دشوار بود، نیاز مبرمی به مطالعه دقیق آثار ایشان دارد. از این رو، نگارنده با تأمل در آن‌ها تلاش خواهد کرد تا از درون این آثار، مهمترین موارد زبانی را با آوردن شواهدی روشن استخراج کند.

۲ - نگاهی کوتاه به زندگی و آثار عین القضاة و ابن عربی

ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی از بزرگان عرفا و متصوفه، در اوایل قرن ششم هجری بود. او در همدان پا به عرصه گیتی نهاد و به کسب کمالات زمانه نایل آمد و در عنفوان جوانی به دست مخالفانش کشته شد. در کلام، حکمت، عرفان، و ادب فارسی به نبوغ رسید (پورجوادی، ۱۳۶۳، ص ۶۶-۳۳).

عین القضاة به دلیل عواطف عارفانه و شدت عشق بسیار و جذبه های صوفیانه، اسرار عشق را فاش می‌کرد و از ابراز حقایق عالیه، برای عوام الناس که ظرفیت این گونه معارف را نداشتند، خودداری نمی‌کرد، غافل از این که:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

(مولوی، ۱۳۷۱: ۸۰۱)

از وی آثاری چند در زبان‌های فارسی و عربی به یادگار مانده است که مهمترین آنها عبارتند از:

۱- شکوی الغریب عن الاوطان الی الابدان ۲- یزدان شناخت ۳- زیادة الحقایق ۴- رساله جمالی ۵- تمهیدات ۶- مکاتیب یا نامه های عین القضاة همدانی ۷- رساله لوائیح.

ابن عربی که او را شیخ الاکبر یا ابن افلاطون لقب داده‌اند، در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ ه.ق. در مرسیه از بلاد جنوب شرقی آندلس، در میان خانواده‌ای ثروتمند و بسیار مذهبی به دنیا آمد. در جوانی به زهد و معرفت روی آورد. در سفری به مکه عاشق دختر شیخ مکین الدین ابو شجاع گردید و دیوان ترجمان

الاشواق را برای آن دختر به رشته نظم در آورد. او به هر شهری که وارد می‌شد، با علمای آن شهر به بحث می‌پرداخت. از محی الدین عربی آثار زیادی باقی است. تعداد آثار او را تا پانصد کتاب و رساله نیز بر شمرده‌اند. از آن دسته می‌توان به الفتوحات المکیه، ترجمان الاشواق، فصوص الحکم، الديوان الکبير، روح القدس اشاره کرد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۱۲-۱۰۶).

۳- تطبیق زبان عرفانی و شیوه نگارش عین القضاة و ابن عربی

عرفان، نظامی پویا، مؤثر و غیر قابل انکار است. درصد عظیمی از آثار برجای مانده از قرون پیشین، همگی یا مطلقاً عرفانی بوده، یا شرح و احوال عرفاست و یا تفسیر آثار متصوفه است. بدین ترتیب، عرفان پیوند ناگسستنی با ادبیات و مذهب برقرار کرده است که درک و دریافت آن، کمک شایانی در راستای شناخت بهتر این دو مقوله خواهد نمود. با توجه به مقدمه ذکر شده اینک سؤالاتی مطرح می‌شود:

۱- آیا عرفان یک مکتب فکری است یا یک تجربه عملی؟

۲- میانه عرفان و تصوف با آیات و روایات چگونه است؟

۳- سؤالات فوق درباره عین القضاة و ابن عربی چگونه قابل بررسی و

پاسخ‌اند؟

واضح است که عرفان و تصوف، در آغاز راه خود، بیشتر خلوت‌گزین و مخفی‌کار بود. عرفای قرون اولیه اسلامی، همواره تلاش می‌کردند که اصول و قوانین آن‌ها دست‌نیافتنی بماند. هر که از این قانون تخطی می‌کرد، از درجه اعتبار ساقط شده و به عنوان صوفی کم‌مایه، ناخوددار و بی‌ظرفیت معرفی می‌شد. خانقاه، تنها محل حضور مشترک عرفا بود و در این خلوت‌گاه، از حضور نامحرمان خلوت‌انس تا حد امکان جلوگیری می‌شد.

بنیان رفیع این طبقه از صوفیه که عرفان عملی را پیشه راه خود قرار داده بودند، قرآن و آموزه‌های اسلامی بود. بنابراین، مکتب فکری این گروه را در بسیاری از موارد، کلام خدا تشکیل می‌داد.

علاوه بر آن، این طبقه از صوفیه به تجربیات تازه ای دست یافتند. از آنجا که برای حصول به تجربیات تازه، تلاش فراوان کرده و سختی‌های بسیاری را متحمل شده بودند، سعی در پنهان نمودن آن‌ها داشتند و برای اینکه این دستاوردها، دست آویز عوام قرار نگیرد، به شدت از آن‌ها مراقبت می‌کردند.

آنچه مسلم است، این است که ابداع اصطلاحات تازه در میان عرفای آن روزگار، بدین سبب بود تا این قشر خانقاهی برای احوالات مشترکی که برایشان ظهور می‌کرد و شرح وقایع آن برای یکدیگر، زبان مشترکی ایجاد نموده و از آن، در برابر ناهلان محافظت نمایند. از اینرو، واژگانی مانند حال، وقت، غمز، شوق و ... در زبان متصوفه عمل‌گرا پدیدار شد.

بنابر آنچه گفته شد، عرفان و تصوف به ویژه تا پیش از قرن هفتم، سرشار از تجربیات عملی افراد بود که پس از رسیدن به دیدگاهی مشترک، از حالت فردی خارج شد. بنا به تعبیری دیگر، تک تک این وقایع که بر صوفیه خانقاهی روی می‌داد، حالت اشتراکی به خود گرفت. بدین ترتیب، افراد مختلف در مکاشفات خود به یک تجربه مشترک دست یافتند که از یک سوی فردی و از سوی دیگر، نظیر آن حالت برای هم مسلکی‌های عارفشان رخ داده بود. بدین سبب، برای توصیف آن زبان و اصطلاحات صوفیه پدیدار گردید.

در این میان نقش پیر و مرشد نیز غیر قابل انکار بود. چنانکه در بیت زیر مولوی برای تاکید بر لزوم پیروی از پیر در مسیر پر مخاطره تصوف، چنین سروده است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر	هست سخت پرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته ای	بی قلاووز اندر آن آشفته ای
پس رهی را که نرفتستی تو هیچ	هین مرو تنها ز رهبر سرمپیچ
هر که او بی مرشدی در راه شد	او ز غولان گمره و در چاه شد

(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۶)

بنابر آنچه در این مبحث آمد، عرفان و تصوف یک مکتب فکری عظیم با تکیه گاهی بس محکم و با ثبات است و افراد موجود در این نظام فکری،

اندیشمندانی لایق و توانا هستند که چون در شاهوار، در میان افراد معمولی و عوام زندگی می‌کنند و به گفته سعدی:

چو بیت المقدس درون پر قبات رها کرده دیوار بیرون خراب
به سر وقتشان خلق ره کی برند که چون آب حیوان به ظلمت درند
(سعدی، ۱۳۷۰: ۲۰۶)

در این مقوله فکری، تجربیات عملی افراد جمع آوری می‌شود و از سوی سایرین مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته پس از آنکه به تأیید پیر رسید. منظور از سایرین افراد عامی نیستند، چنانکه به گفته حافظ:

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست

تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
(دیوان حافظ، ۱۳۷۰: ۳۶۰)

خلاصه کلام آنکه عرفان و تصوف هرگز نمی‌تواند تنها محدود به تجربیات عملی فرد یا افراد باشد، بدون آنکه از یک نظام فکری قدرتمند و پایدار (آن هم در آن روزگار) پیروی کند.

از منظر نگارنده، پاسخ به سؤال دوم مطرح شده در صفحه ۴ این پژوهش، ساده است. هر کس مطالعه‌ای مختصر بر متون عرفانی داشته باشد، به راحتی خواهد پرسید، مگر می‌توان نقش قرآن و حدیث را در آن آثار نادیده انگاشت؟ از دیدگاه سبک‌شناسی، یکی از مهمترین ویژگی‌های آثار عرفانی، تأثیرپذیری قرآنی آن هاست که در کنار مواردی همچون تخیل، اصطلاحات، آیات و روایات بخش گسترده‌ای را در آثار صوفیه به خود اختصاص داده است.

اینکه فرهنگ بشری، به تنهایی قادر به هدایت باشد و بتواند در طول تاریخ، از میان انبوه آدمیان، افرادی را گزین نماید و به کمال رساند، ایده‌ای عبث و بیهوده است. به راستی اگر چنین بود، ضرورت حضور پیامبران و انبیای الهی، جایگاهی برای توجیه نداشت.

برای پاسخ به پرسش سوم، زبان عرفانی عین القضاة و ابن عربی و تأثیرپذیری آن دو از قرآن کریم، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

عین القضاة به شدت معتقد به دیدگاهی است که نگارنده در پاسخ به سؤال اول مورد بررسی قرار داد؛ یعنی قاضی همدانی، عرفان را یک مکتب فکری عظیم برخاسته از آموزه‌های دینی دانسته است که توسط پیران راه به مریدان آموزش داده شده و در طول این مسیر، از تعدادی تجربیات فردی، در فرع آن بهره جسته است (تجربیات عملی که برای دستیابی به حقیقت از آن‌ها استفاده شده). بدین مناسبت، چنانکه از کتاب مکاتیب دریافت می‌شود، عین القضاة بعد از گذراندن ایام نوجوانی و رسیدن به مقام پیری (نه زمان پیری، بلکه رسیدن به جایگاه مرشدی)، شب و روز خود را در خانقاه و به تربیت مریدان پرداخته و برای فاصله نگرفتن از نحلۀ فکری خود که از حد تجربیات شخصی فراتر رفته و به مرزهای آگاهی جمعی رسیده، دائماً در حال نامه نگاری و ردّ و بدل نمودن افکار و ایده‌ها با سایر پیروان بوده است (نقل به مضمون از: مکاتیب، ۱۳۷۷: ۱۷۰-۹۶).

درباره زبان عرفانی عین القضاة، تنها کافی است به آثار او رجوع شود، آنگاه ملاحظه می‌شود که سراسر، متحلی به آیات و احادیث است. او هر دیدگاهی را با استناد به آیات قرآن به اثبات رسانده است و در حقیقت، مهر تأیید اعتقادات خویش را در مقولۀ عرفان و نظریات مختلف در ارتباط با آن، آیه‌های قرآنی و احادیث نبوی دانسته است، تا جایی که قرآن را دارویی برای شفای همه دردهای مادی و معنوی در نظر گرفته است: «ای عزیز چون قرآن نقاب عزت از روی خود برگیرد و برقع عظمت بردارد، همه بیماران فراق لقای خدا را شفا دهد و همه از درد خود نجات یابند. از مصطفی (ع) بشنو که گفت: «القرآن هو الدواء» (عین القضاة، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

در عین حال، بیان این نکته ضروری است که به گفته عین القضاة، زبان عرفانی او را تنها کسانی درک می‌کنند که نظر خود را، در حقایق طولانی کرده و در طلب، رنج فراوان کشیده و به مهارت رسیده باشند. گفتنی است، قاضی در پایان فصول کتاب زبده الحقایق، زبان خود را آنقدر سخت و پیچیده می‌داند که اگر مریدان به دفعات آن را مطالعه نمایند، ممکن است مطالبش را درک کنند و شوقی در ایشان پیدا شود. (ر.ک. زبده الحقایق: ۱۵۷).

به عقیده او، تنها کسانی قادر به درک زبان عرفانی او هستند که صفات نکوهیده را کنار بگذارند. زبان او زبان تخصصی مریدانی است که با آن آشنا هستند. «آری، این کتاب را برای کسانی املا کردم که در آنان نیازی به ماورای آن مقدمات نمی دیدم» (همان: ۱۵۷).

عین القضاة بر این باور است که شناخت و درک کلامش نیاز به صبر دارد و «هر که در خود نفرتی از صبر بر آن می بیند، باید از مطالعه این کتاب دوری کند» (همان: ۱۵۷)

محمی الدین عربی نیز قرآن و حدیث را منبع اصلی آثار و عقاید خویش دانسته است. آنگونه که هیچ فصی از فصوص او را نمی توان یافت که در آن، آیه ای از قرآن مورد بررسی قرار نگرفته یا به حدیثی اشاره نشده باشد (البته توجه به این امر ضروری است که ابن عربی، به شدت بر اصل تأویل و تفسیر آیات و احادیث تأکید داشته است). در این میان، بسیاری از احادیث به حضرت رسول (ص) اختصاص دارد: «لا تقوم الساعاة و علی وجه الارض من یقول الله الله». (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۸۳۹) در کتاب فتوحات، احادیث نبوی بازتاب بیشتری دارند. علاوه بر آنکه از نظر تعداد نیز بیش از احادیث فصوصند: «سلمان منا أهل البیت». (خواجویی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

آموزه های دینی و قرآنی، به کلام عین القضاة یا محمی الدین ختم نشده و اختصاص به زبان گروه خاصی از عرفا ندارد؛ بلکه همانطور که در ابتدای بحث آمد، همه عرفا زبان و اندیشه خود را به این مقوله مهم متحلی نموده اند. به عنوان نمونه، هجویری عارف توانای قرن پنجم، آثار خود را بر اساس تعالیم بلند قرآنی پایه ریزی کرده است. درون مایه قرآنی و روایی در آثار هجویری بسیار است، بدین ترتیب که هیچ فصلی از کتاب کشف المحجوب او را نمی توان یافت که به آیه یا حدیثی آراسته نباشد. گاهی نویسنده با ذکر آن ها، در صدد رسیدن به نوعی برداشت تأویل گرایانه نیز بوده و بدین گونه، مخاطب را به کنه مقصود خویش رهنمون شده است: «چنانکه خداوند تعالی گفت: وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (قرآن کریم) و اعراض نفسانی اند آن امور آن بود که بنده اندر

کاری که می‌کند بجز خشنودی خدای تعالی باشد و نجات نفس خود را از عقوبت طلب نکند» (هجویری، ۱۳۸۵: ۵).

توجه به فرایض مذهبی در نزد عین القضاة از چنان اهمیتی برخوردار بوده که وی در مکاتیب خویش، خطر منکرین شعائر اسلامی را برای سالکین و مریدان خود متذکر شده است. در کتاب مکاتیب، این توجه ویژه که ناشی از نگرانی قاضی نسبت به گمراهی یا انحراف مریدان است، بارها دیده می‌شود. چنانکه ضرورت بر پایی نماز بموقع و در وقت مطلوب خود، بیش از سایر موارد، در نظر صاحب مکتوبات است (ر.ک. مکاتیب عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۰۰).

در زبان ابن عربی نیز توجه به واجبات مذهبی جایگاهی در خور دارد. او نماز را عنایت و لطف پروردگار به بنده دانسته و در کتاب فتوحات درباب منازل نماز، آن را وسیله تقرّب به حق دانسته است: «بنابر این (خداوند) در این باره فرمود: نماز به جای آر که من عزم وصال تو دارم» (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۳۶۰).

محی الدین درباره روزه نیز نگاهی در خور تأمل داشته است. از دیدگاه او، روزه عالی ترین نوافل تنزیه در خیرات است. «برترین نوافل تنزیه در خیرات روزه می باشد؛ زیرا وجوبش روزه است و رمضان «اسم الله» است و روزه عبادتی است که آن را همتایی نیست.» (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۸۹).

ابن عربی، ارادتی خاص به حضرت علی (ع) و سایر ائمه اطهار داشته و برای اثبات این مدعا، در ابواب مختلف فتوحات، ضرورت دوستی و احترام به اهل بیت را خاطر نشان کرده است. از منظر محی الدین، محبت و دوستی به اهل بیت، نشانه‌ای از محبت و دوستی به خدا و رسول اوست:

«پس اگر محبتت به خدا و رسولش درست شد، اهل بیت رسول الله صلی الله علیه وسلم را هم دوست داری و خواهی دید آنچه از آنان که نسبت به تو صدور می‌یابد و موافق طبع و سلیقه‌ات نیست، جمال و زیبایی ای است که به سبب وقوع آن‌ها از ایشان متنعم و بر خوردار می‌شوی، در آن هنگام خواهی دانست که خداوند به تو عنایتی فرموده که آنان را برای خدا دوست بداری؛ یعنی تورا جزو کسانی نام برده که از محبتش بوده و بر نظر او خطور کرده‌ای و آنان اهل بیت رسول او صلی الله علیه و سلم‌اند؛ پس خدای را بر این نعمت (بزرگ)

سپاس کن؛ زیرا آنان تو را به زبان های پاکی که خداوند پاکشان داشته-آن پاکی که دانشت هرگز بدان نخواهد رسید- نام برده اند.» (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۳۸۶).

گاهی زبان عین القضاة سرشار از شکوه و گلایه است. او از اینکه مرید و همدمی کافی ندارد، تا شرح وقایع و احوال عرفانی خویش را برایش باز گوید، اندوهگین بوده و تصریح می کند که مخاطبان نوشته هایش افراد حاضر نیستند، بلکه آیندگان را نیز دربر می گیرد (جالب است که این موضوع برای ابن عربی به حقیقت عینیت یافته و افکار و اندیشه هایش، همواره مورد مطالعه آیندگان قرار گرفته است. این امر را می توان در آثار منظوم و منثور بزرگان و عارفان قرون بعد، از مولوی گرفته تا حافظ و جامی و ... به خوبی ملاحظه کرد. هر چند عده ای هم با تفسیر و تأویل از کتب وی، او را ملحد و منحرف معرفی کرده اند که پرداختن به این مقوله، در این مختصر نمی گنجد)؛ آنگاه به ناپختگی مریدان و عدم درک کافی ایشان از تصوّف اشاره کرده است:

«دریغا کلم الناس علی قدر عقولهم پندی تمامست؛ زیرا که هر که چیزی شنود که نه مقام وی بود، نه در قدر فهم وی باشد، درک و فهم آن نکند.» (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۶). به گفته عین القضاة، زبان عرفانی او را تنها کسانی درک می کنند که نظر خود را، در شناخت حقایق، توسعه داده و در طلب رنج فراوان کشیده و به مهارت رسیده باشند. نکته قابل توجه آن است که عین القضاة در پایان فصول کتاب زبده الحقایق، زبان خود را سخت و پیچیده دانسته است: «اگر مریدان به دفعات آن را مطالعه نمایند، ممکن است مطالبش را درک کنند و شوقی در ایشان پیدا شود» (انصاری، ۱۳۸۵: ۱۵۷). به باور او، کسانی قادر به شناخت زبانش هستند که صفات نکوهیده را کنار بگذارند. زبان او زبان ویژه مریدانی است که با آن آشنایی دارند:

«آری این کتاب را برای کسانی املا کردم که در آنان نیازی به ماورای آن مقدمات نمی دیدم.» (همان، ۱۳۸۵: ۱۵۷). او همچنین، بر این عقیده پایبند بوده که شناخت و درک کلامش نیاز به صبر دارد، زیرا الفاظ ظاهری فی نفسه معنایی ندارد و مقتضای حال مخاطب است که اهمیت دارد: «هر که در خود نفرتی از صبر بر آن می بیند، باید از مطالعه این کتاب دوری کند.

چو در انجام کاری ناتوانی

رها کن تا توانا آن گزارد»

(انصاری، ۱۳۸۵: ۱۵۷)

یاد آوری این نکته ضروری است که عین القضاة، دلیل سوء تفاهمی را که میان او و علمای آن دوره به وجود آمده، عدم شناخت و آگاهی از زبان عرفانی خویش دانسته است (نقل به مضمون از ترجمه شکوی الغریب، ۱۳۸۵: ۳۵). زبانی که بسیاری از هم مسلکان نا خوددار او را به کام نیستی فرستاد. گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۷۰)

موضوع مهم دیگری که در زبان عین القضاة پدیدار می شود، بیان اصطلاحات عرفانی است. بدین مناسبت قاضی همدانی، برای دفاع از ایده های خود به افشای اسرار زبان صوفیه متوسل شده و با لطایف الحیلی، رمز آن ها را گشوده است و از دیگران خواسته تا در به کار گیری و اظهار نظر درباره این الفاظ دقت نمایند: «آن که از مجاهده که نخستین طریق تصوف است، چیزی جز اسم آن نداند، چگونه رواست در اصطلاحاتی که جز منهیان در تصوف آن ها را نمی دانند، دخل و تصرف کند.» (انصاری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۶)

الفاظی چون بقا، فنا، عدم، تلاشی، قبض و بسط، سکر و صحو، اثبات و محو و واژگان فراوان دیگر عارفانه همگی جزو اصطلاحاتی است که عین القضاة آن ها را در زبان خویش به کار برده و از شنوندگان این اصطلاحات خواسته که به جای اتهام گوینده به بی دینی، معنی آن ها را از او بطلبند.

توجه به مقوله رمز و تأویل گرایی، امری است که در زبان عین القضاة و ابن عربی جاری است. این مقوله در زبان محی الدین عربی به گونه ای دیگر مطرح است. روش کار او چه در فصوص الحکم و چه در فتوحات مکیه بر تأویل گرایی استوار است، آن گونه که او را باید از ورای الفاظ و عبارات ظاهری تألیفاتش شناخت، محی الدین در فتوحات مکیه، به خوبی این مقوله را توضیح داده است: «بدان ای دوست مهربان که خداوند به روح القدس یاریت کند، رمزها

و معماها خودشان مراد نیستند؛ بلکه مراد آن نکته مرموز و پیچیده شده است که در آن ها می باشد.» (خواجهی، ۱۳۸۳:۳۴۷).

در کتاب فصوص الحکم، مؤلف کوشیده است تا با ذکر آیه ای از قرآن یا حدیثی از رسول خدا (ص)، بر مخاطبین فتح بابی نموده و سپس، به تأویل آن آیه و حدیث بر اساس ذوق و مشرب عرفانی خویش پردازد. مانند: فص حکمة وجودیه فی کلمه داودیه: «و قال فی حق داود - علیه السلام - و لقد آتینا داود منا فضلاً فلم یقترن به جزاء یطلبه منه و لا اخبر انه اعطاه هذا الذی ذکره جزاءً و لما طلب الشکر علی ذلک بالعمل (علی ذلک العمل) طلبه من آل داود و لم یتعرض لذلک داود لیشکره الا لعلی ما انعم به علی داود.

و در حق داود گفت که او را از حضرت عندیت خویش به فضل اختصاص دادیم و این را مقرون نساخت به طلب جزاء و نگفت که این عطا، جزای عمل اوست و چون شکر این فضل به عمل ایجاب کرد، الزام بر آل داود کرد و متعرض داود به الزام نگشت، تا آل او شکر کنند بدان انعام که داود به آن اختصاص یافته است.» (خوارزمی، ۱۳۷۷:۸۰۲).

به عقیده هیرش^۱ منتقد غربی این گونه نیست که کلامی تنها یک معنی یا یک تفسیر داشته باشد؛ بلکه می توان تفاسیر معتبر و متفاوتی را از درون آن جستجو نمود. (ایگلتون، ۱۳۶۸:۹۶).

نظریه مطرح شده از سوی هیرش، همان عقیده ای است که گادامر^۲ منتقد شهیر غربی نیز بدان پایبند بود؛ یعنی متعدد بودن برداشت ها از یک دیدگاه که ممکن است برخی از آن ها نادرست و حاصل تصور افراد باشد. (احمدی، ۱۳۷۳: ۵۷۰)

حال به خوبی می توان بازتاب این دو نظریه را در زبان عین القضاة و ابن عربی ملاحظه کرد. باید اذعان نمود که هیرش، بیشتر از شیوه سنتی هرمنوتیک پیروی می کرد، حال آنکه گادامر، طرفدار هرمنوتیک تاریخ گرابود.

اما در مقوله مطرح شده در این مقاله؛ یعنی چند بعدی بودن تفسیر یک کلام، می توان اشتراک نظر عین القضاة و ابن عربی را ملاحظه کرد.

نکته دیگر درباره زبان عرفانی عین القضاة همدانی پند و نصیحت است که در جای جای آثار قاضی یافت می شود، مکتوبات، تمهیدات، زبده الحقایق و ... سرشار از اندرزند .

بی تردید توصیه و اندرز را باید جزو سبک زبانی عین القضاة دانست و از طرفی، نشان دهنده علاقه و مسئولیت پذیری و رسالت یک عارف کامل پنداشت. گاهی نصایح جنبه عام دارد، یعنی برای بهره مندی همگان بوده است؛ اما برخی از آن ها خاص و ویژه مریدان است. در زبده الحقایق و تمهیدات قاضی، بسیاری از این پندها اختصاصی است. به عنوان نمونه در کتاب زبده الحقایق، او به مریدان خود توصیه می کند که نظر خود را، بر حقایق طولانی کنند و در طلب حقیقت رنج فراوان بکشند. تا از فواید کتابش (زبده الحقایق) بهره مند شوند. (انصاری، ۱۳۸۵: ۱۵۷). وی در کتاب تمهیدات نیز، مریدان خود را چنین نصیحت می کند که تا ظرفیت چیزی را به دست نیاورده اند، نمی توانند از آن آگاهی یافته یا آن را درک نمایند. «دریغا، کلم الناس علی قدر عقولهم پندی تمامست؛ زیرا که هر که چیزی شنود که نه مقام وی بود، نه در قدر فهم وی باشد، درک و فهم آن نکند.» (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۷)

ویژگی یاد شده، در آثار محی الدین نیز موجود است. توصیه و اندرز را می توان از مقدمه هر یک از ابواب فتوحات دریافت، آنجا که او کلام خود را بر مخاطبین در سر آغاز هر باب با عبارتی پند گونه شروع کرده است: «تورا ای هدایت جو، سزاوار است که نخست آنچه از حروف که در این کلمه ارزشمند، حصول پیدا کرده است، بدانی» (ترجمه فتوحات، باب ۵، ۱۳۸۳: ۱۳).

کتاب زبده الحقایق عین القضاة، شباهت بسیاری به تمهیدات دارد، هم از لحاظ حجم و هم از جهت مضمون. زبده الحقایق دارای مقدمه ای عارفانه و منحصر به فرد است. در این مقدمه، نویسنده هدف از نگارش آن را دو غرض دانسته است، اول درخواست مصراثة یاران «گروهی از برادرانم، پیشنهاد می کردند فصولی بنویسیم و در آن ها از نظر عقل، علم به ذات و صفات خدای بزرگ و ایمان به حقیقت نبوت و روز رستاخیز را یاد آور شوم» (ترجمه زبده الحقایق، ۱۳۸۵: ۸۲)، دوم، آوردن فصولی که اندوخته ای برای جویندگان و دور

کردن آن‌ها از پرتگاه دانش باشد. نکته قابل توجه آن است که عین القضاة، درخواست مریدان را برای تدوین آثارش، در کتب دیگر نیز متذکر شده است. در مقدمه تمهیدات، نظیر این نکته را از زبان قاضی می‌توان یافت، این مقوله نوعی رندی در زبان وی به نظر می‌آید.

بخش‌های صدگانه زبده الحقایق، مضمونی کاملاً عرفانی داشته و بهترین نمونه تفسیر و تعریف اصطلاحات عرفانی در میان آثار آن دوره محسوب می‌شود. از این جهت، زبان عارفانه عین القضاة در کتاب زبده الحقایق، شکلی کامل و بیانی مستدل و محکم دارد. در اثر مورد بحث برخلاف کتاب دیگر او (شکوی الغریب)، از شعر و شکوه اثر چندانی دیده نمی‌شود.

در زبان عین القضاة تمثیل بسیار است. مثال‌ها و تمثیلات وی را می‌توان، ابزاری دانست که مریدان را برای درک بهتر اصلی از اصول مورد نظر او، یاری می‌کند. یکی از نمونه‌های تمثیل در زبان عین القضاة، مثال طمع علما، برای دریافت حقیقت، به مردی است که می‌خواهد با ترازوی طلاکشی، کوه را وزن کند:

«بدان که مثل طمع علمای صاحب نظر برای دریافت مسایل و حقایق عرفانی، مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و بخواهد با آن کوه را بسنجد؛ و این، دلیل آن نمی‌شود که ترازو در احوال و احکام خود صادق نیست، بلکه عقل میزانی صحیح است و احکام آن صادق و یقینی است که دروغی در آن راه ندارد. با این همه، هرگاه عاقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق ازلی طمع ورزد، سعی او بی نتیجه خواهد ماند.» (یثربی، بی تا: ۳۷۳).

تمثیل دیگر وی، در بیان یگانگی خداوند و قدیم بودن حق، و صدور موجودات فراوان، از حق یگانه است که در آن، از عدم شناخت و درک عوام و حتی سالکان ناپخته، از شناخت این مقوله بحث می‌کند و آنگاه در آن خصوص مثالی می‌آورد: «و آن مثل عامیانه این است که: وقتی کودکی حکم کند که از دو شخص، یکی به او نزدیکتر از دیگری است، و یکی از بالغان اهل تحقیق به او بگوید: این حکم تو با نظر حس درست، اما به دید عقل نادرست است ... دروغ

دانستن آن برای عاقل خطاست... بنا بر آنچه برای عقل ما روشن است، این است که گفته شود وجود، از خداوند در آغاز به وجود اول افاضه شده است که آن‌ها فرشتگان مقرب و همه موجوداتی هستند که از نظر عقل به خداوند نزدیک‌ترند. آن‌گاه وجود دومی شرط است برای وجود چیز سوم و ممکن است شرطی در وجود دو چیز، سوم و چهارم داشته باشد...» (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۲۹).

می‌توان گفت تمثیل که در زبان عرفانی عین القضاة به وفور موجود است، مقوله‌ای است که در بیان مشترک عرفای کامل، به عنوان یک شیوه زبانی متداول، قلمداد می‌شود و زبان محی الدین عربی نیز، از این قاعده مستثنی نیست.

مثال آینه، از جمله مثال‌هایی است که ابن عربی، هم در فصوص الحکم و هم در فتوحات مکیه به آن اشاره کرده است. او معتقد است که این مثال را، حتی خداوند برای درک بهتر مسأله تجلی به کار برده است و هیچ مثالی بهتر و شبیه‌تر به مسأله آینه وجود ندارد. (ر.ش. ابن عربی، ۱۳۷۷، فصّ شیشه)

در تمثیلی دیگر، وی نبوت را به نقره و ولایت را، به زر تشبیه کرده که بیان آن، در کتاب شرح فصوص الحکم چنین است:

«خشت نقره نبوت است که ظاهر اوست و خشت زر ولایت است که باطن اوست و موضع این دو خشت به وجود خاتم اولیا تمام گردد؛ چرا که او، ظاهر متابعت شرع محمدی است و آخرین متابعان اوست و بعد از وی، کسی متابعت شریعت محمد نکند و تمثیل نبوت، به خشت نقره و ولایت، به خشت زر از آن کرد که در نقره بیاضی هست مشرف بر سواد، بیاض او مثال نوریت حقیقه است و سواد او، مثال ظلمیت خلقیه است و نبوت را طرفی با حق است و طرفی با خلق. و اما در زر جز نوریت و صفا نیست، چنانکه ولی، جز به حق مشغول نیست.» (پارسا، ۱۳۶۶: ۷۲).

مکاشفه، مقوله دیگری است که در مسیر زندگی کوتاه؛ اما پرفراز و نشیب عین القضاة بارها اتفاق افتاده، او هم آن مکاشفه را، به زبانی قابل فهم در آثار خود آورده است. عین القضاة در فصل صدم کتاب زبده الحقایق، کشف حقایق و مکاشفات بسیاری که در طول اثر، به آن‌ها اشاره کرده، حاصل تحصیل کمالاتی دانسته که در دوران زندگی، به آن‌ها دست یافته است. برخی از این

مکاشفات و حالات عرفانی، چنان بر جان وی مستولی شده که او را وادار به بیان مسایلی کرده که ذکر آن ها بس خطرناک بود. گاهی این مکاشفات متنبه کننده و غیر مستقیم و به شکل رؤیا، توسط دوستان او صورت گرفته است. او در کتاب تمهیدات، با ذکر روایتی به نقل از رسول خدا (ص) که در خواب یکی از دوستانش ظاهر شده بودند، با بیان نمونه‌ای آورده است:

«رسول خدا(ص) فرمود که بیش از این اسرار بر صحرا منه، باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود بگویم آنچه گفتنی باشد و در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن. من نیز قبول کردم.» (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۲۳۴).

ابن عربی نیز کوشیده تا حقیقت و مفهوم کشف را با پرداختن به تجربیات حاصل از مکاشفاتی که برایش روی داده است، توضیح دهد: «... که اگر آن ها را بر طرف و کشف نماید، انوار وجه الهی آنچه را که (تا آنجا که) دیدگان خلقش ادراک می کند، می سوزاند. این مقام چه شباهت شگفتی به قول این گوینده دارد که گفته:

فَاللَّيْلُ انْ وَصَلْتُ كَاللَّيْلِ انْ هَجَرْتُ

اشکو من الطول ما اشکو من القصر

یعنی شبی که به وصال می رسم، مانند شبی است که در هجرانم؛ از درازی آن (شبی که در هجرانم) شکایت می کنم، همان طور که از کوتاهی آن (شب وصال) شکایت دارم» (خواجویی، ۱۳۸۳: ۲۱).

ابن عربی در جایی دیگر، به داستانی اشاره کرده که از طریق آن می توان به مکاشفه‌ای که برایش روی داده است، پی برد: «... بار دوم خواستم که با او ملاقاتی داشته باشم، ولی او - رحمه الله - را در واقعه‌ای در صورتی مشاهده کردم که بین من و بین او - در آن واقعه - یک حجاب و پرده نازکی بود که من او را می دیدم، ولی او نه مرا می دید و نه مکانم را می دانست و مشغول به خودش بود و از من فارغ؛ گفتم این مراد از آنچه که با هم سخن گفتیم، نمی باشد؛ دیگر با او ملاقات نداشتم تا آنکه فوت نمود.» (همان، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

توضیح این نکته نیز لازم است که ابن عربی، در مقدمه فصوص الحکم، به مکاشفه‌ای اشاره داشته که در آن پیامبر(ص) در خواب فصوص را بر وی املا کرده و او تنها مترجم آن رؤیا و مکاشفه بوده، «به درستی که دیدم حضرت رسول الله و جناب حبیب الله را در خوابی بشارت دهنده که نموده شدم؛ و آن نمایش از حق بود، بی آنکه من قصد و اراده کرده باشم... و این تمهید عذر است در اظهار این کتاب؛ چه اولیاء الله امنای آن جناب اند و وظیفه ایشان حفظ اسرار است و پوشیدن رازهای یار از اغیار است. آری، شعر:

وَمَسْتَخْبِرُ عَنْ سِرِّ لَيْلِي رَدَدْتَهُ فَاصْبِحْ مِنْ لَيْلِي بَغَيْرِ يَقِينٍ

(خوارزمی، ۱۳۷۷: ۷۰-۶۷)

به مکاشفاتی از این دست، در آثار عین القضاة نیز اشاره شده است که نمونه‌ای از آن، پیش‌تر از نظر گذشت. در حقیقت، فصوص هم مانند فتوحات بیان کشف‌ها و الهامات غیبی است که بر ابن عربی وارد شده است.

ادب و سپاس، در برابر الطاف حق که آدمی را در مسیر عرفان ناب اسلامی قرار داده نکته دیگری است که همواره بر زبان عین القضاة و ابن عربی جاری است و به استناد این آیه شریفه که «لئن شكرتم لأزيدنكم» شکر این نعمت از سوی این دو عارف، در آثارشان قابل رؤیت است.

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد زبان عین القضاة که بیانگر وسعت و تازگی اندیشه اوست، رهایی از تقلید است (گفتنی است، اصطلاح تقلید در این جا، با آنچه در فقه شیعه وجود دارد، متفاوت است و مقصود از ترک تقلید، تازه اندیشی و خرافه ستیزی است که همه ادیان الهی و انبیای برگزیده با آن مبارزه می‌کردند). او همواره در تلاش بوده تا خود بیندیشد و سخنان تازه بیاورد. از نظر عین القضاة، حقیقت دین نیز، چیزی جز ترک عادت پرستی نیست و رسالت پیامبران و ماموریت الهی انبیا نیز، مبارزه با این مقوله (یعنی تقلیدگرایی و ابتلای به عادت‌ها) بوده است (نقل به مضمون از: تمهیدات، ۱۳۷۳: ۳۲۰ و ۱۲).

جالب است که محی الدین عربی، همین نظر را در کتاب فتوحات مکیه، تحت عنوان «تقلید در دین الهی جایز نیست» ابراز کرده است. شاید بتوان یکی از مهمترین وجوه اشتراک در افکار ابن عربی و عین القضاة را در همین مقوله

دریافت؛ چه هردو عارف مورد اشاره، به شدت تازه اندیش و نوگرا بوده و این امر موجب ایجاد معاندت ها و مخالفت های بسیار، در برابر ایده ها و اندیشه های ایشان از سوی معاصران و آیندگان آن ها شده است.

شیخ محی الدین، درباره تقلید در دین چنین آورده است: «نزد ما تقلید در دین الهی جایز نیست - نه تقلید زنده و نه تقلید مرده و آن گاه بر پرسش کننده لازم می شود که از عالم پیرسد که می خواهم حکم خدا و یا حکم رسولش را در این مسأله بدانم، اگر پرسش شونده بدو گوید: این حکم خدا و یا حکم رسولش در این مسأله می باشد، برای پرسش کننده مشخص و لازم می شود که باید به آن عمل کند؛ زیرا پرسش شونده در اینجا ناقل حکم خدا و حکم رسولش که ما را دستور بدان داده است، می باشد...» (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

عین القضات سالکان طریق الهی را به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی که هوشیارانند و گروهی که از آنان، با عنوان سوداییان عشق نام برده است. قاضی خود در گروه دوم قرار دارد. آنجا که با صراحت در کتاب تمهیدات به این مقوله این گونه اشاره کرده است: «تو این دیوانه عشق را ندیده ای که همچون بلبل که از هجران گل سراییدن می کند و بانگ و فریاد دارد و چون گل را بیند از شوق هزار چندان ناله بکند! روزگاری بر این شیفته می رود که از او، وجود خودم ننگ می آید، به جز ناله و سوختن سودی نه!» (عین القضات، ۱۳۷۳: ۲۰۷).

همانطور که از عبارت فوق دریافت می شود، گاه در زبان عین القضات، شور و نوایی موجود است که نشان دهنده حالات درونی او بوده و قاضی با استفاده از صور خیال ظریف (نظیر استعاره و تشبیه که در آثار وی جاری است و در این مختصر از توضیح بیشتر آن ها صرف نظر می شود) بر تاثیر آن افزوده است؛ اما در زبان ابن عربی این تصویرها کمتر به چشم می خورد، این امر را به خوبی می توان در آثار ابن عربی که در این نوشتار بررسی شد، ملاحظه کرد و به این نکته پی برد که شیوه نگارش آن ها بسیار جدی و مستدل و به دور از تصویرهای معمول در برخی آثار عرفانی بوده و مطالب آن ها در حکم قانون اساسی عرفان نظری محسوب می شود.

بی‌تردید مباحثی را که ابن عربی در جای‌جای فتوحات و فصوص توضیح داده است، همچون گوشواری آویزه گوش هزاران هوا دار و شیفته وادی عرفان و معرفت قرار گرفته است. به دلیل سابقه زمانی عین القضاة نسبت به ابن عربی، چنین به نظر می‌رسد که تمهیدات صد گانه عین القضاة، بر فصوص بیست و هفت گانه و فتوحات مکیه ابن عربی تأثیرگذار بوده است. البته همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از آنجا که کتب محی الدین، آثاری تعلیمی، در در تبیین مبانی عرفان نظری محسوب می‌شوند؛ گاهی نثر آن‌ها حالتی پیچیده و علمی به خود گرفته و در آن‌ها از شور و حالی که در آثار قاضی همدانی موجود است، چندان خبری نیست.

۴- نتیجه گیری

در پایان چنین استنباط می‌شود که زبان عین القضاة و ابن عربی، تازه و به دور از شیوه‌های رایج در بیان سایر عرفای هم مسلکشان در دوره آن هاست؛ همچنین، از شواهد بر گرفته از آثار ایشان که در این نگاره آمد، مشخص شد که ایشان همواره در تلاش برای ترک عادت و تقلید بوده و زبان عرفانی‌شان نیز از این قاعده مستثنی نیست.

پند و اندرز، آیه و حدیث، اشعار شورانگیز و بسیاری موارد دیگر که در این نوشتار به آن‌ها اشاره شد، به عنوان بخشی دیگر از زبان عرفانی این دو عارف توانای اهل قلم (عین القضاة و ابن عربی) محسوب می‌شود. نکته قابل ملاحظه دیگر این است که کلام عین القضاة همدانی، در دوره حیاتش:

اولاً- سبب گمراهی مخاطبین مختلف نسبت به آرای او شده است.

ثانیاً- زمینه لازم را برای خرده گیری و تسویه حساب های شخصی معاندان و محاسدان وی فراهم آورده است.

دو مورد اخیر به شکل گسترده در طول مقاله قابل تشخیص است، چنانکه در همه آثاری که در این مختصر مورد ارزیابی قرار گرفت (نظیر تمهیدات، مکاتیب، شکوی الغریب و زبده الحقایق) به وضوح تعبیرات مختلف و گاه غیر کارشناسانه از زبان عین القضاة، توسط مخاطبین را به همراه داشته که موجب

واکنش یا اعتراض وی شده است. اینجاست که عقیده منتقدینی که در مقدمه، نظراتشان بازگوشد (هیرش و گادامر) به اثبات می‌رسد، چرا که همه سوء تفاهماتی که درباره این عارف ایجاد شد و او را به سوی مرگ پیش برد، نتیجه عدم فهم کلام او از یک سو و برداشت تعابیر مختلف و نادرست توسط سایرین، از سوی دیگر بود. این قضیه، بی‌گمان در خصوص ابن عربی نیز با شدت کمتر؛ اما به گونه‌ای دیگر وجود داشته است. گذشته از آن، تفاوت های زبانی میان این دو عارف را می‌بایست در نوع گفتار هر یک از یک سو، و برداشت و تاویل مخاطبانشان از سوی دیگر جستجو کرد.

از آنجا که آثار شیخ اکبر محی الدین بن عربی، در تبیین عرفان نظری و برای مخاطبان آگاه نوشته شده است، در کتب او، از شور و احساساتی که در آثار قاضی همدانی (که شیوه عملی تصوف را دنبال کرده است) ملاحظه می‌شود، خبری نیست و این مقوله را باید در نوع نگرش این دو عارف به عرفان و تصوف جستجو نمود.

سرانجام آنکه هریک از این دو نویسنده عارف، آثاری را به جهانیان عرضه کرده‌اند که در عالم عرفان و معرفت، بزرگانی همچون مولوی، حافظ و ... از آن‌ها بهره برده‌اند و بدون تردید، نام این دو عارف بزرگ، همواره جاوید خواهد ماند.

یادداشت‌ها

1-Hiresh

2-Gadamer

کتابنامه

۱. قرآن مجید
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۳) *ساختار و تأویل متن*، تهران، انتشارات مرکز.
۳. ایگلتون، تری (۱۳۶۸) *نظریه ادبی*، مترجم: عباس مفخر، تهران، انتشارات مرکز.

۴. پارسا، محمد، (۱۳۶۶) شرح فصوص الحکم ابن عربی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۵. حافظ، خواجه شمس الدین محمد، (۱۳۷۱) دیوان، مصححین: علامه قزوینی و غنی، تهران، انتشارات اساطیر.
۶. خواجهوی، محمد، (۱۳۸۳) ترجمه فتوحات مکیه ابن عربی، تهران، انتشارات مولی.
۷. خوارزمی، حسین، (۱۳۷۷) شرح فصوص الحکم ابن عربی، قم، انتشارات حوزه علمیه.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۹. سعدی، مصلح الدین (۱۳۷۰) بوستان، مصحح: دکتر محمد خزایلی، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۰. سعدی، مصلح الدین (۱۳۷۱) گلستان، مصحح: علی کوچکی، تهران، انتشارات مهتاب.
۱۱. عین القضاة، عبدالله (۱۳۸۵) گزیده زبده الحقایق، ترجمه و تلخیص: قاسم انصاری، تهران، انتشارات منوچهری.
۱۲. عین القضاة، عبدالله (۱۳۸۵) گزیده شکوی الغریب، ترجمه و تلخیص: قاسم انصاری، تهران، انتشارات منوچهری.
۱۳. عین القضاة، عبدالله (۱۳۷۷) مکاتیب، به اهتمام دکتر علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۴. عین القضاة، عبدالله (۱۳۷۳) تمهیدات، مصحح: عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
۱۵. معین، محمد، (۱۳۷۷) فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۶. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۵۴) مثنوی معنوی، مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۷. -مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۱) مثنوی معنوی، مصحح: مطابق نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، تهران، نشر علم.

۱۸. هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۴) **کشف المحجوب**، مصحح: دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.
۱۹. یتربی، سیدیحی (بی تا) **فلسفه عرفان**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. مجله معارف، دوره اول، شماره سوم، آذرماه ۱۳۶۳، **مقاله غزالی و عین القضاة**، به کوشش نصرالله پورجوادی.