



## Quranic Alterations in Ayn al-Quḍāt's Letters

Mir Jalil Akrami<sup>✉</sup> , Mohammad Ali Mousazadeh<sup>✉</sup> , Leila Ghorbanzadeh<sup>✉</sup> 

۱. Corresponding author, Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: [m-akrami@tabrizu.ac.ir](mailto:m-akrami@tabrizu.ac.ir)

۲. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: [mmousazadeh@tabrizu.ac.ir](mailto:mmousazadeh@tabrizu.ac.ir)

۳. PhD Student in Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: [ghorbanzadeleila@yahoo.com](mailto:ghorbanzadeleila@yahoo.com)

DOI: [.....](https://doi.org/10.22111/pll.v9i1.122)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Keywords:

Language, ta'wīl (esoteric interpretation), Qur'anic alterations, Persian works of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī.

### ABSTRACT

In the early years following the passing away of the Prophet of Islam, Muslims generally devoted their efforts to the comprehensive preservation of the Qur'an, particularly its outward form. However, a number of factors rendered this endeavor only partially successful. Among the most significant of these factors were differences in Qur'anic readings (qirā'āt) employed to justify interpretation, attempts to harmonize the text with the grammatical rules of the Arabic language, efforts to enhance the rhetorical and miraculous aspects of the Qur'an, and the absence of vowel signs, diacritical marks, and consonantal differentiation in early Arabic script. The emergence of the fourteen canonical Qur'anic readings may be regarded as one indication of the incomplete realization of this objective. Since no text remains entirely immune from change and intervention over the course of time, certain modifications to the Qur'anic text, supported by specific rationales, occurred among particular intellectual and ideological groups. Mystics and Sufis constitute one such group. Among their prominent figures is 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī, whose unconventional engagement with the Qur'anic text is grounded not only in intellectual and spiritual foundations of which ta'wīl (esoteric interpretation) forms an integral part but also in aesthetic, intuitive, and rhetorical considerations. In his interpretive practice and his extraction of semantic layers from the Qur'an, he advances to the point of employing various forms of defamiliarization, and in his use of Qur'anic verses, he at times intervenes even in their apparent wording. Adopting a descriptive-analytical method, based on library research, this article seeks to examine the types of Qur'anic interventions and the underlying reasons for them in the Persian works of 'Ayn al-Quḍāt. The findings indicate the interventions applied by this mystic to Qur'anic verses are rooted in his mystical worldview and are largely directed toward achieving rhetorical objectives. Furthermore, it appears that in numerous cases, reliance on memory has contributed to discrepancies between his citations and the canonical Qur'anic text.

**Cite this article:** Akrami, M.J. Mousazadeh, M.A., Ghorbanzadeh, L., (۲۰۲۰). Quranic Alterations in Ayn al-Quḍāt's Letters. *Persian Language and Literature*, ۷۹ (۲۰۲۰), ۱-۲۲. <http://doi.org/10.22111/pll.v9i1.122>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

## Extended Abstract

### Introduction

Despite Muslims' profound devotion to preserving both the wording and the meaning of the Holy Qur'an due to its divine sanctity, several factors—such as variations in recitation to justify interpretation and exegesis, efforts to align the text with Arabic grammatical rules, enhancement of the Qur'an's rhetorical miracle, and the lack of diacritical marks and vowel notation in early Arabic script—have led to alterations in both the textual and semantic aspects of the Qur'an. These factors have hindered the attainment of its original intent, as reflected in the emergence of fourteen distinct recitation traditions. Consequently, commentators do not regard verse ٩ of \*Surat al-Hijr\*—which states “Indeed, it is We who sent down the Reminder, and indeed, we will be its guardian”—as being in conflict with such phenomena. They believe that differences in the understanding of Qur'anic verses and variations in readings are possible, and that the meaning of “guardianship” in this verse refers to the preservation of the Qur'an's existence rather than the unavoidable divergences in interpretation or recitation.

‘Ayn al-Qudāt Hamadānī, a renowned mystic, is one of those whose Persian works exhibit numerous verbal and conceptual modifications of Qur'anic verses. This article aims to examine the types and reasons for Qur'anic alterations found in ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī's Letters.

### Methodology

Although several studies have previously explored the life, scientific and mystical dimensions, writings, and ideas of ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī, no independent research has yet been conducted concerning his alterations of Qur'anic verses. Using a descriptive-analytical approach based on library and documentary research and adopting an inductive method, this paper seeks to analyze the primary types and underlying causes of these alterations in his writings.

### Discussion

‘Ayn al-Qudāt's unconventional approach to the Qur'anic text is rooted not only in his intellectual and spiritual foundations—of which allegorical interpretation (*ta'wīl*) is an integral part—but also in aesthetic and rhetorical motivations. His interpretive method extends so far in uncovering deeper layers of meaning that he engages even in “defamiliarization” of the text, occasionally altering the surface form of verses. His manner of employing Qur'anic references differs from others, as the mysticism governing his thought is more intuitive than that of most Sufis.

Defamiliarization and the rejection of habitual norms dominate both his life and his philosophical system, and his Qur'anic alterations can be viewed as a manifestation of this anti-conventional spirit. Despite his awareness of the divine origin and necessity of preserving the sacred text, he allows himself to manipulate both wording and meaning for rhetorical harmony or personal mystical expression, revealing even in his engagement with the Qur'an, this same tendency toward norm-breaking—a tendency that assists his preferred interpretations.

Mystics, in general, have found traditional exegetical methods too dogmatic and restrictive for expressing their inner truths. Thus, they have regarded \**ta'wīl*\*, the cornerstone of mystical exegesis, as the most complete way to depict metaphysical realities and infinite spiritual depth. In ‘Ayn al-Qudāt's works, words serve as gateways to the transcendent, while linguistic fluidity enables the unfolding of layered meanings. He goes so far as to modify Qur'anic wording itself, viewing language merely as a vessel for meaning.

From his mystical standpoint—similar to some other Sufis—the goal of spiritual journeying surpasses the stage or station one occupies; hence, religious practice takes on an altered outward form. He sees strict adherence to the outer form of divine speech as only one aspect of devotion.

Not confining himself to literal expression, he holds that for a seeker overwhelmed by divine manifestation, nonadherence to the law is permissible—in the “religion of love,” what is forbidden becomes lawful for the true lover. Excessive attachment to the law, for him, is the bondage of mad seekers of truth. His personal spiritual experiences thus create a distinctive mental and emotional horizon in which he justifies verbal alteration of the Qur’an.

In his modifications, he sometimes rearranges Qur’anic words to achieve rhetorical harmony between the verse and his argument; occasionally, he alters individual terms to support his claims; at other times, he interweaves different verses or interprets them through contexts outside their original revelation. Moreover, he may adapt ambiguous terms of the Qur’an to meanings resonant with his mystical perspective.

### **Conclusion**

Guided by his unique mystical orientation, ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī does not confine himself to outward verbal structures. He deems both verbal and semantic alteration of Qur’anic verses legitimate when employed to affirm his intended meaning, harmonize a verse with the surrounding discourse, or elucidate a concept. In some instances, such alterations may stem from reliance on memory when quoting verses. Others propose that certain changes result from discrepancies in Qur’anic manuscripts or from misreadings due to handwriting and transcription errors. Nevertheless, his modifications cannot be classified as distortions of Qur’anic influence of the “dissolution” type; he refrains from manipulation that would disrupt the structure and coherence of the sacred text.

His interventions are not ornamental embellishments nor due to poetic constraints—since his works are prose—but rather stem from rhetorical intentions grounded in mystical epistemology. The distinctive feature of his intellectual system—his *\*habit-breaking\** attitude—casts its shadow over his Qur’anic approach. He believes in humanity, truth, essence, consciousness, and a reality beyond form and words; and for reflecting such transcendence, he seeks aid from an alternative mode of expression. Having created a unique inner and spiritual relationship with God, free from conventional boundaries, he thus allows himself verbal and conceptual liberty in his engagement with the Qur’an.

**Keywords:** Language, ta’wīl (esoteric interpretation), Qur’anic alterations, Persian works of ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī.



## ۱. مقدمه

تجلی قرآن در آثار منظوم و منشور زبان فارسی بسیار چشمگیر است و این تأثیر تا آنجاست که موجب خلق آثار پژوهشی در این زمینه شده است (برای نمونه رک: حیرت سجادی، ۱۳۷۱ و راشد محصل، ۱۳۹۳). این تجلی در انواع گوناگون، سطوح مختلف لفظی و معنوی و با پشتوانه‌های فکری، بلاغی و هنری همراه بوده است (برای اطلاع رک: مؤذنی، ۱۳۷۲). در ادب فارسی اثری شاعرانه، اخلاقی و عرفانی نمی‌توان پیدا کرد که به شیوه‌های مختلف از قرآن متأثرنگردد و بخشی از مقبولیت خود را وامدار این کتاب آسمانی نباشد.

در این تجلی، تفکر مبتنی بر مواظبت همه‌جانبه از قرآن، در منظومه فکری ادبا حاکم بوده است. می‌دانیم که در زمان حیات پیامبر، قرآن کریم به تدوین نهایی نرسید و علت آن «این بود که تا آخرین سال باب وحی گشوده بود» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۴۴۳) و پیامبر اکرم (ص) به دلیل استمرار دریافت وحی در باب تغییر جای آیه‌ها و سوره‌ها نسبت به تدوین نهایی قرآن مأذون نبودند. با وجود نهایت دقت مسلمانان به ضبط قرآن کریم در تطابق با آنچه به پیامبر اسلام وحی شده بود، اختلاف قرائات در قرآن راه یافت و حتی «در حیات و حضور خود پیامبر (ص) نیز گاهی تفاوت دو تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث سبعة احرف (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست ... و پیامبر اختلاف تلفظ‌ها و قرائات را، تا حدی که مخمل معنی نبود خطیر یا خطرناک نمی‌یافت» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۴۴۴). از اولین سال‌های پس از رحلت پیامبر نیز، مسلمانان در حفظ همه‌جانبه قرآن همت وافر داشتند اما دلایل متعددی منجر به بی‌نتیجه ماندن این تلاش‌ها شد و اندیشه محافظت از قرآن لفظاً و معنأً به طور کامل جامه عمل نپوشید. وجود روایت‌های چهارده‌گانه از قرآن کریم و اختلاف قرائات در آن، و در نتیجه وجود متون متکثر و نه واحد از قرآن، خود دلیلی بر این عدم تحقق می‌تواند باشد (در این خصوص رک: خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۴۴۶ و گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۷۴-۲۹ و ۳۳۶). بر این اساس، مفسران مدلول آیه ۹ از سوره حجر را که می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»، در تناقض با این امر نمی‌دانند و معتقدند که وجود اختلاف نظر در مفهوم آیات قرآن و همچنین اختلاف قرائات ممکن است و مراد از «حافظ بودن» در این آیه، ناظر به موجودیت قرآن است و نه اختلافات ناگزیر در برداشت محتوایی و نیز اختلاف قرائات (در این باره رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳-۱۷ و معرفت، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۹۸). بر این اساس، با گذشت زمان، برخی تصرفات در آثار گروه‌های مختلف فکری اعم از فیلسوفان، عارفان، نویسندگان و شعرا - البته مبتنی بر پشتوانه فکری و نوع نگاه هر گروه و حتی شخص - در متن آیات مورد استفاده آنها خود را نشان داده است. این امر، به دلیل ویژگی‌های خاص متون عرفانی و جهان‌بینی حاکم بر عرفان، به مثابه یک راه شناخت مبتنی بر کشف و شهود که خود را چندان ملزم به التزام الفاظ و حتی معانی محدود نمی‌داند، بیشتر خود را نشان می‌دهد البته میزان آن در آثار عرفا یکسان نیست و برخی از عرفا و صوفیه خصوصاً آنهایی که مواظبت بر حفظ قرآن کریم را نوعی مواظبت بر شریعت قلمداد می‌کردند کمتر از دیگران به این کار مبادرت ورزیده‌اند.

نگاه به میزان تصرفات در آیات قرآن کریم در آثار منظوم و منشور این نتیجه را به دست می‌دهد که این تصرفات در آثار منشور بیشتر است. این موضوع نشان می‌دهد که نمی‌توان دلایل این تصرفات را صرفاً چیزهایی از قبیل مواظبت شاعر بر رعایت وزن و قافیه و مسائلی از این دست حمل و منحصر کرد.

از آنجا که «هر شیوه نگرشی به نحوی در جامعه زبانی مخصوص جلوه‌گر خواهد شد» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۶) طبیعی است عالم عرفان نیز که تفاوت‌های بنیادینی با سایر عوالم فکری دارد، زبان خاص خود را بطلبد. در دنیای عرفان، به جهت ذات آن که پدیده‌ها

سنت‌شکنانه و بی‌باکانه رخ می‌نمایند بیان افکار و اندیشه‌ها نیز گاه به شکلی بدیع، متفاوت و متهورانه انجام می‌گیرد. عارفانی همچون حلاج، سهروردی، میبدی، عین‌القضات همدانی و غیره با پذیرفتن خطرات بیان دنیای «تصوف متأخر» یا به عبارتی «تصوف اهل محبت» (رک: مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۵ و ۱۴) برای طرح اندیشه، به شکل برهنه آن، بیشترین بهره را از ذوقیات برگرفته و آثار پربار و متفاوت خود را بر آن اساس خلق کرده‌اند. واضح است که آفرینش آثاری از این دست، خود توانایی زبانی بالایی می‌طلبد. از همین روی است که استاد شفیع کدکنی عارفان را آگاه‌ترین کسان نسبت به ساحت خلاق زبان و تواناترین آنان در بهره‌وری از این خلاقیت می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۷). این شاعران و نویسندگان که گرایش‌های غالب عارفانه و صوفیانه داشته‌اند گاه در آثار خود از زبان به فرازبان منعطف شده و اصول زبان معیار را نادیده گرفته‌اند که یکی از محصولات این انعطاف، رمزآلود و دیرفهم شدن رابطه عناصر زبانی است. این معامله ویژه با زبان، کلمات و عناصر آن که سرشار از آشنایی زدایی است، به تدریج در نوع تأثیرپذیری از کتاب الهی قرآن نیز سرایت کرده و عرفا در بهره‌وری از آیات الهی نیز گاه به شکلی متفاوت از دیگر گروه‌های فکری چون فلاسفه و متکلمان عمل کرده‌اند.

صاحب‌نظران حوزه عرفان و تصوف، نام عین‌القضات را همواره در میان عارفان صاحب‌نام و تأثیرگذار ساحت عرفان و تصوف برشمرده‌اند که با وجود آن که حیات طولانی نداشت، هم از جهت کثرت آثار و هم از جهت عمق آنها شخصیتی متمایز در عرفان مبتنی بر ذوق و شهود قلمداد می‌شود به نحوی که نمی‌توان شعریت و ذوق را از تفکر او و تفکر او را از شعریت و ذوق او متمایز کرد. در موضوع مورد بحث ما نیز نحوه و میزان تجلی آیات الهی در آثار عین‌القضات به شکلی متفاوت‌تر از بقیه عرفاست؛ به نحوی که این امر خصوصیتی سبکی را برای او رقم زده است؛ امری که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. در آثار عین‌القضات به دلیل امتزاج سخن او با ذوق و بیان بلاغی، جملات از وجه هنری و عاطفی مخاطب را اقتناع می‌کنند. اگر این جملات به زبان منطق ترجمه شوند، وجود تناقض و مسائلی از این دست، پذیرش و فهم آن را دشوار می‌سازد. گویی «دشواری بیان ذوق و حال عارفانه، او را هر چه بیشتر به سوی تأویل و بیان متناقض نما و شطح سوق داده است. این مسأله در نحوه تأویل آیات و احادیث به خوبی نمایان است. در حقیقت زمانی که او مباحث کلامی و نظری را پیش می‌کشد در اثر غلبه شوق و حال عرفانی گرفتار شطح و طامات می‌شود. بنابراین می‌توان گفت آثار او به دلیل آمیختگی این دو حال یکدست نیست. از این رو مطالب او برای مخاطبان، آنان که اهل ذوق و معرفت هستند با زبانی جذاب و شورانگیز بیان شده و برای منطقی‌اندیشان دشوارتر گردیده است.» (میرباقری فرد و همکار، ۱۳۸۹: ۲۸۴) با وجود این، نحوه بیان معانی و به تعبیری فرم (Form) کلام او به نحوی است که متن در اقتناع خواننده با توفیق همراه می‌شود. عین‌القضات تنها در بیان ذوق و حال عرفانی متفاوت عمل نمی‌کند بلکه نحوه بهره‌گیری او از آیات الهی نیز متفاوت است؛ چرا که عرفان حاکم بر اندیشه او ذوقی‌تر از اغلب عرفاست. دامنه این نگاه ذوقی به کیفیت برخورد با آیات قرآنی نیز کشیده می‌شود. آنچه در بررسی این موضوع در آثار عین‌القضات به چشم می‌آید این است که این تصرف صرفاً در حوزه لفظ باقی نمانده بلکه گاه به معنی نیز سرایت پیدا کرده است. جستجو برای دستیابی به علل این معامله با آیات قرآنی لازم به نظر می‌رسد. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد تصرفات در آیات قرآنی موجود در نامه‌های او، دسته‌بندی این تصرفات و یافتن علل موجود در پس آن است. ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که تصرفات عین‌القضات در آیات قرآن کریم را نمی‌توان در رده تأثیرپذیری از قرآن از نوع «حلّ و تحلیل» قرار داد زیرا حلّ و تحلیل در ادب فارسی «دستکاری تا مرز از هم پاشاندن ساخت و بافت آیه و حدیث» است و با توجه به تعریفی که از «حل و تحلیل» ارائه شده است، عین‌القضات فقط برای «آذین‌بندی سخن خویش» (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۴) ساختار آیات را از هم نمی‌پاشاند و با توجه به منثور بودن آثارش تنگنای وزن و قافیه نیز برای او وجود ندارد. یافتن این موارد نیازمند توجه دقیق به معرفت‌شناسی او در

عالم عرفان به موازات اهداف بلاغی او است. معامله عین‌القضات همدانی در نقل آیات الهی، خلاف عادت معتاد حتی در میان بسیاری از عرفاست. با توجه به وجود این خصیصه منحصر به فرد در نوع اندیشه و منظومه فکری عین‌القضات که از آن به «عادت-ستیزی» تعبیر می‌شود خواننده درمی‌یابد که این عادت‌ستیزی بر معامله عین‌القضات با آیات قرآن نیز سایه انداخته است. این تحقیق در گردآوری داده‌ها و یافته‌ها، روش کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل مطالب را به کار گرفته است.

## ۲. پیشینه پژوهش

با بررسی پژوهش‌های انجام‌یافته در مورد قرآن، تأویل و عین‌القضات همدانی، پژوهشی که در آن تصرفات عین‌القضات در آیات قرآنی بررسی شده باشد، به دست نیامد. با وجود این، علاوه بر منابع استفاده‌شده در این مقاله، پاره‌ای از تحقیق‌ها می‌توانند به عنوان پیشینه و زمینه این پژوهش به شمار آیند. موضوع عمده پژوهش‌های موجود، بررسی انواع تجاوز از قراردادهای سنن مذهبی و اجتماعی و نیز دلایل عدول از هنجارهای گفتار (زبان) و احوال است. نیز آشنایی زدایی‌های او در بیرون کشیدن لایه‌های معنایی به شکل بدیع و به دنبال آن طرح افق تازه در تأویل، زمینه بررسی برخی از این پژوهش‌ها بوده است.

پورنامداریان (۱۳۷۵) هم در مقاله‌ای تحت عنوان «سیری در یک غزل عطار» رد پای عادت‌ستیزی عین‌القضات را در غزلی از عطار جستجو و تحلیل کرده است. او قدم در راه طریقت گذاشتن را مقدمه از سر عادت برخاستن می‌داند. عادت‌ستیزی عطار همان با حرمت یاد نکردن از مفاهیمی چون شریعت، مسجد، دین و زهد و با حرمت یاد کردن از دیر و خرابات و زنار و غیره است. او علت آن را زبان خاص صوفیه و دلالت نداشتن کلمات بر معنای قراردادی و تبدیل شدن آن کلمات به رمز می‌داند. پورنامداریان به طور ضمنی قائل به عادت‌ستیزی در دو وجه گفتار و احوال است و باور دارد که کوشش در ایجاد ارتباط شخصی با خدا منتهی به ترک عادت‌های ذهنی می‌شود و «افق ذهنی و روحی خاصی به وجود می‌آورد که با افق ذهنی زیستن در رسم و عادات شریعت متفاوت است».

محبیتی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «تأویل بی‌خویش‌نویسی: تحلیلی تازه از نگره‌های ادبی عین‌القضات همدانی» ضمن معرفی عین‌القضات به عنوان شخصیت بی‌همتا در تأویل، بر این باور است که قاضی به نظریه زبانی تازه‌ای نائل می‌شود که در آن زبان در مرحله سوم بعد از اصالت لفظ و اصالت معنا وارد مرحله خاصان می‌شود. از نظر محبیتی نوشتن‌های قاضی ابزار نیست بلکه کنشی است ترکیب‌یافته از حالت جانکاهی و پرنجی با ناچاری و شیرینی. همان نوع نوشتنی که قاضی اختیار را از دست داده و بی‌خویش می‌نویسد.

حسینی (زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶) نیز در مقاله‌ای با عنوان «عادت‌ستیزی در آثار عین‌القضات همدانی» به تبیین عادت-ستیزی قاضی در دو وجه بینش و گفتار و نیز کنش و احوال پرداخته است. از نظر نویسنده، عادت‌ستیزی قاضی که با معرفت توأم شده است خود مقدمه درک قرآن است و عین‌القضات بر آن است که با کنارزدن پرده سنت‌های الفاظ به معانی ناب قرآن دست یابد. نویسنده، خروج قاضی از هنجارهای عادی را نیز تحلیل کرده است. از آنجا که شاید یکی از دلایل تصرفات عین‌القضات در آیات عادت‌ستیزی او باشد، مقاله حسینی می‌تواند پیشینه‌ای برای مقاله حاضر به حساب آید.

باقی‌نژاد و حشمت نجف‌آباد (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «ذهنیت و زبان سوررنال در تمهیدات عین‌القضات» انواع «عدول از معهودات» و «چگونگی فاصله‌گرفتن ذهن از حوزه‌های شناخته‌شده» و «رهایی از قیود، قراردادهای سنن اجتماعی» اعمال شده توسط عین‌القضات را با مؤلفه‌های مکتب سوررنال پیوند داده، بیان می‌کنند که سوررنالیسم و عرفان با مراجعه به ضمیر ناخودآگاه

چارچوب‌ها و اصول عقلی وضع شده را نادیده می‌گیرند. در این مسیر، عین‌القضات از شگردهای زبانی در جهت تبیین، تأویل و تشریح افکار خود بهره برده که امروزه این شگردها در محدوده سوررنالیسم قرار می‌گیرد. شفیع کدکنی نیز در کتاب زبان شعر در نثر صوفیه علاوه بر تحلیل ویژگی‌های آثار عرفانی به بیان مطالبی در پیوند با مقاله حاضر پرداخته است. او بر این باور است که در مرکز هر پدیده هنری امر بلاکافی موجود است. او عارف را مسلط بر بام کلمه و عالم بر تمام ابعاد آن می‌داند و در خصوص شطح معتقد است که این امر تجاوز هنری به تابوهاست (رک شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۷، ۲۴۷ و ۴۳۷). اثر دیگری که می‌تواند زمینه‌ای برای مقاله حاضر باشد کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان نوشته ایگناس گلدزیهر (۱۳۸۳) است. گلدزیهر خاورشناس یهودی ابتدا نخستین مرحله تفسیر و شکل‌گیری آن را تشریح می‌کند و سپس صفحاتی چند به تفسیر در پرتو عقیده، تصوف اسلامی، فرقه‌های دینی، و تمدن اسلامی اختصاص می‌دهد. این نویسنده همچنین به بیان اختلاف قرائات قرآن کریم می‌پردازد و به دلایل این مهم نیز اشاره می‌کند. این کتاب در مورد اختلاف قرائات‌های موجود در قرآن مطالب ارزنده‌ای دارد. منابع مذکور از جهات مختلف یادشده با مقاله حاضر سنخیت موضوعی دارند ولی تصرفات قرآنی عین‌القضات همدانی و دلایل در پس آن، نکته مغفولی است که در این مقاله به آن پرداخته شده است.

### ۳. وحدت در نص قرآن کریم

باور مسلمانان بر الهی بودن کتاب مقدس قرآن باعث تلاش همه‌جانبه آنها از سال‌های اولیه اسلام بر محافظت از لفظ و معنای قرآن بوده است، لکن با همه تلاش‌ها، این کتاب آسمانی در سیر زمانی خود از سال‌های اولیه اسلام حرکت هموار و بی‌تغییری نداشته است. بر اساس مستندات، نص واحدی از قرآن کریم در دست نیست و قرآن کریم، علی‌رغم همت مسلمانان بر حفظ آن از هر گونه تغییر و تبدیل، پس از رحلت پیامبر دچار اختلاف قرائت‌هایی شد. «اختلاف قرائات در سراسر قرآن مجید، طبق کتاب التیسیر فی القرآن السبع، تألیف ابوعمرو عثمان ابن سعید دانی که از معتبرترین و کهن‌ترین منابع ثبت قرائات هفت‌گانه و روایان چهارده‌گانه است، در حدود ۱۱۰۰ مورد، از مهم و غیرمهم است و بیشتر از دوسوم از آنها به ادغام یا اظهار یا حاضر/ غایب خواندن صیغه مضارع (به اختلاف «ی» و «ت») بر سر فعل مضارع مربوط می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۴۴۶) این «قرائت‌های گوناگون قرآن از ارزش برابر برخوردار نیستند، اما به مرحله تضاد و تناقض نیز نمی‌رسند» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۳۳۶). مسلمانان که متوجه این اختلافات شده و آن را به مصلحت دین و دارایی معنوی خود نمی‌دانستند تلاش‌هایی در جهت دستیابی به نص واحدی از قرآن کردند اما بعد از تدوین نهایی قرآن در عهد عثمان یگانه‌سازی قرائات ممکن نشد. از اوایل قرن سوم و آغاز نهضت تدوین، افرادی بر آن شدند که از میان قرائات، صحیح‌ترین را برگزینند. ایگناس گلدزیهر در کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان از افرادی به نام ابن‌شنبوذ و ابن‌مسعود از قاریان قرن چهارم نام می‌برد که قرآن را به طریقی می‌خواندند که مخالف نص عثمانی بود. علی نقی منزوی نیز در مقدمه‌ای که بر جلد سوم نامه‌های عین‌القضات نوشته است تصریح می‌کند که «قاضی در نامه‌ها و آثار دیگر خویش، به آیات قرآن کریم بسیار استناد می‌نماید لیکن گهگاه آنچه را او از قرآن می‌شمرد با قرآن متداول امروزمین ناهماهنگ است. گاهی کلمات پس و پیش و گاه کم و فزونی دارد» (منزوی، ۱۳۷۷، ص ۳۴) پس از بررسی، این گمان در ایشان نیرومند می‌شود که شاید نسخه استفاده‌شده توسط عین‌القضات نسخه ابن‌مسعود و ابن‌شنبوذ بوده است.

در جمع‌بندی کلی، منشأ اختلاف قرائات را عواملی چند پشتیبانی می‌کند؛ ایگناس گلدزیهر نیز در کتاب گرایش‌های تفسیری مسلمانان سه دلیل عمده برای اختلاف قرائات آورده است:

الف. گاه اختلاف قرائات برای توجیه تأویل و تفسیر بوده است؛ به نحوی که ریشه برخی اختلاف قرائات برمی‌گردد به اضافه‌کردن مطلبی جهت محدودکردن ابهام یا دفع شبهه دینی و یا جواز گرفتن برای برخی کارها و یافتن عقاید خود و یافتن سندی برای حقانیت خود از اسلام.

ب. گاه اختلاف قرائات برای هماهنگی با قواعد دستوری زبان عربی بوده است.

ج. و گاه اختلاف قرائات برای هرچه بیشترکردن اعجاز بلاغی قرآن انجام گرفته است. (رک: گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۹-۷۴)

### ۳-۱. زبان و جایگاه آن در عرفان

هر نظام فکری، برای بیان تجارب، معانی، باورها و آموزه‌های خود زبانی متناسب برمی‌گزیند. هر حوزه زبانی نیز سرچشمه‌های فکری و مشخصه‌های بخصوص خود را دارد. از دیرباز بین زبان و نوع اندیشه ارتباط متقابلی وجود داشته که از محورهای مورد مطالعه زبان‌شناسان و روان‌شناسان در دو حالت جداگانه و توأمان بوده است. ارتباط زبان و عرفان به مثابه یک نظام فکری نیز همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده که ثمره‌های ارزشمند و بدیعی را به بارآورده است. تأثیر متقابل زبان و اندیشه در متون عرفانی چشم‌گیر و غیرقابل کتمان است. به تعبیر شفیع کدکنی، قدرت و جایگاه زبان در عرفان تا به حدی است که عارفان از طریق آن عوالم روحی جدیدی را خلق کرده و حتی با کلمه، عوالم نامکشوفی را می‌آفریند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۶) به دلیل ژرفنای زبان و اندیشه و رویدادهای معنوی و لفظی نشأت‌گرفته حاصل از ارتباط این دو، مسئله زبان در آثار عرفا قابلیت‌های بررسی فراوانی دارد و تاکنون نیز پژوهش‌های سودمندی در این باره به سامان رسیده است. در زبان عرفانی، ارتباط انسان مختص جهان محسوس نیست بلکه قدرت این نوع زبان تا حدی است که می‌تواند عالم نیستی را به صحنه بی‌کران خیال آورد و با بهره‌گیری از انواع صور خیال از آن عالم سخن بگوید. در متون عرفانی، بخصوص، «زبان به هیچ‌وجه تنها ابزار انتقال معنی از ذهن گوینده به مخاطب نیست. کلمات در آنها به مدلول قراردادی و متعارف خود دلالتی ندارند و معانی متعدد ثانوی آنها بر حسب ذهنیت خواننده شکفته می‌شود.» (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۳۳). ذهنی که با اندیشه نویسنده هم‌سوئی دارد و در عالم فکری نویسنده هم‌عنان با او می‌تازد. به تصویر کشیدن ما فی الذهن، ابزار و مؤلفه‌های بخصوصی را می‌طلبد و زبان مصورترین پایگاه عرفان است که عارف از طریق آن، دنیای ذهنی و اندیشه خود را به تصویر می‌کشد. به تعبیری دیگر، وجود لایه‌هایی معنایی از بارزترین ویژگی‌های زبان عرفانی است. از منظر زبان‌شناسی عرفا، برخورد عرفا با جهان عمدتاً از نوع «خلق» بوده و در فرایند خلق، عارف «جهان را به زیر سلطه خیال خویش می‌کشد و پل‌های روابط منطقی و عقلانی اشیا را منهدم می‌کند» (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۸). عارفان برای به تصویر کشیدن جهان معنوی، زبان عادی را تنگ‌میدان یافته، از ظرفیت‌های وسیع زبانی اعجاب‌آور و گاه متفاوت بهره‌جسته و به این طریق دنیای ذهنی خود را تا حدی ملموس کرده‌اند. از این روی است که زبان دین و در زیرمجموعه آن، زبان عرفانی، متفاوت از سایر زبان‌هاست و عارفان گاه در آثار خود از حوزه منطق فرارفته‌اند. اشراف تام بر کیفیت زبان عرفانی جهت درک این فرازوی از حوزه منطق و نیز این مهم که «زبان در مراحل عالی و در حالات شور و جذبه از هر قراردادی می‌گریزد» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۳۱۸) امری است که نباید از آن غفلت ورزید. برای دستیابی به برخی از دلایل تصرفات قرآنی در آثار عین‌القضات، آگاهی از ویژگی‌های زبان عرفانی خالی از فایده نخواهد بود. به یاری همین ویژگی‌هاست که به مفاهیم ذهنی و مفاهیم حاصل از تجربه عرفانی عینیت بخشیده می‌شود. در متونی که حاصل تجارب عرفانی است رمزوارگی زبان موج می‌زند و گاه عناصر اعتقادی تصوف که با نوعی از جسارت و بی‌باکی و هنجارگریزی همراه است در هاله‌ای از رمزها شکل می‌گیرد و مرام عارف و صوفی به شکلی فصیح و در عین حال دور از خطر بیان می‌شود. در این نوع

از زبان، کلمات، تصویرها، موسیقی و ظرافت‌های زبانی به شکل ظریف به همدیگر جوش می‌خورند، به نحوی که تصور کوچک‌ترین تغییر و تصرف که سبب نقصان کمال و زیبایی آن نشود؛ ممکن نیست. در عین حال میان این زبان و مضمون عاطفی، هماهنگی و تلائمی وجود دارد که یاری‌گر القای مفهوم است. شاید بتوان گفت که عارفان آگاه‌ترین کسان به ساحت خلاق زبان و توانا‌ترین آنان در بهره‌وری از این خلاقیت هستند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۷). شفیعی کدکنی در بحث از قدرت زبان ضمن این که تصریح می‌کند تصوف مدعی چیزی در بیرون از روح آدمی نیست؛ آن را معمار روح می‌داند و زبان را مهندس اصلی این معماری، که تلاش نمی‌کند در استعاره‌ها خود را از ظلمت به روشنایی برساند بلکه در عالم عرفان و در زبان عرفانی همان ظلمت، خود، روشنایی آفرین می‌شود. در پرتو این روشنایی، جهان ناشناخته لایتناهی به وسیله همین زبان به تصویر کشیده می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹-۲۶۸). افزون بر آن، زبان عرفانی نسبت به زبان معیار و معتاد شنونده و خواننده، زبانی متفاوت است که علاوه بر هنجارگریزی (Deviation) به دلیل کاربرد هنجارهای زبان شعری هنجارافزایی (Extra regularity) هم در آن دیده می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۷۹).

از منظر جمال‌شناسی، زبان ادبی در سطوح مختلفی چون ادبی، بلاغی، آوایی، نحوی و معنایی قابل بررسی است. «ساختار معنایی مهم‌ترین و متفاوت‌ترین سطح در زبان عرفانی است که تفاوت اصلی این زبان با سایر متون ادبی مربوط به این قسمت است. برخورد تبیینی عرفا با موضوع تجربه عرفانی پدیدآورنده چهار سطح زبانی است که عبارتند از:

سطح تناقضی یا شطحی.

سطح محاکاتی یا رمزی؛ که عرفا خود این سطح را «رمز» نامیده‌اند با انواع صور خیال روبه‌رو هستیم و منظور عرفا از رمز کاربرد خاص صور خیال است.

سطح استدلالی یا عقلی: در این سطح اقسام رفتارهای عقلانی با دستاوردهای تجربه عرفانی به چشم می‌خورد. انواع تقسیم بندی‌ها و تعریف‌هایی که عرفا در باب مسائل عرفانی مطرح کرده‌اند در این گروه جای می‌گیرند.

سطح استنادی یا نقلی: در این سطح، بیان مطالب عرفانی مستند به احوال و اقوال متقدمان عرفا اصل قرار می‌گیرد» (مدرسی و عرب، ۱۳۹۳: ۵۶-۵۹).

### ۳-۲. زبان عین‌القضات

اولین قدم در فهم یک اثر، آشنایی با افکار صاحب اثر و در شکل عمیق‌تر آن آشنایی با آبخورهای فکری و نیز زبان نویسنده است. عین‌القضات کسی است که رشحاتی از افکار پیران جبال و عراق و مخصوصاً خراسان، اندیشه او را به بالندگی واداشته و تلاش‌های خود او، میراث معنوی‌اش را نهایتاً به تعالی رسانده است. او کسی است که تصوفش، هم در متن زندگی خودش جاری بوده است و هم به دلیل نوع نگاهش، توانسته با زندگی دیگران پیوند داشته باشد و همین باعث شده است که تفکر عرفانی او در حاشیه زندگی قرار نگیرد. «آثار و آرای قاضی به مانند دریایی است روان، توفنده و کوبنده، که هر شناور آشنایی می‌تواند از یک کناره آن، یا از یک حاشیه و میانه آن، به قدر تشنگی خویش، آب صافی و زلال برگیرد» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۱۲۳) از منظر زبان نیز «در قاضی فقیه و متکلم، صورتی از زبان به وجود آمده است که نه تنها به زبان مدرسی فقیه و کلامی نمی‌ماند و حتی به زبان پیران مترسم و مشایخ عادی تشبه عام ندارد، بلکه عوامل سبک‌شناسی فردی آن به قدری ظهور دارد که با توجه به نگارش‌های مسلم او، به آسانی می‌توان آثار منسوب به او را بازشناخت» (همان: ۶۵). چامسکی فیلسوف و زبان‌شناس معروف براین باور است که زبان‌شناسی شاخه‌ای از روان‌شناسی

است؛ (چامسکی، ۱۳۷۹: هفت) بر این اساس می‌توان بین زبان و روان کسی که اثری را خلق می‌کند پیوندی عمیق و مستقیم را مشاهده کرد. بر این اساس «زبان قاضی [نیز] خصیصه‌هایی دارد همانند خصیصه‌های خلقی او. در عین درشتنایکی زبان، بسیار ملایم می‌نماید. چونان تازیانه ملایم، که به هنگام خواندن آثارش بر ذهن خواننده فرود می‌آید همچنان که روح را می‌نوازد، ذهن را بیدارباش می‌دهد.» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۶۵) عین‌القضات معتقد است «تا از عادت پرستی به در نیایی و دست بنداری، حقیقت‌ورز نشوی» (همدانی، ۱۳۷۳: ۳۲۰). او این عادت‌ستیزی را نه تنها در حوزه اعتقاد که در تمام شئون فکری و زبانی خود نیز به کار می‌گیرد. عادت‌ستیزی او در حوزه اندیشه که به نوعی به غافل‌گیری مخاطب می‌انجامد، باعث می‌شود که مخاطب، خود را با افکاری مواجه ببیند که تکرار افکار و سخنان و کیفیت بیان پیشینیان نیست. به باور ما، این عادت‌ستیزی که به پیکره زندگی و منظومه فکری عین‌القضات سایه انداخته است در زبان او نیز خود را به نحای مختلف بروز داده که تصرفات قرآنی او را می‌توان نمودی از مظاهر مختلف آن دانست. این عادت‌ستیزی و گذر از هنجارهای معتاد باعث شده است که عین‌القضات با علم به الهی بودن کلام قرآن و ضرورت محافظت از آن به عنوان نصی مقدس و متنی وحیانی، تصرفاتی را عمدتاً در پیوند با مرام و مراد خود در سخن، در آیاتی از قرآن روا بدارد و حتی عادت‌ستیزی خود را در مواجهه با متنی که نسبتی با خلق توسط بشر ندارد به ظهور برساند؛ امری که بیش از هر چیز، به یاری تأویل‌های دلخواه او می‌آید؛ تأویل که در آثار او و نگاه او به قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای دارد امری است که آن را در خصوص کلام انسانی نیز که شعر نمونه متعالی آن است نه تنها روا که لازم می‌داند: «می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست. اما هر کس از آن، آن می‌تواند دید که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. اگر گویی شعر را معنی آنست که قایلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این همچنانست که کسی گوید صورت آینه صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۱۶).

عین‌القضات زبانی چندان آسان‌فهم ندارد و در برخی از نوشته‌های او «به سبب شمار زیاد اشارات ظاهراً نامرتب به قرآن و احادیث و طبع و خلق عموماً وجدی مؤلف، زبان کتاب اغلب فشرده و سنگین و فهمش دشوار است. صرف‌نظر از شیوه تحلیلی ابتکاری او در پرداختن به الهیات، سبک ادبی وی بسیار شباهت دارد به سبک استادش، احمد غزالی» (لوین، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۸۶). از سوی دیگر، اندیشه و به تبع آن لحن قاضی، علاوه بر دلسوزی‌های همراه با جزمیتش، برهنگی خاص خود را دارد به نحوی که با وجود رمزواره بودن زبانش، برهنگی اندیشه‌اش بارز است و این تناقض را در جای جای کلامش می‌توان دید. او در بیرون کشیدن لایه‌های معنایی تا آن عمق پیش می‌رود که دست به اقسام آشنایی‌زدایی می‌زند و چنان که گفتیم حتی در الفاظ قرآن نیز تصرفاتی را روا می‌دارد. چنان که پیشتر اشاره شد وجود ستیز در لحن او را می‌توان یکی از مؤلفه‌های سبک‌شناسی عین‌القضات دانست و نیز عادت‌ستیزی‌اش را، که شیوه‌ای در رسیدن به حقیقت است. او زبان صوفیان را که خود زبانی غیرعادی است به نحوی متفاوت تر به کار می‌گیرد و معتقد به «عجب»‌هایی (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۴) است که فقط در عالم «عشق» اتفاق می‌افتد. به باور ما نوع و کیفیت زبان او نیز بهره‌مند و برخوردار از شگفتی‌هایی است که به جهت تعلق به موضوع عشق، آشنایایی‌های خاص خود را دارد. دلیل این امر را چنین می‌توان بیان کرد که به دنبال توجه به عوالم ماورایی، محدودیت‌های ایجادشده توسط دستورها و قوانین منطقی و عقلانی کنار می‌رود و نیروهای روانی ظرفیت‌های نامحدود خود را نشان می‌دهند. لذا میان امور مختلف روابط و پیوندهایی متفاوت و بدیع برقرار می‌شود که حاصل آن چیزی جز ابهام و غموض که به تعبیر یاکوبسن مهم‌ترین عنصر متن ادبی است؛ نیست (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۹). عین‌القضات خود واژه را ناچیز و بی‌اهمیت دانسته و برای معنای نهفته در آن اهمیت خاصی قائل است. او در تفاوت جایگاه لفظ و معنی قرآن گفته است که «صفت‌النعال دیگر است و صدر مجلس دیگر» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۱۹۸) لذا تصرف در

آیات قرآنی می‌تواند ریشه در همین باور نیز داشته و مدنظر او آن قسمت از واژه باشد که به ملکوت یا عالم معنا تعلق دارد. او به قسم ملکی و مربوط به امور حسی کلمه بی‌اعتناست و گاه بنا به دلایلی اعم از بلاغی، فکری و شاید فقهی، خود را ملزم به رعایت شکل ظاهری آن نمی‌داند. عین‌القضات خود در این باره می‌گوید: «اما مقصود آنست که بدانی که جزین بشریت حقیقتی دیگر، و جزین صورت معینی دیگر، و جزین قالب جانی و مغزی دیگر، و جزین جهان جهانی دیگر» (همدانی، ۱۳۷۳: ۴). لذا برای انعکاس مفاهیم «جهان دیگر» عموماً از «زبانی دگر» مدد گرفته است.

ما را به جز این جهان جهانی دگر است  
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است  
ما را گویند کین نشانی دگر است  
زیرا که جزین زبان، زبانی دگر است  
(همدانی، ۱۳۷۳: ۴)

زبانی که در آن بین صورت و محتوا، کلمات و مفاهیم و به عبارتی، بین دال و مدلول فاصله‌ای بسیار وجود دارد و «دوسوی این رابطه دارای ارزش برابر نیستند. به عقیده عین‌القضات همدانی این‌ها متعلق به مراتب مختلفی از وجود هستند «کلمه» به عالم ماده و امور حسی (ملک) و «مفهوم» به عالم معنا (ملکوت) تعلق دارد. در قیاس با حوزه گسترده‌ای از معنا که در پس هر واژه نهفته، خود واژه امری بی‌اهمیت و ناچیز است.» (اذکائی، ۱۳۸۱: ۹۲).

### ۳-۳. عین‌القضات و شریعت

در منظومه فکری باورمندان به دین، عمل به شریعت، به عنوان رکنی از ارکان دین تعریف شده است که گاه بنا به دلایلی متأثر از نوع اندیشه افراد، تقید به مناسک و ظواهر آن، دچار دگرگونی‌هایی تسامح‌آمیز می‌شود؛ با این توضیح که گاه افق ذهنی و روحی خاصی در ارتباط شخصی این باورمندان و علی‌الخصوص عرفا با خدا به وجود می‌آید که آنها خود را چندان ملزم به التزام ظواهر شریعت نمی‌دانند و در پی این عدم التزام، رفتارها، افعال و اقوالی از آنها سر می‌زند که مطابقت تام با این ظواهر و مناسک ندارد. «نظریه خاص عرفا در باب شریعت، اختلاف آنان را با دیگر عالمان، بویژه فقها موجب شده است. عرفا و فقها، اجماعاً بر این نکته اتفاق نظر دارند که احکام و مقررات اسلامی مبتنی بر مصالح و حقایق و حکمت‌هایی می‌باشد، اما وجه تمایزی که در دیدگاه عارفان و دیگران وجود دارد، از این نکته اساسی ناشی می‌گردد که غیر عرفا به ویژه فقیهان، راه نیل به سعادت و مصالح را منحصرأ در عمل به شریعت می‌دانند، اما عارفان معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریح احکام نهفته است از نوع منازل و مراحل است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۱۹۲) از دید برخی عرفا از آن جمله عین‌القضات همدانی، در سیر و سلوک، هدف که همانا رسیدن باشد، مهم‌تر از منزل و مرحله است. بر این اساس، عمل به شریعت، ظاهر متفاوتی از آنچه عموم بدان تقید می‌جویند پیدا می‌کند هرچند این نوع از رفتار موجب به وجود آمدن قضاوت‌هایی علیه دین‌مداری آنها شود زیرا «در حقیقت چون نگرش مبتنی بر تقید مفرط آنان (فقها) به ظاهر شرع بر اسلام رسمی تسلط یافته و تقریباً به صورت نگرش مألوف اسلامی در آمده است، صوفیان در چشم تاریخ، چهره فرقه‌ای کم و بیش مخالف دین یافته‌اند.» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸) تقید به شریعت زوایای گوناگونی دارد که مواظبت بر حفظ کلام الله به عنوان نص شریعت را می‌توان یکی از آنها دانست. رفتارهای عین‌القضات در به‌کارگیری آیات قرآن کریم که گاه با اقسام تصرفات همراه است از نوعی تسامح در تقید به شریعت حکایت می‌کند. از نگاه عین‌القضات مقیدنبودن به شریعت برای سالکی که مقهور تجلی حق شده است گاه مجاز است و به تعبیر خود عین‌القضات در شریعت عشق، برای سالک مجذوب، حرام، حلال می‌گردد: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابيع الحکمه من قلبه علی لسانه، او از مذهب‌ها دور است» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۲). البته واضح است که این ترک ظواهر را نباید مبیانت با شریعت تلقی کرد زیرا عرفان عین‌القضات در هر دو

بعد عملی و نظری در برقراری ارتباط با خدا و در حالت کلی ارتباط با ماورای طبیعت، مبتنی بر شریعت است و حتی آنجا که با قلب و دل خود یعنی با شهود، حقایق ماورایی را درک می‌کند یافته‌ای و مبتنی بر اصول آن است. اما با وجود این، او تقید افراطی به شریعت را «بند سالکان دیوانه حقیقت» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۰۴) معرفی کرده و «در ارتباط شخصی خود با خدا افق ذهنی و روحی خاصی به وجود» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۶۲) آورده، متفاوت از افق ذهنی‌ای که خود را ملزم به زیستن در چارچوب شریعت بداند؛ به همین دلیل است که اعمال چنین تصرفاتی را در آیات قرآنی روا دانسته است. او شریعت‌پرستی را گاه با عادت‌پرستی یکسان دانسته و بدرآمدن از عادت‌پرستی را شرط حقیقت‌ورزی می‌داند (همدانی، ۱۳۷۳: ۳۲۰). این عادت‌ستیزی در پیکره زندگی و منظومه فکری عین‌القضات تا آن حد جریان دارد که گویا عارف همدانی در امور شخصی نیز از خلاف‌آمد عادت، کام خود را می‌طلبد که نمونه آن، یادگرفتن قرآن از برکه، فردی امّی، آن هم به شکل کامل آن است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۱؛ در خصوص برکه همدانی استاد امّی عین‌القضات رک: پورجوادی، ۱۳۸۴، صفحات ۹۵ تا ۱۳۳) عین‌القضات که ستهنده‌ترین عارف نام گرفته است (مایل هروی، ۱۳۷۴: هفت) در پی همین ستهندگی، در نگاهی مشترک با پیر میهنه «شریعت را مجموعه‌ای از قواعد می‌داند که نه تنها احوال عاشقان در آن مجموعه گنجایی ندارد بلکه در عالم عرفان، مانند نگاهبان و حارسی است که نمی‌گذارد سرّ و اسرار ربوبیت مجال بحث و پیدایی بیابد» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۹۵): «دریغاً نمی‌یازم گفتن مگر شریعت را ندیده‌ای که نگاهبان شده است بر آنها که از ربوبیت سخنی گویند؟ هر که از ربوبیت سخنی گوید، در ساعت، شریعت خوش بریزد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۳۰). از نظر نویسنده کتاب میراث تصوف عین‌القضاتی که زمانی در شریعت مرجعیت داشت، در عین حال به ظاهر یکی از معروف‌ترین شرع‌ستیزان یا قالب‌شکنان قانون دین بوده است و این همان «آتش حلاجی بود که عین‌القضات را از رسوم قشری شریعت به لب حقیقت نهفته در آن راهبر شد» (لویزن، ج ۱: ۳۷۸). محتمل است که افکار عین‌القضات در این خصوص، علاوه بر اعتقاد خود او، محصول آشنایی وی با احمد غزالی در بارور شدن برخی اندیشه‌های منحصر به فرد در ذهن عین‌القضات باشد.

### ۳-۴. تصرفات عین‌القضات در آیات قرآنی

پیشتر اشاره شد که نقل آیات قرآن کریم در متون منظوم و منشور ادب فارسی از سوی پدیدآورندگان آنها عمدتاً با نوعی مواظبت در رعایت معنا و بخصوص لفظ بوده است مگر در مواردی که دلایلی همچون وزن و قافیه یا اهدافی بلاغی برخی تصرفات را در آن ناگزیر سازد. در میان کسانی که بیشترین تصرفات را در دو حوزه لفظ و معنای قرآن کریم روا داشته‌اند عرفا قرار دارند. در میان این طائفه نیز، شدت و ضعف این تصرفات یکی نیست و گاه از جهت میزان، تفاوت‌های بسیار محسوس بین آنها مشاهده می‌شود. می‌توان در میزان تصرفات قرآنی هر یک از این عرفا با میزان گرایش آنها به تأویل، پای‌بندی به ظواهر شریعت، هماهنگ کردن آیه با مقتضای سخن و غیره ارتباط مستقیمی برقرار کرد. در بین عارفانی که تصرفات در الفاظ قرآن کریم در آثار آنها مشاهده می‌شود عین‌القضات از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این جایگاه هم به کیفیت تصرفات و هم به کمیت آنها مربوط است. در خصوص کیفیت تصرفات، او گاه برخی از کلمات آیات قرآنی را به مناسبت مقام سخن و ایجاد تلائم بین امر مدعایی خود و آیه قرآنی، در متن خود پس و پیش می‌کند و گاه برای همین منظور، تغییراتی را در مفردات آیه روا می‌دارد. وی حتی گاه برای اثبات امر مورد نظر خود از تلفیق آیات مختلف با همدیگر غفلت نمی‌کند. او گاه در شأن نزول برخی آیات قرآن کریم که ماجرای خاصی را روایت می‌کنند و نقل آن در آثار بزرگان غالباً پیرامون خود آن ماجرا و شرح و تفصیل آن است، دست به استفاده‌هایی خارج از مقام نزول آیه می‌زند؛ به عنوان نمونه او آیه ۱۷ سوره نجم را که در مورد معراج حضرت رسول (ص) است، در موضوع نگاه ستایش‌آمیز خود به ابلیس مورد استفاده قرار می‌دهد: «ندیدی ای دوست، کسی که بر ارادت دوست و معشوق خود مطلع بود خلاف فرمان او کند در موافقت ارادت او. چه می‌شنوی؟ ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند، چون گفت اسْجُدُوا لِأَدَمَ آن محکی بود تا

خود کیست که بفرمان او سجود غیری کند! همه سجود کردند الا معلم فریشتگان. لابد چنین بود، استاد از شاگرد پخته‌تر باید که بود. او گفت:

فلو قطعتنی فی الحَبِّ إربا      لما حنَّ الفؤادُ الی سواکا  
گر بر سر من خار و خشک بارانی      باران تو را دوخته‌ام بارانی

فراق معشوق اختیار کرده بر سجود غیری. زهی کمال عشق ما زَاغَ البَصَرُ و ما طَعَى».

(همدانی، ۱۳۶۲: ۹۶)

در خصوص نحوه برخورد عین‌القضات با آیات قرآن خصوصاً تأویل آنها، گرچه برخی پژوهشگران معتقدند که «دشواری بیان ذوق و حال عارفانه، او را هر چه بیشتر به سوی تأویل و بیان متناقض نما و شطح سوق داده است. این مسأله در نحوه تأویل آیات و احادیث به خوبی نمایان است. در حقیقت زمانی که او مباحث کلامی و نظری را پیش می‌کشد در اثر غلبه شوق و حال عرفانی گرفتار شطح و طامات می‌شود. بنابراین می‌توان گفت آثار او به دلیل آمیختگی این دو حال یک‌دست نیست. از این رو مطالب او برای مخاطبان، آنان که اهل ذوق و معرفت هستند با زبانی جذاب و شورانگیز بیان شده و برای منطقی‌اندیشان دشوارتر گردیده است» (میرباقری فرد و همکار، ۱۳۸۹: ۲۸۴)، به باور ما چون عین‌القضات، اغلب در مقام تعلیم و اثبات امر مدعایی خود مبادرت به اموری از نوع تأویل و بیان متناقض نما و غیره کرده است، مقام او مقام هوشیاری و حتی نهایت هوشیاری است چرا که اموری از این دست جز ساخته ذهن هوشیار و وقاد نمی‌تواند باشد، البته این به تمامی به معنی نفی احوال ذوقی و شاعرانه نویسنده نیست و چنان که در جای جای کلام او پیداست سخن او مجتمع هوش و ذوق و حال و استدلال و اقناع است و از این جهت است که چنان که پیشتر اشاره شد این عوامل، در آثار او، به عنوان «عوامل سبک‌شناسی فردی ... به قدری ظهور دارد که با توجه به نگارش‌های مسلم او، به آسانی می‌توان آثار منسوب به او را بازشناخت» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۶۵).

در این مجال، پرسش مهمی که در خصوص چرایی و نیز جواز این تصرفات پیش می‌آید این است که عین‌القضات که در نامه‌های خود تصریح کرده که شایسته نیست کسی در سخن انبیا تصرف کند مگر آن که راه ایشان رفته باشد؛ (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۲۵۰) با کدام مجوزهای مقبولی خود را در تصرف آیات مأذون می‌بیند؟ در پاسخ شاید بتوان گفت که عوامل موجود در آثار عین‌القضات عبارتند از عالم علم و عالم معرفت؛ که عالم معرفت با بصیرت، و عالم علم با عقل قابل دریافت هستند. «هر معنی که قابل تعبیر به عبارتی باشد از جمله علوم است، و هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد مگر در صورت ضرورت با الفاظ متشابه، آن را باید از معارف شمرد.» (همدانی، ۱۳۷۹: ۶۷) بنابراین مفاهیم موجود در عالم معرفت با الفاظ متشابه به تصویر درمی‌آیند بر این اساس می‌توان گفت که عین‌القضات گاه از این الفاظ متشابه هر معنایی را که به واسطه پایگاه عرفانی و معرفت حاصل از آن استنباط می‌کند به لفظ دیگری تبدیل می‌کند و نتیجتاً تصرفات مورد نظر این مقال را صورتی از آن دانست. پیداست که این بی‌باکی و تسامح، خود برخی سوء برداشت‌ها را از جانب قشریون به دنبال داشته باشد چراکه «الفاظی که عارف به کار می‌برد دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل می‌باشد زیرا آنان هرگاه آن الفاظ را بشنوند، فوراً گمان می‌کنند که مقصود عارف را دریافته‌اند، لیکن در واقع، آنان فقط معانی ظاهر را فهمیده‌اند و باب فهم معانی حقیقی آن الفاظ بر روی آنها بسته مانده است» (عسیران، ۱۳۹۵: ۱۲۲). اگر هرگونه تصرف در آیات قرآنی، در ظاهر نوعی خلاف امانت تلقی شود در پاسخ باید گفت که «علم، لغاتی را به کار می‌برد که معانی منظور را با امانتی کامل تعبیر می‌کند، در حالی که معرفت در تعبیر نمی‌تواند امین باشد» (همان: ۱۲۳)؛ معرفتی که در سیر تکاملی خود، به تعبیر عین‌القضات به «طور وراء عقل» (همدانی، ۱۳۷۹: ۲۶) منتهی شده و با دلایل استدلال‌ناپذیر منجر به اموری به ظاهر نامتعارف می‌شود. همین صعوبت امانت‌داری در ساحت معرفت است که قشریون برخی از اتهام‌ها را بر برخی عارفان، و از آن جمله عین‌القضات وارد می‌کنند. در خصوص رفتارهای خارج از عرف عین‌القضات از آن جمله تصرفات او در الفاظ قرآن کریم، وجود

گزاره‌هایی در سخن او، خواننده را به این حقیقت رهنمون می‌شود که گویی پاسخ سؤال مقدر در چگونگی جواز این امر، در لابه‌لای سخن او نهفته است. ذیلاً به برخی از این مواردی که دریافته‌ایم، اشاره می‌کنیم:

الف: عین‌القضات در نامه شماره ۱۴۵ خود، (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۹۲) به صراحت بیان کرده است که در همه قرآن پانصد آیت به علم فقه ظاهر، و باقی به سلوک راه حق تعلق دارد و جز سالکان را نرسد که در آن آیات تصرف کنند و این چنین است که عارف همدان، جواز تصرف در آیات قرآنی را برای خود و هر سالکی را که شرایط تصرف را داشته باشد صادر کرده است.

ب: از نظر عین‌القضات برای سالکی که مقهور تجلی حق شده است و به تعبیر خود عین‌القضات، در شریعت عشق، برای سالک مجذوب، حرام، حلال می‌گردد، چنانکه در تمهیدات می‌گوید: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ينباع الحکمه من قلبه علی لسانه». او از مذهب‌ها دور است. (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۲).

ج: در باور اهل سکر، عشق است که به عنوان مهم‌ترین شکل ارتباط انسان و خدا مطرح می‌شود؛ همان محبت خاصه که «بِحَبِّهِمْ وَبِحَبُّونَهُ» تعبیری از آن است «آن کیست که معصیتش بهتر از طاعت است که «اولئک یدلّ الله سیئاتهم حسنات» با عشق در آی تا عجب‌ها بینی. انّ الله لیحب العبد حتّی یبلغ من محبته ان یقول له: افعّل ما شئت فقد غفرت لک. سلطان محمود در مملکت خود منادی فرمود که هر که یکی را بزند عقوبت کنم و لکن ایاز خاص از آن میانه مستثنی بود، و همه عالم دانند و من این للوجه الملیح ذنوب» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۴).

### ۳-۵. نمونه‌هایی از تصرفات عین‌القضات در آیات قرآنی

عین‌القضات همدانی از بزرگ‌ترین عرفایی است که قرآن کریم و احادیث نبوی (ص) در آثار او جایگاه ویژه‌ای دارد. این امر در آثار او تا بدان جاست که خود را به عنوان یکی از مختصات سبکی شخصی او نشان می‌دهد. کاربست آیات قرآن کریم در آثار عین‌القضات به دو صورت بدون تصرف و با تصرف در الفاظ آن اتفاق افتاده است. بخشی از تصرفات او در الفاظ قرآن در نامه‌های اوست. نگارندگان پس از بررسی دقیق هر سه جلد نامه‌ها و تطبیق آیات موجود در آن با متن کتاب الهی، دریافتند که تصرفات عین‌القضات در الفاظ قرآن کریم نه تنها از جهت کمیت بسیار قابل ملاحظه هستند، بلکه از جهت کیفیت، چرایی و به عبارتی دیگر اهداف آنها نیز از تنوع برخوردارند که ذیلاً به تفکیک بیان می‌شود؛ با این توضیح که دقت در کیفیت این تصرفات نشان می‌دهد که باید برخی از آنها را در شمار تصرفات مؤثر که اتفاق خاصی را رقم زده است، در نظر گرفت و برخی دیگر را در زمره تصرفات غیر مؤثر که با وجود تصرف، حادثه‌ای را در کلام پدید نیاورده است. اضافه می‌نماییم که با توجه به بسامد بسیار بالای این تصرفات و مجال تنگ مقاله، ضمن بیان اهداف تصرفات، صرفاً به بیان برخی از مصادیق پرداخته خواهد شد و نشانی همه آنها در نامه‌های عین‌القضات در اختیار خوانندگان قرار خواهد گرفت:

الف: تصرف با هدف کمک به ادعا و مراد عین‌القضات: برخی از تصرفات عین‌القضات در الفاظ قرآن کریم در خدمت اثبات امر مدعایی او و استعانت از این تغییر در اقتناع مخاطب است. این نوع از تصرفات او که با اصول فکری و عرفانی او پیوند دارد در حقیقت راهی است که صرف نظر از کمک به اثبات مراد و مراد او به عنوان یک عارف، خالی از تبیین دیدگاه کلامی او نیز نیست. گذشته از آن، برخی از تغییرات، تغییراتی هستند که نمی‌توان از وجه هنری و بلاغی آن نیز غفلت کرد:

«پس در علانیت او را گوید: أسجد! این مسکین علی موجب ما أمر به سرّاً گفت: «لَسْتُ أُسْجِدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً» (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۸۷) عین‌القضات در این بخش از نامه خود به آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجِدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً» (اسراء/ ۶۱)، نظر داشته است اما او به جای فعل استفهامی «أَسْجِدُ» که البته خود حاوی انکار مؤکد است، «لَسْتُ أُسْجِدُ» را آورده و با تبدیل فعل استفهامی به خبری، آن هم در جواب امر متقن الهی، از قطعیت تصمیم ابلیس سخن رانده است. به نظر می‌رسد همچون نمونه بالا، این تغییر را باید از نوع تصرفات مؤثر عین‌القضات به حساب آورد چراکه با توجه به شناخت و

آشنایی ای که ما از موضع ستایش آمیز عین القضاة در مورد ابلیس داریم، در این تصرف، دیدگاه خاص عین القضاة نسبت به ابلیس نمایان است. از منظر بلاغی نیز گویی عین القضاة «أَسْجُدْ» را در مقام سخن خود هم‌سنگ «لَسْتُ أَسْجُدُ» نیافته است و بدین منظور آن را از انشاء به خبر تبدیل کرده است.

نمونه دیگر: عین القضاة در جلد سوم از نامه‌های خود (۱۳۷۷: ۳۷۹) در نامه‌ای خطاب به دوستی می‌نویسد: «دیروز خواستم که در شرح این حدیث که درخواست‌های چیزی دگر نویسم؛ چه، از آن هنوز خود تمهیدی نبسته نیست. اما و یَأْتِي اللّٰهُ إِلَّا مَا يَشَاءُ...» آیه کریمه مورد استفاده عین القضاة در قرآن کریم «وَأْتِي اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نَوْزَهُ...» است و چنان که پیداست عین القضاة در آن تصرفی کرده و تغییری روا داشته است. این تصرف، دایره معنایی محدود آیه را که می‌گوید «و خدا نگذارد تا آنکه نور خود را در منتهای ظهور و حد اعلای کمال برساند (قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای) وسعت می‌بخشد و آن را از «اتمام نور» به «ما یشاء» یعنی هر آنچه که بخواهد گسترش می‌دهد تا به وسیله آن ابتدا انصراف چندین باره خود از نوشتن پاسخ سؤال و نهایتاً تصمیم بر نوشتن را به اراده الهی احاله کند. او در ادامه نامه، خود به وجود مراد ازلی در نظر خاصان اشاره می‌کند که گویی دلیل غیر مستقیم بر روایی تصرف خود می‌آورد: «چند بار این عذر نوشتم که بر کاغذ جز مراد کاتب نبسته نیاید در نظر عموم؛ اما در نظر خصوص در وجود، جز مراد ازلی نتواند بود» (همانجا).

نمونه‌های بیشتر: ج ۱، ص ۴۰، ۱۹/۳۳- ج ۱، ص ۶۴، ۷۰/۲۵- ج ۱، ص ۱۳۰، ۳۷/۵۰+۲۱/۳۹- ج ۱، ص ۱۶۲، ۱۷۹/۷- ج ۱، ص ۱۸۰ تلفیق آیات ۹۱/۲۷، ۱۵۹/۲۳، ۶۳/۱۶- ج ۲، ص ۱۴۷، ۳۴/۴۵- ج ۲، ص ۲۹۱، ۲۱۰/۲- ج ۲، ص ۳۷۴، ۴۱/۱۶- ج ۲، ص ۴۲۱، ۶۰/۱۶+۲۷/۳۰- ج ۲، ص ۴۳۲، ۳۷/۴۱- ج ۱، ص ۴۷۲، ۳۷/۴۱- ج ۳، ص ۲۸۹، ۷/۱۰- ج ۳، ص ۳۹۱، ۶۴/۶۴- ج ۳، ص ۲۸۶، ۱۷/۲۲.

ب: متناسب کردن آیه با سیاق سخن: عین القضاة همدانی عارف، آن گاه که نامه‌های خود را می‌نویسد پیداست که در مقام خطاب و تعلیم است. مطالعه آثار مختلف و سبک نوشتاری او نشان می‌دهد که وی نویسنده و گوینده چیره‌دستی است که البته یکی از دلایل مهم گرایش به آثار و از این طریق افکار او همین چیره‌دستی در انشاء است. نگاه به تصرفات او نشان می‌دهد که وی آنجا که تغییر و تبدیل در الفاظ قرآن کریم را راهی برای خطاب و تعلیم بهتر مخاطب تشخیص می‌دهد ولو در حد افزودن یا کاستن یک کلمه، از مبادرت به آن دوری نمی‌جوید: او در نامه ۲۳۳ خود (ج دوم، ۱۳۶۲: ۱۵۷) می‌نویسد: «از مذهب بت‌پرستان تشبیهی مانده است تا روزگار حال مذهب محمدی بکجا رساند، و در غضب الله چه ماند. و مرضت فلم تعدنی و جعلت فلم تطعمنی با خلق چه کند؟ «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» و «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا. اکنون هنوز اسلام تازه است و دانند که وَ اللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ». عین القضاة ضمن استفاده از آیه ۱۰۴ سوره توبه با عنایت به مقام سخن با افزودن لفظ «الذی» به آیه تصرف خود را نشان می‌دهد. این کار جز افاده تأکید و ایجاد کمال موافقت آیه با سیاق سخن، گویی پاسخی است برای پرسشی که در آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا» با لفظ الذی خلق و مؤکد شده که «کیست که خدا را قرض الحسنه دهد» (قرآن کریم، ۲۴۵/۲، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای) و عین القضاة با اضافه کردن الذی به آیه پیشین می‌گوید «و خداست که توبه را می‌پذیرد و صدقات را قبول می‌فرماید».

او در جایی دیگر از نامه‌های خود ضمن استفاده از آیه ۲۱ سوره حجر «وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» با توجه به این که قبل از این آیه، آیه «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» را می‌آورد، با توجه ضمیر غائب در عنده، فعل آیه پیشین را از تکلم به غیاب تغییر می‌دهد و به صورت «يُنزِّلُهُ» می‌آورد: «اکنون مثل چنین است که المكافات فی الطبیعه واجب و این سخن حکمای متقدم است. و معنی این مثل غامض است. و حالی کاغذ برسید، ورنه در این میدان مجال سخن است، و نیکو مثلی است، یعنی در وجود، همه به میزان حق می‌رود. «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» «وَ مَا يُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (ج ۲، ۱۳۷۷: ۴۸۲).

عین‌القضات عارفی بسیار ذوقمند و شاعر طبع است و این امر در سراسر آثار او پیداست. زبان او بیش از آن که زبانی ارجاعی و تعلیمی باشد اقناعی و شاعرانه است و نوع سخن او و نیز استشهادات او به ابیات فارسی و عربی بیانگر میزان دلبستگی او به شعر و تناسب‌های شاعران است. در نامه‌های او موارد متعددی از تصرفات در آیات قرآن کریم را می‌توان دید که به نظر می‌رسد بیش از هر عامل دیگر، رعایت جنبه‌های هنری و جمال‌شناسیک او را به این کار واداشته است. او در نامه ۲۴۷ خود آیه ۳۹ سوره زمر «يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»، و به دنبال آن آیه ۲۵ سوره فرقان «يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا» را با حذف «و یلتی» می‌آورد تا با این حذف تناسب موسیقایی آشکاری بین «یا حسرتی» و «یا لیتتی» ایجاد کند. این نامه که با یک بیت شعر آغاز می‌شود و علی‌رغم کوتاهی‌اش از ظرفیت‌های شعر آفرینی چون تمثیل و استعارات متعدد برخوردار است، رعایت موسیقی کلمات در آن با فضای کل نامه هماهنگی دارد: «و تو فریاد می‌کنی: «يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»، «يَا لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا»، «الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ». اگر آمدی، مرحبا! سگ بسته و در باز، هم خانه‌تورا است؛ و اگر نه، شبِ ادبارت خوش باد! (ج ۳، ۱۳۷۷: ۴۱۴).

نمونه‌های بیشتر: ج ۱، ص ۲۵، ۱۹/۱۷ و ۱۲/۲۰ - ج ۱، ص ۵۶، ۵۴/۲۴ - ج ۱، ص ۶۵، ۲۰/۷۵ و ۲۱ - ج ۱، ص ۱۸۰، ۶۳/۱۶ و ۱۵۹/۳۷ - ج ۱، ص ۱۸۳، ۲۲۲/۲ - ج ۱، ص ۲۲۶، ۲۲/۵۸ - ج ۱، ص ۲۴۹، ۱۵۳/۶ - ج ۱، ص ۵۲، ۳۱/۸ - ج ۲، ص ۲۳۰، ۲۷۵/۲ - ج ۲، ص ۴۷۱، ۷۱/۲۸ - ج ۲، ص ۴۸۲، ۲۱/۱۵ - ج ۳، ص ۳۵۷، ۱۶/۴۷ - ج ۳، ص ۲۸۵، ۲۳/۲۵.

ج: تصرف به قصد ایضاح: بخشی از تصرفات عین‌القضات در الفاظ قرآن کریم اغلب در کلماتی از نوع ضمیر است که وی به جای ضمیر به کار رفته در متن آیه مراد از آن یا مرجع آن را ذکر می‌کند. برای مثال او در آیه ۳ سوره سباء «عن علمه» را به جای «عنه» می‌آورد برای ایضاح این که «عنه» یعنی «عن علمه»: «و همچنان که هرچه در علم من از کتابت نیست محال بود که بقلم نوشته شود، همچنین محال بود که آنچه در علم ازل نیست در وجود تواند آمدن پس «لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ».. (نامه‌ها، ج ۱، ۱۳۶۲: ۱۴۲).

نمونه‌های بیشتر: ج ۳، ص ۲۸۵، ۲۳/۲۵ - ج ۳، ص ۲۸۷، ۲/۸، ۳۵/۲۲ - ج ۳، ص ۲۸۷، ۴۵/۳۹ - ج ۳، ص ۲۸۷، ۲۳/۳۹ - ج ۳، ص ۳۵۶، ۱۴۱/۶ و ۳۱/۷ - ج ۲، ص ۴۵۰، ۳۹/۳۳.

د: اتکا به حافظه: در تطبیق آیات قرآنی مندرج در نامه‌های عین‌القضات با متن امروزی قرآن کریم برخی اختلافات وجود دارد که به جهت غیر مؤثر و غیر ضرور بودن آنها از یک سو و نیز دور بودن احتمال بدخوانی یا دگرخوانی مصححان آثار عین‌القضات، باید احتمال اتکا به حافظه در نقل آیات را قوی‌ترین عامل در نظر گرفت:

«و همچنین چون در میان خلق فعل را با قدرت و ارادت حواله کنند، او نیز در حق خویش گفت: «إِنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [الحج/۶] و «إِنَّمَا أَمْرُنَا لِيَشِيءُ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل/۴۰]» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۲)؛ این آیه در قرآن کریم به صورت «و إِنَّمَا قَوْلُنَا ...» آمده است در حالی که عین‌القضات به جای قولنا «أَمْرُنَا» آورده است. چنین به نظر می‌رسد که عین‌القضات در انتخاب و نشان دادن کلمه «امر» به جای «قول» از خود قرآن کریم از آن جمله آیه ۸۳ سوره یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» استفاده کرده و کلمه «أمر» را از این آیه به آیه مورد بحث انتقال داده است. این تغییر را می‌توان حاصل خلط مبتنی بر خطای حافظه دانست.

دو نمونه دیگر: «جوانمردا! محبان را بگو که یک ساعت دور دار! چون با محمد گویند: «و لَوْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» اگر گوید: لَيْتَ رَبِّ مُحَمَّدٍ لَمْ يَخْلُقْ مُحَمَّدًا مَعذُورًا دَارًا! که آنکه معشوقش بود هم معذورش می‌دارد. بجلال قدر لم‌پزل که چون جلال قهر «و لَيْنِ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا» بتابد اگر محمد جز لیت رب محمد گوید ناراضی گردد باعراض معشوق، که محمد

نه محمد بود. و دَعَّ الشَّرَّ يَعْبُرُ. (همدانی، ج ۲: ۱۹۵-۱۹۴) آیه مورد استفاده عین القضاة آیه ۸۶ سوره اسراء است که وی ابتدا به جای «لئن» «لو» آورده است ولی ضبط دوم موافق متن قرآن کریم است.

او همچنین در یکی از نامه‌های خود در نقل آیه ۱۷۹ سوره اعراف کلمه «لقد» را حذف کرده که به نظر می‌رسد عاملی جز اتکا به حافظه دلیل آن نباشد: «اما کوران و کران را با خدا چه حساب؟ علف دوزخ‌اند «وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ» صف ایشان می‌بینی «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا»، «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»، «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا». اگر باطن دنیا را بدیدندی، آخرت را بشناختندی» (ج ۳: ۳۵۶).

نمونه‌های بیشتر: ج ۱، ص ۲۸۱، ۹۸/۱۹ - ج ۲، ص ۳۷۶، ۱۸/۶ - ج ۲، ص ۳۸۵، ۱۱۱/۱۲ - ج ۳، ص ۲۸۹، ۷/۱۰.

ه: اختلاف نسخه: بیشتر اشاره کردیم که منزوی در مقدمه‌ای که بر جلد سوم نامه‌های عین القضاة نوشته است تصریح می‌کند که «قاضی در نامه‌ها و آثار دیگر خویش، به آیات قرآن کریم بسیار استناد می‌نماید لیکن گهگاه آنچه را او از قرآن می‌شمرد با قرآن متداول امروزین ناهماهنگ است. گاهی کلمات پس و پیش و گاه کم و فزونی دارد» (منزوی، ۱۳۷۷، ص ۳۴) وی پس از بررسی، این گمان را قوی‌تر می‌داند که به احتمال بسیار نسخه استفاده شده توسط عین القضاة نسخه ابن مسعود و ابن شنبوذ بوده است. در مطابقت آیات مورد استفاده عین القضاة با متن امروزین قرآن کریم، موارد متعددی از اختلاف ضبط وجود دارد که به جهت غیر مؤثر بودن عمده آنها و فقدان توجیه در تصرف و تغییر، باید آنها را حاصل اختلاف نسخ قرآنی قلمداد کرد؛ هرچند احتمال بدخطی نسخ خطی آثار عین القضاة یا بدخوانی مصححان و در نتیجه بروز اختلافات در ضبط مفردات قرآنی دور از ذهن نیست. به عنوان نمونه در صفحه ۱۰۴ از نامه‌های او، در اشاره به آیه ۴۲ سوره اسراء به جای «يقولون»، «تقولون» آمده است که به دلیل غیر مؤثر بودن این تغییر می‌توان آن را نتیجه اختلاف نسخ قرآنی یا به احتمال بالا تصحیف یا غلط‌نویسی دانست با این توضیح که با توجه به غیاب فعل ابتغوا در آیه مورد نظر، يقولون به صیغه غایب مناسب‌تر است: «و قرآن بدین معنی بسیار آمده است که «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ»، «لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا - اى زوجاً - لَأَتَّخِذُنَا مِنْ لَدُنَّا»، «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» و این همه ترتیب است بر فرض محال».

موارد بیشتر: ج ۱، ص ۷، ۲۷/۳۲ - ج ۱، ص ۹۴، ۵/۱۸ - ج ۱، ص ۱۰۰، ۱۰۱/۶ - ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۸/۳۹ - ج ۱، ص ۱۱۶، ۴۱/۵۳ - ج ۱، ص ۲۲۵، ۲۲/۴۳ و ۲/۶۵ و ۳ - ج ۱، ص ۲۳۳، ۲۶۵/۲ - ج ۱، ص ۲۵۷، ۱۸/۵۰ - ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۲۶/۶ - ج ۱، ص ۱۳۰، ۲/۳۸ - ج ۱، ص ۴۷۹، ۱۶/۷۲ - ج ۱، ص ۱۶، ۶۵/۱۶ - ج ۱، ص ۷۵، ۲۳/۷۰ - ج ۲، ص ۹۰، ۹۰/۲۱ - ج ۲، ص ۱۲۵، ۲۶۵/۲ - ج ۲، ص ۱۲۷، ۸۷/۱۲ - ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۴۸/۶ - ج ۲، ص ۲۲۹، ۲۶۹/۲ - ج ۲، ص ۲۷۵، ۶/۲۹ - ج ۲، ص ۴۴۳، ۱۹/۴ - ج ۲، ص ۴۴۸، ۵/۶۱ - ج ۲، ص ۴۷۹، ۱۶/۷۲ - ج ۳، ص ۲۸۲، ۱۱۱/۱۲ - ج ۳، ص ۲۸۰، ۴/۶۷.

#### ۴. نتیجه‌گیری

با وجود همت مسلمانان در حفظ همه‌جانبه قرآن کریم پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، این مهم محقق نشد و این کتاب آسمانی نیز مانند سایر متون مقدس، تغییر از اصل و تصرف را تجربه کرد و در نتیجه اختلاف ضبط و قرائات دامن‌گیر آن شد. با همه احوال، با عنایت به تأثیرپذیری فراوان ادب فارسی از قرآن کریم، و حل و درج آیات قرآنی در مطاوی کلام ادیبان، خصوصاً در شاخه منظوم ادب فارسی، هرچند نقل آیات قرآن کریم در متون منظوم و منشور ادب فارسی با نوعی مواظبت در رعایت معنا و بخصوص لفظ همراه بود، تغییر و تبدیل‌هایی در ضبط الفاظ قرآنی که عمدتاً به دلیل رعایت وزن، سجع، قافیه و مواردی از این قبیل بود نیز ناگزیر شد. در

میان این آثار، آثار عرفانی که بیشترین ارتباط را با قرآن کریم داشته‌اند محل تصرفات بیشتری در آیات قرآنی بوده است. البته در بین خود این آثار، جایگاه عرفا از حیث میزان و نوع استفاده از آیات قرآنی یکسان نیست. عین‌القضات همدانی از عارفانی است که خصوصاً در نامه‌های خود بیشترین استفاده‌ها را از قرآن کریم نموده است به نحوی که اگر یکی از خصوصیات سبکی شخصی او را همین استفاده بدانیم سخن‌گرافی نگفته‌ایم. او در نقل آیات قرآنی در کلام خود تصرفات فراوانی دارد که می‌توان دلایلی چون تصرف با هدف کمک به ادعا و مراد عرفانی او، متناسب‌کردن آیه با سیاق سخن، تصرف به قصد ایضاح، خلط مبتنی بر اتکا به حافظه و اختلاف نسخ قرآنی را از مهم‌ترین آنها برشمرد. بسامد این تصرفات در آثار عین‌القضات در حدی است که شاید بتوان او را در این زمینه صاحب مرتبه نخستین در بین عرفا دانست.

برخی از محققان احتمال غلبه شوق و حال عرفانی عین‌القضات را از دلایل این تصرفات دانسته‌اند اما به نظر می‌رسد عین‌القضات، که سخنش مجتمع هوش و ذوق و حال و استدلال و اقناع است، اغلب در مقام تعلیم و اثبات امر مدعایی خود مبادرت به اموری از نوع تأویل و بیان متناقض نما و غیره کرده است و در نتیجه مقام هوشیاری و تصرفاتش آگاهانه است چرا که اموری از این دست جز ساخته ذهن هوشیار و وقاد نمی‌تواند باشد.

هرچند عین‌القضات خود به طور آشکار سخنی در جواز تصرف خود در آیات الهی نرانده است، در مطاوی کلام خود گاه اشاراتی همچون: جواز تصرف برای سالکان صاحب شرایط (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳: ۳۹۲) و مقهوران تجلی حق و سالکان مجذوب (همان‌جا) و همچنین شمول غفران الهی برای عاشقان و محبان خاص (همدانی، ۱۳۶۲: ۶۴) دارد که می‌توان آنها را جوازی برای این تصرفات قلمداد کرد.

## منابع

## قرآن کریم

- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، ساختار و تأویل متن، چاپ پنجم، تهران: مرکز.
- اذکائی، پرویز (۱۳۸۱)، ماتیکان عین القضاة همدانی، چاپ یکم، همدان: مادستان.
- باقی نژاد، عباس و حشمت نجف‌آباد، بابک (۱۳۹۸)، «ذهنیت و زبان سورنال در تمهیدات عین القضاة»، فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی، دوره ۱۰، شماره ۳۹، صص ۷۵-۹۴.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴)، عین القضاة و استادان، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ اول، تهران: علمی فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، دیدار با سیمغ، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- چامسکی، نوام (۱۳۷۹)، زبان و ذهن، ترجمه کورش صفوی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- حسینی، نرگس (زمستان ۱۳۸۵ بهار ۱۳۸۶)، «عادت‌ستیزی در آثار عین القضاة همدانی»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال شانزدهم و هفدهم، شماره ۶۱ و ۶۲.
- حیرت سجادی، سید عبدالحمید (۱۳۷۱)، گزیده‌ای از تأثیر قرآن بر نظم فارسی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲)، حافظ نامه، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- راستگو، محمّد (۱۳۷۶)، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، چاپ اول، تهران: سمت.
- راشد محصل، محمدرضا (۱۳۸۰)، پرتوهای قرآن و حدیث در ادب فارسی، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷)، نقد ادبی، چاپ اول، تهران: فردوس.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، کلیات سبک‌شناسی، چاپ اول، تهران: فردوس.
- عسیران، عقیف (۱۳۹۵)، راوی عشق، چاپ اول، تهران: نشر وایا.
- فتوحی رودمجنی، محمود (۱۳۸۶)، بلاغت تصویر، چاپ اول، تهران: سخن.
- قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲)، جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن، چاپ اول، تهران: سخن.
- گلدزبهر، ایگناس (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه طباطبایی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- لوینز، لئونارد (۱۳۸۴)، میراث تصوف، جلد یک، مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴)، خاصیت آینگی، چاپ اول، تهران: نی.
- مدرسی، فاطمه و عرب، مریم (۱۳۹۳)، کعبه دل (زبان صوفیانه عین القضاة در تمهیدات)، چاپ اول، تهران: چاپار.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۴۴)، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، چاپ اول، تهران: ابن‌سینا.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۱ ق)، التمهید، جلد ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، جلد یازدهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مؤذنی، علی‌محمّد (۱۳۷۲)، در قلمرو آفتاب (مقدمه‌ای بر تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی)، چاپ اول، تهران: قدیانی.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و نیازی، شهرزاد (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین القضاة همدانی»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، صص ۲۶۷-۲۸۶.
- نویا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاهی.

همدانی، عین‌القضات (۱۳۶۲)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، ج اول، چاپ دوم تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

همدانی، عین‌القضات (۱۳۶۲)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، ج دوم، چاپ اول، تهران: اساطیر  
همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۷)، نامه‌های عین‌القضات همدانی (مقدمه، تصحیح و تعلیق)، ج سوم، چاپ اول، تهران: اساطیر  
همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۳)، تمهیدات، با مقدمه عفیف عسیران. چاپ چهارم، تهران: منوچهری.  
همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۹)، زبده الحقایق، ترجمه مهدی تدین، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاهی.

## References:

- The Qur'an. (*al-Qur'an al-Karīm*) [In persain]  
Anṣārī, 'Abd Allāh (۲۰۰۸) *Manāzil al-Sā'irīn* ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran: Asāṭir. (In Persian)  
Ardestānī Jamāl al-Dīn, Muḥammad (۱۹۹۲) *Mir'āt al-Afrād* Tehran: Mowlā. (In Persian)  
Aṭṭār Nīshābūrī, Farid al-Dīn (۲۰۰۷) *Manṭiq al-Ṭayr* ed. Mohammad-Reza Shafī'i Kadkani. Tehran: Soxhan. [In Persian]  
Aṭṭār Nīshābūrī, Farid al-Dīn (۲۰۰۸) *Tadhkerat al-Awliyā'* ed. Mohammad-Reza Shafī'i Kadkani. Tehran: Soxhan. [In Persian]  
Balkhī, Bahā' al-Dīn Mohammad (۲۰۰۳) *Ma'āref* ed. Badi' al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Falansī Nasafī, 'Abdullāh (۲۰۰۶) *Ershād dar Ma'refat va Wa'z dar Akhlāq* [Guidance in Knowledge and Exhortation in Morals] Tehran: Mowlā. [In Persian]  
Ghazālī, Abu Hāmīd Mohammad (۲۰۰۴) *Kīmīyā-ye Sa'ādāt* ed. Hossein Khadiv Jam. ۷ vols. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Golshanī, Mohammad (۱۹۷۵) *Maktūbāt-e Golshanī* ed. Mohammad-Reza Shafī'i Kadkani. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]  
Hojvīrī, 'Alī ibn 'Uthmān (۲۰۰۷) *Kashf al-Maḥjūb* ed. Zhukovski. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Ibn 'Arabi, Muhyī al-Dīn (۲۰۱۷) *Fuṣūṣ al-Hikam* ed. Mohammad-Javad Gowhari. Tehran: Mowlā. [In Persian]  
Ibn 'Arabi, Muhyī al-Dīn (۲۰۰۵) *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ed. Mohammad Khajavi. Tehran: Mowlā. [In Persian]  
Ibn Hanbalī, Abu 'Alī Mohammad ibn Abī Ya'lā (۱۹۸۵) *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* ed. Mohammad Hamed al-Faqī. vol. ۱. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]  
Ibn Sa'd, Mohammad (۱۹۸۹) *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* ed. Mohammad 'Abd al-Qādir 'Atā. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]  
Jāmī, 'Abd al-Rahmān (۲۰۰۷) *Nafahāt al-Uns* ed. Mahmoud Abedi. Tehran: Soxan. [In Persian]  
Meybodī, Rashīd al-Dīn Abu'l-Faḍl (۱۹۹۲) *Kashf al-Asrār wa 'Oddat al-Abrār* ed. 'Alī-Asghar Hekmat. vol. ۱/۲. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Molavī, Jalāl al-Dīn Mohammad Balkhī (۱۹۵۷) *Mathnawī-ye Ma'nawī* ed. Badi' al-Zamān Forūzānfar. ۶ vols. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Mostamlī Bukhārī, Esmā'il (۱۹۸۴) *Sharḥ al-Ta'arruf li-Madhhab al-Taṣawwuf* ed. Mohammad Rowshan. ۳ vols. Tehran: Tūs. [In Persian]  
Nasafī, 'Aziz al-Dīn (۲۰۰۷) *al-Insān al-Kāmi* (*The perfect human being*) ed. Mariejan Mula Tehran. [In Persian]  
Qayṣarī, Dāwūd (۱۹۹۶) *Miṣbāḥ al-Hidāyah wa Miftāḥ al-Kifāyah* ed. Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]  
Qushairi, Abu al-Qasim (۱۹۹۵) *Al-Risala al-Qushayriyya* ed. Badi' al-Zaman Furuzanfar. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Co. [In Persian]  
Rāzī, Najm al-Dīn (۲۰۰۲). *Mersad al- Ibād min al-Mabda' ilā al-Ma'ād* ed. Muḥammad Ibrāhīm Zamānī. Tehran: Ilmī wa Farhangī. (In Persian)  
Saqaḥī, Zoleikhā (۲۰۰۷) *Tajallī-ye Zan dar Āthār-e Molavī* (*The Manifestation of Woman in Mawlānā's Works*) Tehran: Pazhuhesh-e Zanan. [In Persian]  
Schimmel, Annemarie (۱۹۹۴) *Rūḥ-e Man Yek Zan Ast* (*My Spirit is a Woman*) trans. Abdolhossein Āzarang. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]

- 
- Schimmel, Annemarie (۲۰۰۲) *Zan dar 'Erfān va Taṣavvuf-e Eslāmī (Woman in Islamic Gnosticism and Sufism)* trans. Farideh Mahdavi Damghani. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Sollamī, Abu 'Abd al-Raḥmān (۲۰۰۳) *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt (Tabaqāt al-Ṣūfiyya)* ed. Mohammad Sarvar Mūlā'ī. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Tūsī, Ahmad ibn Mohammad ibn Zayd (۲۰۰۳) *Qiṣṣat-e Yusof (al-Sattīn al-Jāme' li-Laṭā'ef al-Basā'īn) (The story of Yusuf (Al-Stein al-Jamae by Taif al-Basatin))* ed. Mohammad Rowshan. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

IB Press