

## ریشه‌های تاریخی نگرش عین القضاة همدانی به حدیث «اطلبوا العلم ولو بالصین»

جواد فرامرزی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۹، پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴، صفحه ۱۳۷ تا ۱۵۶

### چکیده

صوفیان و فیلسوفان مسلمان در بسیاری از موارد فهمی خلاف ظاهر از روایات ارائه داده‌اند. از زمره این قبیل عالمان مسلمان، عین القضاة همدانی (مقتول در ۵۲۵ق) است. او در بحث از روایات مختلف چنین می‌کند. از جمله، در بحث از روایت «اطلبوا العلم ولو بالصین» منظور روایت را رفتن به چشمه‌ای به نام «صاد» برای فرا گرفتن علم حضوری و لدنی می‌شناساند؛ چشمه‌ای که به طبع بر معنایی رمزی دلالت می‌کند. جا دارد پیرسیم ریشه‌های تاریخی نگرش وی به این روایت چیست. چنان که خواهیم دید، این برداشت ریشه در تفکر گنوسی و رازگرایانه او دارد. بر اساس تفکر گنوسی - که در بخشی از مسیر انتقال خود از طریق مسیحیت و مانویت به ایران و به طبع به اسلام ایرانی راه یافته - جهان مادی و علم مادی فاقد ارزش است. غنوصیان اصالت را به جهان متافیزیکی می‌دهند و عین القضاة هم از ایشان متأثر است. اندیشه رازگرایانه دیگری که عین القضاة از آن اثر پذیرفته، تفکر افلاطونیان است که با اعتقاد به عالم مُثُل، اصل تمام چیزها را در عالم بالا می‌دانند و اشیاء مادی را سایه و ظِلّی برای آن در نظر می‌گیرند. هر چند نگرش عین القضاة به حدیث دارای ریشه‌های تاریخی در خارج از جهان اسلام است، جنبه‌هایی از تفکر عین القضاة را می‌توان در ادیان مختلف و مکاتب گراینده به تفاسیر باطنی از اسلام خاصه مذهب تشیع بازدید.

**کلیدواژه‌ها:** عین القضاة همدانی، اندیشه‌های غنوصی، رازگرایی، تاریخ تصوف.

---

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل، آمل، ایران.

## درآمد

گروهها و صاحبان نحله‌های فکری در جهان اسلام که در طول تاریخ مشغول به فعالیت بودند در کنار قرآن از احادیث و روایات نیز استفاده می‌نمودند. کیفیت بهره‌برداری این گروهها از حدیث، تحت تأثیر چارچوب دانشهایی بود که با آن سر و کار داشتند. بسیاری از این علوم پس از آشنایی مسلمانان با دانشهای ملل دیگر به جهان اسلام راه یافتند و تأثیر بسزایی بر توسعه بحثهای تفسیری در معارف اسلامی مختلف نهادند.

از جمله این دانشها می‌توان از عرفان نام برد. صاحبان رویکردهای عرفانی از حدیث نیز تفاسیری بازمی‌نمودند که همانند تفاسیر آنان بر قرآن مورد نقد و تردید متشرعان قرار داشت. این خود، همواره زمینه کشمکش و نزاع میان آنان را موجب می‌شد. این نزاع حتی گاه بدان می‌انجامید که برخی عرفا و متصوفه را خائن‌ترین افراد در زمینه جعل حدیث بدانند (قاسمی، ۱۴۱۴ق، ۱۷۱). متشرعان و علماء رسمی دین فراتر از ایراداتی که به کیفیت استفاده صوفیان و عارفان از حدیث می‌گرفتند، برای غالب اندیشه‌های این‌چنینی که خود را در قالب حدیث نمایان می‌کرد، ریشه‌هایی در خارج از جهان اسلام و اندیشه‌های اصیل اسلامی می‌جستند؛ امری که مناقشات پایان‌ناپذیری میان طرفداران و مخالفان اندیشه‌های صوفیانه به همراه داشت (نک: برتلس، ۱۳۸۷ش، ۱۲-۲۵؛ نصر، ۱۳۹۰ش، ۲۴۵).

نمی‌توان انکار کرد که فهم عارفان از احادیث و روایات دینی ریشه در عرفان‌ها و مسائل موجود در ادیان دیگر داشته است. از طرف دیگر، آنچه موجب تسهیل کاربرد حدیث شده، انعطاف‌پذیری احادیث در قبال فهم‌های گوناگون بوده است؛ زیرا احادیث نیز به مانند قرآن در معرض فهم‌های مختلفی قرار دارند که این فهم‌ها، گاه ناشی از چند لایه‌ای بودن سخنان پیامبر (ص) و معصومین (ع) و گاه برآمده از پیش فرضهای شارح اند (نک: مسعودی، ۱۳۹۲ش، ۲۱۸).

از جمله این صوفیان، عین القضاة همدانی است. نوشته‌های او مشحون از روایات نبوی است. عین القضاة متفکری است که بر جریانهای فکری پس از خودش تأثیر بسزایی گذاشته، و گذشته از آن که با نگارش کتاب *زبده الحقائق* در عرفان نظری پیش‌رو این عربی نیز بوده (شجاری، ۱۳۸۹ش، ۱۰۷)، به

نظر می‌رسد با اندیشه‌های خود به تأسیس فلسفه اشراق نیز یاری رسانده است.

گفته‌اند او دارای هوش و نبوغ سرشاری بود (ابن عماد، بی تا، ۷۵/۴). این را البته از خلال معدود نوشته‌های بازمانده از او — نامه‌ها، و کتاب *تمهیدات*، و *زبدة الحقائق* — نیز می‌توان دریافت؛ نوشته‌هایی که نشان می‌دهند او شخصیتی جامع علوم مختلف بوده است. عین‌القضات از لحاظ اجتماعی نیز در میان مردم از مقبولیت عامی برخوردار بود، تا آنجا که در همان دوران حیاتش عامهٔ مردمان به او تبرک می‌جستند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲ق، ۵/۳۹۹).

عین‌القضات از لحاظ فکری به شدت متأثر از تعالیم احمد و محمد غزالی بود (برای تأثر وی از احمد غزالی، نک: زرین کوب، ۱۳۸۵ش، ۱۹۲؛ برای تأثرش از محمد غزالی، نک: فصل ۲- الف از همین مقاله). او در عرفان نظری دیدگاه‌های بدیعی داشت که خود را در نوشته‌های حاکی از مقامات و سیر و سلوک او جلوه‌گر کرده است. وی افزون بر اینها عرضه‌کنندهٔ نظریه‌های تأویلی نو و جدیدی نیز بود که در آثار او خاصه در *تمهیدات* و نامه‌هایش بازتاب یافته است؛ نظریه‌هایی که چه بسا موجبات مرگ او را فراهم کردند (نک: ذهبی، ۱۴۲۰ق، ۳/۳۱۷).

#### طرح مسئله

عین‌القضات به قرینهٔ آثارش با میراث حدیثی مسلمانان آشنا بود و در جای‌جای این آثار از روایاتی بهره می‌جست که خوشایند سنت عرفانی او بود. گذشته از استفادهٔ او از روایات در اثنای کلام، بخشی از کتاب *تمهیدات* و بسیاری از نامه‌هایش در پاسخ به پرسشهای مریدان در باب معنای صحیح همین روایات نبوی است.

از جملهٔ این روایات، روایت نبوی مشهور «اطلبوا العلم ولو بالصین» است؛ روایتی که گاهی در منابع به پیامبر (ص) نسبت می‌شود و گاهی به امام علی (ع). در جوامع روایی مشهور میان عامهٔ مسلمانان این روایت کم‌تر نقل شده است. کهن‌ترین جامع روایی عامه که این روایت را دربر دارد، *شعب‌الایمان* بیهقی (د ۴۵۸ق) است: «...عَنْ النَّبِيِّ (ص) قَالَ اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (بيهقي، ۱۴۲۳ق، ۲/۱۹۴؛ برای دیگر نقلهای کهن عامه، نک: ابن عبدالبر، بی تا، ۱۵/۱؛ خطیب

بغدادی، ۲۰۰۴م، ۱). با این حال، بیش تر عالمان عامه بر این روایت نقدهای سندی وارد کرده، یا حتی روایت را مجعول و موضوع دانسته‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱/ ۱۷۶). چنین مخالفت‌هایی گاه در دوران معاصر نیز مورد توجه سنت‌گرایان مسلمان قرار گرفته است؛ سنت‌گرایانی که پذیرش تکنولوژی و مدرنیته غربی را بر نمی‌تابند و این روایت را مروج پذیرش چنین دستاوردهایی می‌دانند (برای نمونه، نک: نصر، ۱۳۹۰ش، ۲۴).

غالب عالمان متأخر شیعه این روایت را پذیرفته، و بدان استناد کرده‌اند. با این همه، روایت در منابع اصلی و کهن شیعه یافت نمی‌شود. ظاهراً کهن‌ترین منبع حاوی آن *روضه الواعظین* فتال نیشابوری (مقتول در ۵۰۸ق) است. وی این روایت را به نحو مرسل و مطابق با نقل عامه ذکر می‌کند (فتال، ۱۳۸۶ق، ۱۱). منابع شیعی متأخرتر، از جمله *مشکاة الانوار* علی بن حسن طبرسی (زنده در سده ۷ق)، *غوالی اللالی* ابن ابی‌جمهور آحصایی (زنده در ۸۸۰ق)، *بحار الانوار* مجلسی (د ۱۱۱۱ق)، و *وسائل الشیعه* حر عاملی (د ۱۱۰۴ق)، مطلب را به نحو مرسل و مطابق با همان نقل آورده‌اند (برای نمونه، نک: طبرسی، ۱۳۸۵ق، ۱۳۵). روایت البته در کتاب *مصباح الشریعة* منسوب به امام صادق (ع) نیز به نقل از امام علی (ع) آمده است. با این حال، انتساب این کتاب به امام صادق (ع) پذیرفتنی نیست و خود این اثر نیز پیشینه‌ای کهن‌تر از اواخر سده ۶ و اوائل سده ۷ق نمی‌تواند داشته باشد (نک: پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ۱۲۳). بر این پایه باید راه‌یابی اثر به منابع شیعی را نیز امری متأخر تلقی کرد.

به هر روی، عین القضاة آن را سازگار با اندیشه‌های صوفیانه خویش درباره‌ی تعلیم و تربیت، و مطابق با مذاق تأویلی خود یافته، و با صرف نظر از این ملاحظات انتقادی، اقدام به نقل و سپس تأویل آن نموده، و البته فهمی برخلاف ظاهر از این روایت به دست داده است. می‌خواهیم در این مطالعه فهم عین القضاة از این روایت و خاستگاه‌های چنین فهمی را بازشناسیم. می‌خواهیم دریابیم که اولاً، عین القضاة از این روایت چه می‌فهمیده است؛ ثانیاً، بر پایه‌ی نظام فکری او چه ضرورتی می‌توان برای نقل این روایت و بازنمون چنین تفسیری از آن تصور کرد؛ و ثالثاً، خاستگاه چنین فهمی از روایت را در کدام دسته از خاستگاه‌های فکری او باید جست.

## ۱. تفسیر عین‌القضات از روایت

عین‌القضات تمهید اول از کتاب *تمهیدات* خود را با عنوان «فرق علم مُکْتَسَب با علم کُدُنّی» به بحث درباره‌ی ارزش علم‌آموزی اختصاص داده است. محرک او برای ورود به این بحث کشف معنای اصلی و باطنی *قرآن* است؛ معنایی که وی بر پایه‌ی آیه‌ی ۷ *سوره‌ی آل عمران* معتقد است راسخان در علم بدان دست می‌یابند.

## الف) عبارات وی در این مقام

عین‌القضات برای دفاع از این دیدگاه که راسخان در علم نیز می‌توانند به بخشی از علم الهی دست یابند، علوم مختلف را دسته‌بندی می‌کند و علم خداوند را هم از دو نوع مکنون و مخزون می‌شناساند (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۵). علم مکنون در انحصار خداوند است؛ اما علم مخزون را عالمان بزرگ می‌توانند با مجاهدت حاصل کنند. بر همین پایه عالم واقعی را کسی می‌داند که به چین و ماچین برود: علم‌ها سه قسم آمدند: قسم اول، علم بنی آدم آمد و قسم دوم علم فرشتگان و قسم سوم علم مخلوقات و موجودات، اما علم چهارم علم خداست تعالی و تقدس که علم مکنون و مخزون میخوانند پس علم مکنون جز عالم خدا کس نداند و ندانم که هرگز دانسته‌ای که عالم خدا کیست؟ *اطلبوا العلم و لو بالصین* ترا به چین و ماچین باید رفت، آنگاه علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل بیایی. بر کدام راه می‌باید رفت؟ بر راه عمل، عمل تن نمی‌گویم بر راه دل می‌گویم و معلوم است که گفته است من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا یعلم (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۵).

او همچنین در تمهید پنجم با عنوان شرح ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام، با نقل این روایت در کنار دیگر روایت مشهور «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» (برای این روایت، نک: ابن ماجه، بی‌تا، ۱/ ۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ۱/ ۳۰) تفسیری متافیزیکی از علم و علم‌آموزی مذکور در این دو روایت بازمی‌نماید. او مراد از علمی را که در «صین» باید جست، «صاد» می‌داند و می‌افزاید *صاد* نام دریایی در مکه است. چشمه‌ی این دریا از پای عرش الهی جاری می‌شود و علم‌آموزی کاری جز نوشیدن از این بحر نیست:

ای عزیز! مصطفیٰ (ع) گفته است که «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» و جایی دیگر گفت «اطلبوا العلم و لو بالصین». طلب علم فریضة است و طلب باید کردن اگر به چین و ماچین رفتن. این علم ص بحری است به مکه که کان علیه عرش الرحمن اذ لا لیل و لا نهار و لا ارض و لا سماء. کدام مکه است؟ در مکه اول ما خلق الله نوری. تا دل تو از علائق شسته نشود که «الم نشرح لک صدرک» دل تو پر

از علم و نور و معرفت «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» نباشد. علم صین علم «ص و القرآن ذی الذکر» است. قرآن ارض به مکه آمد، تو نیز مکی شو تا تو نیز عربی باشی: «من اسلم فهو عربی و قلب المسلم عربی» (همان، ۶۴).

### ب) تأویل وی از صاد

نکته قابل توجه در تأویل وی کوشش برای باز نمود تفسیری متافیزیکی از عبارات روایت با تأکید بر جنبه‌های نمادین و اساطیری آن است. برای نمونه، مکه‌ای که عین القضاة آن را بر روی «ص» بنا می‌کند همان است که بر پایه روایاتی پیش از خلق آسمان و زمین و شب و روز برقرار بوده است. مستند وی برای چنین فهمی، روایتی است غریب که ظاهراً تنها خود وی به ابن عباس منتسب می‌دارد و در جای‌جای آثارش نقل می‌کند: «ص بحر بمکه کان علیه عرش الرحمن إذ لا لیل و لانهار» (نک: عین القضاة، ۱۳۷۷ش، ۳/۳۱۶؛ برای نقل همین مضمون در منابع شیعی با انتساب به امام صادق (ع)، نک: ابن بابویه، ۱۳۶۱ش، ۲/۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱۱۵؛ نیز برای نقلی دیگر در منابع عامه: حقی، بی تا، ۳/۱۳۴). او در ادامه برای دفع شبهه احتمالی به مخاطب یادآور می‌شود «سخن بالغان را کودکان چه دانند» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷ش، ۳/۳۱۶). با این تعبیر در صدد بیان این نکته است که منظور او از بحر، نه بحر معمول و شناخته‌ای نزد عموم، که بحری است غیرمادی، که حتی پیش از آن که ماده‌ای باشد و شب و روزی شکل گیرد وجود داشته است. این‌گونه، تفکر متافیزیکی او سبب می‌شود که از تمامی عناصر این روایت سلب مادیت کند.

### پ) مبانی معرفتی عین القضاة

عین القضاة به شهادت آثارش حد الامکان از تمامی آیات و روایاتی که در دسترس دارد فهمی متافیزیکی و فراطبیعی به دست می‌دهد؛ فهمی که قرار است جنبه‌های مادی مذکور در روایت را نفی کند. در اندیشه عین القضاة نوعی بدینی نسبت به جهان ماده و به تبع آن جسم انسان دیده می‌شود. او در نوشته‌هایش، به دفعات، دل و جان را در برابر جسم و قالب قرار می‌دهد. از نظر او جسم به مانند زندانی است که دل گرفتار آن شده است.

در عالم خاک مدتی مهمان است	دل مرکب حق است که در زندان است
نی خود باز است که زینت سلطان است	دل مرغ حقیقت است در عالم حق

(عین‌القضات همدانی، ۶۴).

در تفکر او به هر اندازه که ماده و مادیات خوار و ذلیل گردیده، جان و دل — جنبهٔ متافیزیکی و به قول او، علوی انسان — تکریم می‌شود. تمامی تاکیدات او بر دل، به علت سنخیت آن با اوصاف الهیت است و اینکه می‌تواند به یکتایی برسد. این معنی در مناظره‌ای خیالی که عین‌القضات بین دل و قالب ترتیب داده، به وضوح تصویر شده است:

ای عزیز، مناظره قالب بین با دل که قالب با دل چه می‌گوید. از بهر آنکه قالب چه داند که دل را چه افتاده است که بیش‌تر آنست که دل بر قالب بیوشاند؛ و دل، قالب را چه جواب می‌دهد گوش دار:

ای دل به چه زهره خواستی یاری را      کو چون تو هلاک کرد بسیاری را  
دل گفت که باش تا شوم یکتایی      این خواستن از بهر چنین کاری را

این سخن در جهان، خود که داند الا محرمان انس الهیت که از اوصاف بشریت باوصاف الهیت رسیده باشند و حقیقت ایشان با بشریت پیوسته، این بیتها می‌گوید:

در عشق حدیث آدم و حوا نیست      ای هر که ز آدم است، او از ما نیست  
ما را گویند: کین سخن زیبا نیست      خورشید نه محرم است کس بینا نیست

(عین‌القضات، ۱۳۷۳ ش، ۶۴).

عین‌القضات اصالت را به روح و جهان روحانی می‌دهد؛ نگرشی که در سراسر کتاب *تمهیدات* بازتاب یافته، و سبب شده است او در صدد بازخوانی بنیادین متون دینی برای ارائهٔ تفسیری نوین از آنها باشد؛ آن سان که این متون را با فهم عرفانی خویش از جهان هستی مطابقت بدهد.

### ت) جایگاه سیر آفاق در سلوک عرفانی وی

او معتقد است انسان باید جهان مادی را که همچون زندان تن است پشت سر گذارد تا به مبدأ هستی اتصال یابد. از نظر او این تنها از طریق سیر و سلوک میسر است. بدین جهت سیر و سلوک و به تبع آن دیدن حقایق امور در نظام فکری او نقشی بنیادین دارد. او با استناد به آیهٔ «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...» (حج/ ۴۶) چنین سیر و سلوکی را به سیر در آفاق پیوند می‌زند و معتقد است سالکی که «یک قدم از خانهٔ خود هنوز بدر نهاده باشد، هرگز روی دل ندیده بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷ ش، ۱/ ۳۸۹). از نظر عین‌القضات سیر و سلوک در برابر عادت‌پرستی قرار دارد و نقد این عادت‌پرستی در آثار او فراوان است: «آخر خود از عادت برنخیزد و از خانه بیرون نیاید تا روی دیده دل

بینند؛ که *إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ* (همان، ۱/ ۳۸۹).  
 در سیر و سلوک عین القضاة دل عنصری کلیدی است. توجه به جایگاه دل در حکمت ذوقی صوفیه و عرفای پیش از عین القضاة پیشینه دارد؛ اما کاربرد آن در نظام فکری عین القضاة با توجه به رویکرد او به زبان و تأویل نمایان تر است. برپایه نگرش او، معنای عبارات و کلمات جز با دل درک نمی شود و کارویژه طبیعی و ذاتی دل همین است. تأکید فراوان او بر سیر آفاق را می توان در استنادش به روایت «اطلبوا العلم ولو بالصین» هم بازدید. او در هر جای آثارش که به این روایت استناد کرده، تأکید بر سیر آفاق از طریق رفتن و دیدن را مد نظر داشته است؛ امری که از نگاه وی لازمه شهود عرفانی است.

## ۲. خاستگاههای گنوسی فهم عین القضاة

نقش پیش فرضها و وجود دغدغهها و مسائل فکری - معرفتی با ریشههای تاریخی همواره در نگرش و برداشت از متون دینی برجسته اند. در کنار این پیش زمینههای فکری، چندلایه ای بودن متونی همچون آیات و احادیث نیز، مزید بر علت است و تنوع فهمها را موجب می شود.

### الف) تفکرات گنوسی در متون اسلامی پیش از وی

تفکر متافیزیکی عین القضاة که بر بیش تر تأویلات وی سایه افکنده است ابداع خود او نیست؛ بلکه در تفکر اسلامی و همچنین غیر اسلامی پیش از او سابقه دارد. در نوشتههای عین القضاة البته اشاره صریحی به خاستگاه این پیش نشده است. عین القضاة اغلب نامی از منابع خود نمی برد؛ مگر آن وقت که دارد سخنی از قول بزرگان صوفیه نقل می کند و مثلاً گفتاری از غزالی را به نقل از *مشكاة الانوار*، *احیاء علوم الدین*، یا *المنقذ من الضلال* وی نقل، و نام منبع خود را نیز می آورد (برای نمونه، نک: عین القضاة، ۱۳۸۵ش، ۲۹). با این حال، می توان ریشههای تفکر گنوسی را در افکار وی به وضوح مشاهده کرد. مطالعه تطبیقی اندیشههای متافیزیکی و ضد مادی عین القضاة با اندیشههای رائج در میان پیروان تفکر گنوسی نشان از شباهت و همانندی تام دارد.

می توان تقریباً در بین تمامی اقوام گروهی را به عنوان گنوسی شناساند که به رغم اختلاف در مذاهب و ادیان، در بسیاری از نگرشها با یکدیگر اشتراک داشته اند. باین حال، شناخت تاریخ و عقاید گنوسیه

در طی دو سده گذشته، مسیر پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته، و همواره با کشف متون گنوسی جدید، نظر محققان درباره خاستگاه این تفکر در حال تغییر بوده است.

منظور از مذهب گنوسی مجموعه فرق یا متفکرانی است که برای رسیدن به حقیقت و خروج از مادیات، به یک نوع شناخت غیر حسی، غیر علمی و غیر عقلی معتقد بوده‌اند. این نام برگرفته از واژه یونانی گنوسیس<sup>۱</sup> به معنای عارف است (ایلخانی، ۱۳۷۴ش، ۱۶). گنوسیس مردی است که به معرفت یا گنوس دست یابد (سندمل، ۱۳۹۱ش، ۲۱۹). تا مدت‌ها، نظر بر این بود که مذهب گنوسی برآمده از تفکرات مسیحی سده ۲-۳ بوده است. از همین رو، گنوسیسیم به عموم فرقه‌های ثنویت‌گرای این دو سده اطلاق می‌شد. اکنون در پرتو تحقیقات جدید شکی نیست که اندیشه گنوسی بسی پیش‌تر از دوره مسیحیت نیز وجود داشته، و البته مسیحیت بستر مناسبی برای جذب و بسط این اندیشه بوده است. نمونه بارز تفکرات گنوسی پیشامسیحی را می‌توان در آراء فیلون اسکندرانی (۳۰-۴۰ پیش از میلاد) مشاهده نمود (برای دیگر نمونه‌ها، نک: کریستن‌سن، ۱۳۹۰ش، ۲۲). محققان جدید بیش‌تر بر ریشه شرقی گنوسیسیم تأکید دارند و این که گنوسیسیم به ادیان شرقی بسیار مدیون است.

در برابر محققانی هم واژه یونانی گنوسیس را مرتبط با مفهوم آگاهی می‌دانند و کم‌ترین وجه اشتراکی میان آن با مکتب مشهور به این اسم قائل‌اند. این گروه از محققان پیروان فرقه مندائی در بین‌النهرین را صاحبان اصلی تفکر گنوسی می‌دانند؛ آیینی که گاه گفته می‌شود مأخذ آئین مانوی است؛ مانویانی که خود از فرقه‌های گنوسی هستند و تن را جایگاه دیوها می‌دانند (نک: دوش گیمن، ۱۳۸۴ش، ۱۵۶). اگر نگرش اینان را پذیرا شویم، باید ایران باستان را خاستگاه اصلی تفکر گنوسی بدانیم.

#### ب) تأثیر گنوسیسیم بر عین‌القضات به وساطت تصوف خراسان

گنوسیسیم در بین گروه‌های اسلامی بیش از همه در تصوف نمود داشته است که این خود می‌تواند ناشی از آن باشد که تصوف در بستر ایرانی خود شروع به رشد و تکامل نموده است (دوشن گیمن، ۱۳۸۴ش، ۱۲۰).

1. gnosis

تأثر از اصول و مبانی گنوسیسم را می‌توان در بسیاری از شخصیت‌های بزرگ تصوّف مشاهده کرد. خاصه تأثیرگذاری گنوسیسم همراه با آموزه‌های اوستایی و حکمت مغانی تا به آنجا بوده که برخی از شخصیت‌های بزرگ متصوّفه همچون احمد غزالی گاه با لقب «مغ بزرگ» یاد می‌شدند. در خصوص عین القضاة نیز چنین فرضیه‌ای مطرح شده است. از جمله، برخی محققان معاصر آثار و اندیشه‌های عین القضاة را منبعی مهم برای تفسیر گاهان (کهن‌ترین بخش *اوستا*) می‌دانند (عالیخانی، ۱۳۷۲ش، ۷۰). این همه می‌تواند ناشی از جوّ گنوسی و حکمت مغانی مذکور در آثار عین القضاة باشد.

در زمینه تأثیرپذیری جریان تصوّف و خاصه عین القضاة از تفکر گنوسی می‌توان گفت که این تأثیرپذیری بیش‌تر ناشی از وابستگی ایشان به بن‌مایه‌های تصوّف مکتب خراسان بوده، و این چیزی است که از نقاط اشتراک فراوانی که بین عرفان وحدت شهودی عین القضاة و حکمت مغانی پیش از اسلام وجود دارد، قابل فهم است. به یقین این رشته اتصال را مکتب تصوّف خراسان و خاصه احمد غزالی — تأثیر گذارترین استاد وی — حفظ نموده است.

زمانی بر اهمیت پیوند عین القضاة با منابع عرفانی پیش از اسلام افزوده می‌شود که دانسته شود او به زبان پهلوی نیز آگاهی داشته است (فرمنش، ۱۳۹۳ش، ۴۷). این خود احتمال اطلاع و حتی دسترسی او به منابع پهلوی را افزایش می‌دهد. از این گذشته، به نظر می‌رسد که تأثر عین القضاة از مکتب گنوسی ریشه در نوع تربیت او نیز داشته باشد؛ چنان که برخی محققان معاصر نامه‌های پدر و دیگر اعضاء خاندان او را نیز متأثر از تفکر گنوسی دانسته اند (منزوی، ۱۳۷۷ش، ۳/۲۵).

#### پ) تلقی گنوسی‌ها از معرفت

نکته قابل تأمل در خصوص گروه‌های گنوسی فوق طرز تلقی خاص آنان از شناخت است. مذاهب گنوسی در اشکال گوناگون خود قائل به نوعی معرفت درونی اند که با سیر و سلوک، ذوق و وحی حاصل می‌شود. از نظر گنوسیان عقل، استدلال و علم حصولی راهی به عالم حقیقت ندارد؛ بلکه شناخت حقائق تنها با دل ممکن است.

گنوسی‌ها یا همان معرفتی که گنوسیان در پی آن اند، نوعی وحی است؛ الهامی درونی است که اسرار عالم

الهی را برای عارف آشکار می‌کند، به او دربارهٔ این که چیست، می‌خواهد چه شود و کجا برود، از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت و چه گونه نجات می‌یابد و حیات واقعی‌اش چیست، توضیح می‌دهد. بنابر قول این طایفه خدا در ماوراء عالم محسوس و حتی در آن سوی جهان معقول است. او پدری است که از نام و نشان و گمان برتر است و فکر بشری را به دامن کبریای او دسترس نیست. در انسان شوقی به ودیعه گذارده شده که با آن می‌تواند به نور که همان خداست، متصل شود (ایلخانی، ۱۳۷۴ش، ۲۵).

بر همین اساس قلب در تفکر گنوسی اهمیت ویژه‌ای دارد. از نظر ایشان قلب امانتی آن‌جهانی در وجود انسان است که با آن می‌توان به علم لدنی راه جست؛ علمی که در برابر علم مکتسب قرار دارد، می‌تواند جهان مادی را پشت سر گذارد و شناخت را به ارمغان آورد (کریستن‌سن، ۱۳۹۰ش، ۷۲).

#### ت) پی‌جویی اندیشه‌های گنوسی در فهم وی از روایت

عین‌القضات نیز قائل به ضرورت اتصال مستقیم با مبدأ هستی برای دستیابی به علم حضوری و لدنی است. بازتاب این رویکرد را می‌توان در نگرش او به مقولهٔ علم در مقام تفسیر روایت «اطلبوا العلم...» نیز مشاهده کرد؛ روایتی که آشکارا شیوهٔ دستیابی به معرفت را سیر آفاقی می‌شناساند و ظاهر در لزوم تلاش برای دستیابی به علم حصولی است؛ چه، رجوع به سرزمینی دور از مرکز جهان اسلام جز برای کسب دانشهایی این‌چنین معنا ندارد.

روایت البته به‌خودی‌خود چنین ظرفیتی دارد که بر علم حضوری و حصولی هر دو حمل شود. زمینهٔ چنین درک عامی از مفهوم نیز در فرهنگ اسلامی فراهم بوده است؛ چه، در قرآن کریم اشاراتی می‌توان یافت به دانشی که از جانب خداوند می‌رسد و چه بسا بتوانش چنین تفسیر کرد که محتاج تعلم نیست (کهف/ ۶۵). مفسران مسلمان هم البته دانش یادشده در این روایت را ناظر به هر دو نوع حصولی و حضوری دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶/ ۷۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ۱۳/ ۴۷۴؛ ملاصدرای، ۱۳۸۳ش، ۲/ ۶). با این حال، عین‌القضات چنان که دیدیم کوشش دارد همین روایت را چنان معنا کند از آن ضرورت و ارزشمندی علم حضوری فهمیده شود.

### ۳. گرایشهای رازورزانه عین القضاة

افزون بر این، عین القضاة گرایشهای رمزگرایانه و رازورزانه آشکاری دارد. او گذشته از آن که قائل به وجود رمز در قرآن و روایات است، به رمزی بودن کلام خود هم تصریح می‌کند و آنجایی که فهم مخاطب را قاصر از آن می‌بیند که به کنه مطالب او پی ببرد، سخنان رمزی می‌گوید:

دریغاً! چه دانی که در این تمهید چند هزار مقامهای مختلف واپس گذاشتیم و از هر عالمی زبده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم (عین القضاة، ۱۳۷۳ش، ۳۰۹).

رمزگرایی در نوشته‌های عین القضاة وجوه گوناگون دارد. او با تعبیر مختلف در صدد تفهیم این امر به مخاطب است که در برخی موارد جز با کلام رمزی نمی‌توان سخنی گفت. خاصه، از نظر عین القضاة بدون کاربرد سخنان رمزی نمی‌توان از حقائق مابعدالطبیعی همچون اسرار وحی خبر داد و بدون رمزگشایی نیز نمی‌توان از این اسرار چیزی فهمید. به همین سبب او هنگامی نیز که اندیشه‌های مابعدالطبیعی خود را شرح می‌دهد، راهی جز این فراروی خود نمی‌بیند که از بیانی رمزی بهره جوید (عین القضاة، ۱۳۸۵ش، ۱۳۷، ۲۵۷، ۳۰۹، جاهای مختلف).

#### الف) جایگاه حروف مقطعه در فهم وی از قرآن

در این راستا، یکی از وجوه بارز رمز در نوشته‌های عین القضاة حروف مقطعه است. توجه به حروف مقطعه به عنوان رموز قرآن ریشه در روایات بزرگان دین دارد؛ روایاتی که این حروف را رموزی میان خدا و رسول (ص) می‌نمایانند. این قبیل روایتها دستمایه کسانی قرار گرفت که معتقد بودند زبان قرآن زبانی رمزی است. این گونه، جریانی در بین دانشمندان اسلامی پدید آمد که پیروان آن به حروف بطور عام و به حروف مقطعه قرآنی بصورت خاص نگاهی رمزی داشتند. محصول این طیف از عالمان اسلامی رساله‌های گوناگونی است که بعدها مبنایی برای شکل‌گیری علم حروف شدند.

از نمونه‌های بارز اینان در دوره پیش از عین القضاة، می‌توان حسین بن منصور حلاج را یاد کرد که گذشته از کاربرد زبان رمزی در کل نوشته‌هایش، کتاب طواسین را با الهام از یکی از حروف مقطعه قرآنی (طس: شعراء/ ۱) به نگارش در آورده است. در تمامی بخشهای کتاب مزبور، عبارت «طس» تکرار شده، و مطالب رمزی گوناگونی ذیل آن ارائه گردیده است. از دیگر شخصیت‌های برجسته که پس

از عین‌القضات به حروف پرداخته‌اند، می‌توان از این عربی نام برد که گذشته از آنکه در خلال بسیاری از نوشته‌های خود به علم حروف اقبال نشان داده، رساله‌های مستقلی نیز در این زمینه به نگارش در آورده است؛ از جمله کتاب *الالف*، کتاب *الباء* و کتاب *المیم*.

گذشته از این، در دوره‌های متأخرتر علم حروف مبنای تشکیل فرقه حروفیه شده است؛ فرقه‌ای که نگاهی رمزی و باطنی به حروف داشته‌اند (درباره این فرقه و افکارشان، نک: ریتز، بی‌تا، گولپیناری، ۱۳۷۴ش، صبوری‌فر و لطفی، ۱۳۹۴ش، سراسر آثار).

برداشتهای رازگرایانه عین‌القضات از حروف مقطعه قرآنی در یک چنین بستری شکل گرفت. وجود چنین زمینه فراهمی البته تنها دلیل بازنمودن تفسیری رمزی از حروف قرآنی نیست. شواهد قرآنی و روایی همانگونه که در دسترس عین‌القضات بوده، در اختیار همگان قرار داشته، و در عین حال غالباً موجب شکل‌گیری تفسیری رمزی نشده است. به نظر می‌رسد افزون بر بهره‌مندی عین‌القضات از این زمینه فرهنگی فراهم، آشنایی او با علوم غریبه از جمله طلسمات هندی (برای نمونه، نک: عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۳۲۷) نیز در گرایش او به تفسیر رازگرایی حروف قرآن اثر داشته است.

#### ب) بازتاب این گرایش در تفسیر وی از روایت

اکنون با این مقدمات بهتر می‌توان تأکیده‌های فراوان عین‌القضات مبنی بر رفتن و دیدن را فهمید. در واقع سخن عین‌القضات این است که عناصر مادی ظل و سایه‌ای هستند برای آنچه در جهان بالاتر قرار دارد. نظام فکری عین‌القضات البته خالی از اصطلاحات کیهان‌شناسی فیلسوفانی مثل سهروردی است؛ اما عین‌القضات عملاً همان دیدگاههایی را بیان می‌دارد که فیلسوفان اشراقی مسلک می‌گویند. از همه روشن‌تر، این مطلب در کتاب *تمهیدات* او آمده است که مخاطب را ترغیب می‌کند از صورت به حقیقت رسد؛ تا آنجا که حقیقت عناصر و طبایع و ارکان، خود را بر او ظاهر سازند (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۱۶۵). نیز، در آنجایی که با استناد به آیه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/ ۷) به جز این آب، آبی دیگر در آن عالم قائل است (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۱۶۶)، باز دارد با طرح این مطلب خود را به مُثُلِ افلاطونی نزدیک می‌سازد که بر طبق آن موجودات مادی ظل، سایه، نماد و رمزی برای موجودات

مثالی به حساب می‌آیند که اصل و حقیقت آنان در عالم مثال وجود دارد.

با در نظر گرفتن این بینش وی می‌توان از حدیث «اطلبوا العلم ولو بالصین» رمز گشایی کرد. آنچه را که عین القضاة کلی و مجمل بیان نموده، در بسیاری از کتب دانشمندان اسلامی و حتی بسیار پیش‌تر از آن، در روایات بیان شده است؛ اما، چون کیفیت ارائه آن در روایات و کتب دانشمندان و حتی در نوشته‌های عین القضاة به صورت پراکنده و خالی از هرگونه بحث‌های مقدماتی و توجیهاات کیهان شناختی بوده، در نتیجه غالباً در یک طرح کلی جای نمی‌گرفته، و عملاً راه برای فهم درست این نظریه بسته بوده است.

ظهور عین القضاة این وضعیت را تغییر داد. با فاصله اندکی پس از او شیخ اشراق با نگاهی فلسفی و به صورت مؤثرتری با نگارش داستانهای رمزی بر شناخت آن عالم نادیده که اصل همه اشیاء در آن قرار دارد تأکید کرد. آثار سهروردی خود بعدها، زمینه نگارش شرحها و تحقیقات مستقلی از جانب محققان پس از او شد که به صورت جزئی‌تر به موضوع پرداختند و راه را برای فهم این نگرش که در ابتدا دور از ذهن می‌نمود باز کردند (نک: کرین، ۱۳۸۷ش، ۱۵۱).

با توجه به مقدمات فوق باید گفت که توجه عین القضاة به چشمه اساطیری صاد، نمی‌تواند بی‌ارتباط با تلقی وی از حروف مقطعه قرآنی باشد؛ خاصه آن که «ص» هم یکی از این حروف مقطعه است (ص/۱). همین امر سبب شده است که عین القضاة از میان انبوهی از روایات که درباره کعبه و حجرالاسواد و دیگر مشاهد مکه وجود دارد و در آنها نیز غالباً با جان بخشیدن به کعبه و عناصر تشکیل‌دهنده آن تأکید بر جنبه مثالی و رمزی آنان شده است، با گزینش چند روایت نگاه رمزی خود را بارزتر می‌کند. نگاه افلاطونی عین القضاة، گرایشهای گنوسی او، و گرایش رازورزانه‌اش در تفسیر حروف مقطعه، همگی در تفسیر او از این روایت کاملاً مشهود است. او می‌خواهد با نقل چندبارۀ روایت ابن عباس بر این تأکید کند که پیش از پیدایی شهر مکه، مکه واقعی بر روی چشمه صاد قرار داشته است و آن گاه با برداشتی مثالی از این صاد، اصل و حقیقت مکه را در عالم مثالها بجوید.

## پ) تأکید وی بر تمثیل

فهم عین‌القضات از روایت «اطلبوا العلم» ارتباطی نیز با درک وی از استعاره به مثابه شیوه‌ای برای شناخت جهان دارد. وی چنین درک استعاری از جهان را «تمثل» می‌نامد و در تمهید آخر کتاب تمهیدات خود به تفصیل از آن سخن می‌گوید و آن را از معظم اسرار الهی می‌شناساند. حتی می‌گوید بنای وجود آخرت بر تمثّل است (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۲۹۳).

تمثّل منبعی مهم و ناب برای عین‌القضات محسوب می‌شود. بر اساس آن بسیاری از فهم‌های او صورت پذیرفته است و این چیزی است که خود بر آن اذعان دارد:

«دریغا کس چه داند که این تمثّل چه حال دارد! در تمثّل، مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثّل آن باشد که هر که، ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را از او بستانند و چون بی آن مقام باشد، یک لحظه از فراق و حزن با خود نباشد. تفکر از این مقام خیزد..... دریغا چه دانی که این مقام با هر کسی چه می‌کند! کافر که اگر هر چه بمن دهند از بهر این مقامست. باش تا ذره‌ای از این مقام، صورتی به تو بنمایند، آنگاه بدانی که این بیچاره در چیست» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۶۴).

عین‌القضات بر این تأکید دارد که هرآنچه فرد از عالم روحانی دریافت می‌کند بر پایه تمثّل است و در تمثّل نیز مقامها و حالها مختلف است (عین‌القضات، ۱۳۷۳ش، ۲۹۴). نتیجه طبیعی این نگرش آن است که نمود رمز برای هر کس بر حسب مقام او در سیر و سلوک متفاوت خواهد بود.

## نتیجه

به نظر می‌رسد آنچه بیش از همه مشوق عین‌القضات در تطبیق صین بر صاد قرآنی بوده، شباهت ظاهری این دو کلمه است. عین‌القضات از آنجایی که با توجه به مشرب فکری خود قائل به علم حضوری و ارتباط مستقیم با مبدأ هستی است، با نزدیک کردن روایت «اطلبوا العلم ولو بالصین» به دیدگاه خود، نگرشی کاملاً متفاوتی از تمامی عناصر این روایت به دست می‌دهد؛ نگرشی که بر اساس آن طلب به معنی سیر و سلوک و علم به معنی علم حضوری و لدنی است. این گونه، با ارتباط دادن صین (به معنی کشور چین) با صاد (یکی از حروف مقطعه قرآنی که براساس روایات چشمه‌ای زیر عرش الهی است) منظور پیامبر اکرم (ص) از روایت را طلب علم لدنی با سیر در انفس گرچه تا رفتن به چشمه صاد در زیر عرش الهی می‌نمایاند. این گونه، روایتی که قرار است بر سیر آفاقی دلالت کند از دید وی شاهدی

بر ضرورت سیر انفسی می‌گردد.

چنان که دیدیم ریشه‌های تاریخی این فهم متافیزیکی از روایت را می‌توان در اندیشه‌های گنوسیان جست؛ گنوسی‌هایی که معتقد اند جهان ماده سراسر شر است و انسان باید با سیر و سلوک از آن خارج شود و به مبدأ هستی اتصال یابد. همین گرایش به نامقدس و شرور دیدن عالم ماده حتی سبب می‌شود که عین القضاة نیز همچون دیگر گنوسیان حتی در مقام فهم متون دینی که به‌وضوح بر حقائق مادی دلالت دارند، برای بازنمودن فهمی غیرمادی و غیراین‌جهانی بکوشد. همین امر سبب می‌شود که در تفسیر روایت «اطلبوا العلم ولو بالصین» هم تعبیر صین که به سرزمینی معروف اشاره دارد، چنان معنا شود که ناظر به حقیقتی و رای جهان مادی است.

چنان که دیدیم، رواج اندیشه‌های افلاطونی در جهان اسلام و باور به تحقق مثالهایی در یک عالم فراتر از جهان مادی نیز بر اندیشه عین القضاة اثر نهاده بود؛ اندیشه‌هایی که عین القضاة همسو با استاد خود احمد غزالی و صوفیان نامداری همچون حسین بن منصور حلاج از آن متأثر بود.

## منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابن بابویه، علی بن محمد (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم، داوری.
- ۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ش) *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- ۳- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *لسان المیزان*، بیروت، دار احیاء التراث.
- ۴- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی‌تا)، *جامع بیان العلم و فضله*، بیروت، دارالفکر.
- ۵- ابن عماد، عبدالحی بن احمد (بی‌تا)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، *السنن*، بیروت، دار الفکر.
- ۷- ایلخانی، محمد (۱۳۷۴ش)، «مذهب گنوسی»، *معارف*، دوره دوازدهم، شماره ۱-۲.
- ۸- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۸۷ش)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۹- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۳ق)، *شعب الایمان*، ریاض، مکتبه الرشد.
- ۱۰- پاکتچی، احمد (۱۳۹۰ش)، *بازشناسی متن مصباح الشریعة، ضمیمه علل الحدیث*، به کوشش یحیی میرحسینی و صالح زارعی، تهران، انجمن علمی دانشجویان الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۱۱- حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا)، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالفکر.

- ۱۲- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۲۰۰۴م)، *الرحلة فی طلب الحدیث*، سوریه، دارالبیخی.
- ۱۳- دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۴ش)، *اورمزد و اهریمن ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزانه روز.
- ۱۴- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۰ق)، *میزان الاعتدال*، بیروت، دارالفکر.
- ۱۵- ریتز، هلموت (بی تا)، *آغاز فرقه حروفیه*، ترجمه حشمت مؤید، بی جا.
- ۱۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵ش)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- ۱۷- سندمل، سموئل (۱۳۹۱ش)، *سرچشمه تاویل*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی.
- ۱۹- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، «معرفت از دیدگاه عین القضاة همدانی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، سال ۶، شماره ۲۰.
- ۲۰- صبوری فر، فرهاد و لطفی، جمال (۱۳۹۴ش)، «بررسی تاریخی فرقه حروفیه»، *خردنامه*، سال پنجم، شماره ۱۵.
- ۲۱- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- ۲۲- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، *مشکاة الانوار*، نجف، المكتبة الحیدریة.

- ۲۳- طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- ۲۴- عالیخانی، بابک (۱۳۷۲ش)، *بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران، هرمس.
- ۲۵- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳ش)، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- ۲۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ش)، *نامه‌ها*، به کوشش علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، اساطیر.
- ۲۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش) *شکوی الغریب*، ترجمه قاسم انصاری، تهران، منوچهری.
- ۲۸- فتال نیشابوری، محمد (۱۳۸۶ق)، *روضه الواعظین*، قم، شریف رضی.
- ۲۹- فرمنش، رحیم (۱۳۹۳ش)، *احوال و آثار عین‌القضات*، تهران، اساطیر.
- ۳۰- قاسمی، جمال‌الدین بن محمد (۱۴۱۴ق)، *قواعد‌التحدیث*، بیروت، دارالنفائس.
- ۳۱- کرین، هانری (۱۳۸۷ش)، *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری.
- ۳۲- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۰ش)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلام‌رضا رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- ۳۳- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
- ۳۴- گولپیناری، عبدالباقی (۱۳۷۴ش)، *فهرست متون حروفیه*، ترجمه توفیق سبحانی،

تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۳۵- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۲ش)، *آسیب شناسی حدیث*، تهران، سمت.
- ۳۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول الکافی*، تهران، تحقیقات فرهنگی.
- ۳۷- منزوی، علی نقی (۱۳۷۷ش)، *حاشیه بر نامه های عین القضاة همدانی*، تهران، اساطیر.
- ۳۸- نصر، حسین (۱۳۹۰ش)، *اسلام، علم، مسلمانان و فناوری*، ترجمه امیرحسین اصغری، تهران، انتشارات اطلاعات.