

Innovative Understandings of Sufi Terminology by Ayn al-Qudat Hamadhani


Niloufar Bahramzadeh ¹ | Salman Saket ²

1. M.A. in Persian language and literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities,

Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: saket@um.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 17 October 2025 Received in revised form: 11 November 2025 Accepted: 6 December 2025 Published online: 25 March 2025</p> <p>Keywords: Ayn al-Qudat Hamadhani; Original Interpretations; Bazari Khavas Hijab Namaz Faqr; Zonnar</p>	<p>Introduction</p> <p>Terminology among experts in various sciences and disciplines refers to specific words and expressions established to convey particular meanings. Each field of knowledge possesses its own set of terms, and mysticism and Sufism are no exception to this rule. These concepts and terms, through repeated usage, gradually matured and became codified by the late third century AH. However, the earliest known book written with the explicit aim of compiling such terminology is Al-Luma' by Sarrāj Ṭūsī (d. 378 AH), which dates back to the mid-fourth century AH. Following this work, other texts such as Al-Ta'arruf by Kalābādī (d. 380 AH), Darajāt al-Mu'āmalāt by 'Abd al-Raḥmān Sulamī (d. 412 AH), Nahj al-Khāṣ by Abū Maṣ'ūd Iṣfahānī (d. 418 AH), Risāla Qushayrī by Abū al-Qāsim Qushayrī (d. 465 AH), Ṣad Meydān by Khwāja 'Abdullāh Aṣṣārī (d. 481 AH), and Al-Imlā' by Ghazālī (d. 505 AH) were composed with the purpose of compiling and explaining these terms. The terminology in these works, and in other Sufī texts, largely retained its meaning and, influenced by one another, helped shape the trajectory of mysticism and Sufism. In other words, these works are interrelated, and the essence of each term is often repeated across them. For instance, Ibn 'Arabī (d. 620 AH), in his book Iṣṭilāḥ al-Ṣūfiyyah, refers to Ghazālī's Al-Imlā' (d. 505 AH), one of whose sources was 'Ibārāt al-Ṣūfiyyah, attributed to Qushayrī (d. 465 AH). Qushayrī, in turn, drew upon Al-Luma' by Sarrāj Ṭūsī (d. 378 AH), Tahdhīb al-Asrār by Abū Sa'd Wā'iz Khargūshī Nīshābūrī (d. 407 AH), and Nahj al-Khāṣṣ by Abū Maṣ'ūd Iṣfahānī (d. 418 AH).</p>
<p>Cite this article: Bahramzadeh, N., & Saket, S. (2025). Innovative Understandings of Sufi Terminology by Ayn al-Qudat Hamadhani. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 10 (1), 87-113. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306</p>	
<p> © The Author(s). Bahramzadeh, Niloufar & Saket, Salman Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306</p>	

Thus, in these texts, the meaning or explanation of a term is sometimes repeated without alteration. It can be said that until the end of the sixth century AH, there was little change or transformation in the discussion of the meanings of Sufi terminology within Sufi literature. Ayn al-Quḍāt (d. 525 AH) is to some extent an exception to this pattern. He was a mystic and a thinker who challenged conventions, and he frequently emphasized this point throughout his works. His aim was to unveil truth and enlighten the reader by breaking habitual patterns and questioning the repetition of inherited traditions. Ayn al-Quḍāt's profound awareness of mystical, philosophical, and other scholarly matters, combined with his anti-conventional stance, paved the way for numerous innovations in the realm of mysticism and Sufism particularly in the domain of mystical terminology. In general, Qāḍī Hamadānī did not favor repeating the words of earlier mystics; rather, he sought to disrupt customs and traditions and express his own original and novel ideas, which he attained through spiritual discipline and intuitive insight. This study aims to comprehensively examine 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī's unique interpretations and understandings of mystical terminology and, by highlighting his innovations in this regard, contribute to a deeper understanding of his profound thought

Methodology

The research methodology of this article is library-based and follows an analytical-descriptive approach. The authors, through a meticulous examination of mystical works preceding 'Ayn al-Quḍāt and the interpretations and conceptualizations of their mystical terminology, and by comparing them with the works of 'Ayn al-Quḍāt, have highlighted his novel understandings and unique expressions. Furthermore, the criteria employed by the authors in selecting mystical terms, in addition to classical texts such as *Al-Luma'*, *Darajāt al-Mu'āmalāt*, and *Ṣad Meydān*, include contemporary mystical glossaries such as *Sharḥ Iṣṭilāḥāt-i Taṣawwuf* by Gowharīn and *Farhang-i Lugāt, Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī* by Sajjādī.

Discussion

Ayn al-Quḍāt Hamadānī was a mystic who challenged convention. At times, he interpreted mystical terminology in novel and innovative ways that diverged from the understandings of other mystics. Studies indicate that he offered fresh interpretations of terms such as *Islām*, *Bāzār-i Khawāṣṣ*, *Ḥijāb*, *Zunnār*, *Zulm*, *Faqr*, *Kufr* and *Īmān*, *Majma' al-Baḥrayn*, and *Namāz*. In explaining each of these terms, 'Ayn al-Quḍāt went beyond the conventional approaches of the Sufi tradition, offering new interpretations, understandings, explanations, and at times, entirely new applications. In some cases, his elaborations on these terms drew upon brief statements from earlier mystics, which he expanded and developed more thoroughly in his own works. In other instances, his interpretations were entirely the product of his own intellectual brilliance.

Conclusion

Ayn al-Quḍāt Hamadānī, a prominent mystic and thinker of the sixth century AH, disrupted the prevailing Sufi framework for defining mystical terminology and offered fresh interpretations and applications of several key terms. These terms include: *Islām*, *Bāzār-i Khawāṣṣ*, *Ḥijāb*, *Zunnār*, *Zulm*, *Faqr*, *Kufr* and *Īmān*, *Majma' al-Baḥrayn*, and *Namāz*. In 'Ayn al-Quḍāt's thought, *Islām* and *Kufr* represent two existential states. If a person is liberated from ego and self-centeredness, the distinction between *Kufr* and *Islām* dissolves. He describes *Bāzār-i Khawāṣṣ* as a realm through which one may attain the vision of the Divine. Although direct encounter with the essence of Divine Truth is deemed impossible, through *Bāzār-i Khawāṣṣ*, one may behold the face of God via symbolic manifestation (*tamathul*).

His innovative interpretations of *Ḥijāb* include:

1. Differentiation between religious sects;
2. The seeker's desire and love as veils on the path;
3. *Kufr* and *Īmān* as veils between the servant and the Divine;
4. Luminous *ḥijāb-hā-yi nūrānī* such as prayer, fasting, charity, glorification, remembrance, and virtuous ethics; and *ḥijāb-hā-yi zulmānī* such as envy, greed, and other blameworthy traits;

5. Terrestrial, celestial, and spiritual veils.

In 'Ayn al-Qudāt's intellectual system, Zunnār and the act of girding it mark the beginning of Islām. A Zālīm is one who believes neither in Kufr nor Islām, and who devotes all his energy to worldly pursuits. According to him, Faqr occurs when a person reaches the state of fanā' and dissolution in the Divine Essence. In his view, Kufr comprises multiple levels and types, through which the sālik must pass to attain Īmān and become a true mu'min. In other words, Kufr functions as a staircase or ladder guiding the seeker toward Īmān. By Majma' al-Baḥrayn, 'Ayn al-Qudāt refers to the two seas of the believer's heart and the Qur'an. In his explanation of Namāz-i Bandah and Namāz-i Khudā, he offers a novel interpretation: Namāz-i Bandah signifies the servant's negation and annihilation in the Divine, while Namāz-i Khudā refers to the intimate conversation and supplication of God with humankind. A close examination of mystical texts preceding Qāḍī Hamadānī reveals that some of these terms such as Īmān and Bāzār-i Khawāṣṣ, and certain applications of Ḥijāb, Zunnār, Majma' al-Baḥrayn, and Namāz originate entirely from his intellectual genius. Others—such as Islām, Zulm, Faqr, and Kufr were briefly mentioned by earlier mystics, which Qāḍī then expanded upon and developed in greater detail within his own works.

برداشت‌ها و تعبیرات بدیع عین‌القضات همدانی از اصطلاحات عرفانی

نیلوفر بهرام زاده^۱ | سلمان ساکت^۲

۱. کارشناس ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: saket@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۵</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۸/۲۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۱/۵</p>	<p>عین‌القضات همدانی، عارف سنت‌شکن و عادت‌ستیز سده پنجم و ششم هجری است که با اندیشه‌ها و افکار بدیع خود به عرفان و تصوف اسلامی غنای بیشتری افزوده است. ویژگی سنت‌شکنی عین‌القضات در تمام جوانب زندگی او از جمله مواجهه با اصطلاحات عرفانی به چشم می‌خورد، به طوری که مقایسه اصطلاحات عرفانی به کاررفته در آثار او با میراث به جا مانده از کتب عرفان و تصوف، نشان می‌دهد که قاضی همدانی گاه با برهم زدن نظام رایج و سیر معمول مفاهیم اصطلاحات عرفانی، تأویل و برداشت تازه‌ای از اصطلاحات ارائه کرده است. نتایج مقاله حاضر نشان می‌دهد که برخی از تأویلات بدیع او از اصطلاحات عرفانی مانند «ایمان»، «بازار خواص»، «زَنار»، «مجمع البحرین» و بیشتر مصادیق «حجاب» و «تماز» به تمامی ساخته و پرداخته اوست و در آثار عارفان پیش از او دیده نمی‌شود. همچنین برخی دیگر مانند «ظلم»، «فقر» و «کفر» متأثر از سخنی کوتاه از عارفان پیش از وی است که قاضی آن مفهوم را در آثار خود توسعه بخشیده و به طور گسترده مطرح کرده است.</p>
<p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>عین‌القضات همدانی، برداشت‌های بدیع، بازار خواص، حجاب، نماز، فقر، زَنار</p>	

استناد: بهرام زاده، نیلوفر؛ و ساکت، سلمان (۱۴۰۵). برداشت‌ها و تعبیرات بدیع عین‌القضات همدانی از اصطلاحات عرفانی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۸۷-۱۱۳. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306>



مقدمه

عین‌القضات همدانی (۴۹۰-۵۲۵ق) عارف و اندیشمند بزرگ سده ششم بود که از وی آثاری چون *تمهیدات*، *نامه‌ها*، *زبدة‌الحقایق* و *شکوی‌الغریب* به جای مانده است. عین‌القضات با هوش سرشار و نبوغ کم‌نظیر خود در ۲۱ سالگی کتاب *گران‌سنگ‌غایة‌البَحْثِ عَنِ مَعْنَى الْبَعْثِ* را درباره پیامبری و مبانی علمی وابسته به آن نوشت (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، صص ۱۴۴-۱۴۵). سپس در ۲۴ سالگی اثر ارزشمند صد فصل *زبدة‌الحقایق* را به رشته تحریر درآورد (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، صص ۱۴۵). و در آن عمیق‌ترین مباحث عرفانی، حکمی و فلسفی را مطرح کرد. قاضی «به حق یکی از نوابغ زمان بود. احاطه وی به علوم زمان، به خصوص فقه و حدیث و تفسیر، از خلال آثار او به خوبی پیداست. علاوه بر این‌ها در معقول نیز کاملاً متبحر بود. با فلسفه و آرای مشائیان به خوبی آشنا بود و به‌عنوان یک صاحب نظر و متفکر اصیل با مسائل فلسفی برخورد می‌کرد» (پورجوادی، ۱۴۰۱، صص ۳۴). عین‌القضات همدانی در جوانی به بحران روحی و سردرگمی عمیقی دچار شد و راه چاره را در مسیر مطالعه آثار و کتب کلامی دید اما قاعده‌های مذاهب گوناگون در این کتب، به تشویش و اضطراب او افزود و به گرفتاری روحی وی انجامید (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، صص ۱۴۸). در نهایت مطالعه آثار امام محمد غزالی بود که او را از این ورطه نجات داد. عین‌القضات در *زبدة‌الحقایق* تصریح کرده است که چهار سال تمام به خواندن آثار غزالی مشغول بوده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱، صص ۱۴۹). با این همه او به طور کامل از سردرگمی رهایی نیافت، لذا به کمک و یاری احمد غزالی، برادر کوچک‌تر محمد غزالی به تصوف روی آورد: «در آن وضعیت، نزدیک به یک سالی ماندم و هنوز از حقیقت واقعه‌ای که برایم در آن سال رخ داده بود، آگاهی نداشتم تا اینکه سرور و خواجه‌ام، استام امام اجل، سلطان طریقت و ترجمان حقیقت، ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد بن غزالی - خدا مسلمانان را از ماندگاریش بهره‌دهاد و از من بدو بهترین پاداش رساناد- را سرنوشت به سوی همدان که زادگاه من است، راند و در خدمت او در مدتی کمتر از بیست روز، از چهره آن واقعه برایم پرده‌برداری شد و سرگردانی زوده‌گردید و وضعیتی آن را به طور آشکار مشاهده کردم» (همان: ۱۵۰). بنابراین دیدار احمد غزالی با قاضی را می‌توان مهم‌ترین حادثه زندگی عین‌القضات دانست، چراکه در این مرحله، عین‌القضات در علوم ظاهری زمان خود، در اوج کمال و بالندگی قرار داشته و آشفستگی و سردرگمی او تنها به دست علوم ذوقی برطرف می‌شده است.

بنابراین برادران غزالی نقش بسیار مهمی در تحولات روحی عین‌القضات همدانی ایفا کرده‌اند؛ در گام نخست، محمد غزالی در سلوک علمی او را نجات داد و در مرحله آخر، احمد غزالی در سلوک عملی به سردرگمی و آشفتگی عین‌القضات پایان بخشید. پس از دیدار عین‌القضات با احمد غزالی در سال ۵۱۳ق. (پورجوادی، ۱۴۰۱: ص. ۱۰۴) تا سال شهادت قاضی در سال ۵۲۵ق. زندگی عین‌القضات عمدتاً در همدان و به نگارش مکتوبات و آثار دیگر گذشت.

۱. بیان مسأله

اصطلاح در میان متخصصان علوم و فنون مختلف «واژه‌ها و تعابیر خاصی است که برای افاده معنایی خاص وضع شده، یا در اثر کثرت استعمال در هر علم و فن، به تدریج معانی خاص از آن اراده شده و حالت اصطلاحی یافته است» (سجادی، ۱۳۷۰: هفت). هر علمی، اصطلاحات خاص خود را دارد و عرفان و تصوف نیز از این قاعده مستثنی نیست. این مفاهیم و اصطلاحات بر اثر تکرار در نهایت تا اواخر سده سوم هجری نضج یافته و مدون شده است اما احتمالاً نخستین کتابی که با هدف تدوین اصطلاحات نوشته شده *اللمع سراج طوسی* (ف: ۳۷۸ ق.) است که تاریخ نگارش آن به اواسط سده چهارم هجری بازمی‌گردد. بعد از این اثر، کتب دیگری مانند *التعرف کلابادی* (ف: ۳۸۰ ق.)، *درجات المعاملات* از عبدالرحمن سلمی (ف: ۴۱۲ ق.)، *نهج‌الخاص* ابومنصور اصفهانی (ف: ۴۱۸ ق.)، *رساله قشیری ابوالقاسم قشیری* (ف: ۴۶۵ ق.)، *صد میدان* خواجه عبدالله انصاری (ف: ۴۸۱ ق.) و *الاملاء غزالی* (ف: ۵۰۵ ق.) با هدف تدوین این اصطلاحات و شرح آنها تالیف شده‌اند. این اصطلاحات در این کتب و در دیگر آثار صوفیه تقریباً معنای خود را حفظ کرده و متأثر از یکدیگر، جریان عرفان و تصوف را شکل داده‌اند. به سخن دیگر این آثار بی‌ارتباط با یکدیگر نبوده و نفس معنی اصطلاح تقریباً در همه آنها تکرار شده است. برای نمونه ابن عربی (ف: ۶۲۰ ق.) در کتاب *اصطلاح‌الصوفیه* به کتاب *املاء غزالی* (ف: ۵۰۵ ق.) نظر داشته و یکی از منابع غزالی در این اثر، کتاب *عبارات الصوفیه* منسوب به قشیری (ف: ۴۶۵ ق.) بوده است و قشیری نیز در اثر خود از *اللمع سراج طوسی* (ف: ۳۷۸ ق.)، *تهذیب‌الاسرار* ابوسعید واعظ خرگوشی نیشابوری (ف: ۴۰۷ ق.) و *نهج‌الخاص* ابومنصور اصفهانی (ف: ۴۱۸ ق.) استفاده کرده است. بنابراین در آثار گفته‌شده گاهی معنی یا شرح یک اصطلاح بی هیچ تغییری تکرار شده است. برای مثال قشیری در *عبارات الصوفیه* مجموعاً ۱۶ واژه از اسامی احوال

و مقامات را از روی نهج‌الخاص نوشته است (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۷-۴). می‌توان گفت تقریباً تا پایان سده ششم، تغییر و تحول در بحث معانی اصطلاحات صوفیه در آثار صوفیان دیده نمی‌شود. عین‌القضات (ف: ۵۲۵ ق.) تا حدی از این قاعده مستثنی است. او عارف و اندیشمندی عادت‌ستیز است و در جای‌جای آثار خود به این مهم اشاره کرده است. او بر آن بوده تا با درهم شکستن عادت‌ها و تکرار آنچه که از گذشتگان به ما به ارث رسیده است، حقیقت را آشکار و مخاطب را آگاه سازد: «ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند، از عادت پرستی دست بردار که عادت پرستی، بت پرستی باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: الف.ص.۱۲).

به باور قاضی اگر انسان در حد عادت پرستی باقی بماند و بی هیچ آگاهی و دانشی، اعمال گذشتگان را در راه دین انجام دهد، تنها شریعت ورز است، نه حقیقت ورز؛ یعنی از حقیقت کار و اعمال خود آگاه نیست، بلکه در حد شریعت و ظاهر دین، متوقف شده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: الف.ص.۳۲۰-۳۲۱).

آگاهی ژرف و عمیق قاضی از مسائل عرفانی، فلسفی و دیگر علوم مختلف در کنار ویژگی «عادت-ستیزی» او، زمینه‌ساز ابتکارات و نوآوری‌های فراوانی در عرصه عرفان و تصوف، به‌ویژه اصطلاحات عرفانی شده است. او بارها در آثار خود تأکید کرده است که به نقل اقاویل دیگران علاقه‌ای ندارد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: ب: ۵۸/۱، ص. ۲۳۰). عین‌القضات در جایی دیگر نیز به برکنار بودن از تکرار مطالب دیگران اشاره کرده و نوشته است: «من دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم. اما چون حاجت افتد تفهیم چیزی دیگر را ضرورت بود نوشتن. و هرچه در مکتوبات من بینی همه این حکم دارد که جمله مولدات خاطر من بود، آلا آن قدر که تفهیم مقاصد خود را بیاورم، چه آن آورده باشند، و من ضرورت را در مکتوب خود آورم» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: ب: ۳۲۵/۲). همچنین عین‌القضات هنگامی که از اصل راست و درست مذاهب سخن به میان آورده تا به مخاطب خود نشان دهد که همه مذاهب، اصلی درست داشته‌اند، تأکید کرده است که از راه سلوک به مطالب گفته شده رسیده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۸/۱) و این مطالب را از کسی نشنیده است و در هیچ کتابی نیز نخوانده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: ب: ۳۰۵/۲) و هرچه در این باب نوشته، به جز منقولات و مسموعات، همگی از ذوق او بوده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: ب:

۳۰۸/۲). بنابراین به‌طور کلی قاضی همدانی تکرار سخنان عارفان گذشته را نمی‌پسندیده است و بر آن بوده تا با برهم زدن عادات و سنت‌ها، اندیشه‌های بدیع و بکر خود را که از راه سلوک و ذوق به آنها دست یافته است، بیان کند.

این پژوهش بر آن است تا تعبیرات و برداشت‌های بدیع عین‌القضات همدانی را از اصطلاحات عرفانی به‌طور جامع و کامل بررسی کند و با نشان دادن نوآوری‌های او در این باره، به شناخت بهتر اندیشه‌های ژرف عین‌القضات یاری رساند.

۲. پیشینه پژوهش

نجیب مایل هروی، عین‌القضات را مبدع راه و روشی جدید در قلمرو تصوف دانسته و بر این باور است که او بسیاری از تعبیرهای عرفانی را دگرگون کرده و صبغ‌ای تازه به آنها بخشیده است. به طور مثال، «زهد» در منظومه فکری عین‌القضات بار معنایی دیگری دارد و با تعبیر زهد در آثار پیشینیان و معنای مصطلح آن کاملاً متفاوت است؛ او معتقد است که اساساً دنیا و آخرت از آن کسی نیست که با ترک آن زاهد شود و به مقام زهد دست یابد. بنابراین از نظر مایل هروی، در منظومه فکری عین‌القضات، برخی از اصطلاحات، معنایی بدیع پیدا کرده و سبب غنای نظام اصطلاحی صوفیه شده‌اند (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۶). اشاره مایل هروی به این بحث بسیار کوتاه است اما بیانگر اهمیت موضوعی است که هیچ پژوهشگری به‌طور گسترده درباره آن تحقیق نکرده است.

درباره این موضوع، تنها یک مقاله با عنوان «مقایسه برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی» (۱۳۸۹) نوشته شده است. نویسنده در این مقاله به چهارده مورد از اصطلاحات عرفانی اشاره کرده که تعبیر قاضی از آنها با دیگر عارفان تفاوت دارد. این مقاله از دو منظر قابل نقد است: نخست آنکه تعبیر عین‌القضات از برخی از اصطلاحات مطرح‌شده در مقاله مذکور نه تنها بدیع نیست، بلکه قاضی خود به منبع و منشا دیدگاه خویش به‌طور مستقیم اشاره کرده است؛ برای نمونه نویسنده مقاله، «منکر و نکیر» را در زمره اصطلاحاتی دانسته که تعبیر عین‌القضات از آن تازه است (نعمتی، ۱۳۸۹: ص ۲۰۳-۲۰۴)، حال آنکه عین‌القضات در هنگام بحث درباره این موضوع، به سخن ابن سینا و باور وی درباره جهان آخرت اشاره کرده است (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ۲۸۹). همچنین نویسنده «بهشت عوام» را در زمره تعبیرات بدیع قاضی مطرح کرده است (نعمتی، ۱۳۸۹: ص ۱۹۲-۱۹۳)، حال آنکه پیش از عین‌القضات، غزالی در کیمیای سعادت به این موضوع اشاره

کرده و نوشته است: «و چون تخم سعادت خویش به دست آوردی، ایشان را در زیر پای آوری و روی به قرارگاه سعادت خویش نهی، آن قرارگاهی که عبارت خواص از آن، حضرت الوهیت است و عبارت عوام از آن، بهشت است» (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۴/۱).

دوم آنکه شمار اصطلاحاتی که عین‌القضات از آنها تعبیر و برداشت بدیعی ارائه کرده، بیش از اصطلاحاتی است که در این مقاله آمده است؛ به سخن دیگر پژوهش مذکور، نه تنها همه ابداعات قاضی را دربرنمی‌گیرد، که همان‌طور که اشاره شد، برخی از اصطلاحات مطرح‌شده در آن نیز محلّ بحث هست.

۳. روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله، کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی-توصیفی است. نویسندگان با بررسی دقیق آثار عرفانی پیش از عین‌القضات و تعبیر و مفاهیم اصطلاحات عرفانی آنها و مقایسه با آثار عین‌القضات، برداشت‌های جدید و تعبیرات بدیع او را نشان داده‌اند. همچنین معیار و ملاک نویسندگان در گزینش اصطلاحات عرفانی، افزون بر کتاب‌های متقدم مانند *اللمع*، *درجات المعاملات* و *صدمیدان*، اصطلاح-نامه‌های عرفانی معاصر مانند شرح *اصطلاحات تصوف* از گوهرین و فرهنگ *لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* از سجادی بوده است.

۴. تعبیرات بدیع عین‌القضات از اصطلاحات عرفانی

افزون بر اصطلاحاتی که در مقاله «مقایسه برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی» (۱۳۸۹) بررسی شده است^۱، ده اصطلاح دیگر در زمره تعبیرات بدیع قاضی همدانی از اصطلاحات عرفانی قرار دارند که عبارتند از: «اسلام»، «بازار خواص»، «حجاب»، «زنّار»، «ظلم»، «فقر»، «کفر» و «ایمان»، «مجمع البحرین» و «نماز». عین‌القضات برای توضیح هر یک از این اصطلاحات پا را از رویه معمول متصوفه فراتر نهاده و تعبیر، برداشت، توضیح و گاه مصداقی جدید از آن اراده کرده است.

۴-۱. اسلام

^۱. این اصطلاحات عبارتند از: برّ و بحر، بهشت و دوزخ، پیر خرابات، خال، خرابات، دجال، دنیا و آخرت، رزق، زلف، زهد، صراط، مطرب، منکر و نکیر و میزان (رک، نعمتی، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۲۰۴).

اسلام «نزد عارفان ظاهری دارد و باطنی، ظاهر آن گردن نهادن به قیود شریعت است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص. ۸۹) و حقی که باطل به آن راهی ندارد، دین اسلام خوانده شده است (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۸/۱۰). متصوّفه و صوفیان در تعریف «اسلام» با «متشرعین همراهاند، منتها آن را از لحاظ کلی به اسلام اهل ظاهر و باطن و سپس به اسلام مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم می‌کنند. و این تقسیم هم به علت اعتقاد آنان به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت است» (گوهرین، ۱۳۷۶: ۲۲۰/۱). بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که پیش از عین‌القضات، عارفان تأویل یا معنای عرفانی از «اسلام» ارائه نکرده‌اند و همان‌طور که اشاره شد، تنها به ظاهر و باطن آن و درجات مسلمانان پرداخته‌اند. البته حلاج تا حدی مستثنی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

«اسلام» در منظومه فکری قاضی در کنار سایر ادیان قرار ندارد، به سخن دیگر این‌چنین نیست که اسلام در کنار مسیحیت، یهود و غیره، نام یک دین باشد، بلکه از دیدگاه او، دینی جز اسلام وجود ندارد. یعنی دین، اسلام است و اسلام، دین است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۶۶). اصل تمام ادیان یکی است و آن اسلام است و این تفاوت تنها در «محل» است نه چیز دیگر (همان‌جا). به باور او اگر مذهبی (هر مذهب با هر نامی) انسان را به خدا می‌رساند، آن مذهب، اسلام است و اگر به خدا نمی‌رساند و آگاهی و بصیرتی به انسان نمی‌دهد، آن مذهب از کفر بدتر است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۲-۲۳). عین‌القضات معتقد است که سالک تا هنگامی که با خود باشد و با حق تعالی یکی نشده باشد، کفر و اسلام تنها دو حالت هستند؛ اما هنگامی که از خود رهایی یابد، کفر و ایمان برای او دیگر تفاوتی نخواهد داشت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۵). به سخن دیگر او کفر و اسلام را نزد خود و هم‌کیشان خود یکی دانسته (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۹۶) و بر این باور است که انسان هنگامی که از خود رهایی یابد، دیگر فرقی میان کفر و اسلام قائل نمی‌شود. حتی معتقد است که کسی که طالب علم یقین است، اگر میان کفر و اسلام فرق و تفاوت بنهد، این فرق دانستن، نه تنها سد راه او برای رسیدن به مطلوب خواهد بود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۱/۲) بلکه نشانه این است که سالک، هنوز به اخلاص در راه خدا نرسیده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۲/۲). بنابراین در اندیشه عین‌القضات، کفر و ایمان در یک کفه ترازو قرار دارند و سالک نباید میان آن دو تفاوت قائل شود.

اگرچه پورجوادی (۱۴۰۱: ۴۸) عین‌القضات را در این اندیشه، مبتکر و مبتدا دانسته است، اما پیش از او، حلاج در آثار خود نوشته است: «الکفر و الإیمان یفترقان من حیث الاسم، و أمّا من حیث الحقیقه فلا فرق بینهما» (حلاج، ۱۴۲۳: ص. ۵۱). او حتی پا را از این فراتر گذاشته و کسی را که

میان کفر و ایمان تفاوت قائل شود، کافر خوانده است (حلاج، ۱۴۲۳: ص. ۲۳). بنابراین حلاج بسیار گذرا به این موضوع اشاره کرده اما عین‌القضات در جای‌جای آثار خود به آن پرداخته است.

۲-۴. بازار خواص

بازار نزد متصوّفه عبارت است از «مقام تجلیات انوار الهی و مرتبه کثرت و تفرقه» (سجادی، ۱۳۷۰: ۱۸۰). «بازار خواص» عنوانی است که عین‌القضات به بازار بهشت در حدیث مشهور پیامبر یعنی «إن فی الجنة سوقا یباع فیها الصور» داده است، چراکه او این بازار را محل و مکانی دانسته که در آن می‌توان از طریق تمثّل به رویت حق تعالی نائل شد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۲۹۶). از دیدگاه عین‌القضات، چهره خدا را تنها از راه تمثّل می‌توان مشاهده کرد و دیدار حقیقت و ذات او محال است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۳۰۲) و دیدار به کمک تمثّل، تنها از طریق بازار بهشت یعنی «بازار خواص» ممکن است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که به احتمال زیاد عین‌القضات نخستین عارفی است که این بازار را وسیله‌ای برای رویت حق تعالی دانسته است. پیش از قاضی این اندیشه نزد سایر عارفان دیده نشده است.

۴-۳. حجاب

در الّمع «حجاب» حائلی است میان مطلوب و مقصود و میان طالب و قاصدان (سراج طوسی، ۱۴۲۱: ص. ۳۰۱). بنابراین نزد متصوّفه «حجاب» بنا بر مصادیقی که دارد، مانع و سدّ راه سالک می‌شود و میان او و حق تعالی، جدایی می‌افکند. صوفیان گاه نفس و دنیا را حجاب خوانده‌اند (هجویری، ۱۴۰۰: ص. ۹۶) و گاه وجود آدمی را (سراج طوسی، ۱۴۲۱: ص. ۶۷)؛ خواجه عبدالله انصاری نیز در طبقات الصوفیه، از قول یکی از صوفیان، حجاب مریدان را خود آنان دانسته است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۸). صاحب شرح‌التعرف، دنیا، نفس، خلق و شیطان را «حجاب» و مانع خوانده و نوشته است: «دنیا، حجاب عقبی است، هرکه با دنیا بیارامد، عقبی را برهاند. و خلق حجاب طاعت است، هرکه به ریای خلق مشغول گردد، طاعت را برهاند. و شیطان، حجاب دین است، هرکه موافقت شیطان کند، دین را برهاند. و نفس حجاب حق است، هرکه به هوای نفس رود، خدای را برهاند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۶/۱). قشیری به نقل از جنید، محجوب شدن انسان را وابسته به ترس از غیر خداوند و امید به غیر او دانسته (قشیری، ۱۳۶۱: ص. ۱۹۴) و غزالی در احیاء علوم الدّین به غفلت به‌مثابه «حجاب» اشاره کرده است (غزالی، ۱۳۹۲: ۳۵۵/۱). به‌طور کلی مصادیقی که متصوّفه از «حجاب»

ارائه کرده‌اند، تا حدی مشابه یکدیگر و بیشتر مبتنی بر صفات رذیله‌ای است که آدمی باید از آنها دوری کند.

از کاربردهای رایج اصطلاح عرفانی «حجاب» نزد صوفیه که در آثار عین‌القضات نیز تکرار شده است، می‌توان به وجود پرده‌ای از غفلت و جهل بر دیده دل (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۴۰)، وجود هفتاد حجاب از نور میان جبرئیل و خدا (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۳)، دنیا به مثابه حجاب برای عاشق مبتدی (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۸)، وجود ابلیس به‌عنوان مانع و حجاب میان خدا و بندگان (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۷)، حبّ زر و سیم و زن و فرزند و غیره به‌مثابه حجاب (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۰۰/۳)، همچنین تقلید و تعصب و کبر و عجب و غرور (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۹۲/۲)، در حجاب بودن انسان برای رسیدن به خدا با توجه به حدیث نبوی «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِّنْ نُورٍ وَ ظَلَمَهُ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۸۴/۲)، حجاب بودن انسان در سر راه خود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۱۵۸/۱)، سیاهی روی انسان در قیامت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۵/۱) و غیره اشاره کرد. با این همه عین‌القضات در پنج مورد برداشت، تعبیر، مصداق و توضیح تازه و بدیعی درباره «حجاب» ارائه کرده است.

۳-۱-۳-۴. فرق نهادن میان مذاهب، «حجاب» راه طالب

در اندیشه عین‌القضات همدانی «جوهر حقیقی همه دین‌ها و مذاهب‌ها یکی است و همه آنها اصل درستی داشته‌اند و منازل راه خدای‌اند» (ثبوت، ۱۴۰۳: ص. ۴۱). بنابراین در نظام فکری او، اصل تمام مذاهب صحیح است. نخستین مصداق متفاوتی که قاضی از اصطلاح عرفانی «حجاب» ارائه کرده، وقتی است که او یکی از شرط‌های طالب را یکی شمردن مذاهب دانسته و نوشته است که اگر طالب میان مذاهب فرق و تفاوت بگذارد، این فرق نهادن، حجاب راه او خواهد شد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۱). بنابراین عین‌القضات همچنان حجاب را مانع دانسته است اما مصداقی که برای آن مطرح کرده، بدیع و تازه است. از دیدگاه او چنانچه طالب، تمام مذاهب و ادیان را یکی نداند و میان آنها تفاوت قائل شود، در حجاب است و هنوز به حقیقت نائل نشده است. این مصداق بدیع از «حجاب» در آثار پیش از قاضی نیامده است.

۳-۲-۳-۴. «طلب» و «عشق» در راه طالب و عاشق به‌مثابه «حجاب»

از دیدگاه عین‌القضات، هنگامی که طالب به مطلوب خود می‌رسد، حتی طلب نیز حجاب راه اوست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۴)، او میان عاشق و معشوق، عشق را نیز حجاب راه خوانده

(عین‌القصص همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۱۲۷) و حتی میان پیامبر (ص) و خدا نیز عشق خدا را برای پیامبر (ص) حجاب دانسته است (عین‌القصص همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۱۹). هر طالبی برای نیل به مطلوب خود، دارای طلب، اراده و خواسته است، بنابراین وجود عاشق نیز در راه رسیدن به معشوق سرشار از عشق است، اما عین‌القصص، طلب و عشق را نیز حجاب خوانده است. بنابراین دومین مصداق متفاوت او از حجاب، عشق و طلب و انگیزه طالب است. این تعبیر و برداشت اگرچه با این تفصیل در آثار عارفان پیش از قاضی نیامده است اما سلمی در *حقائق‌التفسیر* گذرا به آن اشاره کرده و نوشته است که هرکس بخواهد به هدفی برسد، سبب آن هدف برای طالب، حجاب خواهد بود (سلمی، ۱۴۲۱: ۷/۲). بنابراین اگرچه دیدگاه عین‌القصص در این باره به احتمال زیاد برگرفته از *حقائق‌التفسیر* است، اما او سخن کوتاه و بی‌توضیح سلمی را توسعه بخشیده و در آثار خود منعکس کرده است.

۳-۳-۴. کفر و ایمان میان بنده و حق تعالی، به مثابه نوعی «حجاب»

سومین مصداق متفاوت و بدیع‌القصص هنگامی مطرح شده که او به دو حجاب میان خدا و بنده در بالای عرش اشاره کرده است. او این دو حجاب را کفر و ایمان دانسته، چراکه معتقد است که بنده باید نه کافر باشد و نه مسلمان و اگر کفر یا حتی ایمان دارد، گرفتار یکی از این دو حجاب است (عین‌القصص همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۲۳). همان‌طور که پیشتر گفته شد، در منظومه فکری عین‌القصص، کفر و ایمان تفاوتی با یکدیگر ندارند و نزد او و هم‌کیشانانش یکی هستند، بنابراین اگر سالک چه در کفر و چه در ایمان توقف کند، محجوب است. پیداست که ایمان، شرط مسلمانی و از موضوعات مهم دین اسلام و عامل نزدیکی قلبی به خداست، بنابراین در نظر گرفتن آن به مثابه حجاب میان بنده و حق تعالی، مصداقی بدیع و تازه است.

۴-۳-۴. حجاب‌های نورانی و ظلمانی

بسیاری از عارفان به حدیث نبوی «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِّنْ نُورٍ وَ ظَلَمَهُ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ» در آثار خود نظر داشته و آن را مطرح کرده‌اند.^۲ عین‌القصص نیز به این حدیث توجه داشته است، اما تفاوت او با عارفان پیش از خود، آن است که قاضی ذیل این حدیث برای «حجاب نورانی» مصادیقی برشمرده که پیش از او سابقه نداشته است. او با توجه به حدیث فوق، حجاب‌های نور و ظلمت را برای خواص دانسته و صفات خدا را حجاب‌های نور برای خواص خواص خوانده است (عین‌القصص همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۱۰۲). بنابراین عین‌القصص حجاب

^۲ برای نمونه بنگرید به: مجاهد، ۱۴۱۰: ۴۵۶؛ ترمذی، ۱۴۲۲: ۲۸۶؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۳۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۰/۱، ۵۷۲/۳.

را درجه‌بندی کرده است. به سخن دیگر حجاب در این طبقه‌بندی به تمامی بار معنایی منفی ندارد بلکه حجاب‌های نور، معنای مثبت و حجاب‌های ظلمانی، معنای منفی دارد. اما باید توجه کرد که حجاب چه نورانی و چه ظلمانی از دیدگاه عین‌القضات، مانع است، اما این مانع گاهی سبب تعالی انسان می‌شود، به عبارت دیگر اگر برخی از حجاب‌ها وجود نداشته باشند، آدمی به مرتبه بالاتر نائل نمی‌شود؛ اگر جمال پیامبر (ص) وجود نداشته باشد، انسان توان مشاهده حق تعالی را ندارد و تنها به وسیله این پرده است که می‌تواند به لقاءالله برسد، در حقیقت بدون آئینه جمال محمد (ص)، مشاهده خدا محال و ناممکن خواهد بود، هرچند سالک نباید در این مرحله متوقف بماند و باید آگاه باشد که نور محمد، پرده‌ای میان او و حق تعالی است تا مشاهده خدا ممکن شود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۱۰۳). از دیدگاه عین‌القضات، عوام هزاران حجاب دارند که برخی از آنها در دسته نورانی و برخی دیگر در دسته ظلمانی قرار می‌گیرند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۱۰۲). جالب آن است که قاضی نماز، روزه، صدقه، تسبیح، اذکار و سایر اخلاق حمیده را حجاب نورانی نامیده و این اعمال را مانع و حجاب دانسته است (همان‌جا) ۳. او منظور از حجاب ظلمانی را تمام اخلاق ذمیمه و رذیله چون شهوت، غضب، حقد، حسد، بخل، کبر، ریا و غیره دانسته است (همان‌جا). دلیل آنکه اعمالی چون نماز و روزه در زمره حجاب ولو حجاب نورانی قرار گرفته‌اند آن است که در منظومه فکری عین‌القضات هرچیزی که ذهن و ضمیر سالک و بنده را به خود مشغول کند و او را از حق تعالی بازدارد، حجاب و مانع است.

۴-۳-۵. حجاب‌های ارضی، سماوی و ملکوتی

عین‌القضات حجاب سه‌گانه ارضی، سماوی و ملکوتی را با اصطلاح عرفانی «ولادت» توضیح داده است. او از چهار «ولادت» نام می‌برد که از ولادت نخست یعنی عالم ملک می‌توان به ولادت چهارم یعنی حقیقت احدیت رسید. به باور عین‌القضات انسان زمانی می‌تواند از ولادت اول (عالم ملک) به ولادت ثانی (عالم ملکوت) راه یابد که در راه مردان یعنی راه سلوک قدم بگذارد و چندان سلوک کند «تا حجب ارضی از پیش ایشان خیزد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۹۰/۱). بنابراین در مسیر سلوک، نخستین حجابی که برداشته می‌شود، حجاب ارضی است. پس از حجاب ارضی، حجاب‌های سماوی و آسمانی برمی‌خیزند و از بین می‌روند (همان‌جا) اما عین‌القضات به مصداق این حجاب‌ها اشاره‌ای نکرده است تا مشخص شود مقصود از حجب ارضی یا سماوی چیست. اگر حجاب ارضی را

۲. حلاج قرآن کریم و پیامبر (ص) را حجاب دانسته (حلاج، ۱۴۲۳: ۲۴) اما به اصطلاح «حجاب نورانی» و یا مصادیقی که عین‌القضات از آنها نام برده، اشاره‌ای نکرده است.

معادل حجاب ظلمانی و حجاب سماوی را برابر حجاب نورانی بدانیم، به احتمال زیاد، حجاب‌های ارضی شامل حبّ دنیا، سیم و زر و غیره و حجاب‌های سماوی شامل امور معنوی انسان می‌شود. او بار دیگر نیز به حجاب سماوی اشاره کرده و برخاستن آنها را در گرو نمایان شدن حق تعالی و از بین رفتن انسان در پی این واقعه دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۵۸/۱). عین‌القضات پس از برخاستن حجب ارضی و سماوی، به از بین رفتن حجاب ملکوتی اشاره کرده و برخاستن آن را پس از ولادت ثانی دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۹۱/۱). هنگامی که انسان به ولادت ثانی می‌رسد تنها حجب ملکوتی هستند که میان او و حق تعالی قرار دارند (همان‌جا). پس از این مرحله، حجاب‌ها یکایک برمی‌خیزند.^۴

۴-۴. زنار

زنار «در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب حقیقی است» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۶). دیدگاه و نظر قاضی نسبت به زنار بستن بدیع و تازه است؛ او با تعمق و تأمل در زنار بستن، آن را بدایت اسلام دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۴۶/۲). به باور قاضی، زنارداری، مانند بت‌پرستی و آتش‌پرستی، دارای اصلی راست و درست بوده که به روزگار ما نرسیده است، چراکه اگر این مذاهب و ادیان راست و درست نمی‌بود، در زمان خود، اتباع و پیروان فراوان نداشتند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۰۱/۱). عین‌القضات در اثبات راستی این مذهب، زنار بستن در ترسایی را همان تشبیه خدا به انسان در اسلام دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۱۵۶/۱). از دیدگاه قاضی، در حقیقت، زنار داشتن، راه مردانی است که از اغیار رها گشته و در راه خدا، آماده خدمت هستند (همان‌جا). او از دو گروه از سالکان حضرت الهیت نام برده است تا زنار بستن هر گروه را توصیف کند: گروه نخست، از حقیقت خود آگاه شده‌اند و در باطن خود، زنار و کفر و ضلالت را دیدند، از آنجایی که نشانه ضلالت، زنار بستن است، خواستند که درون و باطن‌شان با هم موافق باشد، لذا در ظاهر نیز زنار بستند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۰۵)؛ از این رو او معتقد است که اگر انسان به حقیقت دین آگاه گردد، زنار می‌بندد، چراکه بدایت اسلام، زنار بستن

^۴. سهروردی احتمالاً با تأثیرپذیری از عین‌القضات در عوارف/المعارف به حجاب‌های ارضی و سماوی اشاره کرده است؛ او در این کتاب، «حجاب النفس» را حجاب ارضی ظلمانی و «حجاب القلب» را حجاب سماوی نورانی خوانده است (سهروردی، ۱۴۲۷: ۲۱۲/۱).

است.^۵ (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۴۶/۲). گروه دومی که عین‌القضات از آنان نام برده، مستانی هستند که زَنار بستند و سخنان مستانه زدند و در نهایت شهید شدند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ص. ۲۰۵ - ۲۰۶).

۴-۵. ظلم / ظالم

اگرچه اصطلاح‌نامه‌های معاصر، «ظلم» را اصطلاح عرفانی به شمار آورده‌اند اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که متصوفه نگاهی عرفانی به «ظلم» نداشته‌اند و تأویل عارفانه‌ای از آن ارائه نکرده‌اند. در حقیقت نخستین بار عین‌القضات است که با توضیحی که از «ظلم» آورده، به آن جنبه اصطلاحی و عرفانی بخشیده است. او با توجه به آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ» (سوره فاطر، آیه ۳۲) کسی را که نه به کفر اعتقادی دارد و نه به اسلام، و همه همت و توان خود را صرف دنیا کرده، «ظالم» معرفی کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۴۷). بنابراین از دیدگاه عین‌القضات، کسی که به تمامی خود را به دنیا مشغول کند، ظالم است. این برداشت و توضیح از اصطلاح «ظلم» در آثار عارفان پیش از قاضی دیده نشده است؛ تنها در *حقائق‌التفسیر* است که سلمی ذیل آیه فوق، با توجه به نظر و دیدگاه یکی از عارفان، به‌طور کاملاً گذرا ظالم را طالب و خواهنده دنیا خوانده است (سلمی، ۱۴۲۱: ص. ۱۶۷-۱۶۸). بنابراین در حقیقت عین‌القضات به‌احتمال زیاد با نظر به تفسیر سلمی این موضوع را در آثار خود مطرح کرده است.

^۵ عقیده قاضی از آن جهت که بستن زَنار را به دلیل تطبیق درون و برون لازم دانسته، تا حدی مشابه سخن بایزید در *رساله قشیریه* است: «دوازده سال آهنگر نفس خویش بودم و پنج سال آینه دل خویش بودم و یک سال اندر آینه می‌نگریستم، زناری دیدم بر میان خویش ظاهر، دوازده سال در آن بودم تا ببریدم. پس بنگرستم دیگر بار در باطن خویش زناری دیدم، پنج سال اندر آن کار کردم تا چگونه ببرم پس مرا کشف افتاد، به خلق نگریستم همه را مرده دیدم، چهار تکبیر بر ایشان کردم» (قشیری، ۱۳۶۱: ص. ۱۴۷).

^۶ شرح و توضیحی که از «ظلم» در فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی سجادی و شرح اصطلاحات تصوف از گوهرین آمده است، هیچ‌کدام نظر عرفانی صوفیان را نسبت به «ظلم» و «ظالم» نشان نمی‌دهند. سجادی ذیل «ظلم» به نقل از شرح تعرف بخاری و *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است: «زَنار عارفان، ظلم در حد کفر است، زیرا موجب ستر عبد از حق است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص. ۵۶۲). گوهرین نیز به نقل از کتاب‌های گوناگون، «ظلم» را تصرف در مال کسان بی اذن مالک، نهادن چیزی به جایی که نه جای آن بود، وضع شی در غیر موضع و... دانسته است (رک، گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۷-۳۴۵). حال آنکه بررسی‌ها نشان می‌دهد که نخستین عارفی که به «ظلم» به‌مثابه اصطلاح عرفانی نگریسته و شرحی عارفانه از آن ارائه کرده، عین‌القضات همدانی است.

۴-۶. فقر

«فقر» نزد متصوّفه «آن است که معدوم طلب نکند تا موجود گم نکند، یعنی رزق دنیا طلب نکند، مگر آنکه بترسد که از گزاردن فریضه عاجز آید» (کلابادی، ۱۳۷۱: ص. ۳۸۱). برخی دیگر از صوفیان «فقر» را «فراغت دل از ما دون» (هجویری، ۱۴۰۰: ص. ۳۶) و برخی دیگر آن را رهایی از تمام اسباب و وابستگی‌ها دانسته (سلمی، ۱۳۶۹، ۴۸۲/۱) و حقیقت «فقر» را وابستگی به خداوند و توجه به او خوانده‌اند (ابومنصور اصفهانی، ۱۳۶۸: ص. ۱۳۶).

«فقر» در دیدگاه عین‌القضات به معنای فنا و انحلال در وجود حق تعالی است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۰). او در حقیقت با تأویل عرفانی حدیث نبوی «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» بر آن بوده تا نشان دهد که انسان پس از عبور از مرحله «فقر»، به مرتبه فنا در خداوند می‌رسد (همان‌جا) و به وسیله فنا، انسان به بقا می‌رسد: «تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی» (عین-القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۶). به سخن دیگر در نظام فکری عین‌القضات، هنگامی که سالک در وجود حق تعالی به فنا می‌رسد دیگر فردیت و منیتی ندارد و او خدا و خدا اوست. از این رو است که او در عبارتی دیگر برای تایید دیدگاه خود به سخن ابوبکر فورک اشاره کرده و فقیر را کسی دانسته که نه به خود محتاج باشد و نه به خداوند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۱۳۰). او در جایی دیگر نیز نمایان شدن «فقر» و گذر انسان از آن را یکی شدن با خداوند خوانده است (عین-القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۱۵).

عین‌القضات در نامه ۳۴ نیز به معنای فقر اشاره کرده و نوشته است که درک حروف مقطعه «حم عشق» تنها در پرده معرفت ممکن است که این امر نتیجه غرق شدن آدمی در دریای معشوق است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ص. ۳۱۳/۱)، او در ادامه تصریح کرده است که «فقر» که شنیده‌ای این بود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ص. ۳۱۴/۱). دیدگاه عین‌القضات درباره اصطلاح عرفانی «فقر» بدیع و تازه است؛ او در آثار خود هنگامی که به حدیث «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» رسیده به این تعبیر از «فقر» یعنی فنا و انحلال اشاره کرده است. احمد غزالی در سوانح «فقر» را باختن جان و دل و دین و دنیا دانسته و به این مفهوم از «فقر» به‌طور گذرا اشاره‌ای کرده است (غزالی، ۱۳۵۹: ص. ۳۷). خرگوشی نیز در تهذیب‌الاسرار به نقل از عبدالله بن منازل درباره فقر نوشته است: «حقیقه الفقر الانقطاع عن الدنيا والآخرة، و فناؤک فی مالکها» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ص. ۱۳۴). این دیدگاه نیز به اندیشه عین‌القضات بسیار نزدیک است، چراکه حقیقت فقر را نه تنها ترک دنیا و آخرت، بلکه فنا

در حق تعالی دانسته است. عین‌القضات این مفهوم از فقر را به‌طور گسترده و در جای‌جای آثار خود مطرح کرده است.

۴-۷. کفر و ایمان

صاحب رساله قشیریه از قول واسطی آورده است: «کفر و ایمان و دنیا و آخرت از خداست و با خدای است و به خداست و خدای راست، ابتدایش با خدای است و انتهایش باز اوست و فنا و بقا به خدای است، و ملک او است و آفریده او است» (قشیری، ۱۳۶۱: ص. ۱۸). بنابراین واسطی، نگاهی کلامی به کفر داشته و آن را نیز از حق تعالی دانسته است. نظر هجویری درباره کفر و ایمان، بیشتر جنبه فقهی دارد و مبتنی بر نظر عارفان نیست. او در کشف‌المحجوب به «کفر محض» اشاره کرده و استغنا از علم را «کفر محض» خوانده است (هجویری، ۱۴۰۰: ص. ۴۶۰). غزالی دیدگاهی متکلمانانه به مقوله کفر داشته و نوشته است که همه چیز در هستی، بر طبق حکمت حق تعالی آفریده شده است، «پس هرچه در عالم بیماری و عجز است، بلکه معصیت و کفر است، و هلاک و نقصان است، و درد و رنج است، در هر یک حکمتی است، و چنان می‌باید که هست» (غزالی، ۱۳۷۸: ۵۴۰/۲). او در *احیاء علوم الدین* نیز کفر و ایمان را قضا و قدر الهی خوانده است (غزالی، ۱۳۹۲: ۲۰۷/۱). صاحب *تعرف* درباره «ایمان» نوشته است: «گروهی گفتند اصل ایمان اقرار زبان است با تصدیق قلب، و فرع وی کار بستن فرایض است» (کلابادی، ۱۳۷۱: ص. ۳۵۶). مستملی بخاری ایمان آوردن و اقرار دادن به وحدانیت را بر بندگان واجب دانسته (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۲/۳) و غزالی در *احیاء علوم الدین* آن را بر سه وجه اطلاق کرده است: نخست تصدیق دل بر سبیل اعتقاد و تقلید بی کشف و انشراح صدر، دوم تصدیق با عمل و سوم تصدیق یقینی بر سبیل کشف و انشراح و مشاهده به نور بصیرت (رک، غزالی، ۱۳۹۲: ۲۷۰/۱-۲۷۲). او در *کیمیای سعادت* اصل دین را ایمان به خدا و جهان آخرت دانسته است (غزالی، ۱۳۷۸: ۸۸/۱).

همان‌طور که پیشتر گفته شد، در نظام فکری عین‌القضات کفر حالتی است هم‌ردیف با اسلام که سالک باید از آنها عبور کند و به مرتبه‌ای بالاتر از کفر و ایمان برسد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۵). به خلاف باور عارفان پیش از عین‌القضات، کفر در کنار ایمان برای سالک و رونده راه نه تنها لازم و ضروری است، بلکه شرط طریق نیز هست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۴۹). در حقیقت نیمی از مسیر رسیدن به مرتبه عبودیت و هدایت، کفر است و سالک برای دست‌یابی به عبودیت، سعادت و کمال باید از مقام کفر که در مسیر او قرار دارد، عبور کند. در حقیقت او از آیه ۳۲ سوره فاطر یعنی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ

وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ»، تأویلی عرفانی به دست داده و نوشته است: «کفر میانه مرتبت عبودیت است و اوسط طریق حالتست، و آخر هدایت جز نصفی نیست به اضافه با ضلالت، و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۴۸). بنابراین عین‌القضات هدایت و ضلالت را در پیوند با یکدیگر دانسته است. «کفر» در اندیشه عین‌القضات معنایی ورای دیدگاه عارفان پیش از وی دارد؛ همان‌طور که ذیل اصطلاح «اسلام» گفته شد، تنها حلاج است که تفاوت کفر و ایمان را در اسم آنها دانسته و میان آن دو فرقی قائل نشده است (حلاج، ۱۴۲۳: ص. ۵۱). اما دیدگاه بدیع قاضی درباره «کفر» ورای سخن حلاج است. به سخن دیگر عین‌القضات به موضوعاتی پیرامون «کفر و ایمان» اشاره کرده که حلاج به آنها نظر نداشته است.

در نظام فکری قاضی «کفر» اقسام گوناگونی دارد: «کفر ظاهر»، «کفر نفس»، «کفر قلب» و «کفر حقیقت». به باور او سالک زمانی می‌تواند به «ایمان» دست یابد و «مؤمن» شود که از تمام مراحل و انواع کفر عبور کند (برای آگاهی بیشتر، رک: بهرام‌زاده و دیگران، ۱۴۰۴: ص. ۱۶۶-۱۷۴). نخستین عارفی که رسیدن به «ایمان» را وابسته به گذر از انواع کفر دانسته، عین‌القضات همدانی است.

۴-۸. مجمع البحرين

«مجمع البحرين» نزد متصوفه معانی گوناگونی دارد؛ برخی آن را به معنای قاب قوسین، دل سالک، یکی از منازل سالکان حقیقت، حضرت جمع‌الجمع، بحر محسوسات و معانی و بحر غیب و شهادت و بحر امکان و وجوب یا بحر ظاهر و باطن یا بحر نبوت و ولایت دانسته‌اند (رک، رحمانی و اقدامی، ۱۳۹۲: ص. ۱۰۷). حال آنکه مقصود عین‌القضات همدانی از «مجمع البحرين» با دیگر عارفان متفاوت است و او تعبیر بدیع و تازه‌ای از آن ارائه کرده است.

عین‌القضات در بخشی از تمهیدات نوشته است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ» دریغاً هرگز ندانسته‌ای این «بحرین» کدامست؟ مگر که دریای حقیقت «ص»، بحر بمکه «کانَ عَلَيْهِ عَرَشُ الرَّحْمَنِ حَيْثُ لَأَلِيلٌ وَلَآ نَهَارٌ» ندیده‌ای؟ (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۱۸ - ۲۱۹). به باور عین‌القضات منظور از «مجمع البحرين» دریای حقیقت «ص» است که دریایی در مکه است. در حقیقت در اینجا با دو دریا مواجه هستیم: دریای حقیقت «ص» و بحر مکه؛

چراکه او در یکی از مکتوبات خود هنگام بحث درباره «ص»، به «بحر مکه» نیز اشاره کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۳۱/۳).

او در جایی دیگر به این موضوع پرداخته و نوشته است: «طلب علم فریضه است و طلب باید کردن اگر خود به چین و ماچین باید رفتن. این علم «ص» بحریست به مکه که «کان علیه عرش الرحمن اذلالیل ولأنهار ولأرض ولاسماء». کدام مکه؟ در مکه «أول ما خلق الله نوری». تا دل تو از علایق شسته نشود که «ألم نشرح لك صدرک» دل تو پر از علم و نور و معرفت «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور من ربه» نباشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۶۵). از آنجایی که عین‌القضات خود در جایی دیگر با توجه به حدیث «قلب المؤمن عرش الله»، عرش را قلب و دل مؤمن دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲۴)، بنابراین مقصود او از «ص»، عرش رحمان یا همان دل مؤمن است. همچنین عین‌القضات در عبارت فوق نوشته که مقصودش از بحر دوم یعنی «مکه» نور است. به احتمال زیاد منظور قاضی از نور، قرآن کریم است، چراکه او در فرازی دیگر از تمهیدات، قرآن را نور خوانده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص. ۲).

۴-۹. نماز

اگرچه اصطلاح‌نامه‌های معاصر «نماز» را اصطلاح عرفانی به شمار آورده‌اند، اما صوفیان و عارفان به «نماز» به مثابه اصطلاحی عرفانی ننگریسته‌اند. برخی از عارفان مانند غزالی افزون بر ظاهر نماز و حرکات آن، به باطن و روح نماز نیز توجه کرده‌اند. غزالی در کیمیای سعادت نوشته است: «بدان که ظاهر نماز چون کالبد است؛ و وی را حقیقت و سرّی هست که آن، روح نماز است» (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۶۰/۱). به باور او اصل روح نماز، خشوع و حاضر بودن دل در محضر حق تعالی است (غزالی، ۱۶۵/۱۳۷۸۱).

نماز از دیدگاه عین‌القضات اعظم الارکان است و ترک آن، موجب کفر است. به سخن دیگر «لیس بین الایمان و الکفر الا ترک الصلاة» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱). بنابراین از نظر عین‌القضات نماز، رکنی بسیار مهم و حیاتی است که ترک آن جایز نیست. او در تمهیدات در رکن دوم از ارکان پنجگانه اسلام، به نماز پرداخته و شرط صحّت نماز را طهارت دانسته است که نخستین درجه آن، طهارت اعضا و اندام‌های آدمی و درجه دوم، طهارت درون انسان از صفات ذمیمه‌ای همچون بخل و کبر و حسد و غیره است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۷۹). او سپس به سایر شرایط نماز مانند قبله پرداخته و قبله حقیقی را «قبله جان» دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۸۰).

عین‌القضات در تمهیدات به آیه «وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (معارج/۳۴) و آیه «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج/۲۳)، اشاره کرده و نوشته است که نماز مطرح‌شده در این آیات، آن نمازی نیست «که از من و تو باشد از حرکات قیام و قعود و رکوع و سجود. از این نماز عبدالله یُنَاجِي بیان می‌کند که «إِسْتِحْلَاءُ الطَّاعَةِ ثَمَرَةُ الْوَحْشَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى» گفت: حلاوت یافتن طاعت ثمره وحشت باشد؛ حلاوت از فرماینده طاعت باید یافتن نه از اطاعت» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۰ - ۸۱). بنابراین از نظر عین‌القضات، نماز حقیقتی فراتر از حرکات رکوع و سجود و غیره دارد و حلاوتش در آن است که آدمی، خدا را دریابد نه اینکه صرفاً در اندیشه انجام طاعت باشد. در حقیقت عین‌القضات بر آن است که عادت باید از حرکات نماز برخیزد و وجود انسان باید به تمامی به حق تعالی مشغول گردد. او در نامه سی و یک نیز به این موضوع اشاره کرده و نوشته است: «چه پنداری، نماز کاری آسان است: قیامی به عادت، و رکوعی به عادت، و سجودی به عادت؟» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱).

نوآوری عین‌القضات در توضیحی است که از «نماز بنده» و «نماز خدا» ارائه کرده و با شرح بدیع خود، تأویلی عرفانی از آن ارائه داده است. عین‌القضات با توجه به آیه «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ» (الانبیا/۱۸) نوشته است که هنگامی که نمازگزار «الله اکبر» می‌گوید، حق تعالی بر او مستولی گشته و تمام وجود نمازگزار در آتش «فَيَدْمَغُهُ» از بین می‌رود؛ به سخن دیگر مصداق «باطل» در آیه ۱۸ سوره انبیا، انسان است که به وسیله «حق» نابود می‌شود و در وجود خداوند به فنا و انحلال می‌رسد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۲). او در جایی دیگر نیز نوشته است که با گفتن «الله اکبر»، وجود ملک و ملکوت محو می‌شود و اثبات بعد المحو روی می‌نماید (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱). عین‌القضات برای درک و دریافت بهتر این موضوع به مثال آتش و پروانه دست‌بازیده و نوشته است: «پروانه که عاشق آتش است قوت از آتش خورد، چون خود را بر آتش زند، آتش «فَيَدْمَغُهُ» او را قبول کند، نفی غیرت دهد. از همه آتش قوت خورد تا چنان شود که قوت او همه از خود باشد بی زحمت غیر، و وجود پروانه همه غیر است» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۲ - ۸۳).

به نظر می‌رسد عین‌القضات این گفتار را _که برداشتی بدیع و تازه از نماز بنده است_ در اوج شور، مستی و سکر بر زبان رانده، چراکه در ادامه نوشته است: «دریغاً نمی‌دانم که چه می‌گویم! اندر این مقام، جهت برخیزد. هرچیز که جان روی بدو آرد، آن چیز قبله او باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۳). او به خوبی آگاه بوده است که مسأله مطرح‌شده یعنی انحلال نمازگزار در وجود

حق تعالی، ممکن است بر حلولی بودن او حمل شود، از این رو نوشته است: «دریغا از دست راه‌زنان روزگار، عالمان با جهل، طفلان نارسیده که این راه را از نمط و حساب حلول شمرند!» (همان‌جا). دومین نمازی که عین‌القضات مطرح کرده، «صلاة خدا» است. از نظر عین‌القضات «صلاة خدا»، صحبت و مناجات خدا با بنده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ۸۱). او با اشاره به شب معراج پیامبر نوشته است: «آن شب که مصطفی را -علیه‌السلام- به معراج بردند، جایی رسید که با او گفتند: «قف». چرا؟ گفتند: «لأنَّ اللهَ تَعَالَى يُصَلِّي». مصطفی گفت: «وَمَا صَلَوَتُهُ؟» گفت: نماز وی چگونه باشد؟ گفتند: «صَلَوَتُهُ الثَّنَاءُ عَلَى نَفْسِهِ سَبَّوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ» (همان‌جا). بنابراین نماز خدا، حمد و ثنای اوست بر خود و گفتگو با بنده. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عین‌القضات نخستین عارفی است که به نماز حق تعالی اشاره کرده است.

نتیجه‌گیری

عین‌القضات همدانی عارف و اندیشمند بزرگ سده ششم با برهم زدن نظام رایج صوفیه در تعریف اصطلاحات عرفانی، برداشت‌ها و مصادیق تازه‌ای از برخی از اصطلاحات عرفانی ارائه کرده است. این اصطلاحات عبارتند از: «اسلام»، «بازار خواص»، «حجاب»، «زَنَّار»، «ظلم»، «فقر»، «کفر و ایمان»، «مجمع البحرین» و «نماز». «اسلام» در اندیشه عین‌القضات، در کنار «کفر» تنها دو حالت هستند و اگر انسان از خودی و منیت خویش رهایی یابد، دیگر میان «کفر» و «اسلام» تفاوتی قائل نمی‌شود. عین‌القضات «بازار خواص» را مکانی دانسته که از طریق آن می‌توان به رؤیت حق تعالی دست یافت. به باور قاضی اگرچه دیدار حقیقت حق تعالی محال است، اما از طریق «بازار خواص» می‌توان چهره خداوند را به‌وسیله تمثیل مشاهده کرد. مصادیق بدیعی که عین‌القضات از «حجاب» ارائه کرده است، عبارتند از: ۱. فرق نهادن میان مذاهب؛ ۲. حجاب بودن طلب و عشق در راه طالب و عاشق؛ ۳. کفر و ایمان به‌مثابه حجاب میان بنده و حق تعالی؛ ۴. حجاب‌های نورانی (نماز، روزه، صدقه، تسبیح، اذکار و اخلاق حمیده) و حجاب‌های ظلمانی (حسد، بخل و سایر اخلاق ذمیمه)؛ ۵. حجب ارضی، سماوی و ملکوتی. در نظام فکری عین‌القضات «زَنَّار» و زَنَّارِستَن، بدایت اسلام است و «ظالم» کسی است که نه به کفر و نه به اسلام اعتقادی دارد و تمام توان خود را صرف دنیا کرده است. به باور او «فقر» زمانی رخ می‌دهد که آدمی به مرتبه فنا و انحلال در وجود حق تعالی برسد. در اندیشه قاضی «کفر» دارای مراتب و انواع گوناگونی است که سالک با عبور از آنها به «ایمان» دست می‌یابد و «مؤمن» می‌شود. به سخن دیگر «کفر» در اندیشه عین‌القضات مانند پلکان و نردبانی است که سالک را به سوی «ایمان» سوق می‌دهد. مقصود قاضی از اصطلاح «مجمع البحرین» دو دریای دل مؤمن و قرآن

است. او در توضیح و شرح خود درباره «نماز بنده» و «صلاة خدا» نیز تعبیر و برداشت بدیعی اراده کرده و مقصود از «نماز بنده» را نفی و فنای او در وجود خداوند و منظور از «صلاة خدا» را صحبت و مناجات حق تعالی با انسان دانسته است. با بررسی دقیق آثار عرفانی پیش از قاضی همدانی مشخص می‌شود که برخی از این اصطلاحات مانند «ایمان» و «بازار خواص» و برخی از مصادیق «حجاب»، «زَنار»، «مجمع البحرین» و «نماز» به‌تمامی از نبوغ وی نشأت گرفته و سرچشمه برخی دیگر از اصطلاحات مانند «اسلام»، «ظلم»، «فقر» و «کفر»، سخن کوتاه عارفان پیش از او در آثارشان بوده که قاضی آن مفاهیم را گسترش داده و با تفصیل بیشتر در آثار خویش مطرح کرده است.

منابع

- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح: محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- بهرام‌زاده، نیلوفر؛ ساکت، سلمان؛ اشرف امامی، علی. (۱۴۰۴). «نوآوری‌های عین‌القضات همدانی در مفهوم کفر». *فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال هفدهم. شماره ۴۰. ص ۱۵۷-۱۸۳.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸). «سیر اصطلاحات صوفیان از «نهج‌الخاص» ابومنصور اصفهانی تا «فتوحات» ابن عربی». *نشریه معارف*. شماره ۴۸. ص ۳-۵۵.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۸). «نهج‌الخاص». *نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامی*. سال سوم. شماره ۱ و ۲. ص ۹۴-۱۴۹.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۴۰۱). *عین‌القضات و استادان او*. چاپ سوم. تهران: اساطیر.
- ترمذی، محمد بن علی. (۱۴۲۲). *ختم الاولیاء*. تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- ثبوت، اکبر. (۱۴۰۳). *با عین‌القضات و آیین فرافرقه‌ای*. تهران: حکمت سینا.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۴۲۳ ق.). *دیوان الحلاج*. وُضِعَ حَواشیه و عُلِّقَ عَلَیْهِ: محمد باسل عیون-السّود. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- خرگوشی، عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۷ ق.). *تهذیب الاسرار فی أصول التصوّف*. تحقیق: بسام محمد بارود. بیروت: دارالکتب العلمیة.

- رحمانی، اکرم و اقدامی، علیرضا. (۱۳۹۲). «مجمع‌البحرین، اقلیم هشتم، بهشت ناپیدای زمین». چشم‌انداز جغرافیایی (مطالعات انسانی). سال هشتم. شماره ۲۲. بهار. ص ۱۰۶-۱۱۶.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابی‌نصر. (۱۴۲۱ ق.). اللمع فی تاریخ التصوف الإسلامی. ضبطه و صححه: کامل مصطفی الهنداوی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن. (۱۴۲۱ ق.). حقائق التفسیر. تحقیق: سید عمران. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۴۲۷ ق.). عوارف المعارف. تحقیق و ضبط: توفیق علی وهبه و احمد عبدالرحیم سایح. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی. (۱۴۰۲ الف). تمهیدات. به تصحیح عقیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی. (۱۴۰۱). زبده الحقایق. به تصحیح عقیف عسیران. ترجمه غلامرضا جمشید نژاد اول. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی. (۱۴۰۲ ب). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به تصحیح علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۹۲). احیاء علوم‌الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۸). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۴). مشکات‌الانوار. ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح. تصحیح هلموت ریتر. با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریة. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). متن و ترجمه کتاب تعرف. به کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.

- گوهرین، سید صادق. (۱۳۷۶). *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ دوم. جلد اول. تهران: زوآر.
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوف*. جلد ششم. تهران: زوآر.
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۲). *شرح اصطلاحات تصوف*. جلد هفتم. تهران: زوآر.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). *خاصیت آینگی*. تهران: نی.
- مجاهد بن جبر. (۱۴۱۰). *تفسیر مجاهد*. تحقیق: محمد عبد الاسلام ابوالنیل. مدینه‌النصر: دار الفکر الاسلامی الحدیثه.
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل محمد. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب اهل تصوف*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نعمتی، زهرا. (۱۳۸۹). «مقایسه برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی». *نشریه بهارستان سخن (ادبیات فارسی آزاد خوی)*. دوره ۶. شماره ۱۵. بهار و تابستان. ص ۱۸۷-۲۰۸.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۴۰۰). *کشف المحجوب*. به تصحیح محمود عابدی. چاپ سیزدهم. تهران: سروش.

References

- Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2023). *Namehha*. Edited by A.Monzavi and A.Osairan. 5th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2023). *Tamhidat*. Edited by A.Osairan. 5th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2022). *Zobdat al-haqayeq*. Edited by A.Osairan. Translated by Q.Jamshidnezhad avval. 2th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Ansari. A. (1983). *Tbaqat al-Soufiyeh*. Edited by M.Molayi. Tehran: Tous. (in Persian)
- Bahramzadeh.N, Saket.S, AshrafImami, A. (2025). "Ayn al-Qudat Hamadani's innovations in the concept of Unbelief". *Journal of Mystical Literature*, Vol. 17, No. 40, PP. 157-183. (in Persian)

- Gowharin. S. (1997). *Explanation of Sufi Terminology*. 2th ed. Vol 1. Tehran: Zavvar. (in Persian)
- Gowharin. S. (2001). *Explanation of Sufi Terminology*. Vol 6. Tehran: Zavvar. (in Persian)
- Gowharin. S. (2003). *Explanation of Sufi Terminology*. Vol 7. Tehran: Zavvar. (in Persian)
- Hallaj. H. (2002). *Divan al-Hallaj*. Edited by M.Oyoun al-soud. 2th ed. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)
- Hojviri. A. (2021). *Kashf al-Mahjoub*. Edited by M.Abedi. 13th ed. Tehran: Soroush. (in Persian)
- Kalabadi. A. (1992). *The Text and Translation of al-Taarruf*. Edited by M.Shariat. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Khargoushi. A. (2006). *Tahzib al-asrar*. Edited by M.Ali. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)
- Mayel Heravi. N. (1995). *Khasiyat Ayenegi*. Tehran: Ney. (in Persian)
- Meybodi. A. (1992). *Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar*. Edited by A.Hekmat. Tehran: Amirkabir. (in Persian)
- Mostamli Bokhari. A. (1984). *Sharh al-Taarruf li-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*. Edited by M.Rowshan. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Nemati. Z. (2010). "A Comparative Study of Selected Mystical Terminologies in Tamhidat and Other Sufi Text". *Baharestan Sokhan*. Vol. 6, No. 15, spring and summer. PP. 187-208. (in Persian)
- Pourjavadi. N. (2022). *Ayn al-Qudat and his professors*. 3th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)
- Pourjavadi. N. (1989). "Nahj al-Khas". *The Encyclopaedia Islamica*. Y.3, No. 1 and 2. PP. 94-149. (in Persian)
- Pourjavadi. N. (1999). "The evolution of Sufi terminology from Abu Mansur Isfahani's "Nahj al-Khas" to Ibn Arabi's "Futuhah"". *Maaref*, N. 48, PP. 3-48. (in Persian)
- Qazzali. A. (1980). *Savaneh*. Edited by H.Ritter. by the effort of N.Pourjavadi. Tehran: Bonyaad Farhang Iran. (in Persian)

- Qazzali. M. (1999). *Kimiaye Saadat*. Edited by H.Khadijvam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)
- Qazzali. M. (1985). *Meshkat al-Anvar*. Translated by S.Ayeinehvand. Tehran: Amirkabir. (in Persian)
- Qazzali. M. (2013). *Revival of Religious Sciences*. Translated by M.Kharazmi. . by the effort of H.Khadijvam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)
- Qurshi Makhzoumi. M. (1989). *Tafsir Mojahed*. Edited by M. Abd al-Islam abou al-nil. Madinat al-Nasr: Dar al-Fekr al-Islami al-Hadisat. (in Arabic)
- Qushairi. A. (1982). *Tarjome Resle Qushairiyeh*. Translated by B.Forouzanfar. 2th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)
- Rahmani.A, Aqdami, A. (2013). “Majma al-Bahrayn, The Eighth Realm, Earth's Hidden Paradise”. *Geographical Perspective (Human Studies)*. Y. 8, No. 22, spring. PP. 106-116. (in Persian)
- Sajjadi. S. (1991). *Encyclopedia of Sufi Terms and Concepts*. Tehran: Tahouri. (in Persian)
- Siraj al-Tusi. A. (2000). *Al Lumma*. Edited anf corrected by K. Al-hendovani. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)
- Sobout. A. (2024). *With Ayn al-Qudat and the Trans-Sectarian Tradition*. Tehran: Hekmat Sina. (in Persian)
- Sohrevardi. Sh. (2006). *Avaref al-Maaref*. Edited by T.Vahbat and Sayeh. A. Qahereh: Maktabat al-Thaqafat al-Diniat. (in Arabic)
- Solami. A. (2000). *Haqaeq al-Tafsir*. Edited by S.Omran. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)
- Termazi. M. (2001). *Khatm al-Uliya*. Edited by O.Esmaeil Yahya. Beirut: al-Matbaat al-Katholikiyat. (in Arabic)