



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال هفدهم، شماره ۴۰، بهار ۱۴۰۴

مقاله علمی-ترویجی

صفحات ۱۸۳-۱۵۷

نوآوری‌های عین‌القضات همدانی در مفهوم کفر*

نیلوفر بهرام‌زاده^۱، سلمان ساکت^۲، علی اشرف امامی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳

چکیده

از مباحث مهم مطرح‌شده نزد متصوفه، مسئله کفر و ایمان و پیوند آن‌ها با یکدیگر است. اگرچه مفهوم کفر و ایمان در سده‌های نخست اسلام، تقریباً مبتنی بر مبانی اسلامی است، با بررسی دقیق آثار عین‌القضات، درمی‌یابیم که نه تنها تأویل او از کفر و ایمان بدیع است، بلکه تقسیم‌بندی نوین و اصطلاحات عرفانی ویژه خود را نیز در پیرامون این دو اصطلاح مطرح کرده است. این مقاله بر آن است تا از یک سو ضمن بررسی دیدگاه عین‌القضات درباره کفر و ایمان، نوآوری‌های او را در این حوزه برشمرد و از سوی دیگر با بررسی دقیق آثار عرفانی پیش‌و پس از عین‌القضات، آبخشورهای فکری او را تحلیل کند و میزان تأثیرگذاری عین‌القضات بر عارفان پس از خود را نشان دهد. در اندیشه عین‌القضات «کفر حقیقت» که به معنای فنای در وجود خداوند است، در بین اقسام کفر، بالاترین مرتبه را دارد. به باور او سالک برای رسیدن به «کفر حقیقت» باید از «کفر ظاهر»،

* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.49178.2639

۱. دانشجوی کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی،

دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد. ایران: n.bahramzadeh@mail.um.ac.ir

۲. دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی

مشهد، مشهد. ایران. (نویسنده مسئول): saket@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه

فردوسی مشهد. مشهد. ایران: imami@um.ac.com

«کفر نفس/مغ/جلالی» و «کفر قلب/محمدی/جمالی» عبور کند تا به «کفر حقیقت» برسد. پس از این مرحله، «ایمان» روی می‌نماید و سالک «مؤمن» می‌شود. نتایج پژوهش نشان‌دهنده آن است که برداشت بدیع عین‌القضات از کفر و ایمان تا حدی متأثر از جنید و حلاج است، اما طبقه‌بندی تازه او و اصطلاحات بدیع مطرح شده، ساخته و پرداخته خود اوست. پس از قاضی، بقلی در *عبر‌العاشقین*، نسفی در *انسان کامل*، باخرزی در *اوراد الاحباب*، شبستری در *گلشن راز* و مسعود دهلوی در *مرآت‌العارفین* از عین‌القضات در زمینه کفر و ایمان تأثیر پذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: عین‌القضات همدانی، اصطلاحات عرفانی، نوآوری‌های عین‌القضات، کفر و ایمان، کفر جلالی، کفر جمالی.

درآمد

«کفر» به معنای ترک شکر در مقابل نعمت و بزرگ‌ترین کفر، انکار وحدانیت خدا یا دین یا نبوت است (قرشی، ۱۳۶۱: ۱۲۲/۶). صاحب *تبیین اللغات لتبیین الآیات* نیز به همین معنا نظر داشته و نوشته است: «کفر پوشانیدن و پنهان کردن چیز است. کسی که احسان غیر را نسبت به خود اظهار نکرد و آن را پوشانید، گویند کفران نعمت کرده است و نیز کفر انکار خدای تعالی و نعمت‌های اوست» (قریب، ۱۳۶۶: ۳۶۷/۲). ابن‌منظور کفر و ایمان را در تقابل با یکدیگر خوانده و کفر را نقیض شکر دانسته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۴/۵). صاحب *مفردات الفاظ القرآن*، بالاترین مرتبه کفر را انکار وحدانیت حق تعالی خوانده و نوشته است: «اعظم الکفر: جُحُودُ الْوَحْدَانِيَةِ أَوْ الشَّرِيعَةِ أَوْ النَّبُوَّةِ، وَ الْكُفْرَانُ فِي جُحُودِ النِّعْمَةِ أَكْثَرُ اسْتِعْمَالًا وَ الْكُفْرُ فِي الدِّينِ أَكْثَرُ وَ الْكُفُورُ فِيهِمَا جَمِيعًا قَالَ: «فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا» (اسرا: ۹۹)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۴). راغب اصفهانی در ادامه به بررسی آیات کفر و ایمان پرداخته و آن‌ها را تبیین کرده است (همان: ۷۱۷-۷۱۴).

پیش‌تر کفر و کافر همواره در مقابل امت اسلامی قرار می‌گرفت، به سخن دیگر در میان امت اسلامی کسی که اظهار ایمان می‌کرد، مسلمان شناخته می‌شد و انگیزه واقعی فرد بنا بر تأکید احادیث مطرح نبود، اما با ظهور خوارج، کفر معنای وسیع‌تر پیدا کرد؛ چرا که پیش‌از این کافر، کافر بود؛ اما با ظهور این دسته، در درون امت اسلامی و میان مسلمانان

کفر پدیدار گشت (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۱ و ۴۲)؛ لذا برای نخستین بار در این مرحله بود که کفر، ساختار پیچیده‌ای پیدا کرد.

به دلیل اشاره‌های فراوان قرآن کریم به دو مقوله کفر و ایمان، متصوفه از همان سده‌های نخستین هجری، همواره به کفر و ایمان نظر داشته و در آثار خود بحث‌های گوناگونی را درباره این دو اصطلاح مطرح کرده‌اند. معنای کفر و ایمان اگرچه در سده دوم هجری از دیدگاه عارفان تقریباً همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است و عارفان چندان پا را فراتر از آن نهاده‌اند، اما با ظهور حلاج (۳۰۹ق) در ساحت عرفان و تصوف، تغییرات جدی و اساسی در معنای کفر و ایمان مطرح شد که عارفان پس از او را متأثر کرد. در این پژوهش بر آنیم تا با بررسی دقیق معنای کفر و ایمان در نظام فکری عین‌القضات به سه پرسش و مسئله مهم پاسخ دهیم:

۱. در نظام فکری عین‌القضات کفر و ایمان چه جایگاهی دارند و نوآوری‌های او در طرح مسئله کفر و ایمان چیست و به چند دسته تقسیم می‌شود؟
۲. آبشخورهای فکری عین‌القضات، ریشه در اندیشه‌های کدام عارف یا عارفان دارد؟
۳. آیا دیدگاه عین‌القضات در زمینه کفر و ایمان بر اندیشه عارفان پس از او تأثیر گذاشته است یا خیر؟

برای ارائه پاسخ دقیق به پرسش‌های مطرح شده، اصطلاح عرفانی کفر و ایمان را در امهات آثار عرفانی پیش و پس از عین‌القضات بررسی کرده و به اختصار مطالب آن‌ها را درباره این دو اصطلاح آورده‌ایم. آثار عرفانی مدنظر ما تا عصر عین‌القضات شامل امهات آثار صوفیه از سده دوم تا پنجم به شرح زیر است:

رسائل العدل والتوحید از حسن بصری (۱۱۰ق)، التفسیر العرفانی للقرآن الکریم از ذوالنون مصری (۲۴۶ق)، تفسیر القرآن العظیم از سهل تستری (۲۸۳ق)، تاج العارفین از جنید بغدادی (۲۹۸ق) و مجموعه آثار حلاج (۳۰۹ق). اللّمع از سراج طوسی (۳۷۸ق)، قوت‌القلوب از ابوطالب مکی (۳۸۶ق)، تهذیب‌الاسرار خرگوشی (۴۰۷ق)، مجموعه آثار سلمی (۴۱۲ق)، شرح‌التعرف از مستملی بخاری (۴۳۴ق)، رساله قشیری از ابوالقاسم قشیری (۴۶۵ق)، کشف‌المحجوب هجویری (۴۷۰ق)، آثار خواجه عبدالله انصاری (۴۸۷ق)، آثار محمد غزالی (۵۰۵ق) و احمد غزالی (۵۲۰ق).

در ادامه دو اصطلاح کفر و ایمان را در آثار به‌جای‌مانده از عین‌القضات همدانی بررسی کرده و با مقایسهٔ آرا و اندیشه‌های او در این باره با آثار عارفان پیش‌و‌پس از او، نوآوری‌های وی را نشان خواهیم داد. همچنین تأثیرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌های او را بررسی خواهیم کرد.^۱

پیشینه پژوهش

به‌نظر می‌رسد نخستین پژوهش جدی که پیرامون موضوع کفر و ایمان انجام شده است، کتاب *فراسوی کفر و ایمان* در اندیشهٔ شیخ محمود شبستری اثر لئونارد لویزن است. در این اثر لویزن سیر مفهوم کفر و ایمان را از عارفان پیش از عین‌القضات تا شبستری بررسی و تحلیل کرده است. او در این کتاب به‌طور انحصاری به عین‌القضات پرداخته و صرفاً دیدگاه او را که ورای کفر و ایمان است، مطرح کرده است (رک. لویزن، ۱۳۸۵: ۳۷۱-۳۶۲).

پژوهش دیگری که با محور کفر و ایمان در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی به رشتهٔ تحریر درآمده و به بررسی مفهوم این دو اصطلاح در نظام فکری عین‌القضات همدانی پرداخته است، مقالهٔ «مقولهٔ کفر و ایمان در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی و مولانا» است که در سال ۱۳۹۱ منتشر شده است. در این پژوهش، نویسنده به‌طور خلاصه و گذرا دیدگاه عین‌القضات را دربارهٔ کفر طبقه‌بندی کرده است. او در وهلهٔ نخست براساس دیدگاه قاضی، کفر را ضرورتی برای دستیابی به ایمان دانسته (رک. هاشمی، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۱۹۶)، اما چگونگی این دستیابی و ارتباط میان کفر و ایمان را شرح نداده و به نقل‌قول مستقیم از عین‌القضات بسنده کرده است.

نویسنده در گام دوم، کفر را دام راه سالک خوانده و در گام آخر، به یکی بودن کفر و ایمان از نظر عین‌القضات اشاره کرده است (رک. همان: ۱۹۹-۱۹۷). نگارنده در ادامه به

۱. از آنجایی که سنایی و عین‌القضات هم‌عصر هستند، بسیاری بر این باوراند که عین‌القضات از سنایی تأثیرپذیرفته است؛ اما با توجه به آن که قاضی در ۵۲۵ق به قتل رسیده و سنایی نیز در ۵۲۵ق درگذشته است و نظر قطعی دربارهٔ سال مرگ او وجود ندارد (نک. دوبروین، ۱۳۸۸: ۷۵۰/۳-۷۴۹)، بنابراین برخی دیگر عین‌القضات را متأثر از سنایی نمی‌دانند.

چهار نوع کفر از دیدگاه عین‌القضات یعنی «کفر ظاهر»، «کفر نفس»، «کفر قلب» و «کفر حقیقی» اشاره کرده است. وی اگرچه در این پژوهش، چشم‌انداز درست و مطلوبی از معنای کفر و ایمان از دیدگاه مولانا ارائه کرده است، در بخش کفر از نظر عین‌القضات، از دیگر انواع کفر یا اصطلاحات مربوط به آن در منظومه فکری قاضی یعنی «کفر مغ»، «کفر جمالی»، «کفر جلالی» و «کفر علم» سخنی به میان نیاورده است.

همچنین نویسنده به بحث ایمان در نظام فکری عین‌القضات چندان نپرداخته و به اصطلاحات عرفانی ویژه او که ابتکاری و بدیع هستند یعنی «ایمان بت پرستی»، «ایمان به غیب» و «ایمان ضروری» و انواع مؤمن یعنی «مؤمن مبتدی» و «مؤمن منتهی»، هیچ اشاره‌ای نکرده و پس از بیان انواع چهارگانه کفر در نظر عین‌القضات، به بررسی معنای کفر از نگاه مولانا پرداخته است. نویسنده این مقاله در کتاب خود با عنوان *نور سیاه، واکاوی نظریات عین‌القضات همدانی درباره ابلیس* نیز به این بحث یعنی کفر و ایمان از دیدگاه عین‌القضات نظر داشته و آن را بررسی کرده است (رک. همو، ۱۳۹۶: ۱۶۷-۱۶۳)، اما در این کتاب نیز به انواع کفر به‌طور جامع نپرداخته و اصطلاحات عرفانی مذکور را مطرح نکرده است.

پژوهش دیگری با عنوان «مفهوم‌شناسی واژه کفر در تصوف تا سده پنجم هجری» در سال ۱۴۰۱ منتشر شده که سیر تطور اصطلاح عرفانی کفر را از حسن بصری (۱۱۰ ق) تا عین‌القضات (۵۲۵ ق) بررسی کرده است. در این پژوهش نویسندگان از عین‌القضات به‌عنوان واپسین عارف سده پنجم نام برده و دیدگاه او را درباره کفر به‌صورت گذرا بررسی نموده و انواع آن را برشمرده‌اند، اما درباره ایمان و ارتباط کفر و ایمان سخن نگفته‌اند.

همچنین به سیر تطور کفر از آغاز تا سده پنجم به‌اختصار پرداخته و بدون توجه به تمامی انواع کفر از دیدگاه عین‌القضات، تنها کلیتی از نظر او را مطرح کرده‌اند (رک. طباطبایی و اعظ و زارع حسینی، ۱۴۰۱: ۱۹۵-۱۹۴). عین‌القضات درباره کفر و ایمان نه تنها به گستردگی بحث کرده و با نبوغ خود، تعریف‌ها و برداشت‌های تازه‌ای را مطرح کرده است، بلکه وی با ابداع تقسیم‌بندی و اصطلاحات عرفانی بدیع و نو، گامی بزرگ و مهم در جهت بارور کردن فرهنگ مصطلحات عرفانی برداشته است.

بی‌توجهی به معنای دقیق کفر و ایمان در اندیشه عین‌القضات و نپرداختن به فهم دقیق یا

احتمالی گزاره‌های پیچیده و دیریاب او دربارهٔ این دو اصطلاح، ضرورت انجام پژوهشی جدی را در این باره آشکار می‌کند.

کفر و ایمان نزد متصوفه و عارفان (تا سدهٔ پنجم)

حسن بصری باتکیه بر آیات قرآن، بحث دربارهٔ کفر و ایمان را پیش کشیده و بر این باور بوده که کفر و ایمان پدیده‌ای جبری نیست که از ازل تعیین شده باشد: «و لو أراد، سبحانه، ما تأوله الجاهلون من الجبر علی الايمان و الکفر، ما قال: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»، و «کیف» یکون کافراً و فاسقاً من کان محسناً صابراً و میسرّاً بالخیر» (بصری، ۱۴۰۸: ۳۴/۲)؛ بنابراین از دیدگاه حسن بصری، کافر یا مؤمن بودن، جبری و از پیش تعیین شده نیست.

او در جایی دیگر به دو نوع کفر اشاره کرده است: یکی کفر جحد، انکار و تعطیل و دیگری کفران و ناسپاسی نعمت که آن‌ها را براساس آیات قرآن شرح داده است (همان: ۶۸/۱). ذوالنون مصری تنها معنای ناسپاسی از نعمت را برای کفر در نظر داشته (ذوالنون مصری، ۲۰۰۷: ۲۰۲) و تستری کفر را ضلالت و تاریکی و ایمان را نور دانسته است (تستری، ۱۴۲۳: ۳۷). جنید بغدادی ایمان را تصدیق و یقین و علامت طاعت و فرمان خوانده (جنید بغدادی، ۲۰۰۷: ۸۸) و زهد را حقیقتِ ایمان دانسته است (همان: ۱۲۸)؛ بنابراین تا بدین جا معنای کفر و ایمان تقریباً مشابه و براساس آیات قرآن کریم مطرح شده است.

درحقیقت برداشت بدیع از کفر از جنید بغدادی آغاز شده و در ادامه در اندیشهٔ حلاج، هر دو اصطلاح کفر و ایمان تغییر معنایی یافته‌اند. جنید بغدادی نخستین عارفی است که به مسئلهٔ کفر نزد عوام اشاره کرده و نوشته است: «تکلم الجنید، رحمه الله تعالى، فی مقام من هذا [مقام غایه الحب]، و قد سئل عنه، فقال: و هو مقامٌ عزیزٌ یستغرق العقولُ و ینسی النفوس. و هو من أعلی علم المعرفة بالله تعالى و قال [الجنید]: فی هذا المقام یعلم العبد أن الله عزَّ و جلَّ یحبُّه و یقول العبد: بحقی علیک و بجاهی عندک و یقول: بحبک لی. [ثم] قال [الجنید]: و هؤلاء هم المدلون علی الله تبارک و تعالی و المستأنسون بالله تعالی و هم جلساء الله تعالی. قد رفع الحشمه بینه و بینهم. و زالت الوحشه بینهم و بینه. فهم یتکلمون بأشیاء هی عند العامه کفر بالله تعالی» (جنید بغدادی، ۲۰۰۷: ۱۰۰).

یعنی: جنید، رحمه الله، در مورد یکی از این مکان‌ها [محل غایت غایی عشق] صحبت کرد و از او پرسیدند و او فرمود: آن مکان عزیزی است که عقل‌ها را به خود جذب می‌کند و روح‌ها را فراموش می‌کند و این یکی از عالی‌ترین معرفت‌های خداوند متعال است. [جنید] گفت: در این حال بنده می‌داند که خداوند متعال او را دوست دارد و بنده می‌گوید: سوگند به حق من بر تو و به مقام من نزد تو و می‌گوید: به محبت تو نسبت به من. [سپس] [جنید] گفت: این‌ها کسانی هستند که به خدای تبارک و تعالی دلالت می‌کنند و آنان که انس را از خداوند متعال می‌طلبند و همنشین خداوند متعال هستند. حشمت بین او و بین آن‌ها از بین رفته است و وحشت بین آن‌ها و او از بین رفت. آن‌ها از چیزهایی می‌گویند که در نظر عوام کفر به خدای متعال است.

به نظر می‌رسد که به باور جنید، عشق بین بنده و حق تعالی باعث مجالست و همنشینی او با خداوند می‌شود، اما این حالت نزد عوام، کفر محسوب می‌شود، در حالی که این امر کفر نیست، بلکه اساس کفر از نظر جنید، انجام مراد و خواسته نفسانی است (همان: ۲۰۲)؛ بنابراین اگرچه کفر در اندیشه جنید تقریباً همان معنای رایج و معمول را دارد، او نخستین کسی است که به کفر نزد عوام و مسئله مجالست و همنشینی با حق تعالی اشاره کرده است. مصداقی که او برای کفر نزد عوام مطرح کرده، در اندیشه عین‌القضات تقریباً پس از دو سده، به کمال و پختگی خود رسیده و در قالب «کفر حقیقت» مطرح شده است.

عین‌القضات معتقد است که آدمی زمانی به «کفر حقیقت» (در ادامه به معنای کفر حقیقت خواهیم پرداخت) می‌رسد که در وجود حق تعالی به درجه فنا و نیستی نائل شود یا به سخن دیگر به «فقر» برسد، در این صورت «توحید و یگانگی» روی می‌نماید (عین‌القضات، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۵). جنید نیز با اشاره به مجالست و همنشینی انسان با حق تعالی در حقیقت به این موضوع اشاره کرده است، اما باید توجه کرد که او این وضعیت را «کفر نزد عوام» خوانده است، یعنی در اندیشه او رسیدن به درجه‌ای که انسان با خداوند همنشین شود و حشمت و ترس او از بین رود، «کفر» نیست. عین‌القضات نیز این مرتبه را «کفر حقیقی» به معنای رسیدن به خداوند خوانده است.

به هر روی نظام گفتمانی کفر و ایمان در منظومه فکری حلاج به تمامی دستخوش دگرگونی شده است تا جایی که حلاج هیچ تفاوت و فرقی میان کفر و ایمان قائل نشده و

هر دو را یکی دانسته است: «الكفر و الايمان يفترقان من حيث الاسم و أمّا من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما» (حلاج، ۱۴۲۳: ۵۱). او حتی پا را از این فراتر گذاشته و کسی را که میان کفر و ایمان تفاوت قائل شود، کافر خوانده است: «من فرق بين الايمان و الكفر فقد كفر» (همان: ۲۳). حلاج ظاهر شریعت را «کفر خفی» و حقیقت کفر را معرفت آشکار دانسته است (همان: ۲۸).

او در جایی دیگری نوشته است: «كفرْتُ بدينِ الله و الكفرُ واجبٌ / لدى و عند المسلمين قبيحٌ» (حلاج، ۲۰۰۶: ۱۰۳). در حقیقت حلاج، کفر به دین را در مرتبه شریعت مطرح کرده است؛ از دیدگاه او شریعت به این اعتبار که حقیقت را می‌پوشاند، کفر تلقی می‌شود. چنان‌که خواهیم دید، عین‌القضات نیز به این سخن از حلاج اشاره کرده و آن را شرح و بسط داده است (عین‌القضات، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۵)؛ بنابراین حلاج برداشت‌ها و اندیشه‌های رایج درباره کفر را برهم زده و نگاهی نو مطرح کرده است.

سراج طوسی در *اللمع* به معنای کفر اشاره نکرده، اما ایمان را نور خوانده و مؤمن را کسی دانسته است که به نور الله می‌نگرد (سراج طوسی، ۱۴۲۱: ۳۹). صاحب *قوت‌القلوب* به تفصیل به معنای رایج ایمان پرداخته و ارکان آن را نام برده است (نک. مکی، ۱۴۲۲: ۴۷۵/۱؛ ۱۲۹۱/۳-۱۲۸۱). خرگوشی در *تهذیب‌الاسرار*، در پاسخ به این پرسش که ویژگی‌های شر در وجود انسان چیست، از قول شخصی دیگر نوشته است: «الكفر و الکبر، و قله الشکر، و البخل و سوء الخلق» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۱۹۸).

سلمی از قول امام جعفر صادق (ع)، درباره کفر و ایمان نوشته است: «من دخل الايمان قلبه، كان آمناً من الكفر» (سلمی، ۱۳۶۹: ۲۶/۱). قشیری از قول واسطی درباره کفر به خدا آورده است: «کفر و ایمان و دنیا و آخرت از خداست و با خدای است و به خداست و خدای راست، ابتداهش با خدای است و انتهایش باز اوست و فنا و بقا به خدای است و ملک او است و آفریده او است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۸). به سخن دیگر 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 (هجویری، ۱۴۰۰: ۴۶۰) و در جایی دیگر به تفاوت مؤمن و کافر نیز پرداخته است (همان: ۳۷۸).

دیدگاه خواجه عبدالله انصاری نیز درباره ایمان و کفر بر اساس فقه و قرآن است؛ او بر «ایمان بر دوام» تأکید کرده (انصاری، ۱۳۷۷: ۲۰۷/۱-۲۰۸) و در جایی دیگر به «کفر نهانی» اشاره کرده و هر که را در ایمان او، اخلاص نیست، دارای کفر نهانی خوانده است (همان: ۴۸۷/۲). امام محمد 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 هریک 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 (همو، ۱۳۹۲: ۲۰۷/۱).

اگرچه احمد غزالی به گستردگی درباره مفهوم کفر و ایمان سخن بر زبان نرانده است، اما دو نقل قول از او و یک رباعی که به نقل از شاعری دیگر در *سوانح* آورده، قابل توجه است. *عین القضاة* در بخشی از *تمهیدات* به شعری از غزالی اشاره کرده و نوشته است:

«در عشق ملامتی و رسوایی به کافر شدن و گبری و ترسایی به
پیش همه کس عاقل و رعنائی به و اندر ره ما سواد و رسوایی به
یادگار شیخ احمد ماست، قدس الله سره» (*عین القضاة*، ۱۴۰۲ الف: ۳۴۹).

دیدگاه احمد غزالی درباره کفر نه تنها متشرعانه نیست، بلکه مبتنی بر عشق و مستی است. *عین القضاة* در بخشی دیگر از *تمهیدات* نوشته است: «شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنا بر خود بستم. «الله اکبر»» (همان: ۴۸ و ۴۹). مشخص نیست که مقصود *عین القضاة* از «شیخ ما» در این عبارت چه کسی است؛ داراشکوه در *حسنات العارفین*، این روایت را از احمد غزالی دانسته (داراشکوه، ۱۳۵۲: ۳۱) و نوشته است که «یعنی از الوهیت نزول کردم و به عبودیت آمدم» (همان: ۳۲ و ۳۱)؛ بنابراین کفر در منظومه فکری احمد غزالی معنای جدیدی گرفته و میانه مرتبه عبودیت است، همان‌طور که در نظام فکری *عین القضاة* نیز به تصریح خود او چنین است (*عین القضاة*، ۱۴۰۲ الف: ۴۸). در عرفان عاشقانه احمد غزالی، فرقی میان کفر و ایمان وجود ندارد و هر دو در یک مرتبه قرار دارند:

گفتم صنما مگر که جانان منی چون نیک نگه کردم خود جان منی
مرتد گردم گر تو ز من برگردی ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی

(غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۹)

بنابراین از سده‌های نخست هجری تا سده پنجم با نوسان معنا و مفهوم کفر مواجه هستیم؛ همان‌طور که اشاره شد، نخستین کسی که در جهت تأویل معنای کفر گام نهاده و به تدریج آن را با مباحث عرفانی درآمیخته است، جنید بغدادی است. پس از او حلاج تأویل و برداشت بدیعی از کفر و ایمان ارائه کرده است. عین‌القضات با تعالی‌بخشیدن به اندیشه جنید و حلاج، نخستین عارف و متفکری است که نه تنها به گسترده‌گی به کفر و ایمان پرداخته، بلکه از یک سو با تأثیرپذیری از آنان و از سوی دیگر با بهره‌گیری از هوش و نبوغ سرشار خود، برداشت و تأویلی تازه، تقسیم‌بندی نوین و اصطلاحات عرفانی بدیعی را درباره کفر و ایمان مطرح کرده که به تأثیرپذیری عارفان پس از او و غنای فرهنگ اصطلاحات عرفانی انجامیده است.

کفر و ایمان در اندیشه عین‌القضات و نوآوری‌های او

نوآوری‌های عین‌القضات در زمینه کفر و ایمان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. برداشت بدیع او از کفر و ایمان؛ ۲. تقسیم‌بندی تازه عین‌القضات از کفر و ایمان؛ ۳. اصطلاحات عرفانی بدیع و ابتکاری عین‌القضات از کفر و ایمان.

۱. برداشت بدیع عین‌القضات از کفر و ایمان

در نظام فکری عین‌القضات، کفر حالتی است هم‌ردیف با اسلام که سالک باید از هر دوی آن‌ها عبور کند و به مرتبه‌ای ورای کفر و ایمان برسد (عین‌القضات، ۱۴۰۲ الف: ۲۵). او هم کفر و هم ایمان را حجاب راه رسیدن به خدا دانسته و تأکید کرده است که آدمی باید نه مسلمان باشد و نه کافر (همان: ۱۲۳)، چرا که کفر و اسلام نزد عین‌القضات و هم‌کیشان او یکی است (همان: ۲۹۶).

به باور عین‌القضات، کفر در کنار ایمان برای سالک و رونده راه نه تنها لازم و ضروری است، بلکه شرط طریق نیز هست (همان: 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 الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ»

تاویلی عرفانی به دست داده و نوشته است: «کفر میانه مرتبت عبودیت است و اوسط طریق حالت است و آخر هدایت جز نصفی نیست به اضافه با ضلالت و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (همان: ۴۸). بنابراین عین القضاات هدایت و ضلالت را در پیوند با یکدیگر دانسته است.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر مسیر رسیدن سالک به مرتبه عبودیت را جاده‌ای در نظر بگیریم، نیمی از آن مسیر، کفر خواهد بود که به باور قاضی این کفر همان نائل شدن به پرده «نور سیاه» یعنی قلمرو ابلیس است که هرکسی را بدان راه نمی‌دهند (همان: ۴۹)؛ از این روست که عین القضاات در جای جای آثارش به مخاطب هشدار داده است که نپندارد که می‌فهمد یا می‌داند یا گمان برده که به مقصود رسیده است؛ چرا که سالکان برای رسیدن به سرمنزل حقیقی، در ابتدا باید از مرحله کفر که رسیدن به پرده «نور سیاه» است، عبور کنند؛ بنابراین کفر، بخشی از مسیر سالک است، اما مردم مقصود از آن را به درستی درک نمی‌کنند: «دریغا خلق ندانند که از کفر و زنا مقصود ایشان چیست! وَ إِنَّ فِي الْخَمْرِ مَعْنَى كَيْسٍ فِي الْعَنْبِ! کفر و زنا ایشان از راه خدا باشد و معین بر کار و طریقت ایشان باشد» (همان: ۲۰۷ و ۲۰۶).

عین القضاات بارها تأکید کرده است که رسیدن به مرتبه کافری در توان هرکسی نیست؛ از این رو است که در جایی دیگر نوشته است: «تا نپنداری که به کفر بیناشدن اندک کاری است. من عرف نفسه عرف ربه، این است که إذا اراد الله بعبد خيرا بصّره بعيوب نفسه، چنین بود بلا فرق. تا رسی و بینی که إن من الشعر لحكمة. کفر اندر خود قاعده ایمان است / آسان آسان به کافری نتوان رفت» (همو، ۱۴۰۲ ب: ۱/۳۱۰ و ۳۰۹).

کفر و کافری در معنایی که گفته شد، چنان مقدس است که عین القضاات آن را مذهب خود خوانده است:

ای دریغا کاین شریعت ملّت رعنائی است ملّت ما کافری و ملّت ترسائی است

(همو، ۱۴۰۲ الف: ۳۲۰)

و در جایی دیگر نوشته است:

اندر ره عشق، کفر و ترسایی به در کوی خرابات تو رسوایی به
زَنار به جای دلق یکتایی به سودایی و سودایی و سودایی به
(همان: ۳۵۰)

او کفر و اسلام را یکی دانسته و نوشته است:

از دست بت شاهد، جان بی جان شد دل در طلب وصلش بی درمان شد
او خود به خودی ز ما همی پنهان شد کفر و اسلام نزد ما یکسان شد
(همان: ۲۹۶)

بنابراین کفر در مسیر سالک، میانه راه است. آنچه جای پرسش و تأمل دارد، این است که اگر سالکی در مسیر عبودیت و رسیدن به حق تعالی به کفر برسد و به این مقام راه پیدا کند، چه اتفاقی برای او خواهد افتاد و چه حالتی را تجربه خواهد کرد. به سخن دیگر، معنا و مفهوم کفر در این مقام و مرتبه چیست؟ درحقیقت اندیشه و دیدگاه اصلی عین‌القضات درباره کفر و ایمان در پاسخ به این پرسش آشکار می‌شود.

عین‌القضات با توجه به حدیث نبوی «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»، بر آن است تا توضیح دهد که هنگامی که فقر برای انسان پدید می‌آید، آدمی در وجود حق تعالی به فنا و انحلال می‌رسد. درحقیقت مقدمه ورود به کفر، پدیدارشدن فقر در وجود انسان است. او از آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶) نیز تأویلی عارفانه ارائه کرده و مقصود از مشرک خواندن مؤمنان را فانی شدن در وجود حق تعالی دانسته است (همان: ۲۰۴).

بنابراین هنگامی سالک به مرتبه کفر می‌رسد که دست از جان خود شسته و با خدا یکی شود، به باور عین‌القضات پس از این مرحله است که ایمان روی می‌نماید:

خواهی که پس از کفر بیایی ایمان تا جان ندهی به کافری نتوان رفت

(همان: ۳۴۱)

به سخن دیگر، ایمان حقیقی، مرتبه و مرحله‌ای پس از کفر و کافری است که بعد از مرحله فنا پدید می‌آید؛ از این رو عین‌القضات «موت» را کفر و حیات (درحقیقت حیات پس از موت به معنای انحلال در وجود معشوق) را اسلام و توحید خوانده است (همان: ۳۴۱).

۳۲۱). جنید اگرچه به همنشینی بنده و حق تعالی اشاره کرده و آن را کفر از نظر عوام دانسته است (جنید بغدادی، ۲۰۰۷: ۱۰۰)، حلاج معنای حقیقی کفر را فنا در حق تعالی خوانده (حلاج، ۱۳۸۹: ۵۰۷) و نوشته است: «ستر الله عنک ظاهر الشریعه، و کشف لک حقیقه الکفر. فإن ظاهر الشریعه کفر خفی و حقیقه الکفر معرفه جلیّه» (حلاج، ۱۴۲۳: ۲۸).

عین القضاات میان مسلمان و مؤمن تفاوت قائل شده و نوشته است: «هرکه از مادون الله سلامت و رستگاری یافت، مسلمان باشد و هرکه از همه مراد و مقصودهای خود ایمن گردید و در دو جهان امن یافت، او مؤمن است» (عین القضاات، ۱۴۰۲ الف: ۶۷)؛ بنابراین برداشت عین القضاات از «مؤمن» و «مسلمان» بدیع و تازه است و در زمره نوآوری‌های او به شمار می‌رود. به سخن دیگر تأویل عین القضاات از مسلمان با تأمل در مفهوم سلامت و رستگاری یا همان دارالسلام است، نه به مفهوم کلامی اقرار به شهادتین، این سلامت با فنا محقق می‌شود، چراکه سالک از غیر حق به حق رجوع می‌کند و به حقیقت کفر، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، دست می‌یابد.

او در جایی دیگر، مصداقی متفاوت و بدیع از «مؤمن» ارائه کرده که درخور توجه است؛ او حق تعالی را «مؤمن» خوانده و نوشته است: «دریغاً المؤمنُ مرآة المؤمن» یعنی که او خود را در ما بیند. «المؤمنُ أخ المؤمن» یعنی که ما خود را در نور او بینیم. ای دوست او مؤمن است به عبودیت ما و ما مؤمنیم به ربوبیت او، پس ما هر دو مؤمن باشیم» (همان: ۲۷۴).

عین القضاات در فرازی دیگر آیه ۶ سوره تغابن یعنی «فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا» را تأویل عرفانی کرده و درباره پیامبر (ص) نوشته است: «او را با اهل بصیرت و حقیقت نمودند تا به جان و دل حقیقت او بدیدند. بعضی گفتند: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ أُمَّهِ مُحَمَّدٍ»، بعضی گفتند: «اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنا مِنْ صَحْبَتِهِ مُحَمَّدٍ» و قومی گفتند: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ مُحَمَّدٍ». اگر در این حالت و در این مقام ولایت، او را بشر خوانند یا وی را بشر دانند، کافر شوند. برخوان: «فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا» تا وی بیان کرد که: «لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ» (همان: ۳ و ۲)؛ بنابراین او مصداق بدیعی از کافر ارائه کرده و کسی که پیامبر (ص) را بشری همانند دیگر مردم بداند، کافر خوانده است.

تقسیم‌بندی بدیع عین‌القضات از کفر و ایمان

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، به باور عین‌القضات، سالک برای رسیدن به مرتبه «ایمان» می‌بایست از انواع کفر که واپسین آن، «کفر الهی» یا «کفر حقیقی» بود، عبور کند. عین‌القضات علاوه بر برداشت بدیع، دسته‌بندی تازه‌ای از کفر ارائه کرده که مهم و درخور توجه است. او ابتدا به سه نوع کفر اشاره کرده و نوشته است: «گفتم که کفرها بر اقسام است گوش دار: کفر ظاهر است و کفر نفس است و کفر قلب است. کفر نفس، نسبت به ابلیس دارد و کفر قلب، نسبت به محمد دارد و کفر حقیقت، نسبت به خدا دارد؛ بعد از این جمله خود ایمان باشد» (همان: ۲۰۹). عین‌القضات این سخنان را ورای این جهان و آن جهان خوانده و گستاخی دانسته است (همان).

پیدا است که او افزون‌بر محتوای رمزی و اسرار پنهان اقسام کفر، به‌ویژه آن که کفر را مقدمه ایمان دانسته است، به در‌سرآفرینی این قسم از سخنان خویش نیز آگاه بوده است، اما بدون ذره‌ای ترس از بیان آن‌ها نوشته است: «می‌گویم هر چه بادا باد!» (همان). مقصود عین‌القضات از «کفر ظاهر»، همان معنای معمول و رایج کفر است: «کفر اول که ظاهر است که خود همه عموم خلق را معلوم باشد که چون نشانی و علامتی از علامات شرع رد کند یا تکذیب، کافر باشد» (همان). کفر دیگری که عین‌القضات بدان اشاره کرده، «کفر نفس» است که به هوای نفس و ابلیس مربوط است. درحقیقت این کفر باعث می‌شود که آدمی گمان کند که صانع و آفریننده است، اگر او در این مقام توقف کند و بماند، درحقیقت دچار «کفر نفس» شده است (همان: ۲۱۰ و ۲۰۹). عین‌القضات پس از بیان این مطلب، به «کفر مغ» اشاره کرده و نوشته است: «دریغا هرگز در کفر مغ شده‌ای تا در این مقام، کفر باکمال یافته باشی تا همگی تو این بیت‌ها گوید:

ای کفر، مغان از تو جمالی دارند	وز حسن تو بی نشان کمالی دارند
کافر نشوند که کفر راهی دور است	از کفر دریغا که خیالی دارند

(همان: ۲۱۰)

عین‌القضات پس از این موضوع به مقام حقیقی ابلیس پرداخته و نوشته است که اگر ابلیس، نور خود را به خلق بنماید، از آن‌رو که نور ابلیس از نور عزت حق تعالی است، همگی ابلیس را به پرستش و خدایی می‌گیرند (همان: ۲۱۱)؛ بنابراین «کفر مغ»، رؤیت نور

و حقیقت ابلیس است که اگر مردمان، ابلیس را به پرستش بگیرند، به «کفر مغ» گرفتار شده‌اند. به نظر می‌رسد که اگرچه «کفر مغ» و «کفر نفس» در یک مرتبه قرار دارند، اما «کفر مغ» در مرتبه‌ای بالاتر از «کفر نفس» است، چراکه سالک اگر خود را صانع بداند، به «کفر نفس» و اگر ابلیس را به دلیل آن که نور او از نور عزت خداست، آفریننده در نظر بگیرد، به «کفر مغ» دچار شده است.

کفر بعدی، «کفر قلب» است؛ اگرچه عین القضاة به معنای این کفر، هیچ اشاره‌ای نکرده و تنها به گفتن این نکته بسنده کرده است که «کفر قلب» با محمد نسبت دارد، اما از میان سخنان او درباره کفر حقیقی، می‌توان به مفهوم «کفر قلب» نیز پی برد. به نظر می‌رسد که «کفر قلب» در امتداد «کفر حقیقی» قرار دارد؛ به سخن دیگر اگر سالک، خدا را مشاهده کند، در زمان کافر می‌شود و این کافر شدن، به معنای نابودی سالک و فناى او در حق تعالی است: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» همگی او چنان به خود کشد که در ساعت به سجود شود» (همان).

این مقام، مقام «کفر حقیقی» است. اما مسئله‌ای که وجود دارد آن است که باتوجه به حدیث نبوی «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، اگر سالک، پیامبر را مشاهده کند، گمان می‌برد که حق تعالی را دیده است (همان: ۲۱۲)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که اگر سالک در این مرتبه متوقف شود، «کفر قلب» یا «کفر محمدی» در وجودش پدید می‌آید. سالک باید از این مرتبه عبور کند تا به «کفر حقیقی» برسد و با نابودی وجودش در حق تعالی، به بقای حقیقی نائل شود؛ لذا «کفر قلب» یا به تعبیر دیگر «کفر محمدی» در امتداد «کفر حقیقی» قرار دارد. عین القضاة در جایی دیگر نیز به رؤیت جمال پیامبر و کافر شدن خلق به او اشاره کرده و این مقام را «مسلمان کافر» خوانده است (همان: ۱۱۸).

به باور عین القضاة کسی که به مرتبه «مسلمان کافر» یا «کفر قلب»/«کفر محمدی» برسد، درحقیقت به «ایمان بت پرستی» نائل شده است: «هرگز مسلمان کافر را دیدی؟ از حسن و جمال محمد رسول الله جمله مؤمنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست تا این کفرها نیابی، به ایمان بت پرستی نرسی و چون به سرحد ایمان رسی و بت پرستی را بینی، بر درگاه «لا اله الا الله محمد رسول الله» نقش شده و ایمانت تمام، این وقت باشد و کمال دین و ملت در این حال نماید» (همان)؛ بنابراین مشاهده جمال پیامبر (ص)، رسیدن به مرتبه

«مسلمان کافر»، «کفر قلب» / «کفر محمدی» و «ایمان بت‌پرستی» است که به باور عین‌القضات کمال دین و ایمان در این مرحله پدیدار می‌شود.

عین‌القضات در جایی دیگر با نظر به سخن حارث‌بن‌نعمان به «مؤمن مبتدی» پرداخته و پس از آن با توجه به «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» به «مؤمن منتهی» اشاره کرده است (همان: ۷۰). به باور عین‌القضات «مؤمن مبتدی» در شرف راهیابی به عالم ملکوت و رؤیت انوار ملکوتی است که مصداق بارز آن، حارث‌بن‌نعمان است. از نظر عین‌القضات «مؤمن مبتدی» خداوند را تنها در پرده محمد می‌تواند مشاهده کند و «سالک منتهی» سالکی است که دو مقام دارد: «مقام اول، نور «لا اله الا الله» در پرده نور محمد رسول الله همچنان بیند که ماهتاب در میان آفتاب؛ مقام دوم، آن باشد که نور محمد را در نور الله چنان بیند که نور کواکب را در نور ماهتاب» (همان: ۷۷).

از آنجا که مطلب پیشین در ادامه «مؤمن منتهی» و در تمهید «شرح ارکان پنج‌گانه اسلام» مطرح شده و توضیح عین‌القضات درباره «سالک منتهی» دقیقاً منطبق با شرح او بر «مؤمن منتهی» است، می‌توان نتیجه گرفت که در اینجا «سالک منتهی» معادل با «مؤمن منتهی» آمده است.

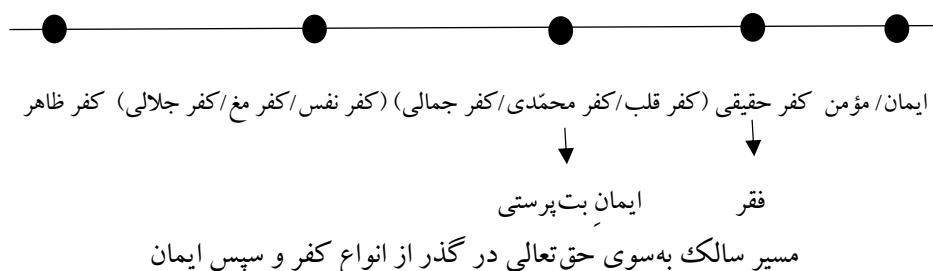
عین‌القضات در فرازی دیگر به «کفر جلالی» و «کفر جمالی» اشاره کرده و نوشته است: «در عالمی از عالم سالکان یک کفر را جلالی خوانند و دیگر کفر را جمالی خوانند. دریغا ای عزیز کفر الهی را گوش دار: درنگر تا به کفر اول بینا گردی؛ پس راه رو تا ایمان به دست آری؛ پس جان می‌ده تا کفر ثانی و ثالث را بینی؛ پس جان می‌کن تا پس از این به کفر چهارم راه یابی؛ پس مؤمن شوی: آنگاه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» خود گوید که ایمان چه بود؛ پس «جَهَتْ وَجْهِي» خود را بر تو جلوه دهد، خودی تو را در خودی خود زند تا همه او شوی» (همان: ۲۱۵).

به نظر می‌رسد مقصود عین‌القضات از «کفر جلالی»، کفر مربوط به ابلیس و «کفر جمالی»، کفر مربوط به پیامبر (ص) باشد؛ چرا که عین‌القضات در جایی دیگر خلقت ارواح مؤمنان را از نور جمال خدا و نور محمد را از همین نور دانسته و خلقت ارواح کافران را از نور جلال خدا و نور ابلیس را نیز از همین نور دانسته است (همان: ۲۱۲ و ۲۱۳)؛ بنابراین مقصود از «کفر جلالی» به احتمال زیاد باید «کفر مغ» / «کفر نفس» و مراد از «کفر جمالی»

باید «کفر قلب»/ «کفر محمدی» باشد؛ بنابراین به طور خلاصه منظور عین القضاات از مراتب کفری که بدان اشاره کرده است؛ یعنی کفر اول تا کفر چهارم، بدین شرح است: مقصود از کفر اول همان «کفر ظاهر»، کفر دوم «کفر نفس»/ «کفر مغ»، کفر سوم «کفر قلب» و کفر چهارم «کفر حقیقی» یا همان «کفر الهی» است.

همان طور که پیش تر اشاره شد، پس از فانی شدن در وجود خداست که می توان به مرتبه ایمان و مؤمن بودن رسید؛ عین القضاات نیز ظهور ایمان را در گرو رسیدن به کفر چهارم یعنی «کفر حقیقی» یا «کفر الهی» دانسته است (همان: ۲۱۵).

حق تعالی سالک



باتوجه به جایگاه ایمان، آشکار می گردد که چرا عین القضاات با اشاره به بیتی از حلاج، یعنی: «كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفَرُ وَاجِبٌ لِّكَ ذِيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ» (همان)، نوشته است: «کافر شدم بدین خدا و کفر بر من واجب است. این بزرگ را بین که عذر این چگونه می خواهد گفت. ای کاسچکی من آن کفر بودمی که دین اوست» (همان). او مرتبه یکی شدن با خداوند را نهایت کفر و نهایت غایت آدمی دانسته و با دیده حسرت به حلاج نگریسته است.

عین القضاات در نامه پنجم، به «ایمان ضروری» اشاره کرده و نوشته است که آدمی در انجام امور خود از پادشاه وقت می ترسد، اما از حق تعالی هیچ ترسی به دل ندارد و احکام و دستورات او را عملی نمی کند (همو، ۱۴۰۲ ب: ۳۳/۱)؛ هنگامی که مرگ چنین افرادی فرامی رسد، ایمان را تنها به زبان می آورند و در دل، هیچ باور و اعتقادی بدان ندارند، عین القضاات این ایمان را «ایمان ضروری» خوانده است: «لا جرم به وقت مرگ، ایمان به

زبان به کار نیاید که آن را ایمان ضروری خوانند» (همان: ۳۴/۱).

او در نامه بیست و پنجم، علم مربوط به جهان دیگر را ورای عقل انسان دانسته و نوشته است: «جوانمردا، همچنان که محال است که علم انبیا و اولیا در حوصله جنین گنجد، همچنین می‌دان که محال است که علم آن جهان، در حوصله عقل و تمیز گنجد و این را ایمان به غیب خوانند» (همان: ۲۱۳/۱). در حقیقت به باور عین‌القضات، چون نمی‌توان به علم جهان دیگر آگاه شد، تنها می‌توان به آن ایمان داشت، او این ایمان را «ایمان به غیب» خوانده است. عین‌القضات در *زبدۃ‌الحقایق* نیز به این اصطلاح اشاره کرده و نوشته است: «ایمان به پیامبری، در نزد خرد، ایمان به غیب می‌باشد» (همو، ۱۴۰۱: ۱۸۸). عین‌القضات معتقد است که نبوت، طوری ورای طور ولایت است (همان: ۱۸۷) و چون هرگز نمی‌توان بدان دست یافت، لذا ایمان به پیامبری، ایمان به غیب خواهد بود (همان: ۱۸۸).

عین‌القضات در نامه نود و هفتم به تقسیم‌بندی دیگری از کفر اشاره کرده است: «اول کفر علم بود، پس کفر عمل بود، پس کفر ثالث روی بنماید و اینجا هر کس را راه نیست» (همو، ۱۴۰۲ ب: ۳۵۴/۲)؛ بنابراین او به علم و عمل به مثابه کفر به معنای حجاب نگریسته و از کفر سوم، سخنی به میان نیاورده است. این تقسیم‌بندی و دیدگاه قاضی، بدیع و نو نیست، چراکه پیش از او غزالی در *کیمیای سعادت* علم را حجاب راه دانسته (رک. غزالی، ۱۳۷۸: ۳۶/۱)، اگرچه به عمل اشاره‌ای نکرده است.

اصطلاحات عرفانی بدیع و ابتکاری عین‌القضات

اصطلاحات عرفانی مطرح شده درباره کفر یعنی «کفر ظاهر»، «کفر نفس»، «کفر قلب»، «کفر جمالی»، «کفر محمدی»، «کفر مغ»، «کفر جلالی» و «کفر حقیقی» و در زمینه ایمان یعنی «ایمان بت پرستی»، «ایمان ضروری»، «ایمان به غیب»، «مؤمن مبتدی» و «مؤمن منتهی» همگی در زمره اصطلاحات عرفانی ابتکاری و ویژه عین‌القضات به شمار می‌روند. «کفر حقیقی» اگرچه در قالب اصطلاح عرفانی پیش از عین‌القضات مطرح نشده است، اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، معنا و مفهوم آن در کلام حلاج و تا حدی در کلام جنید مشهود است، لذا «کفر حقیقی» اصطلاح عرفانی ویژه عین‌القضات است که در محتوا و مضمون آن متأثر از جنید و حلاج بوده است.

تأثیرپذیری عارفان پس از عین‌القضات

پس از عین‌القضات، نسفی در *انسان کامل* به انواع کفر پرداخته و به «کفر مبتدیان» و «کفر منتهیان» اشاره کرده است (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). به باور او، «کفر مبتدیان» همان کفر مذموم است اما «کفر منتهیان» به معنای پوششی است که سبب می‌شود آدمی غیر خدا را نبیند (همان‌جا)؛ بنابراین به نظر می‌رسد «کفر منتهیان» در نظر نسفی با «کفر حقیقی» در نظر عین‌القضات تا حد زیادی یکسان باشد. شبستری نیز در *گلشن راز* به «کفر حقیقی» اشاره کرده و آورده است:

ز اسلام مجازی گشت بیزار که را کفر حقیقی شد پدیدار
درون هر تنی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان
(شبستری، ۱۳۶۸: ۱۰۳)

لاهیجی در شرح این ابیات، چنین کفری را عین کمال اسلام و غایت مسلمانی خوانده است (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۴۰)؛ بنابراین می‌توان شبستری را نیز در بحث کفر و کافری متأثر از عین‌القضات دانست. باید دقت کرد که روزبهان بقلی نیز «کفر حقیقی» را به کار برده، اما منظور او از «کفر حقیقی» همان معنای رایج کفر یعنی شرک و ضلالت است: «در لفظ عارفان شرک و کفر، نه کفر حقیقی و شرک حقیقی خواهند. کفر دون کفر باشد، بدان حجاب خواهند» (بقلی، ۱۳۷۴: ۲۶۸). همچنین او به پیروی از عین‌القضات، کفر و دین را حجاب به شمار آورده است (همو، ۱۳۶۶: ۱۴۴). او در *عبهرالعاشقین* کفر را فنای در حق تعالی خوانده (همان: ۴۳) و در جایی دیگر رسیدن به کاف کفر را وابسته به فنای فی الله و بقا در وجود او و مشاهده جمال توحید را در نقش کفر دانسته است (همو، ۱۳۷۴: ۸۴ و ۸۳).

بنابراین روزبهان بقلی را نیز می‌توان متأثر از عین‌القضات دانست. گفتنی است اصطلاح «ایمان به غیب» یا «ایمان غیبی» در آثار پیش از عین‌القضات آمده، اما معنا و مفهومی که عین‌القضات از آن مطرح کرده، در آثار عارفان پیش از او دیده نشده است. باخرزی در *اوراد الاحباب* کفر را دو نوع یعنی «کفر مذموم» و «کفر محمود» خوانده و رسیدن به حقیقت ایمان را در گروه عبور از «کفر محمود» دانسته که همان مواجه شدن با سر هویت الله است (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۵۲). به باور او کسی که بدین مرحله می‌رسد، «مؤمن حقیقی»

شده است (همان). «مؤمن حقیقی» معنایی معادل با «مؤمن منتهی» در آثار عین‌القضات دارد؛ بنابراین آبشخور فکری باخرزی در بحث کفر و ایمان، اندیشه‌های قاضی است. مسعود دهلوی، عارف سده نهم در *مرآت‌العارفین*، برای توحید دو رکن محو و اثبات را در نظر گرفته است. او «لا اله» را محو و «الا الله» را اثبات خوانده و اصل کفر را با تأثیرپذیری از عین‌القضات در محو و اثبات دانسته است (مسعود دهلوی، ۱۳۹۲: ۶۲).

نتیجه‌گیری

مسئله کفر و ایمان نزد متصوفه همواره محل بحث و گفت‌وگو بوده است. عارفان از سده‌های نخست اسلامی به کفر و ایمان نظر داشته و به آن پرداخته‌اند. صرف‌نظر از جنید بغدادی و حلاج، معنا و مفهوم کفر و ایمان نزد متصوفه تا سده پنجم تقریباً مبتنی بر قرآن کریم و اسلام است، پس از این دوران نیز هرچند کفر و ایمان در سایه تعالیم قرآن و اسلام مطرح شده‌اند؛ اما تأویل هم در کنار آن‌ها دیده می‌شود. عین‌القضات نخستین عارفی است که به گستردگی در جای‌جای آثارش به بحث درباره کفر و ایمان پرداخته است. او با بهره‌گیری از تأویل بدیع عارفان نام‌برده و به یاری نبوغ سرشار خود، برداشت و توضیحی تازه و مبتکرانه از کفر ارائه کرده که به شکل‌گیری تقسیم‌بندی جدید از کفر و ایمان و اصطلاحات عرفانی نوین او انجامیده است. به باور او سالک برای رسیدن به حق تعالی باید از مراتب گوناگون کفر یعنی از «کفر ظاهر» به «کفر نفس» و از «کفر نفس» به «کفر قلب» عبور کند تا به «کفر حقیقی» برسد. مقصود از «کفر ظاهر»، کفر به معنای رایج و مذموم آن است که سالک با گذر از آن به «کفر نفس» می‌رسد، یعنی کفری که اگر سالک بدان دچار شود، خود را صانع و آفریننده می‌بیند؛ در این مرحله چنانچه سالک ابلیس را به پرستش بگیرد، به «کفر مغ» / «کفر جلالی» گرفتار شده است. «کفر قلب» / «کفر محمدی» / «کفر جمالی» زمانی دست می‌دهد که سالک پس از مشاهده جمال پیامبر (ص)، گمان می‌کند که حق تعالی را دیده است. به باور عین‌القضات رسیدن به این مرتبه، «ایمان بت‌پرستی» نام دارد که کمال دین و ایمان است. سالک پس از گذر از «کفر قلب» به «کفر حقیقی» می‌رسد که همان فنای در وجود حق تعالی است؛ بنابراین «کفر قلب» در امتداد و در راستای «کفر حقیقی» قرار دارد. پس از «کفر حقیقی»، ایمان روی می‌نماید و سالک،

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۰، بهار ۱۴۰۴ / ۱۷۷

«مؤمن منتهی» می‌شود. دیدگاه عین‌القضات درباره کفر و ایمان چنان ژرف و مبتکرانه است که بر عارفان دیگر مانند روزبهان بقلی، نسفی، شبستری، باخرزی و مسعود دهلوی تأثیر گذاشته است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. چاپ ۳. بیروت: دارصادر.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی. (۱۴۲۲). *قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب*. حَقَّقَه و قدَّم له و علَّق حواشیه: محمود ابراهیم محمد الرضوانی. قاهره: مکتبه دارالتراث.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. به تصحیح محمد سرور مولایی. چاپ ۲. تهران: توس.
- ایزو تسو، توشی هیکو. (۱۳۷۸). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*. ترجمه زهرا پورسینا. تهران: سروش.
- باخرزی، یحیی بن احمد. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب*. به کوشش ایرج افشار. چاپ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- بصری، حسن. (۱۴۰۸). *رسائل العدل و التوحید*. دراسه و تحقیق: محمد عماره. چاپ ۲. قاهره: دارالشروق.
- بقلی، روزبهان بن ابی نصر. (۱۳۶۶). *عبر‌العاشقین*. به تصحیح هنری کربن. چاپ ۳. تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. به تصحیح هنری کربن. چاپ ۳. تهران: طهوری.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳). *تفسیر التستری*. علَّق علیه و وضع حواشیه: محمد باسل عیون السّود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جنید بغدادی، جنید بن محمد. (۲۰۰۷). *تاج العارفین الجنید البغدادی*. دراسه و جمع و تحقیق: سعاده الحکیم. چاپ ۳. قاهره: دارالشروق.
- حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۶). *اخبار الحلاج*. به تحقیق لویی ماسینیون و پول کراوس. دمشق: التکوین.
- _____ (۱۴۲۳). *دیوان الحلاج*. وَّضَعَ حَواشیه و علَّق علیه: محمد باسل عیون السّود. چاپ ۲. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۸۹). *مجموعه آثار حلاج*. تحقیق، ترجمه و شرح: قاسم میرآخوری. چاپ ۲. تهران: شفیعی.
- خرگوشی، عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۷). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوّف اعتنی به و وَّضَعَ حَواشیه: امام سید محمد علی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۵۲). *حسانت العارفین*. تصحیح و مقدمه سید مخدوم رهین. تهران: ویسمن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۰، بهار ۱۴۰۴ / ۱۷۹

- دوبروین، یوهانس توماس پیتر. (۱۳۸۸). «سنایی غزنوی». *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. جلد ۳. صص ۷۴۹-۷۵۰.
- ذوالنون مصری، ثوبان بن ابراهیم. (۲۰۰۷). *التفسیر العرفانی للقرآن الکریم*. تحقیق و تقدیم: محمود الهندی. قاهره: مکتبه مدبولی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: دارالشامیه.
- سراج طوسی، ابی نصر. (۱۴۲۱). *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*. ضبطه و صححه: کامل مصطفی الهنداوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سلمی، ابو عبد الرحمن. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*. گردآوری نصرالله پورجوادی و محمد سوری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شبستری، محمود بن عبد الکریم. (۱۳۶۸). *گلشن راز*. به اهتمام صمد موحد. تهران: طهوری.
- طباطبایی واعظ، سید امیر محمد؛ زارع حسینی، سیده فاطمه. (۱۴۰۱). «مفهوم شناسی واژه کفر در تصوف تا سده پنجم هجری». *عرفان اسلامی*. ۱۹ (۷۳). صص ۱۹۹-۱۷۹.
- عین القضات همدانی (۱۴۰۲ الف). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران. چاپ ۵. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۴۰۲ ب). *نامه های عین القضات همدانی*. به تصحیح علی نقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ ۵. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۴۰۱). *زبدۃ الحقایق*. تصحیح عقیف عسیران. ترجمه غلامرضا جمشید نژاد اول. چاپ ۲. تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. به اهتمام احمد مجاهد. چاپ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۹۲). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه بدیع الزمان فروزانفر. چاپ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۶۱). *قاموس قرآن*. چاپ ۸. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قریب، محمد. (۱۳۶۶). *تبیین اللغات لتبیین الآیات*. تهران: بنیاد.

۱۸۰ / نوآوری‌های عین‌القضات همدانی در مفهوم کفر / بهرام‌زاده و ...

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح و مقدمه محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ ۲. تهران: زوار.
- لوین، لئونارد. (۱۳۸۵). *فراسوی ایمان و کفر* شیخ محمود شبستری. ترجمه مجالدین کیوانی. چاپ ۲. تهران: مرکز.
- مسعود دهلوی، شیرخان. (۱۳۹۲). *مرآت‌العارفین*. تحقیق و تصحیح نجف جوکار. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). *کتاب‌الانسان‌الکامل*. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. چاپ ۴. تهران: طهوری.
- هاشمی، ماندانا. (۱۳۹۱). «مقوله کفر و ایمان در اندیشه عین‌القضات همدانی و مولانا». نشریه ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد). (۳۳). صص ۲۱۱-۱۹۳.
- _____ (۱۳۹۶). *نور سیاه واکاوی نظریات عین‌القضات همدانی درباره ابلیس*. ساری: جهاد دانشگاهی واحد مازندران.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۴۰۰). *کشف‌المحجوب*. به تصحیح محمود عابدی. چاپ ۱۳. تهران: سروش.

References

- Abu Talib Makki. M. (2001). *Qut al-qulub*. Edited, introduced and annotated by M. Mohammad al-rezvani. Qahereh: Maktabe Dar al-toras. (In Arabic)
- Ansari. A. (1998). *Majmoe Asare Khaje Abdollah Ansari*. Edited by M. Molayi. 2th ed. Tehran: Tous. (In Persian)
- 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)
- Bakharzi. Y. (2004). *Urad al-ahbab*. by the effort of I.Afshar. 2th ed. Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- Baqli. R. (1987). *Abhar al-asheqin*. Edited by H.Corbin. 3th ed. Tehran: Manouchehri. (In Persian)
- Baqli. R. (1995). *Sharhe Shathiat*. Edited by H.Corbin. 3th ed. Tehran:Tahouri. (In Persian)
- Basri. H. (1987). *Rasael al-adl al-tohid*. Edited by M. Ammarah. 2th end. Qahereh: Dar al-Shorouq. (In Arabic)
- Darashokouh. M. (1973). *Hasanat al-Arefin*. Edited by M. Rahin. Tehran: Visman. (In Persian)
- De Bruijn. J. (2009). "Sanayi Qaznavi". *Encyclopaedia of Persian language and literature*. Vol. 3. PP. 749-750. (In Persian)
- Hallaj. H. (2006). *Akhbar al-Hallaj*. Research by L.Massignon and P.Kraus. Dameshgh: al-Takvin. (In Arabic)
- Hallaj. H. (2002). *Divan al-Hallaj*. Edited by M.Oyoun al-soud. 2th ed. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (In Arabic)
- Hallaj. H. (2010). *Hallajs' collection of works*. Research, translation and commentary by Q. Mirakhori. 2th ed. Tehran: Shafiei. (In Persian)
- Hashemi. M. (2017). *Black Light: An Analysis of the Opinions of Ayn al-Qudat Hamadani on the Iblis*. Sari: Mazandaran Branch of the Jihad Daneshgahi. (In Persian)
- Hashemi. M. (2012). "The category of disbelief and faith in the thought of Ayn-ul-Qudsat Hamadani and Rumi". *Persian Literature Journal* (Mashhad Azad University). Number 33. PP. 193-211. (In Persian)
- Hojviri. A. (2021). *Kashf al-Mahjoub*. Edited by M.Abedi. 13th ed. Tehran: Soroush. (In Persian)
- Ibn manzour, M. (1993). *Lesan al-arab*. 3th ed. Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
- Izutsu. T. (1999). *The Concept of belief in islamic theology*. Translated by Z.Poursina. Tehran: Soroush. (In Persian)
- Jonaid baqdadi. J. (2007). *Taj al-Arefin*. Edited by S.Alhakim. 3th ed. Qahereh: Dar al-Shorouq. (In Arabic)
- Khargoushi. A. (2006). *Tahzib al-asrar*. Edited by M.Ali. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (In Arabic)

- Lahiji. Sh. (1995). *Mafatih al-ejaz fi Sharh Golshan Raz*. Edited by M.Barzegar khaleqi and E.Karbasi. 2th ed. Tehran: Zavvar. (In Persian)
- Lewisohn. L. (2006). *Beyond Faith and Infidelity the sufi poetry and teachings of Mahmud Shabistari*. Translated by M.Keyvani. 2th ed. Tehran: Markaz. (In Persian)
- Masoud dehlavi. Sh. (2013). *Merat al-Arefin*. Edited by N.Jowkar. Tehran: Iranian Research Institute of Wisdom and Philosophy. (In Persian)
- Nasafi. A. (1998). *Ketab al-Ensan al-Kamel*. Edited by M.Moole. 4th ed. Tehran:Tahouri. (In Persian)
- Qazzali. A. (1997). *Collection of Persian works by Ahmad Qazzali*. 3th ed. Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- Qazzali. M. (2013). *Revival of Religious Sciences*. Translated by M.Kharazmi. . by the effort of H.Khadijiam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (In Persian)
- Qazzali. M. (1999). *Kimiaye Saadat*. by the effort of H.Khadijiam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (In Persian)
- Qarib. M. (1987). *Tbin al-loqat le tebyan al-ayat*. Tehran: Bonyad. (In Persian)
- Qushairi. A. (1982). *Tarjome Resle Qushairiyeh*. Translated by B.Forouzanfar. 2th ed. Tehran: Scientific and cultural. (In Persian)
- Qurshi. A. (1982). *Qamus Quran*. 8th ed. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiye. (In Persian)
- Raqeb Esfahani. H. (1991). *Mo'fradat al-faz al-Quran*. Edited by S.Davoudi. Beirut: Dar al-shamieh. (In Arabic)
- Siraj al-Tusi. A. (2000). *Al Lumma*. Edited anf corrected by K. Al-hendovani. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (In Arabic)
- Shabestari. M. (1989). *Golshan raz*. by the effort of S.Movahhed. Tehran:Tahouri. (In Persian)
- Solami. A. (1990). *Majmoe Asare Abu abdollahman Solami*. Compiled by N.Pourjavadi and M.Souri.Tehran: Academic Publishing Center. (In Arabic)
- Tabtayi Waez. A , Zre' Hoseini. F. (2022). "A Study on the Concept of Kufr in Sufism until the 5th Century A.H". *Islamic Mysticism Quarterly*, Year 19, Number 73, PP. 179-199. (In Persian)
- Tostari. S. (2002). *Tafsir al-tostari*. Edited by M.Oyoun al-soud. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (In Arabic)
- Zonnoun Mesri. S. (2007). *Al-Tafsir al-erfani*. Edited by M. Hendi. Qahereh: Maktaba Madbouli. (In Arabic)



Ayn al-Qudat Hamadani's innovations in the concept of Unbelief*

Niloufar Bahramzadeh¹, Salman Saket²
Ali Ashraf Imami³

Received: 2024/12/13

Accepted: 2025/04/12

Abstract

The interrelationship between unbelief and faith constitutes a central theme in Sufi discourse, addressing both theological and existential dimensions. While in the early centuries of Islam, these concepts were predominantly interpreted within classical Islamic frameworks, a close examination of Ayn al-Qudat's works reveals that his understanding is not only novel but also fundamentally transformative. He not only provides a unique interpretation of unbelief and faith but also introduces a new classification and specialized mystical terminology related to these concepts. This study aims to explore Ayn al-Qudat's perspective on unbelief and faith, highlighting his theoretical innovations in this domain. It also seeks to trace his intellectual influences by critically analyzing the mystical works predating and succeeding Ayn al-Qudat, assessing the extent to which his thought impacted later mystics. In Ayn al-Qudat's ontological model, "Kufr-i Haqiqat" (annihilation in the Divine Essence) represents the highest stage among various forms of unbelief. According to his classification, the wayfarer must traverse three distinct phases before attaining "Kufr-i Haqiqat": Kufr-i Zahir (Apparent Unbelief), Kufr-i Nafs / Mugh / Jalāli, and Kufr-i Qalb / Muhammadi / Jamāli. Upon completing this final stage, faith emerges, transforming the wayfarer into a true believer. The research findings suggest that Ayn al-Qudat's interpretation of unbelief and faith is partly influenced by Junayd and Hallaj, yet his classification system and mystical terminology remain uniquely his own. Following Ayn al-Qudat, various scholars including Baqli in *Abhar al-'Ashiqin*, Nasafi in *Insan al-Kamil*, Bakhrazi in *Awrad al-Ahbab*, Shabestari in *Gulshan-i Raz*, and Mas'ud Dehlavi in *Mir'at al-'Arifin* have drawn upon his mystical insights on unbelief and faith, integrating them into their respective doctrinal frameworks.

Keywords: Ayn al-Qudat Hamadani, Sufi terminology, Ayn al-Qudat's innovations, Unbelief and faith, Jalāli Kufr, Jamāli Kufr.

* DOI: 10.22051/jml.2025.49178.2639

1. M.A Student of Persian language and literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: n.bahramzadeh@mail.um.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, (Corresponding Author): saket@um.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Shahid Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: imami@um.ac.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997