

The Concept of " Nuqṭa" in the Thought of Ayn al-Quḍāt Hamadānī and his Innovations

Niloufar Bahramzadeh*

Salman Saket**

Abstract

" Nuqṭa " is one of the key mystical terms in the intellectual system of Ayn al-Quḍāt Hamadānī, to which he ascribes multiple meanings and addresses throughout his works. In this study, we aim not only to classify the various meanings of nuqṭa within the intellectual system of Ayn al-Quḍāt, but also to identify and analyze his innovative compound usages of the term. Given the conceptual intricacy and semantic density of these expressions, our goal is to approach a deeper and more accurate understanding of this terminology and uncover the hidden dimensions of Ayn al-Quḍāt Hamadānī's profound thought. The findings of this study demonstrate that Ayn al-Quḍāt employed the mystical term nuqṭa in five distinct senses: 1. As a designation for external referents such as God, the prophets, Iblīs, and the human being. Within this category, he uses the expression nuqṭa-yi nubuwwat and coins the term nuqṭa-yi Ṭāhā. 2. As the center, culmination, or essential core of a matter. Under this meaning, he refers to expressions such as nuqṭa-yi dard, nuqṭa-yi taslīm, nuqṭa-yi samā', and nuqṭa-yi lā, and introduces the term nuqṭa-yi kibriyā' Allāh. 3. As the eternal knowledge ('ilm-i azalī) of God. 4. As effacement (maḥw) and annihilation (fanā') in the divine essence. Rare and newly coined expressions such as nuqṭa-yi bā'-i bism Allāh and nuqṭa-yi 'ubūdiyyat fall within this category. 5. As a reference to an existent yet obscure and ineffable reality, exemplified by the

* M.A. in Persian language and literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir

** Associate Professor, Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author), saket@um.ac.ir

Date received: 18/04/2025, Date of acceptance: 30/09/2025, Date Printed: 06/08/2026



coinages *nuqta-yi mīm-i bism Allāh* and *nuqta-yi huwa*. Thus, in addition to the multiple meanings Ayn al-Quḍāt Hamadānī ascribes to the term *nuqta*, he also employs mystical expressions and innovative compounds such as *nuqta-yi kibriyā* 'Allāh, *nuqta-yi huwa*, *nuqta-yi Ṭāhā*, and *nuqta-yi 'ubūdiyyat*.

Keywords: *Nuqta*, mystical lexicon, Ayn al-Quḍāt Hamadānī, *nuqta-yi huwa*, *nuqta-yi Ṭāhā*, *nuqta-yi lā*.

Introduction

Among the Sufis, the term *nuqta* signifies the true unity and the axis around which all multiplicity and determinations revolve. It appears that Ḥallāj was the first mystic to engage with the concept of *nuqta*, offering a mystical interpretation of it. Following him, Ayn al-Quḍāt Hamadānī explored the term extensively and in depth, coining novel compounds that are absent from the works of earlier mystics expressions that seemingly stem from his intellectual brilliance and profound thought.

This study seeks to address the following questions:

1. What is the meaning of the mystical term *nuqta* in the thought of Ayn al-Quḍāt Hamadānī?
2. How is the concept of *nuqta* categorized within his intellectual system?
3. What are Ayn al-Quḍāt's innovations regarding the mystical usage of *nuqta*?

To answer these questions with precision, the authors have closely examined all of 'Ayn al-Quḍāt's extant works *Tamhīdāt*, *Letters*, *Zubdat al-ḥaqā'iq*, and *Shakwā al-gharīb* in order to clarify his understanding of *nuqta* and to offer a comprehensive classification of its various meanings throughout his writings.

Materials & Methods

The research method of this article is library-based and follows an analytical-descriptive approach. The authors have carefully examined the mystical works preceding Ayn al-Quḍāt Hamadānī, analyzing the usage of the term *nuqta* within them. They then conducted a detailed study of Ayn al-Quḍāt's own writings to identify and classify the meanings of *nuqta* from his perspective and to highlight his innovations in this regard.

Discussion & Result

When we closely examine Ayn al-Qudāt's views on the concept of *nuqta*, we find that, like other Sufis and mystics, he too, in certain parts of his works, understands *nuqta* as the true unity and the center of the Divine Essence. At times, however, Ayn al-Qudāt assigns a different meaning to the term *nuqta*. In his thought, *nuqta* is occasionally applied to external referents that is, he sometimes uses it to denote God, the prophets, Iblīs, and the human being. The expression *nuqtat Ṭāhā* is one of his innovations in this regard. This particular *nuqta* refers to the *ḥaqīqat* of the Prophet. At times, Ayn al-Qudāt uses the term *nuqta* to signify the culmination or apex of a given matter. For example, his use of *nuqta-yi dard* seems to denote the utmost degree of pain and suffering. Expressions such as *nuqta-yi lā* and *nuqta-yi kibriyā' Allāh* are among the terms he employs in this context. At times, Ayn al-Qudāt Hamadānī understands the mystical term *nuqta* as referring to the eternal knowledge ('ilm-i azalī) of God. Elsewhere, it signifies annihilation (*maḥw*) and dissolution (*fanā'*) in the Divine Being. In truth, Ayn al-Qudāt's ontology and his vision of the cosmos are grounded in the notion that all created beings are effaced in the Divine Essence. To articulate more clearly his conception of annihilation in God and the attainment of true subsistence (*baqā'-i ḥaqīqī*), he draws upon the metaphor of the *nuqta*. In other words, for the human being to reach their ultimate end, they must become like a point, effaced in the Divine Presence, so that true unity may be unveiled. In this context, Ayn al-Qudāt employs the expression *nuqta-yi bā'-i Bismillāh*. At times, however, his use of *nuqta* gestures toward an ineffable and indeterminate meaning a truth that cannot be conveyed in words. For example, the Divine Essence (*dhāt-i aḥadiyyat*) and the difficult concepts associated with it are elusive and lie beyond the bounds of interpretation and explanation. Within this category, we may include two of his coined mystical expressions: *nuqta-yi mīm-i Bismillāh* and *nuqta-yi huwa*, both of which form part of Ayn al-Qudāt's distinctive mystical lexicon.

Conclusion

The term " *Nuqta* " occupies a prominent place among key mystical concepts, frequently employed by Sufi thinkers to denote true unity and the central axis around which all multiplicities revolve. Research findings indicate that Ayn al-Qudāt Hamadānī attributed multiple meanings to the notion of the point and, through the innovation of novel and relatively uncommon mystical expressions

involving it, significantly expanded both its semantic scope and its range of application. A close examination of ‘Ayn al-Quḍāt’s views on the point reveals that, in certain parts of his works, he like many other Sufis and mystics—interpreted the point as a symbol of absolute unity and the center of the Divine Essence. However, in other contexts, he assigned alternative and more nuanced meanings to the term. Broadly speaking, the concept of the point in Ayn al-Quḍāt’s thought can be classified into five distinct categories: 1. As an external referent, including God, Iblīs, the prophets, and the human being. 2. As the center or ultimate limit of a thing, or the essence and truth of a matter in this regard, ‘Ayn al-Quḍāt coined expressions such as Nuḡṭat-i Kibriyā’ Allāh and Nuḡṭat-i Lā. 3. As the knowledge of pre-eternity (‘ilm al-azal). 4. As annihilation (maḥw) and extinction (fanā’) in the Divine Being this interpretation of the point in ‘Ayn al-Quḍāt’s thought appears to be significantly influenced by the metaphysical framework of Ḥallāj. In this context, he employs the term Nuḡṭat-i Bā’-i Bismillāh and introduces the expression Nuḡṭat-i ‘Ubūdiyyat to articulate the notion of mystical effacement and self-annihilation. 5. As a reference to an existent yet obscure and ineffable reality in this domain, ‘Ayn al-Quḍāt introduces new mystical expressions such as Nuḡṭat-i Mīm-i Bismillāh and nuḡṭa-yi huwa.

Bibliography

- Ayn al-Quḍāt Hamadānī, A. (2022). *Zubdat al-Haqa’iq*. Edited by A. Osayrān, translated by Gh. Jamshidnejad Aval. 2th ed. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Ayn al-Quḍāt Hamadānī, A. (2023 A). *Tamhidat*. Edited by A. Osayrān. 5th ed. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Ayn al-Quḍāt Hamadānī, A. (2023 B). *The Letters of Ayn al-Qudat Hamadani*. Edited by A. Monzavi and A. Osayrān. 5th ed. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Bohrani, H. (1995). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur’an*. Edited by the Department of Islamic Studies. Beirut: Al-Ba’tah Institute. (in Arabic)
- Corbin, H. (2013). *The Light of Divine Presence in Persian Sufism*. Translated by F. Javaherynia. 3th ed. Tehran: Golban. [in Persian]
- Deymehkargerab, M. (2015). "The narration of Ana noqta taht al-ba in the scale of critique." *‘Ulūm al-Ḥadīth*. vol. 20. Issue 3. pp. 81–103. [in Persian]
- Ghazali, A. (1980). *Sawanih*. Based on Helmuth Ritter’s edition, with annotations and introduction by N. Pourjavadi. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran. [in Persian]
- Ḥallāj, H. (2010). *The Collected Works of Ḥallāj*. Research, translation, and commentary by Q. Mir-Akhori. 2th ed. Tehran: Shafi’i. [in Persian]

33 Abstract

- Hāshimī Isfahān, M. (2020). "The Black Light: From Ancient Religions to the Perspective of Mystics." *Classical Persian Literature*. vol. 11. Issue 1. Spring and Summer. pp. 337–356. [in Persian]
- Hāshimī Isfahān, M. (2017). *The Black Light: Examining the Theories of 'Ayn al-Qudat Hamadani on Iblis*. Sari: Jahād-e Dāneshgāhī, Māzandarān Branch. [in Persian]
- Heydarī, M. (2018). "Point and Circle in Persian Mystical Literature Based on the School of Ibn Arabi." *Mystical Literature*. vol. 10. no. 18. Spring and Summer. pp. 163–182. [in Persian]
- Hoveyzi, A. (1995). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Qom: Ismā'īliyyān Institute. (in Arabic)
- Ibn Bābūyah, M. (1982). *Ma'ani al-Akhbar*. Edited by A. Ghafārī. Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islami. (in Arabic)
- Iranfar, M. (2006). "Compass, Point, and Circle in the Poetry of Hafiz." *Hāfez*. no. 35. pp. 63–65. [in Persian]
- Kamālī Dowlatābādī, R and Ḥusaynī Zharfā, S. (2016). "The Wisdom of the Point's Cycle in the Mystical Poetry of Hafiz" *Journal of Theology and Art*. no. 5. Summer. pp. 105–129. [in Persian]
- Lahiji, Sh. (1995). *Maḥāṭih al-I'jāz fī Sharḥ Gulshan-i Rāz*. Introduction, Edited and Annotated by: M. Barzgar Khāleqī and E. Karbasī. Tehran: Zawwār. [in Persian]
- Meybodī, A. (1992). *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*. Edited by A. Ḥekmat. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Muḥammad ibn Manavvar. (2007). *The States and Sayings of Abu Sa'id Abu al-Khayr*. Edited and annotated by M. Shafī'ī Kadkanī. 8th ed. Tehran: Soxan. [in Persian]
- Musta'ī Pārsā, Gh. (2021). *The Perspective of 'Ayn al-Qudat Hamadani on Iblis and Its Relation to the Best System*. 2th ed. Tehran: 'Ilm. [in Persian]
- Pārsāpūr, Z. (2011). "Ayn al-Qudāt's View on Letters, Disjointed Letters, and Points." *Lisān-e Mobin. (Research on Arabic Literature)*. vol. 3. no. 6. Winter. pp. 31–46. [in Persian]
- Pūrjavādī, N. (1985). *The Life and Works of Sheikh Abu al-Hasan Busti*. Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- Qushayrī, A. (1982). *The Persian Translation of Risalah Qushayriyya*. Edited by B. Forūzānfar. 2th ed. Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- Rāzī, N. (2004). *Mirsād al-'Ibād*. Edited by M. Riyāhī. 10th ed. Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- Rūzbahān Baqlī. (2005). *Mashrab al-Arwāḥ*. Edited by A. Kayālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Sajjādī, S. (1991). *A Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahūrī. [in Persian]
- Sāket, S. (2003). "The Concept of Ishq in the Thought of Ayn al-Qudāt Hamadhānī." *Nāmāh-yi Anjoman*. no. 12. Winter. pp. 92–112. [in Persian]
- Solamī, A. (2001). *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Edited by Sayyid Omrān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

- Sam‘ānī, A. (1989). *Rawḥ al-Arwāḥ* . Edited by N. Māyel Haravī. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- Towfiqī, H. (2021). *Secrets of Mystical Letters in Ibn Arabi’s al-Futuhat al-Makkiyah*. Qom: University of Religions and Denominations. [in Persian]
- Zamānī, M. (2014). “The Black Light in Persian Mystical Literature.” *Mystical Literature*. vol. 6. no. 10. Summer. pp. 209–239. [in Persian]

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی و نوآوری‌های او

نیلوفر بهرام‌زاده*

سلمان ساکت**

چکیده

«نقطه» از اصطلاحات مهم عرفانی در منظومهٔ فکری عین‌القضات همدانی است که او از آن معانی متعددی را اراده کرده و در جای‌جای آثار خود بدان پرداخته است. در این جستار بر آنیم تا افزون بر دسته‌بندی معانی «نقطه» در نظام فکری عین‌القضات، ترکیبات بدیع او را در این‌باره برشمарیم تا با توجه به دشواری مفهوم و پیچیدگی آنها، به درک و دریافتی عمیق و درست از این اصطلاحات نزدیک شویم و گوشه‌های پنهان اندیشهٔ ژرف عین‌القضات همدانی را در این‌باره واکاوی کنیم. نتایج مقاله نشان می‌دهد که عین‌القضات اصطلاح عرفانی «نقطه» را در پنج مفهوم و معنا به کار برده است: ۱. اطلاق «نقطه» بر مصادیق بیرونی مانند خداوند، پیامبران، ابلیس و آدمی که ذیل این دسته عین‌القضات اصطلاح «نقطهٔ نبوت» را به کار برده و «نقطهٔ طه» را ابداع کرده است؛ ۲. «نقطه» در معنای مرکز، نهایت و اصل یک مسأله که ذیل آن به ترکیباتی مانند «نقطهٔ درد»، «نقطهٔ تسلیم»، «نقطهٔ سماع» و «نقطهٔ لا» اشاره کرده و «نقطهٔ کبریا الله» را وضع کرده است؛ ۳. «نقطه» در معنای علم ازلی حق تعالی؛ ۴. «نقطه» در معنای محو و فنا در وجود خداوند. اصطلاحات کم‌کاربرد و تازه‌ای همچون «نقطهٔ بای بسم الله» و «نقطهٔ عبودیت» در این دسته قرار می‌گیرند؛ ۵. اشاره به امری موجود اما مبهم و توصیف‌ناپذیر که ذیل آن می‌توان به ابداع اصطلاحات «نقطهٔ میم

* کارشناس‌ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران،
n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
(نویسندهٔ مسئول)، saket@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸، تاریخ چاپ: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵



بسم الله و «نقطه هو» اشاره کرد. بنابراین افزون بر تعدد معانی که عین‌القضات همدانی از اصطلاح «نقطه» اراده کرده، اصطلاحات عرفانی و ترکیبات بدیعی مانند «نقطه کبریا الله»، «نقطه هو»، «نقطه طه» و «نقطه عبودیت» را نیز به کار برده است.

کلیدواژه‌ها: نقطه، اصطلاح عرفانی، عین‌القضات همدانی، نقطه هو، نقطه طه، نقطه لا.

۱. مقدمه

«نقطه» نزد متصوفه «وحدت حقیقی و مدار تمام کثرات و تعینات است» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۷۰). به نظر می‌رسد حلاج نخستین عارفی است که به «نقطه» پرداخته و از آن تأویلی عارفانه به دست داده است. او در «طاسین نقطه» از کتاب *طواسین* خود، به اصطلاح «نقطه» پرداخته و آراء عرفانی خود را ذیل آن مطرح کرده است (حلاج، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۸). حلاج در «طاسین نقطه» با تمرکز بر بحث وحدت وجود بیش از هرچیز به یکی شدن و فنا در وجود حق تعالی پرداخته است، بنابراین به نظر می‌رسد که مقصود او از «نقطه»، وحدت حقیقی با خداوند است. اشاره به تمثیل مرغان صوفی و بال‌های آنها که باید با قیچی فنا بریده شود، مبین این امر است (همان: ۷۴). پس از حلاج، در رساله قشیریه به «نقطه» اشاره شده و چنین آمده است: «مردی پیش شبلی آمد. شبلی او را گفت: تو کیستی؟ گفت: یا سیدی من آن نقطه‌ام که در زیر با زده بود، شبلی گفت: تو مهتر منی چون خویشتن را مقامی نمی‌بینی» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۲۱). به احتمال زیاد مقصود از نقطه در عبارت مذکور، «نقطه بای بسم الله» است؛ چراکه عین‌القضات همدانی مطلب گفته‌شده را از زبان شبلی دانسته و آورده است: «در این مقام شبلی را معذور داری آنجا که گفت: «أنا نُقْطَةُ بَاءِ بَسْمِ اللَّهِ». گفتند وی را که تو کیستی؟ گفت: من نقطه بای «بسم الله» ام و نقطه «بسم الله» از اصل «بسم الله» نیست، و غیر «بسم الله» نیست؛ اصل بسم الله را به نقطه با، حاجت باشد که اظهار بسم بدان باشد، اما نقطه «ب» بی اسم بین چه باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۱۴). بنابراین عین‌القضات برخلاف رساله قشیریه که مقام فردی ناشناس را در زیر نقطه با معرفی کرده، شبلی را در این مقام دانسته است. آنچه که در *حقایق/التفسیر سلمی* درباره «نقطه» آمده، از قول حلاج است (رک: سلمی، ۱۴۲۱: ۲۱۹/۱ و ۲۴۹/۲) و سلمی بحثی را جداگانه در این باره مطرح نکرده است.^۱

پس از حلاج، عین‌القضات به‌طور مفصل به اصطلاح «نقطه» پرداخته و ترکیبات تازه‌ای از آن ساخته است که در آثار عارفان پیش از او دیده نمی‌شود و ظاهراً برآمده از نبوغ و

اندیشه ژرف اوست. در این جستار برآنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: ۱. اصطلاح عرفانی «نقطه» در اندیشه عین‌القضات همدانی چه مفهومی دارد؟ ۲. در نظام فکری قاضی مفهوم «نقطه» به چند دسته تقسیم می‌شود؟ ۳. نوآوری‌های عین‌القضات همدانی در زمینه اصطلاح عرفانی «نقطه» چیست؟

نویسندگان برای ارائه پاسخ دقیق به پرسش‌های مطرح‌شده، تمام آثار عین‌القضات همدانی یعنی تمهیدات، نامه‌ها، زبدة الحقایق و شکوی‌الغریب را به‌دقت بررسی کرده‌اند تا افزون بر تبیین مفهوم «نقطه» از نظر قاضی، تقسیم‌بندی کاملی از معانی گوناگون آن در آثار او ارائه کنند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره اصطلاح عرفانی «نقطه»، مقاله‌ای با عنوان «نقطه و دایره در ادبیات عرفانی فارسی مطابق با مکتب ابن‌عربی» (۱۳۹۷) منتشر شده است. نویسنده در این مقاله به بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ابن‌عربی و پیروان او یعنی سعدالدین حمویه، فخرالدین عراقی، عزیزالدین نسفی، شیخ محمود شبستری، شیرین مغربی و شاه نعمت‌الله ولی و شارحان آثار ابن‌عربی مانند شیخ رکن‌الدین شیرازی، تاج‌الدین خوارزمی، سید حیدر آملی و خواجه محمد پارسا پرداخته است (حیدری، ۱۳۹۷: ۱۷۰-۱۷۹). کتابی هم با عنوان اسرار علم حروف در فتوحات مکیه در سال ۱۴۰۰ منتشر شده که در آن به حروف، حروف مقطعه و نقطه در اندیشه ابن‌عربی پرداخته شده است. بنابراین حوزه بررسی پژوهش‌های نام‌برده، ویژه ابن‌عربی و عارفان پس از اوست و به «نقطه» در اندیشه عین‌القضات همدانی هیچ اشاره‌ای نشده است.

دو پژوهش دیگر درباره «نقطه» با عناوین «پرگار، نقطه و دایره در شعر حافظ» (ایران‌فر، ۱۳۸۵) و «حکمت دور نقطه در ابیات عرفانی شعر حافظ» (کمالی دولت‌آبادی و حسینی ژرفا، ۱۳۹۵) منتشر شده است که هر دو با تأکید بر اشعار حافظ به رشته تحریر درآمده‌اند و هیچ اشاره‌ای به عین‌القضات و آثار او نکرده‌اند.

نصرت‌الله پورجوادی در کتاب زندگی و آثار ابوالحسن بستی به رباعی مشهور او اشاره کرده و «لنقط» یا «نقطه لا» را در این رباعی با توجه به اشارات عین‌القضات همدانی و احمد غزالی شرح داده است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۶۰). «نقطه لا» یکی از اصطلاحاتی است که عین‌القضات نیز در آثار خود به کار برده است، لذا توضیح پورجوادی در اثر مذکور برای

درک بهتر «نقطه لا» در اندیشه عین‌القضات سودمند است. گفتنی است در این اثر درباره «نقطه» به‌طور کلی سخنی به میان نیامده است و به ضرورت، تنها به اصطلاح «نقطه لا» اشاره شده است. غلامرضا مستعلی پارسا نیز در کتاب *نظر عین‌القضات همدانی در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن* هنگامی که به دو بیت مشهور بستی رسیده، با نظر به تحلیل پورجوادی «نقطه لا» را توضیح داده است (مستعلی پارسا، ۱۴۰۰: ۱۸۲-۱۸۴). اما درباره «نقطه»، مفهوم و انواع آن در اندیشه عین‌القضات همدانی سخنی به میان نیاورده است.

تنها پژوهش منتشرشده درباره «نقطه» از نظرگاه عین‌القضات همدانی، مقاله «دیدگاه عین‌القضات در باب حروف، حروف مقطعه و نقط» از زهرا پارساپور (۱۳۹۰) است. در این مقاله نویسنده ابتدا به معنا و مفهوم حروف و حروف مقطعه قرآن در اندیشه عین‌القضات پرداخته و سپس به اختصار «نقطه» را بررسی کرده و تنها به ذکر چند نمونه از کاربرد «نقطه» در آثار عین‌القضات بسنده کرده است (پارساپور، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۴). در حقیقت کوشش نویسنده بر آن بوده تا با کمک توضیحات لاهیجی و دیدگاه مولوی درباره «نقطه»، به شرح آن بپردازد. افزون بر این او به انواع «نقطه» در اندیشه عین‌القضات نپرداخته و بخش «نقطه» در این مقاله، به درک مفهوم آن در اندیشه عین‌القضات همدانی کمکی نکرده است؛ چراکه تمرکز پژوهش بر حروف مقطعه از نظر قاضی بوده است نه نقطه و مفهوم آن. بنابراین پژوهشی که به‌طور ویژه متمرکز بر مفهوم «نقطه» و انواع آن در اندیشه عین‌القضات همدانی باشد، تاکنون منتشر نشده است. گزاره‌های دشوار و دیریاب قاضی درباره «نقطه» و انواع آن و کم توجهی پژوهشگران به این بحث مهم، ضرورت انجام پژوهشی جدی و درخور را در این باره آشکار می‌کند.

۳. «نقطه» در اندیشه عین‌القضات همدانی

هنگامی که آراء و اندیشه‌های عین‌القضات را درباره «نقطه» به‌دقت بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که او نیز در برخی از بخش‌های آثار خود همچون سایر صوفیان و عارفان، «نقطه» را به معنای وحدت حقیقی و مرکز ذات الهی دانسته است.^۲ اما گاهی او از «نقطه» معنا و مفهومی دیگری در نظر دارد. به‌طور کلی می‌توان مفهوم مورد نظر عین‌القضات را از «نقطه» به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. مصداق بیرونی (حق تعالی، ابلیس، پیامبران، آدمی)

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ... (نیلوفر بهرام‌زاده و سلمان ساکت) ۳۹

۲. به معنای مرکز و نهایت یک چیز یا اصل و حقیقت یک مسأله ۳. به معنای علم ازل ۴. به معنای محو و فنا در وجود حق تعالی. ۵. اشاره به امری موجود اما مبهم و توصیف‌ناپذیر.

۱.۳ نقطه به مثابه مصداق بیرونی

در اندیشه عین‌القضات همدانی گاهی اصطلاح «نقطه» به مصداق بیرونی اطلاق شده است؛ برای نمونه او در یکی از مکتوبات خود نوشته است:

نبینی که چون جهودی تو را گوید که نان مخور که زیانت دارد، همان لحظه دست از نان بداری و متیقن نیستی صدق جهود را، و لیکن به ظن خود دست از نان بداری. صد و بیست و چهار هزار نقطه نبوت علیهم الصلوات من الرحمن می‌گویند: فلان چیز را دست بدار و قبول نکنی که قول جهود به نزد تو مفیدتر است از قول انبیا (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۶/۱).

به نظر می‌رسد که منظور از «صد و بیست و چهار هزار نقطه نبوت» در این عبارت، خود پیامبران هستند (نیز رک: همو، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۶). عین‌القضات در مکتوبی دیگر به «نقطه» اشاره کرده و مقصود از آن را حق تعالی دانسته است:

ای عزیز! چون گوید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ». چه گویی در «فَيَدْمَغُهُ» هیچ باقی بماند از باطل؟ حاشا و کلاً! پس اگر از باطل هیچ نماند، همه حق ماند. پس اگر آن نقطه که بماند خواهد که خود را در صحرائ ملک جلوه دهد، جز این چه گوید که: أَنَا الْحَقُّ. تعالی الله الهادی المضل، «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (همو، ۱۴۰۲ ب: ۳۳۵/۱).

به نظر می‌رسد چون پیامبران فانی و باقی بالله هستند، برای اشاره به آنان «نقطه» به کار رفته است، به سخن دیگر «نقطه» در اینجا نماد یگانگی و وحدت پیامبران با حق تعالی است. عین‌القضات در یکی از مکتوبات خود بر آن است تا به مخاطب نشان دهد که توحید اشراقی بر ثنویت برتری دارد؛ او به جای حق تعالی و ابلیس، از واژه نقطه بهره برده و نوشته است:

پس ارادت خیر و شر در او یک نقطه بود. اما در حق سعید ابدی و شقی ابدی، خواه یک نقطه گیر و خواه دو نقطه که آنچه از دو نقطه مختلف خیزد در حق ایشان حاصل است. و چون آفتاب روی گازر سیاه کرد و جامه او را سپید کرد، گازر را از آن چه

سود که گویند: این نقطه که تسوید کرد همان بود که تبیض کرد! کاشکی روی گازر سیاه نکردی و دو نقطه بودی. گازر را با یک نقطه و دو نقطه چه کار (همان: ۱۸۹/۱).

او در جایی دیگر نیز به «نقطهٔ نبوت» اشاره کرده و مقصود از آن را شخص پیامبران دانسته است:

ای دوست این سخن ها نه ذوق هرکسی باشد، این سخن ها را به ذوق عشق در توان یافتن، مگر از آن بزرگ نشیده‌ای که گفت صد هزار و اند هزار نقطهٔ نبوت را به خلق فرستادند تا خلق آشنا شوند و همه بیگانگان ذره‌ای آشنایی نیافتند؟ (همو، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۶).

گاهی عین‌القضات مقصود از «نقطه» را علم ازلی خداوند دانسته و گاهی نیز مقصود او از «نقطه»، اصل و حقیقت محتوای آیه یا حدیث بوده است. همان‌طور که پیشتر گفته شد، عین‌القضات در فرازی دیگر «نقطه» را برای اطلاق به خداوند و ابلیس نزد ثنویان به کار برده است (رک: همو، ۱۴۰۲ ب: ۱۸۹/۱).

پیش از عین‌القضات ابوسعید ابوالخیر نیز «نقطه» را به این معنا به کار برده و نوشته است: «...صد و بیست و اند هزار نقطهٔ نبوت را به خلق فرستادند» (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۶: ۶۴). پس از عین‌القضات نیز عارفان دیگری «نقطه» را به این معنی به کار برده‌اند (رک: میبدی، ۱۳۷۱: ۲۷۱/۳، ۱۳۱/۵ و ۱۹۱/۶ و ۱۶/۷، ۲۶۶، ۱۱/۸، ۲۰۲/۱۰، سمعانی، ۱۳۶۸: ۶۱، ۹۱، ۲۴۳، ۴۱۰، ۵۰۷، ۵۳۶، ۵۴۱، ۵۶۴، ۵۸۴ و نجم رازی، ۱۳۸۳: ۱، ۱۴۸، ۱۵۸، ۲۲۱ و ۲۲۸).

عین‌القضات «نقطهٔ طه» را هم به کار برده است. او حقیقت «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» را در «نقطهٔ طه» دانسته و نوشته است:

ای دوست، دانی که قصهٔ یوسف علیه‌السلام چرا احسن‌القصص آمد؟ زیرا که نشان يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ دارد. از سرِّ يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ آن‌گاه خبر یابی که آیت «و ما کان لِیَشْرَ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحیاً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسولاً فِیْ وَحیٍ بِإِذْنِهِ مَا یَشَاءُ» تو را روی نماید و بیان این جمله با تو بگوید و یا در نقطهٔ طه جمله تو را بنماید و تو ببینی و بدانی که يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ چیست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۳۰ و ۱۳۱).

بنابراین سرّ پنهان در «طه» و نقطه و اصل آن به باور عین‌القضات، «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» است. به باور او «يُحِبُّهُمْ»، عشق صغیر یعنی عشق بندگان به خداست و «يُحِبُّونَهُ»، عشق

کبیر یعنی عشق حق تعالی با بندگان است (رک: ساکت، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۱۰). در *البرهان فی تفسیر القرآن* نیز «طه» از قول امام جعفر صادق (ع)، یکی از نام‌های پیامبر (ص) خوانده شده است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۴۸/۳؛ نیز رک: ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲۲ و حویزی، ۱۴۱۵: ۳۶۷/۳)، بنابراین منظور از «نقطه طه» ظاهراً پیامبر (ص) است که مظهر «یُحْيِيهِمْ وَ يُجَيِّبُهُمْ» به شمار می‌آید. در این صورت «نقطه طه» ذیل دسته مصادیق بیرونی از «نقطه» قرار می‌گیرد.

۲.۳ «نقطه» به معنای مرکز و نهایت یک چیز یا اصل و حقیقت یک مسأله

گاهی مقصود عین‌القضات از «نقطه»، اوج و نهایت موضوعی است که بدان اشاره کرده است. برای نمونه به نظر می‌رسد که مقصود او از «نقطه درد»، بیشترین حد درد و رنج است، چنان‌که در یکی از مکتوبات خود نوشته است: «اگر عاشق شوی، فرق ندانی میان روی دوست و موی دوست. پس چون از فرق تا قدم یک نقطه درد گردی، تسبیح جان تو این بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۱۴/۲). او در فرازی دیگر نوشته است: «پس چندان دولت آن عشق بر تو تابد که نه از وصال ترا شادی آید، و نه از فراق رنج روی نماید. یک نقطه درد گردی» (همان: ۴۱۳/۱؛ نیز رک: همان: ۱۹۵/۲، ۲۵۵، ۲۷۷ و ۳۱۹/۳). عین‌القضات در این معنا «نقطه سماع» نیز به کار برده است: «اینجا بدانی که رقص کردن زلف بر روی معشوق چه بود: اینجا بود که مستان را معلوم گردد که ظلمت و نور چون پرستند و همگی ایشان یک نقطه سماع گردد» (همان: ۲۷۷/۲ و ۲۷۸). یعنی همه افراد مورد نظر عین‌القضات در این مرتبه به اوج مستی و سماع می‌رسند. او در مکتوبی دیگر به «نقطه تسلیم» اشاره کرده و نوشته است: «از قرآن بشنو! قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» چون خطاب بشنود برون آید که «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ» چون برون آمد در عالم متحیر می‌گردد، تا حوصله او قوت خود بازیابد، چون طغرای سلطان بیند و اشناسد و یک نقطه تسلیم گردد» (همان: ۳۴۱/۲ و ۳۴۲). مقصود او از «نقطه تسلیم» نهایت و اوج تسلیم شدن فرد است.^۳

بنابراین در اندیشه عین‌القضات، گاهی مقصود از «نقطه» مرکز و اصل نکته پنهان در مسأله است. او در بخش‌های دیگر «نقطه» را به این معنا به کار برده است (برای نمونه بنگرید به: همان: ۴۷۸/۱ و ۸۳/۲، ۱۲۸، ۳۵۸).

«نقطه کبریاء الله» از ابداعات عین‌القضات همدانی است. به باور او هنگامی که سالک از «لا اله» عبور می‌کند و به «إلا الله» می‌رسد، در اینجا «نقطه کبریاء الله» از ذات احدیت حق

تعالی قدم در ازل می‌نهد و حق تعالی، جمال و جلال خود را می‌گستراند. مقصود از جمال خدا یعنی «و ما أرسلناک الا رحمةً للعالمین»، پیامبر (ص) و منظور از جلال او یعنی «إنَّ علیک لعنتی الیوم الدین»، ابلیس است (همو، ۱۴۰۲ الف: ۷۳). به نظر می‌رسد که در اینجا مقصود از «نقطه کبریا الله»، حقیقت احدیت و مدار تمام کثرات و تعینات باشد که در لم یزل و لایزال قدم می‌نهد و سبب بروز و ظهور جمال و جلال الهی می‌شود. عین‌القضات «کبریا الله» را مجموعه و کل در نظر گرفته و برای آن نقطه قائل شده است. بنابراین «نقطه کبریا الله» به معنای مرکز و اصل حقیقت یک مسأله به کار رفته است.

عین‌القضات در بخشی از تمهیدات، پیامبر (ص) را سایه حق تعالی دانسته و درباره سایه آفتاب پیامبر (ص) نوشته است: «هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد؟ دروغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟» (همان: ۲۴۸). او در ادامه از قول ابوالحسن بستی آورده است:

«دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان وز علت و عار برگزشتیم آسان
و آن نور سیه ز لا نقط برتر دان ز آن نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن»

(همان: ۲۴۹)

در رباعی فوق دو نکته مطرح است: نخست معنای «نور سیه» و دوم معنا و مفهوم «لا نقط». درباره «نور سیاه» و معنای آن در عرفان و تصوف پژوهش‌های زیادی انجام شده است.^۴ «نور سیاه» در اندیشه عین‌القضات همدانی به معنای نور ابلیس است. برای نمونه او در تمهیدات آورده است:

«آن نور سیه ز کان قهر و خشم است سرچشمه کفر و مسکن شیطان است»

(همان: ۲۷۰)

بنابراین از نظر قاضی نور سیاه «سرچشمه کفر و مسکن شیطان» خوانده شده است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۶۰). ابوالحسن بستی در این رباعی، نور سیاه را از «لا نقط» برتر دانسته است. همان‌طور که پورجوادی در کتاب زندگی و آثار ابوالحسن بستی اشاره کرده است (همان: ۶۱)، عین‌القضات نور سیاه را آخرین حجاب سالک در ملکوت دانسته (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۹۱/۱) و احمد غزالی نیز در سوانح با اشاره به رباعی مذکور به مرحله‌ای اشاره کرده است که در آن سالک مویی در زلف معشوق می‌شود

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ... (نیلوفر بهرامزاده و سلمان ساکت) ۴۳

(غزالی، ۱۳۵۹: ۲۰). او اضافه کرده است که گاهی این مقام را «اختفاء در کنه الّا» خوانده است (همانجا). بنابراین «در صورتی که مراد از برتر بودن «نور سیه» از «لأنقط» ما را به «الّا» برساند، رسیدن به مرحله نور سیاه می تواند همان «اختفاء در کنه الّا» باشد، و البته در این مقام سالک هنوز به الله یا به تعبیر شیخ ابوالحسن به «حضرت بی نیازی» نرسیده است» (پورجواد، ۱۳۶۴: ۶۱). با توجه به این توضیحات مقصود از «لأنقط» یا «نقطه لا» باید حقیقت «لا» در «لا اله الا الله» باشد، چراکه بر اساس شرح فوق، نور سیاه همان اختفاء در «الّا» است و برتر از «لأنقط» یعنی اصل و حقیقت «لا» در شهادتین است. لذا «نقطه لا» نیز به معنای اصل و حقیقت یک مسأله مطرح شده است.

۳.۳ «نقطه» به معنای علم ازلی خداوند

گاهی مقصود عین القضات همدانی از اصطلاح عرفانی «نقطه»، علم ازلی حق تعالی است. او به این موضوع در نامه‌ای اشاره کرده و نوشته است:

علم خدای تعالی عبارتست از چیزی که با او بوده است همیشه. و چون معلوم شد که قدیم جز یکی نتواند بود، ضرورت باشد که همه حوادث از او در وجود آمده باشند. و آن نقطه که ایجاد می کند، علم ازلیست (عین القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۱۵۱/۱).

ظاهراً نقطه گفته شده در عبارت مذکور، به علم ازلی خداوند اشاره دارد.

۴.۳ «نقطه» به معنای محو و فنا در وجود حق تعالی

عین القضات در نامه هفتاد و سوم، به مراحل فهم و درک قرآن اشاره کرده و گفته است که سالک متناسب با درجات کمالش، می تواند گام به گام به فهم و ادراک قرآن دست یابد؛ در نخستین مرحله، سالک حروف قرآن را به صورت متصل می بیند، کمی که پخته تر گردد، حروف قرآن را به صورت جداگانه و منفصل مشاهده می کند و پس از دست یابی به کمال بالاتر، حروف منفصل قرآن برای او همچون نقطه می گردد، در مرحله بعد «چون مرد را در درون پرده دیگر راه دهند، نقط نیز محو گردد» (همان: ۹۹/۲). بنابراین سالک در ابتدا «يُجِبُّهُمْ» را می بیند، در مرحله بعدی به «ی ح ب ه م» می رسد و در قدم های بعد هنگامی که سالک به کمال بالاتر دست می یابد، از حروف منفصل تنها نقطه را می بیند و در پرده بعدی، دیگر نقطه نیز محو می شود (همان: ۹۸/۲ و ۹۹). بنابراین حقیقت آیات از دیدگاه

عین‌القضات، نقطه است؛ او در جایی دیگر از این نقطه، با تعبیر خال معشوق یاد کرده و نوشته است: «اینجا «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ» در «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» گم شده است. اینجا «وَالضُّحَى» و «وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» یک نقطه گشته است. اینجا «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» و «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى» روی در هم آورده است. اینجا، خال معشوق نشان کمال جمال اوست. اینجا، پیدا نیست که خال کدام است و جمال کدام؟» (همان: ۲/۲۱۴). یعنی حقیقت آیات همچون نقطه‌ای تبدیل به خال خدا می‌شوند و چنان همه چیز محو می‌گردد که دیگر خال و جمال قابل تشخیص نیستند. در حقیقت، هستی‌شناسی عین‌القضات و دیدگاه او به جهان، محو دیدن تمام مخلوقات و موجودات در ذات باری تعالی است. او برای بیان بهتر مقصود خود از فنا شدن در وجود خداوند و رسیدن به درجه بقای حقیقی، از «نقطه» بهره برده است. به سخن دیگر آدمی برای رسیدن به غایت نهایی خود، باید همچون نقطه‌ای گردد تا در وجود حق تعالی محو شود و به این وسیله، وحدت حقیقی روی بنماید: «هرکه خدا را شناسد، هرگز نگوید که «الله» و هرکه «الله» را بگفت خدا را شناخت و نشناسد. چه دانی که خدا را به خدا چگونه توانی خواندن! تا نقطه‌ای نشوی «الله» گفته نباشی» (همو، ۱۴۰۲ الف: ۳۶). در حقیقت خدا را تنها به وسیله خدا می‌توان شناخت و این امکان زمانی پدید می‌آید که آدمی با حق تعالی به وحدت برسد و یکی گردد. برای دست‌یابی به چنین مرحله‌ای سالک می‌بایست همچون نقطه‌ای در وجود خداوند محو شود و به فنا برسد. به سخن دیگر سالک برای رسیدن به این مرحله باید سلوک کند و از

پرده ربوبیت به پرده جمال الهیت رسد و از پرده الهیت به پرده عزت رسد؛ و از پرده عزت به پرده عظمت رسد؛ و از پرده عظمت به پرده کبریا رسد. در پرده کبریا الله دنیا و آخرت محو بیند، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» بدو گوید: «أُنْظِرْ إِلَى وَجْهِهِ اللَّهِ الْكَرِيمِ» همه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» باشد (همان: ۶۱ و ۶۲).

در این مرحله، وجود عارف به تمامی محو می‌گردد و حتی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» نیز در نظر عارف یکی می‌نماید و تبدیل به نقطه می‌شود: «پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد» (همان: ۶۲). عین‌القضات در این بخش از سخن، «انا الحق» حلاج و «سبحانی» بایزید را توجیه نموده و نوشته است که وقتی سالک به تمامی با حق تعالی یکی می‌گردد، دیگر عارف و سالکی وجود ندارد: «اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد» (همان‌جا). بنابراین «انا الحق» گفتن حلاج و «سبحانی» گفتن بایزید در این مرحله، عین توحید و یگانگی و وحدت با حق تعالی است. او در جایی دیگر نیز بدین موضوع پرداخته

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ... (نیلوفر بهرامزاده و سلمان ساکت) ۴۵

و نوشته است که اگر آدمی از ولادت نخست که همان ورود به ملک یا جهان فانی است عبور کند و از ولادت ثانی یعنی عالم ملکوت و ثالث یعنی عالم جبروت بگذرد، به ولادت چهارم که همان فنای در حقیقت احدیت است می‌رسد، در این صورت او تبدیل به نقطه می‌شود (همو، ۱۴۰۲ ب: ۱۷۴/۱ و ۱۷۵).

او در نامه‌ای دیگری با توسل به تمثیل پروانه و آتش به این موضوع پرداخته و نوشته است:

آن شراب کافوری را در عالم «يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» نوش کنند. و چون به بادیه «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ» رسند، شراب زنجبیلی از چشمه سلسبیل نوش کنند. «وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا»، «عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» این آنکه بود که پروانه در میان آتش سوخته گردد. و چون سالک به وادی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» رسد، جلالت «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» دستی بر تخته پندار او زند، جمال «وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ» او را همه شراب طهور دهد. اینجا نه «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ» بود، و نه «يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» آن نقطه که آخر عشق است آتش است. پروانه که عاشق آتش است از آتش قوت خود خوردن گیرد بلا زحمت اغیار. وجود پروانه همه غیریت است تا دانی «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَكُونَ لِصَاحِبِ النَّفْسِ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (همان: ۲۵۴/۱).

در حقیقت هنگامی که وجود سالک در حق تعالی می‌سوزد و محو می‌گردد، آدمی به نقطه آخر عشق که نهایت وحدت با خداست، می‌رسد؛ بنابراین نقطه، در اینجا نیز به معنای وحدت با احدیت به کار رفته است.

شبلی پیش از عین‌القضات «نقطه بای بسم الله» را به کار برده است. عین‌القضات درباره عظمت «نقطه بای بسم الله» نوشته است:

ابن عباس می‌گوید: که علی بوطالب یک شب شرح نقطه بای بسم الله کردن گرفت، فانفلق عمود الصبح و هو بعد لم يفرغ. پس ابن عباس از مختصری خود در جنب علی بوطالب چنین خبر دهد که: فرأيت نفسي في جنبه كالفارة الملقاة في مياه البحر العظيم (همان: ۹۹/۲).

به باور عین‌القضات «همه قرآن در نقطه بای بسم الله است، و یا در نقطه میم بسم الله است؛ و همه موجودات در نقطه بای بسم الله بیند» (همو، ۱۴۰۲ الف: ۱۷۲). عین‌القضات برای توضیح بیشتر نوشته است که اگر ما بر آن باشیم تا یکایک موجودات و مخلوقات زمین و آسمان را برشمریم، بی‌شک روزگاری دراز طول خواهد کشید، اما وقتی می‌گوییم:

«لله ما فی السموات و ما فی الأرض»، منظورمان تمام موجودات و مخلوقات در آسمان و زمین است. «نقطه بای بسم الله» نیز حکم همین عبارت را دارد؛ وقتی به «نقطه باء بسم الله» اشاره می‌کنیم، گویی تمام حکمت‌ها و معارف قرآن را اراده کرده‌ایم (همان‌جا). به باور قاضی، هرکسی توانایی درک و مشاهده این نقطه را ندارد و سالک باید محرم باشد تا بتواند جلالت باء بسم الله را ببیند؛ به سخن دیگر هنگامی که بنده در وجود خدا به مرحله فنا می‌رسد، در دایره خدا احاطه می‌گردد و در این مرحله، جلال «باء بسم الله» که دربردارنده تمام حکمت‌های قرآن است، خود را به سالک نشان می‌دهد. اما این مرحله از دیدگاه عین‌القضات، نهایت محرمیت نیست بلکه مرحله بالاتری نیز وجود دارد و آن، نمایان شدن دو حرف بعد از «ب» یعنی «س و م» در «بسم» است:

باش تا دولت دست دهد، خود را در دایره «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» او محیط بنده باشد و بنده محاط او، تا وجود خود بینی در نقطه‌ای که زیر باء بسم الله است و جلالت باء بسم الله را بینی که خود را بر محرمان چگونه جلوه می‌دهد از نقطه باء؛ اما این هنوز نامحرمی باشد، اگر جمال سین با میم بینی آنگاه بدانی که محرمیت چه باشد! (همان‌جا).

با توجه به اشارات وی به سخن شبلی در جای دیگر از تمهیدات، شامل «نقطه باء بسم الله» است که برآمده از سخن شبلی است، می‌توان به نتایجی درباره «نقطه بای بسم الله» دست یافت.^۵ توضیح عین‌القضات از این نقطه، نمایانگر حقایقی است که او به صورت پوشیده مطرح کرده و در زبده‌الحقایق و نامه‌ها، آشکارا از آن سخن بر زبان رانده است.

به طور کلی در نظام فکری عین‌القضات برخلاف فیلسوفان هیچ‌گونه تشابه ذاتی بین حق تعالی و مخلوقات وجود ندارد، در حقیقت او اشتراک معنوی را نفی کرده و تفاوت خالق و مخلوق را همچون تفاوت کاتب و حروفی که نگاشته می‌شود، دانسته است (همو، ۱۴۰۲ ب: ۱/۱۳۵). به سخن دیگر از دیدگاه عین‌القضات تمام موجودات و مخلوقات از حیث ذاتی، معدوم هستند، مگر آنکه وجود آنان را در پیوند با حق تعالی در نظر بگیریم. او به این موضوع در زبده‌الحقایق اشاره کرده و نوشته است که یک شی:

از جهتی موجود و از جهتی دیگر معدوم می‌باشد و این حکم هر موجودی است به جز موجودی که هستیش به ذاتش استوار است؛ زیرا هرگاه به ذات هر ممکن نگریسته شود و استوارگردانی حضرت واجب آن را اعتبار نشود، از لحاظ ذاتش معدوم می‌باشد

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ... (نیلوفر بهرام‌زاده و سلمان ساکت) ۴۷

و هرگاه بدان نگریسته شود و از لحاظ آن که استوارگردانی حضرت واجب، پشتوانه آن است، اعتبار شود، موجود می‌باشد (همو، ۱۴۰۱: ۱۹۸).

بنابراین وقتی عین‌القضات نوشته است: «نقطه» بسم الله از اصل «بسم الله» نیست و غیر «بسم الله» نیست (همو، ۱۴۰۲ الف: ۱۱۴)، یعنی در این مرحله که شبلی در اثر سلوک بسیار به نهایت و غایت خود رسیده و تبدیل به نقطه باء بسم الله شده است، اشتراک معنوی با اصل «بسم الله» ندارد اما جدا از او نیز نیست، چراکه همه موجودات، آفریده حق تعالی هستند. عین‌القضات در ادامه این مطلب نوشته است که اصل «بسم الله» به نقطه نیاز دارد، چراکه اظهار و تلفظ «بسم الله» وابسته به نقطه با است. ظاهراً در اینجا عین‌القضات پوشیده و پنهان به مسأله عاشق بودن حق تعالی و نیاز او به بندگان به مثابه معشوق اشاره کرده است، در این صورت «بسم الله» به نقطه نیاز پیدا می‌کند، همان‌طور که حق تعالی به بندگان^۶. بنابراین می‌توان مقصود از «نقطه بای بسم الله» را اتحاد و یگانگی بنده و حق تعالی به دنبال محو و فناء آدمی در وجود خداوند دانست.

«نقطه عبودیت» از ابتکارات عین‌القضات همدانی است. او مقصود از «نقطه عبودیت» را قالبی دانسته که بر اثر تاختن محبت^۷ «یحبُّهم» و کیمیاگری حق تعالی و به امر او به فنا و نابودی می‌رسد:

می‌گویم که چون محبت^۸ یحبُّهم تاختن آرد به ارادت و ارادت تاختن آرد به امر که «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» این امر کدام است؟ «قل الروح من أمر ربی» گواهی می‌دهد که امر کیست و بر چیست. پس امر کیمیاگری کند با نقطه عبودیت که تو آن را قالب خوانی پس قالب را چون پروانه بر آتش عشق و محبت مستغرق کند (همان: ۱۵۶).

بنابراین «نقطه عبودیت» قالبی است که بر اثر امر خداوند، در وجود او فانی و مستغرق شده باشد.

۵.۳ اشاره به امری موجود اما مبهم و توصیف‌ناپذیر

گاهی مقصود قاضی از «نقطه» معنایی غیر قابل توضیح و مبهم است و مفهومی که او از «نقطه» مطرح کرده، حقیقی است که با کلمات بیان نمی‌شود. برای نمونه ذات احدیت و مفاهیم دشوار مربوط به آن، دیرباب بوده و از دایره تفسیر و توضیح خارج هستند. ذیل این

دسته می‌توان به دو اصطلاح عرفانی «نقطه میم بسم الله» و «نقطه هو» اشاره کرد که در زمره اصطلاحات ابداعی عین‌القضات هستند.

۱.۵.۳ نقطه میم بسم الله

همان‌طور که گفته شد، به باور عین‌القضات همه قرآن یا در نقطه باء بسم الله است، و یا در نقطه میم بسم الله (همان: ۱۷۲). عین‌القضات درباره «نقطه میم بسم الله» توضیحی نداده است. او وقتی به «نقطه بای بسم الله» اشاره کرده، نوشته است:

باش تا دولت دست دهد، خود را بینی در دایره «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» او محیط بنده باشد و بنده محاط او، تا وجود خود بینی در نقطه‌ای که در زیر باء بسم الله است و جلالت باء بسم الله را بینی که خود را بر مَحْرَمَانِ چگونه جلوه می‌دهد از نقطه باء؛ اما این هنوز نامحرمی باشد، اگر جمال سین با میم بینی آنگاه بدانی که محرمیت چه باشد! (همان‌جا).

بنابراین با توجه به اینکه حرف «میم» پس از حرف «ب» در «بسم الله» قرار دارد، به نظر می‌رسد که «نقطه میم بسم الله» در مرتبه‌ای بالاتر از «نقطه بای بسم الله» قرار دارد، چراکه عین‌القضات نمایان شدن جمال سین با میم را محرمیت خوانده است. این احتمال نیز وجود دارد که مقصود عین‌القضات از نقطه «میم» حقیقتی موجود ولی غیر قابل فهم باشد که اشاره‌وار به این شکل بیان شده است. همچنین ممکن است منظور از «نقطه میم بسم الله»، شکل ظاهری ابتدای حرف «م» باشد که در صورت نوشتاری آن، نقطه‌ای درون حرف دیده می‌شود.

۲.۵.۳ نقطه هو

عین‌القضات بر این باور است که «هو» دو نقطه دارد، که یک نقطه آن را تنها حق تعالی می‌داند و نقطه دیگر نصیب تمام فرشتگان، پیامبران، اولیا و دانشمندان است (همو، ۱۴۰۲ ب: ۳۲۹/۳). به باور عین‌القضات نقطه‌ای که فرشتگان و انبیا و اولیا از آن خبر دارند، در برابر نقطه‌ای که تنها حق تعالی آن را می‌داند، مانند قطره‌ای در برابر دریاست: «اما این نقطه از آن نقطه قطره من بحر است، لا بل هذا اکثر. حقیقت است که نسبت این نقطه و آن نقطه نسبت لا شیء است الی شیء لایتناهی» (همان‌جا). به نظر می‌رسد مقصود عین‌القضات از

دو نقطه «هو»، دو حرف «ه» و «واو» است که به ذات کیفیت‌ناپذیر و تعریف‌ناپذیر الهی اشاره دارد. اصطلاح نقطه در اینجا به معنای چیزی غیر قابل ادراک است، چراکه «هو» به‌طور مستقیم به ذات خداوند باز می‌گردد. افزون بر این، از منظری دیگر، ممکن است مقصود از دو نقطه «هو»، همان دو روزنه «هو» باشد. اگر به شکل ظاهری «هو» توجه کنیم، می‌بینیم که «ه» در ابتدای «هو» دارای دو روزنه همچون چشمه است، به باور قاضی در چشمه «هو» ملائکه و انبیا به دام فراق افتادند. قومی از هر دو چشمه قوت خوردند و قومی از یک چشمه بیش نخوردند؛ که «كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ»، هرگز ندانسته‌ای که چه بود و اکنون هم ندانی (همان: ۳/۳۳۰). بنابراین او با تأویل عارفانه آیه ۶۰ سوره بقره، خوردن و نوشیدن را از چشمه‌های «هو» دانسته است. عین‌القضات در حقیقت با این مقدمه، بر آن بوده تا تفاوت «الله» و «هو» را بیان کند و پرده از اسراری بردارد که به تعبیر خودش در قدر فهم هیچ‌کس نیست:

اکنون چرا های «هو» اول است، و های «الله» آخر؟ شنو گرچه نتوانی شنیدن: چون از خود وا خلق گوید، «الله» درجه بازپسین ادراک‌ها بود، پس هیچ‌کس را از الف و لام و لام دیگر هیچ نصیب نباشد؛ و چون از وصول خلق بدو خبر دهد، «هو» گوید. پس چون خلق به حرف اول رسند، همه در آن رسند (همان‌جا).

ظاهراً به باور عین‌القضات، «الله» آخرین مرحله‌ای است که سالک در راه شناخت خدا می‌تواند بدان دست یابد، در حقیقت مقصود قاضی از اینکه «الله» را «بازپسین ادراک‌ها» خوانده است، این است که «الله» بالاترین حدی است که عقل انسان می‌تواند آن را درک کند، اما این ادراک نسبت به ذات مطلق و پنهان «هو» ناقص است. بنابراین «هو» از «الله» برتر و بالاتر است، چراکه تجربه ذاتی حق تعالی از طریق «هو»، مرحله‌ای ورای ادراک و فهم «الله» است. در حقیقت «الله»، نامی است که جمیع صفات ذات حق تعالی را دربردارد اما در دو چشمه‌های «هو»، کثرات فراوانی وجود دارد که با خط فرضی، عناصر مغایر از یکدیگر جدا شده است. به سخن دیگر، های «هو»،

اشارت به مغایرت تعینات ظهور و بطون و غیب و شهادت است که به واسطه خط برزخی نموده شده و آن خط برزخ موجب تغایر ما و من و تو و او گشته و کثرات و همی نموده شده و دو چشم‌های هو که اشارت به آن دو مفهوم من و او و طالب و مطلوب و کثرت و وحدت است، چون به الله که ذات موصوف به جمیع صفات است و شامل اسمای متقابله ظهور و بطون و وحدت و کثرت و غیب و شهادت و اولیّت و

آخریت است، ملحق شود، آن دو چشمی های هو، در الله یک چشم شود و خط و همی مرتفع گردد و راه و راهرو و سلوک و سالک در میانه نماند و کثرت اعتباری که می نمود، محو گشته، همه یکی گردد و توحید حقیقی ظاهر شود و حقیقتی که مشارالیه انا و من و تو و انت و او و هو بود، بر صرافت اطلاق تجلی نموده، مجموع یک چیز گردد و دویی و غیریت نماند (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۹۵ - ۱۹۶).

بنابراین به باور لاهیجی، های «الله» وحدت و یگانگی است و های «هو» اوج کثرات است که با خطی برزخی، این تغایرات از یکدیگر جدا شده اند؛ از این روست که عین القضاات معتقد است اگر سالک به های «هو» برسد، های «هو» سالک را نابود می کند، هنگامی که او در این مرحله فانی شود، در حقیقت به وحدت و یگانگی یعنی های «الله» رسیده است. به سخن دیگر سالک باید از مقام «لا اله» عبور کند و به فنا برسد، سپس وارد مقام «إلا الله» شود. سالک میان این دو مقام یعنی «لا اله» و «إلا الله» که مسکن همه روندگان راه خداست، به دستور و فرمان پیر، «الله» می گوید؛ در حقیقت سالک وقتی از میان دو مرحله گفته شده عبور می کند که فانی شده باشد و تبدیل به نقطه «هو» شود یعنی همان نقطه ای که نصیب ملائکه و انبیا و اولیاست. بنابراین او می بایست به دستور پیر در این مرحله «هو» را تکرار کند، پس از این مرحله است که به توحید و یگانگی نائل می شود (رک: عین القضاات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۳۶ و ۳۷).

بنابراین از نظر عین القضاات، «الله» آخرین مرحله ای است که عقل انسان می تواند بدان دست یابد اگرچه کسی از معنای الف لام لام در ابتدای آن خبر ندارد و این فهم و ادراک نصیب هیچ کس نیست و لاهیجی نیز به حروف الف لام لام در «الله» نپرداخته و مستقیماً به «ه» در «الله» اشاره کرده است. به هر روی «هو» به ذات مطلق حق تعالی اشاره دارد و مرتبه ای است ورای درک انسان ها. وقتی سالک به های «هو» می رسد که فانی شده باشد، و فنا عین اتحاد و یگانگی و رسیدن به های «الله» است که مظهر توحید و یکی شدن تمام کثرات جهان است.

۴. نتیجه گیری

«نقطه» در زمره اصطلاحات عرفانی مهمی است که متصوفه اغلب آن را به معنای وحدت حقیقی و کانون مدار تمام کثرات به کار برده اند. عین القضاات همدانی توجه ویژه ای به اصطلاح عرفانی «نقطه» داشته و از یک سو از آن معانی متعددی اراده کرده و از سوی دیگر

با ابداع ترکیبات و اصطلاحات عرفانی جدید و کم‌کاربرد از «نقطه»، دامنه معانی و کاربرد این اصطلاح را توسعه بخشیده است. عین‌القضات همدانی گاهی با استفاده از اصطلاح «نقطه» به مصادیق بیرونی همچون حق تعالی، پیامبران، ابلیس و آدمی توجه داشته است. عارفان پس از عین‌القضات مانند میبدی، سمعانی و نجم‌رازی نیز در آثار خود آن را به همین معنا به کار برده‌اند. قاضی همدانی برای اشاره به پیامبر (ص) اصطلاح عرفانی «نقطه طه» را ابداع کرده است. اشاره به مرکز، نهایت، اصل و حقیقت مسأله، از دیگر کاربردهای «نقطه» در آثار عین‌القضات همدانی است که زیر سایه این مفهوم، او به ابداع اصطلاحات عرفانی «نقطه کبریا الله» و «نقطه لا» دست یازیده است. سومین معنای «نقطه» در آثار عین‌القضات همدانی، اشاره به علم ازلی خداوند است. «نقطه» گاهی در آثار قاضی به معنای فنا‌ی در وجود حق تعالی است، به حدی که آدمی همچون نقطه گردد و سالک پس از عبور از مراحل گوناگون به مرتبه و درجه‌ای رسد که حروف قرآن را منفصل و سپس در یک نقطه مشاهده کند؛ پس از این مرتبه، او حتی نقطه را نیز محو می‌بیند؛ این معنا از «نقطه» در اندیشه عین‌القضات، به احتمال زیاد متأثر از «نقطه» در نظام فکری حلاج است. قاضی اصطلاح عرفانی «نقطه بای بسم الله» را به این معنا به کار برده و «نقطه عبودیت» را با در نظر گرفتن مفهوم محو و فنا ابداع کرده است. در آثار عین‌القضات گاهی «نقطه» به معنای امری غیر قابل توصیف و مبهم به کار رفته است. به سخن دیگر او برای بیان مفاهیمی همچون ذات حق تعالی که توصیف‌ناپذیر است از «نقطه» استفاده کرده و اصطلاحات عرفانی جدیدی همچون «نقطه میم بسم الله» و «نقطه هو» را ابداع کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. پس از قاضی، ابن عربی به گستردگی درباره «نقطه» سخن گفته (رک: حیدری، ۱۳۹۷: ۱۶۳-۱۸۲) و امیر سید علی همدانی رساله‌ای مستقل به نام *سرار/النقطه* در این باره به رشته تحریر درآورده است که به دلیل تأخر زمانی هر دو، از بحث ما خارج است.
۲. او در تمهیدات نوشته است: «الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى وَهِيَ حَقِيقَةُ وَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَا كَثْرَةَ فِيهِ لَا بِالْقُوَّةِ وَلَا بِالْفِعْلِ؛ وَذَلِكَ كَالنَّقْطَةِ وَهَذَا ذَاتُ الْبَارِي - تَعَالَى - وَهُوَ الَّذِي سَمَّيْنَاهُ جَوْهَرًا فَرْدًا» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲: الف: ۳۳۷).
۳. بدیهی است که معنای «نقطه تسلیم» در اندیشه عین‌القضات با «نقطه تسلیم» در شعر حافظ که گفته است: «در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم/ لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی» کاملاً متفاوت

است؛ مقصود حافظ بحث نقطه و پرگار است، حال آن‌که مقصود عین‌القضات، نهایت و اوج تسلیم است.

۴. برای نمونه بنگرید به: ۱. دیدگاه روزبهان بقلی دربارهٔ مقام «نور» و انواع آن (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶: ۱۹۳). ۲. هانری کربن در کتاب *انسان نورانی در تصوّف ایرانی* به «نور سیاه» در اندیشهٔ نجم رازی، محمد لاهیجی، سمنانی، نجم کبری و سهروردی پرداخته است (کربن، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۷۴) اما به مفهوم «نور سیاه» در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی اشاره‌ای نکرده است. ۳. مهدی زمانی در مقالهٔ «نور سیاه در ادب عرفانی» به کاربردهای گوناگون نور سیاه نزد عارفان و دیدگاه آنان به گستردگی پرداخته (زمانی، ۱۳۹۳: ۲۱۲-۲۳۲) و دیدگاه عین‌القضات همدانی را دربارهٔ «نور سیاه» در ده مورد بررسی کرده است (همان: ۲۲۶-۲۳۰). ۴. ماندانا هاشمی اصفهان در مقالهٔ «نور سیاه از ادیان باستان تا نگاه عارفان» پیشینهٔ نور سیاه را در ادیان گذشته مانند دین مانوی و زرتشتی بررسی کرده و در نهایت به دیدگاه عارفان دربارهٔ نور سیاه پرداخته است (هاشمی اصفهان، ۱۳۹۹: ۳۳۹-۳۵۳). او افزون بر این مقاله در کتاب *نور سیاه، واکاوی نظریات عین‌القضات همدانی دربارهٔ ابلیس* به جایگاه ابلیس در آثار گوناگونی همچون تورات، انجیل و اوستا پرداخته و جایگاه او را در آیین زروان، مانوی، مهر و... تبیین کرده است. او در این اثر نور سیاه را در برابر نور سپید محمدی خواننده و تعریف قاضی را مطابق با دیدگاه سهروردی دربارهٔ مراتب نور دانسته است (همو، ۱۳۹۶: ۲۹۰).
۵. دربارهٔ انتساب این جمله به شبلی تردید وجود دارد و قدیمی‌ترین منبعی که آن را از شبلی دانسته، *تمهیدات* از عین‌القضات همدانی است (رک: دیمه کارگراب، ۱۳۹۴: ۸۵).
۶. برای آگاهی بیشتر از «عشق کبیر» و رابطهٔ میان انسان و حق تعالی در این زمینه، بنگرید به: ساکت، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۱۰.

کتاب‌نامه

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. به تصحیح علی اکبر غفّاری. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- ایران‌فر، محمد. (۱۳۸۵). «پرگار، نقطه و دایره در شعر حافظ». *حافظ*. شمارهٔ ۳۵. صص ۶۳-۶۵.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تحقیق قسم‌الادراست اسلامیة. مؤسسهٔ البعثة.
- پارساپور، زهرا. (۱۳۹۰). «دیدگاه عین‌القضات در باب حروف، حروف مقطّعه و نقط». *فصلنامهٔ لسان مبین* (پژوهش ادب عربی). سال سوم. ش ۶. زمستان. صص ۳۱-۴۶.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۴). *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- توفیقی، حسین. (۱۴۰۰). *اسرار علم حروف در فتوحات مکیه*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

بررسی مفهوم «نقطه» در اندیشه ... (نیلوفر بهرام‌زاده و سلمان ساکت) ۵۳

حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۹). مجموعه آثار حلاج. تحقیق، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری. چاپ دوم. تهران: شفیعی.

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. قم: موسسه اسماعیلیان.

حیدری، مهدی. (۱۳۹۷). «نقطه و دایره در ادبیات عرفانی فارسی مطابق با مکتب ابن عربی». ادبیات عرفانی. سال دهم. شماره ۱۸. بهار و تابستان. ص ۱۶۳-۱۸۲.

دیمه کارگراب، محسن. (۱۳۹۴). «روایت انا نقطه تحت الباء در ترازوی نقد». علوم حدیث. سال ۲۰. شماره ۳ (پیاپی ۷۷). ص ۸۱-۱۰۳.

رازی، نجم الدین. (۱۳۸۳). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ دهم. تهران: علمی و فرهنگی.

روزبهان بقلی. (۱۴۲۶). مشرب الارواح: الف مقام و مقام من مقامات العارفين بالله تعالى. ضبطه و صححه و علقه عليه: عاصم ابراهيم كيالى. بيروت: دارالكتب العلمية.

زمانی، مهدی. (۱۳۹۳). «نور سیاه در ادب عرفانی». فصلنامه ادبیات عرفانی. دوره ۶، شماره ۱۰. تابستان. ص ۲۰۹-۲۳۹.

ساکت، سلمان. (۱۳۸۲). «عشق از دیدگاه عین‌القضات همدانی». نامه انجمن. شماره ۱۲. زمستان. ص ۹۲-۱۱۲.

سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۴۲۱ ق.). حقائق التفسیر. تحقیق: سید عمران. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سمعانی، احمد. (۱۳۶۸). روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح. به اهتمام و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

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. (۱۴۰۲ ب). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به تصحیح علی نقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی. (۱۴۰۱). زیادة الحقائق. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح. بر اساس تصحیح هلموت ریتز. با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریه. با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

۵۴ کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ۱۷، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

کربن، هانری. (۱۳۹۲). *انسان نورانی در تصوّف ایرانی*. ترجمهٔ فرامرز جواهری‌نیا. چاپ سوم. تهران: گلبان.

کمالی دولت آبادی، رسول؛ حسینی ژرفا، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۵). «حکمت دور نقطه در ابیات عرفانی شعر حافظ». *فصلنامهٔ الهیات هنر*. شمارهٔ پنجم. تابستان. ص ۱۰۵-۱۲۹.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح و مقدمهٔ محمدرضابرزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوآر.

محمد بن منور. (۱۳۸۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هشتم. تهران: سخن.

مستعلی پارسا، غلامرضا. (۱۴۰۰). *نظر عین‌القضات همدانی در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن*. چاپ دوم. تهران: علم.

میبی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*. به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

هاشمی اصفهان، ماندانا. (۱۳۹۹). «نور سیاه از ادیان باستان تا نگاه عارفان». *کهن‌نامهٔ ادب پارسی*. سال یازدهم. شمارهٔ اول. بهار و تابستان. ص ۳۳۷-۳۵۶.

هاشمی اصفهان، ماندانا. (۱۳۹۶). *نور سیاه واکاوی نظریات عین‌القضات همدانی دربارهٔ ابلیس*. ساری: جهاد دانشگاهی واحد مازندران.