

The Mystical Ontology Foundations of the Ayn Al-Quzat Hamedani

Saba Fadavi*
Azim Hamzeian**
Ghodratollah Khayatian***

Abstract

Ayn-al Quzat Hamedani (492-525 LH) is one of the most important pioneers of the tradition of Iranian philosophy, a mystic of the first mystical tradition who has used opinions on ontology for knowledge and journey to God. The purpose of this study was to identify the mystical foundations of his ontology and its roots by a descriptive-analytical method which showed that although in the division of existence he was influenced by philosophers, but the 'Possible Existence' had no real place in his division. He believes that existence is one and calls it the unique essence of the universe which everything except it is nothing. But, he uses non-existence in two senses of pure and latent which are the representatives the materials and lights, respectively. These are entities through which the essence is manifested. Thus, light, in his ontology, is the representation of existence and is equivalent to the divine attributes. Mohammad's Light arises from the attribute of beneficence, and Devil's Light emerges from the attribute of Omnipotence. For this reason, Ayn Al-Quzat has called Mohammad's Light alongside Allah, the creature of beings, and by considering darkness as light, he has distanced himself from the believers of Duality. He tried to discuss the emergence of the issues of 'accompaniment' and 'manifestation' by mentioning plurality from unity and attributes from the essence. The study also shows that Ayn al-Quzat introduced and completed some important theoretical debates with the development of new ideas in ontology such as: unique essence, unit manifestation, lack of boredom through non-repetition in manifestation, and the continuous creativity theory.

Keywords

Mystical Ontology, Ayn Al-Quzat Hamedani, Mohammad's Light, Devil's Light, Unique Essence.

* PhD Candidate of Mysticism and Sufism, Semnan University.

** Assistant Professor, Semnan University.

*** Associate Professor, Semnan University.

نشریه علمی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۱، تابستان ۱۳۹۸ صص ۴۲-۲۳

Doi: 10.22108/jpll.2020.116864.1365

مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی

صبا فدوی* - عظیم حمزئیان** - قدرت الله خیاطیان***

چکیده

عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ق) از مهم‌ترین پیشروان سنت فلسفه حکمت ایرانی و عارفی متعلق به سنت اول عرفانی است که از مباحث وجودشناسی با هدف معرفت حق و سیر و سلوک عرفانی بهره گرفته است. هدف از این پژوهش شناخت مبانی عرفانی هستی‌شناسی او و ریشه‌های آن، با روش توصیفی-تحلیلی است که نشان می‌دهد اگرچه عین‌القضات در تقسیم‌بندی وجود، از فلاسفه متأثر است، «ممکن‌الوجود» در تقسیم‌بندی او جایگاه حقیقی ندارد. او معتقد است وجود یکی است و آن را جوهر یکتا و مصدر و کل هستی می‌نامد که هرچه جز او عدم است؛ البته او عدم را به دو معنی نیستی محض و پوشیدگی به کار برده که منظور از آن به ترتیب حدوث مادیات و قدم انوار است؛ اعراضی که ذات به واسطه آنها تجلی می‌یابد؛ بنابراین نور در هستی‌شناسی او ظهور وجود و معادل صفات الهی است که از صفت رحمانیت، نور محمد و از صفت جباریت، نور ابلیس به وجود می‌آید؛ به همین علت عین‌القضات در کنار الله، نور محمد را مصدر موجودات می‌نامد و با نوردانستن ظلمت، از ثنویان فاصله می‌گیرد و می‌کوشد با بحث «معیت»، صدور کثرت از وحدت و با بحث «تجلی»، ظهور صفات از ذات را تبیین کند. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد عین‌القضات با طرح اندیشه‌هایی نو در هستی‌شناسی مانند جوهر یگانه، تجلی واحد، نبود ملال به سبب تکرارناپذیری در تجلی و نظریه خلق مدام، برخی مباحث مهم در سنت اول عرفانی را مطرح و تکمیل کرده است.

واژه‌های کلیدی

هستی‌شناسی عرفانی؛ عین‌القضات همدانی؛ نور محمد؛ نور ابلیس؛ جوهر یگانه

* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران fadavis@semnan.ac.ir

** استادیار ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول) ahamzeian@semnan.ac.ir

*** دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران khayatian@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۰/۲۳

تاریخ وصول ۱۳۹۸/۲/۱۷

۱- مقدمه

هستی‌شناسی یا علم‌الوجود به معنای شناخت وجود از آن نظر که هست، از مهم‌ترین علوم مطرح شده در حوزه اندیشه اسلامی است. این علم به اصل هستی، وجود و مسائلی می‌پردازد که به‌طور اختصاصی درباره هستی و موجودیت مطرح است و سه تبیین کلی از آن وجود دارد: تبیین کلامی، فلسفی، عرفانی. تبیین کلامی مبتنی بر وحی و مفهوم خدا و خلقت؛ تبیین فلسفی مبتنی بر بحث اقسام وجود و عقل و مسئله علیت است و تبیین عرفانی با شهود و با موضوع وحدت و تجلی وجود مطرح می‌شود (امداد، ۱۳۸۹: ۱۷۶)؛ البته در تبیین عرفانی وجود، از نظر تاریخی دو سنت وجود دارد که در هر دوی آنها مباحث تجلی و انسان، البته با دو رویکرد، روش، زبان و غایت مختلف، مطرح شده است (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳).

از جمله کسانی که بررسی اندیشه‌هایش در حوزه هستی‌شناسی درخور توجه است، عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی معروف به عین‌القضات همدانی، عارف نواندیش ایرانی، است. او - با توجه به کتاب *تلخیص مجمع الادب فی المعجم الالقاب ابن الفوطی* - در سال ۴۹۰ قمری متولد و در سال ۵۲۵ قمری کشته شد. او عارفی است که نگاه کلی‌نگرش خالی از اندیشه‌ورزی و شک‌آوری فلسفی نیست و با توجه به نگاه ساختارشکنانه‌اش به مابعدالطبیعه می‌توان اهمیت او را در عرفان با کسانی مانند ابن عربی در اسلام و مایستر اکهارت در مسیحیت مقایسه کرد. عین‌القضات سهم بسزایی در شکل‌گیری بُعد نظری عرفان در سنت اول عرفانی داشته است؛ به‌گونه‌ای که ایزوتسو (ف ۱۹۹۳ م) معتقد است مهم‌ترین پیشرو در سنت ایرانی فلسفه حکمت، عین‌القضات بوده است و در بسیاری از زمینه‌ها باید او را به‌حق پیشرو بلافصل ابن عربی بدانیم (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۰).

هدف این پژوهش بررسی و تحلیل مبانی هستی‌شناختی اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات و نیز اشاره به ریشه‌های این مبانی است؛ بنابراین در کنار پرسش اصلی پژوهش، پرسش‌های فرعی نیز مطرح می‌شود؛ مبانی بر اینکه کدام یک از اندیشمندان و فلاسفه در حوزه اسلامی و احتمالاً اندیشه‌های ایرانی بیش از همه بر شکل‌گیری این مبانی تأثیر داشته‌اند؟ و چه تغییرهایی اعم از تفسیر، تحلیل یا نوآوری، در این مبانی گرفته‌شده از آموزه‌های پیشین دیده می‌شود؟ ازسوی دیگر با مشخص کردن این مبانی می‌توان محوری‌ترین اندیشه عین‌القضات را که بر سایر اندیشه‌های هستی‌شناختی او پرتو افکننده است، مشخص کرد و با آن فرضیه‌هایی مانند اسماعیلی، ثنوی و حلولی بودن او را به نقد گذاشت (رک: مایل هروی، ۱۳۸۹: ۷۳؛ ذکاوتی، ۱۳۷۹: ۷۴؛ اذکابی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

۱-۱ پیشینه پژوهش

می‌توان مقدمه علینقی منزوی بر *نامه‌های عین‌القضات* و مقدمه عقیف عسیران بر *تمهیدات* را جزو نخستین پژوهش‌های انجام‌شده در دوره معاصر به شمار آورد؛ نیز بخشی از کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* به قلم حمید دباشی با عنوان «عین‌القضات همدانی و اوضاع فکری زمانه‌اش» را می‌توان نام برد که به برخی نکات هستی‌شناسانه آرای عین‌القضات پرداخته و معتقد است هستی‌شناسی او کاملاً سینوی است. همچنین برخی مقاله‌ها از جهات مختلفی به اندیشه‌های هستی‌شناسانه عین‌القضات پرداخته‌اند؛ مانند «تبیین کثرت و وحدت در اندیشه عین‌القضات همدانی براساس طور عقل و طور ورای عقل» از سید محمود یوسف ثانی؛ «نور سیاه در ادب عرفانی» از مهدی زمانی که کاربرد نور سیاه در عرفان را بررسی کرده است؛ «سیمای محمد در آثار عین‌القضات همدانی» از نرگس محمدی؛ نیز دو مقاله ارزشمند از ایزوتسو در کتاب *آفرینش*، وجود و زمان. البته تاکنون پژوهشی کلی که دربرگیرنده همه مبانی هستی‌شناسی عین‌القضات و ریشه‌های آن باشد، صورت نگرفته است. سعی نویسندگان این جستار نیز بر این است آنچه از نگاه دیگر محققان دور مانده است، بررسی و تحلیل کنند. به این منظور لازم است در گام نخست به موضوع وجود و اقسام آن، صدور کثرت از وحدت و تجلی از دیدگاه عین‌القضات پرداخته شود تا در ضمن پرداختن به مبانی هستی‌شناختی عین‌القضات، نوآوری‌ها و نیز نقش پررنگ او بر عارفان پس از او تا حدی روشن شود.

پیش از پرداختن به مبانی هستی‌شناختی عین‌القضات باید به این نکته اشاره شود که نظام فکری عین‌القضات برپایه تقسیم دوگانه «طور عقل» و «طور ورای عقل» استوار است که پیش از او ابوحماد غزالی در *مشکاة‌الانوار* به آن توجه داشته است (رک: غزالی، ۱۴۱۶: ۵۵۶). در چنین نظامی مسائل مختلف می‌تواند به شیوه عقلی و استدلالی و یا به شیوه ورای عقلی که بر مبنای معرفت شهودی است، بیان شود و این نکته‌ای که باید در تحلیل و بررسی آرای هستی‌شناختی عین‌القضات به آن توجه شود؛ زیرا او به پیروی از عارفان سنت اول، در مسئله روش رسیدن به معرفت، به روش شهودی قائل است و سایر روش‌هایی را که طور عقل می‌نامد، گمراه و ناکارآمد می‌داند. همچنین در این مقاله از الگوی موجود در حوزه فلسفه فیلسوفان نوافلاطونی مسلمان در تنظیم و ترتیب مباحث استفاده شده است؛ بنابراین نخستین عنوان به تعریف وجود اختصاص دارد و

پیداست سایر مباحثی که در این چهارچوب نمی‌گنجد، از ابداعات عین‌القضات و یا بهره‌مندی‌های او از عارفان و متکلمان و یا اندیشه‌های ایران پیش از اسلام بوده است.

۲- وجود و اقسام آن

عین‌القضات وجود را برپایه نظر مشهور، امری بدیهی می‌داند؛ به همین سبب تعریفی از آن ارائه نمی‌دهد و تنها اشاره می‌کند که «الوجود معلوم»، و اهل بصیرت شکی در «صدر عنه الوجود» ندارند (همدانی، ۱۹۶۲: ۱۳). در *زبدة الحقایق* به شیوه مشائیان به بحث درباره انواع وجود می‌پردازد و در *تمهیدات* با پیوند «نور» و «وجود»، سخنان او رنگ اشراقی می‌یابد؛ ولی آنچه در همه نوشته‌های او تکرار می‌شود، «الله مصدر الوجود» و «الله مصدر الموجودات» است که باعث اتهام او به قدیم‌دانستن عالم شد؛ درحالی‌که در دفاع از خود بیان می‌دارد که نظیر این سخن را منصور حلاج و ابوحامد غزالی هم آورده‌اند (همان: ۹)؛ ولی این سخن یا شبیه آن در سخنان منصور بن حلاج دیده نمی‌شود؛ البته نظر غزالی آنجا که می‌گوید: «فإذا نظرت من هذا المقام، عرفت أن الكل منه مصدره، و إليه مرجعه» (الغزالی، بی‌تا، ج ۱۲: ۷۵)، به نظر عین‌القضات نزدیک است؛ ولی صبغه فلسفی نظر عین‌القضات پررنگ‌تر است و او را از کسانی چون فارابی و ابن‌سینا که مصدر موجودات را معلول اول می‌دانند، متمایز می‌کند؛ زیرا در اندیشه عرفانی او فقط خدا مطرح است. همین سخن را خواجه نصیرالدین طوسی حدود یک قرن بعد چنین بیان می‌دارد: «مصدر الوجود و منبع الكون هو لا غیر» (الطوسی، بی‌تا: ۴۲).

با توجه به بدیهی‌دانستن «وجود»، آنچه در وجودشناسی به آن پرداخته می‌شود، بیش از اینکه درباره «وجود» باشد، درباره اقسام وجود است؛ عین‌القضات نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ اما او این مباحث را برای توحید و شناخت حق قرار داده و هدف او بیان مباحث فلسفی به شیوه فارابی و بوعلی نبوده است و با دو ساحت مختلف شناختی یعنی طور عقل و طور ورای عقل به تبیین آن پرداخته است:

در ساحت نخست، عین‌القضات به روش فلاسفه و یا متکلمان، ابتدا وجود را به قدیم و حادث تقسیم و آنها را چنین تعریف می‌کند: قدیم یعنی وجودش را بدایتی نیست؛ ولی حادث بدایتی دارد و وجودش از خودش نیست؛ پس ضرورت است که بدون قدیم، حادث وجود نداشته باشد؛ چون

طبیعت ذاتی حادث، نبودن است و برای آغاز، به موجود قائم بالذات نیازمند است و این گواهی بر وجود قدیم است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۴). او تأکید می‌کند که فرد دارای «بصیرت» به معنایی که وجود به کامل‌ترین وجه از آن صادر شده است، یعنی «الله» شکی ندارد و بدون مقدمه علمی و به حق‌الیقین این معنا را درمی‌یابد؛ ولی او اصرار دارد به روش عقلی در کوتاه‌ترین سخن از راه وجود به اثبات قدیم برسد. او در *زبده الحقایق* می‌گوید قصد ندارد نظر دیگران را بازگو کند که بر آن برهان کافی نوشته‌اند. عین‌القضات با مبنا قرار دادن دو اصل بدیهی «اگر در وجود، موجودی باشد، لازم می‌آید که به ضرورت، قدیمی هم در وجود باشد» و «وجود به‌طور قطع معلوم است»، به این قیاس برهانی می‌رسد که «وجود موجود قدیم ضروری است» (همان، ۱۹۶۲: ۱۳-۱۴). عسیران در مقدمه *تمهیدات* بر برهان او این ایراد را وارد می‌داند که وجود خدا را اثبات نمی‌کند؛ زیرا نتیجه برهان یعنی اثبات قدیم، نزد او در مقدمه نخست - «اگر در وجود، موجودی باشد، لازم می‌آید که به ضرورت، قدیمی هم در وجود باشد» - امری مسلم فرض شده است و او پیش از اینکه درباره وجود بحث کند، درباره اقسام آن سخن گفته است (عسیران، ۱۳۹۳: مقدمه). در این ساحت عین‌القضات به سبک فلاسفه و متکلمان به اثبات توحید پرداخته است؛ اما همان‌طور که خواهد آمد و در شیوه فکری عارفان سنت اول بیان شده است، آن را مقبول نمی‌داند (همان، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

در ساحت دوم، عین‌القضات برای وجود تقسیم‌بندی قائل نمی‌شود؛ زیرا معتقد است وجود یکی است و تنها یک موجود است که دارای وجود است و هرچه غیر او، بدون وجود و معدوم و به وجود او موجود است: «کل شیء هالک الا وجهه» (همان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۹). همان‌گونه که غزالی در *مشکاة الانوار* می‌گوید: «در عالم وجود جز خدا چیزی نیست و هرچه جز ذات او عدم محض است... پس موجودی جز الله و وجه او نیست» (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۶). بر همین اساس، عین‌القضات در *تمهیدات* به این نکته اشاره کرده است که اعداد در یک‌بودن خود یکی هستند و این سخن را از حسین بن منصور حلاج نقل می‌کند که گفت: «أفراد الأعداد فی الوحدة واحد» (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۹۵).

از نظر عین‌القضات این خیال که خالق و مخلوق در وجود مشترک‌اند، سهوی بزرگ است و هیچ شباهتی میان ذرات مخلوقات و ذات حق نیست. همان‌گونه که میان حروف و کاتب شباهتی وجود ندارد؛ زیرا وجود قدیم از خود اوست و مخلوقات جز عدم نیستند و حق را بود ضرورت

است و غیر را نابود (همان: ۱۳۵)؛ همان‌گونه که حلاج بیان داشت: «جز ذات او، ذات دیگری نباشد» (حلاج، ۲۰۰۲: ۱۰۸). به همین علت عین‌القضات گفته است که در وجود، تنها خدا را می‌توان دید؛ چون همه او است (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۱۹)

۳- اقسام موجودات

عین‌القضات مباحثی در حوزه هستی‌شناسی برپایه شیوه اندیشمندان اسلامی بیان کرده است؛ اما هدف او طرح مباحث فلسفی نبوده است؛ بلکه از آنها برای شناخت بهتر حق و سلوک عرفانی بهره برده است. از این نظر در بحث اقسام موجودات نیز سعی بر تبیین وجود در دو ساحت عقل و وراى عقل دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود.

۳-۱ سه‌گانه واجب، محال، ممکن

عین‌القضات برخلاف ابوحامد غزالی که دو لفظ ممکن و واجب را طبق تعریف فلاسفه، مبهم و آن را راهی برای پنهان کردن تلبیس ایشان می‌داند (الغزالی، ۱۳۸۲: ۱۷۳)، تقسیم‌بندی فلاسفه را در بحث انواع موجودات به کار می‌گیرد. او واجب و محال و ممکن را چنین تعریف می‌کند که وجود هر ممکنی به قدیم در صورت وجود شروط ممکن، واجب می‌شود و مادامی که شروط از میان نرود، قدرت ازلی حق وجود آن را به ضرورت واجب می‌کند. پس هنگامی که تحقق یافت، واجب الوجود بالغیر می‌شود و هرچه به وجود نیاید، محال است و چون محال، مقدور نیست، قدرت ازلی آن را به وجود نمی‌آورد؛ بنابراین حدود و واجب و محال (وجود و عدم) به هم متصل است و حائلی میان آنها نیست و امکان که حفاصل این دو است حقیقتی ندارد و مانند نقطه وهمی است که بر خط مستقیمی فرض می‌شود (همدانی، ۱۹۶۲: ۱۵)؛ این عبارت به ردّ نظر معتزله اشاره دارد که میان وجود و عدم واسطه‌ای به نام حال قائل‌اند. عین‌القضات در تقسیم‌بندی خود از نظریه‌های فارابی و ابن‌سینا استفاده می‌کند؛ ولی ممکن‌الوجود در تقسیم‌بندی او جایگاه حقیقی ندارد؛ چون نه عدم است و نه وجود ذاتی دارد؛ اگر شروط پیدا نشود، محال است و اگر شرط فراهم شود وجودش واجب می‌شود؛ بنابراین امکان را نقطه وهمی میان محال و واجب قرار می‌دهد. علاوه بر این، عین‌القضات به این موضوع در تمهیدات نیز اشاره می‌کند؛ آنجا که از واجب‌الوجود، جایز‌الوجود، مستحیل‌الوجود و مستحیل‌العدم نام می‌برد؛ واجب‌الوجود وجودش

قائم به خودش است و آن ذات حق است که برای آن آغازی در وجود و ثبوت نیست و قدیم حقیقی است؛ جایز‌الوجود می‌تواند نباشد؛ ولی بودنش جایز است و همان انوار و ارواح معنوی است و قسم سوم هر چیزی است که بود و نبودش جایز است و آنچه که وجود نیافته هم عدم است (همان، ۱۳۹۳: ۳۳۸)؛ بنابراین عین‌القضات عبارت مستحیل‌الوجود و مستحیل‌العدم را برای ممکن‌الوجود در نظر گرفته است که نه می‌توان گفت عدم است و نه وجود؛ این همان نقطهٔ وهمی است که در *زبدة‌الحقایق* به آن اشاره کرده است؛ و این دیدگاه وی نیز همسو با غایت و هدف سالک در معرفت توحید مطلق و شناخت حق قرار دارد که متمرکز بر خدا و انسان است (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۴).

۲-۳ سه گانهٔ جوهر، عرض، جسم

عین‌القضات در *تمهیدات*، موجودات را در سه گروه جوهر و عرض و جسم قرار می‌دهد. جسم تابع هر دو است، نه واسطهٔ میان آنها؛ او موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کند که واحد درحقیقت، خود معناست و حقیقت و مجاز به آن اطلاق می‌شود و دارای مراتب سه‌گانه است: مرتبهٔ اول، حقیقت حقیقت است که در آن کثرت راه ندارد، چه به صورت بالقوه و چه بالفعل و این ذات خداوند است که جوهر یکتاست. موجود در این مرتبه نه تقسیم می‌شود و نه قابلیت تقسیم دارد و منزّه از کثرت است چه به قوه و چه به فعل؛ مانند نقطه است که نه تقسیم می‌شود و نه قابلیت تقسیم دارد. منظور عین‌القضات از «حقیقت حقیقت»، به این سخن حلاج نزدیک است که گفت: «حق فراتر از حقیقت است و حقیقت فروتر از حق،... حقیقت، حقیقت است و مخلوق. تو مخلوق را رها کن تا تو او باشی و او تو باشد از جهت حقیقت» (حلاج، ۲۰۰۲: ۹۵-۹۷). مرتبهٔ دوم واحد به اتصال است که در آن کثرت به صورت بالقوه است که قوهٔ ربّانی است و از انوار ذات نشئت می‌گیرد؛ اگر انوار قطع شود به ظلمت می‌گراید و جسم می‌شود و اگر متصل بماند جوهر یکتا نامیده می‌شود. جوهر چیزی است که قائم به ذات است نه به غیر. مرتبهٔ سوم بازتاب و اثر دو موجود قبل است که از آن به عالم یاد می‌شود و خود بر دو نوع است: مُلکی و ملکوتی. عالم ملکوت، عالم روحانی است که به آخرت مربوط می‌شود و عالم دیگر عالم جسمانی و دنیاست (همدانی، ۱۳۹۳: ۳۳۷-۳۳۸).

او همچنین در *تمهیدات* بیان می‌دارد که جوهر وجود خدا را عرض، عشق ماست و عشق او

جان ما را جوهر است و چون جوهر بی عرض را نمی توان تصور کرد، تصور عاشق بی معشوق و بی عشق ممکن نیست؛ بنابراین عشق و عاشق و معشوق قائم به یکدیگرند و میان ایشان غیریتی نیست (همان: ۱۱۳). این سخن عین القضاة از جهتی مشابه نظر اشاعره است که گفتند هیچ جوهری بدون عرض یافت نمی شود؛ همان گونه که تصور اعراض بدون جوهر ممکن نیست (فاخوری و جر، ۱۳۹۳: ۱۵۰)؛ ولی عین القضاة برخلاف ایشان از این عبارت که جواهر بدون اعراض تحقق ندارد حادث بودن جواهر را نتیجه نمی گیرد؛ بلکه او در رویکرد خود به این نکته اشاره دارد که سالک باید هر چه غیر از حق را ناپایدار و وابسته بشمارد و فقط در سلوک خود متوجه حق باشد.

با توجه به تقسیم بندی موجودات به واحد و کثیر، نخستین پرسشی که مطرح می شود شیوه صدور یا ظهور کثرت از وحدت است که عین القضاة آن را با بحث درباره «معیت» تبیین کرده است؛ در ادامه به آن ها پرداخته می شود.

۴- ملازمت حق با موجودات

بحث درباره صدور کثرت از وحدت و رابطه واجب و ممکن و علت و معلول، از مهم ترین مسائل هستی شناسی است که مشائیان مسلمان با مبنا قراردادن قاعده الواحد و نظریه فیض فلوطین، به تبیین این رابطه و شیوه صدور عالم کثرت به وسیله واسطه های فیض مبادرت ورزیدند؛ ولی برخی با نظر ایشان مخالفت کردند که از مهم ترین آنان ابو حامد غزالی است (الغزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۲-۲۲۵). عین القضاة نیز معتقد است از جمله اختلاف های اهل نظر (فلاسفه) و اهل معرفت (عارفان) این است که اهل نظر در ذات موجودات قائل به ترتیب هستند که برخی نسبت به دیگری به حق نزدیک ترند و مصدر هستی را واحد و موجودات صادر شده از آن را کثیر می دانند؛ ولی اهل معرفت برای موجودات ترتیبی قائل نیستند و حق را ملازم هر موجودی می دانند که این ملازمت با آنچه اهل نظر برای عقل اول می بینند، متفاوت است (همدانی، ۱۹۶۲: ۷۵). او در شرح شیوه پیدایش مخلوقات از اصطلاح «صدور» استفاده می کند؛ ولی نظریه صدور ابن سینا را نقد می کند. به اعتقاد او واسطه های خلقت در مقام شروط هستند که استعداد موجودات مادون خود را در پذیرش وجود، کامل می کنند (یوسف ثانی، ۱۳۹۱: ۱۵۱).

عین‌القضات قرب و بُعد را به سه نوع تقسیم می‌کند: حسی و عقلی و روحی؛ تنها عارفان قادر به درک قسم سوم هستند و از احکام این معرفت عین‌الیقینی این است که نزدیکی خداوند به هر چیزی متساوی است و اجسام و ارواح نسبت به او برابرند و فرقی در ملازمت موجودات با او نیست (همان: ۱۴۰)؛ این درواقع نقدی بر اعتقاد فلاسفه‌ای است که عقل اول را نزدیک‌ترین موجود به خدا دانسته‌اند؛ ولی عین‌القضات ترجیح می‌دهد به جای نظریهٔ صدور فیض، از «معیت» خدا با خلق سخن بگوید که براساس آن هر موجودی ملازم‌الوجود با وجود واجب است. به اعتقاد او عقل این سخن را درمی‌یابد که خدا با هر چیزی و قبل از هر چیزی است؛ ولی از فهم این سخن که با خدا و بعد از خدا چیزی نیست، عاجز است (همان: ۱۳۹)؛ بنابراین معیت مدنظر او با اصل معیت علّت و معلول - «معیت به علیّت» - که ابن‌سینا آن را معیت به لزوم می‌داند نه وجود، متفاوت است (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۳) و نظر او موافق با نظر غزالی در *مشکاة‌الانوار* است که خداوند به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با هر چیز همراه است و آن را به ظهور می‌رساند و همان‌گونه که نور با هر چیزی است و هر چیزی با آن آشکار می‌شود، نور الهی نیز به‌صورت متداوم با اشیا همراه است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۹). همین نظر را احمد غزالی نیز چنین بیان می‌کند: «قیوم عالم هست نیست نماست...؛ حقیقت وجود، وی را باشد. مقوم از وی بر سبیل «و هو معکم اینما کنتم» این بود. لیکن هر کسی معیت را نداند، آلا جسم با جسم، یا معیت عرض با عرض و این هر سه در حق قیوم محال است و این معیت فهم نتواند کرد و معیت قیوم قسم رابع است؛ بلکه معیت به حقیقت این است» (همان، ۱۳۷۰: ۲۸۷-۲۸۸).

۵- تجلی

به‌طور کلی بحث تجلی صفات مهم‌ترین بخش اندیشه‌های اشراقی عین‌القضات را تشکیل می‌دهد. در شکل‌گیری این تفکر، اندیشه‌های حسین بن منصور حلاج، *مشکاة‌الانوار* ابوحامد غزالی و *سوانح‌العشاق* احمد غزالی، در کنار میراث ثنویت ایرانی، نقش پررنگی دارد. مسئلهٔ تجلی در اندیشهٔ عین‌القضات بر محور رابطهٔ انسان با خدا معنی می‌یابد و جنبهٔ معرفتی دارد. اگرچه از تجلی حق، صفات و موجودات و ظلمات به‌وجود آمدند، او به این مسئله رویکردی هستی‌شناختی، به‌عنوان مراتب و درجات هستی ندارد؛ بلکه به‌تبع تاریخ زندگی او، تجلی نقشی

کلیدی در سیر و سلوک و ارتقای کشف و شهود سالک دارد؛ زیرا بحث تجلی در دو سنت اول و دوم عرفانی با دو رویکرد متفاوت مطرح است (میرباقری فرد، ۱۳۹۳: ۸۰).

خداوند با اسم نور بر سالک متجلی می‌شود؛ نور یکی از نام‌های خداوند است؛ ولی نوری حقیقی که در مقایسه با آن، سایر نورها مجازی است. او معتقد است نور خداوند منور همه نورهاست و حتی ظلمت هم به نور او ظاهر می‌شود؛ زیرا همه موجودات عالم معدوم بودند و به نور حق و قدرت و اراده او موجود شدند؛ اینکه پیامبر (ص) فرمود: «ان الله خلق الخلق من ظلمته ثم رش عليهم من نوره»، اشاره به همین موضوع است که وجود خلق صفت ظلمت داشت و به نور الهی ظلمت آنها به نور تبدیل شد (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۵-۲۵۶).

از نظر عین القضا، صفات از آن جهت که تابع ذات هستند، عین ذات اند و از نظر تقسیم وجود به اقسام متعدد، متغیر و متعدد می‌شوند (همان، ۱۹۶۲: ۳)؛ همچنین او معتقد است خداوند «در ذات خود یگانه است و اوصاف او خود یکی است و همه صفات او تام است و صفات او متصل به ذات او» (همان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۱-۱۵۲)؛ او برخلاف ابوحامد غزالی فرقی میان صفات خداوند قائل نیست و با ابوطالب مکی هم نظر است که گفت: خداوند با یک صفت از صفاتش همه اشیا را با تمام اختلاف در اوصافشان درک می‌کند^۱ و در صفات او ترتیب و تفاوتی نیست...؛ همه صفات او به تنهایی کامل و تام و غیرمحدود است و وقت و رتبه بندی ندارد (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۴۳).

عین القضا خداوند را دارای هزار و یک نام می‌داند که بر هر نامی هزارگونه تجلی می‌کند و هر تجلی حالی در سالک ایجاد می‌کند که در آن حال، نکته و کاری دیگر است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۴)؛ بنابراین اسامی خداوند از حصر بیرون است و از پرده اسماي خود بر انسان تجلی می‌کند (همان، ج ۲: ۳۱۲)؛ با توجه به سخن او که خداوند دارای هزار و یک نام است و به هزار گونه تجلی می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند به یک نام خاص، بر انسان تجلی نمی‌کند؛ این به اسم «الله» یا اسم اعظم اشاره دارد که بدون اعتبار صفات بر حقیقت مسما دلالت می‌کند و برخلاف نام‌های دیگر خداوند، در نسبت او با موجودات شکل نگرفته است؛ اما با وجود هزار گونه تجلی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تجلی حق کثیر است؟ عین القضا به این پرسش در قالب اصل «نبود تعدد و تکرار در تجلی» و «خلق مدام» پاسخ داده و به دو تجلی کلی در قالب «پرده صفات» جمالی و جلالی اشاره کرده است که در ادامه به شرح آنها پرداخته می‌شود.

۱-۵ نبود تعدد و تکرار در تجلی

عین‌القضات از تجلی خداوند در صفات بی‌شمار سخن می‌گوید؛ ولی تجلی حق را واحد می‌داند؛ به این معنی که «جلال ازل، یک تجلی کند و نقد اولین و آخرین به تاراج دهد» (همان: ۲۴۲)؛ و این همان اصل «لا تعدد فی التجلی» است که برگرفته از قاعده‌الواحد و آیه «و ما امرنا الا واحده» (قمر: ۵۰) است و بر نفی کثرت از تجلی و مرتبه واحدیت تأکید دارد. پس از عین‌القضات، ابن عربی تجلی واحد را «فیض مقدّس» یا تجلی وجودی در صورت کثرت وجودی نامید که همان ظهور اعیان ثابتة از عالم معقول در عالم محسوس است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۹).

بنابر نظر عین‌القضات، ظهور کثرت در عالم، منافی وحدت متجلی نیست؛ چون خداوند خود را به یک تجلی در صفات بی‌شمار متجلی می‌کند. بر همین مبنا در تمهیدات به این نکته اشاره دارد که خداوند به یک شکل بر عارف تجلی نمی‌کند؛ چون «هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت ببیند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. «یحِبُّهُمْ» هر لحظه تمثلی دارد مر «یحِبُّونَه» را و «یحِبُّونَه» هم چنین تمثلی دارد؛ پس در این مقام، عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر» (همدانی، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۲۵).

بنابراین، نظر عین‌القضات با قاعده «لا تکرار فی التجلی» در ارتباط است که برای نخستین بار ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ ق) آن را مطرح کرد. طبق آنچه در قوت‌القلوب آمده، خداوند صاحب صفات نامتناهی است؛ در صورتی محبوس و به صفتی موقوف نیست؛ و به صفتی دو بار تجلی نمی‌کند و در صورتی دوبار ظاهر نمی‌شود (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۴۲).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که به نظر می‌آید در متنی که از عین‌القضات آورده شد، به اشتباه به جای «ملالت»، «ملامت» نوشته شده است و این ممکن است خطای خود نویسنده یا مصحح باشد؛ چون از تکرار یک امر یکنواخت، فرد دچار ملال می‌شود و از آنجا که خداوند هر لحظه به شکلی متفاوت از لحظه پیش بر عارف تجلی می‌کند، عارف دچار ملالت نمی‌شود و عشق او فزونی می‌گیرد؛ زیرا یکنواختی و تکرار از آفات عشق است. ابن عربی نیز به این نکته اشاره می‌کند که طبیعت مقتضی ملال است؛ ولی عارف که در مکاشفه خود خداوند را در تجدد دائمی خلقت نظاره می‌کند، دچار ملال نمی‌شود و در لذت همیشگی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۰۶).

۲-۵ خلق مدام

عین‌القضات روشن شدن معدوم به نور وجود را نیازمند نسبتی میان معدوم و قدرت ازلی می‌داند که تا زمان قبول نور ازسوی معدوم قدرت هم ادامه می‌یابد و قبول در هر دم، مقتضی نسبت موجود در همان دم است و نگاه عارف به هستی، چنین است که هیچ موجودی را در دو دم به یک نسبت نمی‌بیند و این تجدید نسبت‌ها چنین است که «پرتو موجود در هر دم، نسبت به موجود در همان دم را اقتضا می‌کند و نسبت‌های موجود در آن دم‌ها، به ضرورت غیر یکدیگرند؛ بنابراین نسبت‌ها از هم جدا هستند و اگر دم‌های متعدد قبول، مانند هم بودند، به جهت همانندی نسبت‌های جدا از هم و اتحاد آنها در معنی اقتضای قبول است؛ به این معنی که وقتی چیزی سال‌ها به یک شکل دیده شود، به علت دوام نسبت‌ها بوده که دمی پس از دمی اقتضای وجود داشته است؛ بنابراین هر موجودی در هر دم خواهان نسبت موجود در آن دم است. او از تمثیل نور چراغ برای شرح این موضوع استفاده می‌کند که در هر دمی برای چراغ صورتی دیگر تجدید می‌شود؛ ولی نور چراغ پیوسته و یک چیز دیده می‌شود (همدانی، ۱۹۶۲: ۶۰-۶۱). این نظر عین‌القضات را می‌توان نظریه «خلق مدام» یا «لا تکرار فی الوجود» نامید که براساس آن، «دوام وجودی هر موجودی، دائماً به وجود خدای حی و قیوم تکرار می‌شود و برای آن، در هر دمی وجودی دیگر، شبیه به آنچه قبلاً بود، در او تجدید می‌شود» (همان: ۶۵). عین‌القضات نخستین کسی است که در حوزه اندیشه اسلامی، این نظریه را مطرح کرده است و ایزوتسو نیز به درستی به این موضوع اشاره می‌کند که بی‌شک ایده «خلق مدام» را عین‌القضات ابداع کرده است (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

۳-۵ پرده صفات

عین‌القضات صفات خداوند را به پرده‌ها یا حجاب‌هایی تشبیه می‌کند که خداوند از پس آنها تجلی می‌یابد، به همین علت، حجاب‌های خواص خواص را نور صفات خدا می‌داند (همدانی، ۱۳۹۳: ۱۰۲) و به زیبایی بیان می‌دارد که «در ظهور چیزها حق ظاهر است و از ظهور چیزها او باطن است و از بطون اوست که چیزها ظاهر است و از ظهور اوست که چیزها باطن است؛ در ظهور حق هیچ چیز ظاهر نیست، پس ظهور او پرده بطون، و بطون او غایت ظهور، و ظهور او غایت بطون است» (همان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۳). همان‌گونه که غزالی بیان داشت که «کان باطنا لغایة ظهوره، كما أن الشمس التي هي في غاية البعد عن هذا المثال ظاهر و باهر و بسبب غاية ظهورها» (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۴۶).

او سعی کرده است بحث پرده‌های صفات را با تفسیری نو از آیه «الله نور السموات و الارض» که مدعی است در هیچ کتابی نیامده است و با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) که فرمود: «ان الله تعالی خلق نوری من نور عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» (همان: ۲۶۷) بیان دارد. طبق این تفسیر، آسمان و زمین رمزی است که اشاره به دو نور حق دارد که اصل و حقیقت آسمان و زمین است؛ پس وجود حق، مصدر و مایه همه موجودات است؛ به معنی دیگر «الله و نوره مصدر الأنوار»؛ به این معنی که الله جوهر، و نور او که صفت ذات الهیّت است، عرض است و جوهر هرگز بی عرض نیست (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۷). این دو نور یکی نور محمد و دیگری نور ابلیس است که نور نخست را نور سفید که خلد و خالی بر جمال نور احد است و نور دیگر را نور سیاه که زلف، چشم و ابروی شاهد است، می‌نامد (همان: ۱۱۷).

با توجه به آنچه گفته شد هستی‌شناسی خاص عین‌القضات بر وحدت ذات و ثنویت صفات استوار است که براساس آن ذات حق یکی است و وصف‌شدنی نیست؛ از الله که موافق و منافی، هر دو را در برمی‌گیرد، دو نام متضاد «الرحمن الرحیم» و «الجبار المتکبر» ظهور می‌یابد که از صفت رحمانیت، محمد و از صفت جباریت، ابلیس به وجود می‌آید؛ به همین علت عین‌القضات می‌گوید صفت رحمت در یای «نفخت فیه من روحی»، غذای محمد، و صفت قهر در یای «لعتی الی یوم الدین» غذای ابلیس است (همان: ۲۲۷-۲۲۵). او در کنار نور محمدی که آن را به آفتابی که از مشرق ازلی می‌تابد تشبیه می‌کند، از نور عزازیلی یا سیاه نام می‌برد که ماهتاب است و از مغرب ابدی بیرون می‌آید و معتقد است آیه «ربُّ المشرقین و ربُّ المغربین» به همین نکته اشاره دارد (همان: ۱۲۶-۱۲۷). او واژه «مغرب» را به معنی جایی که نور در آن غروب می‌کند، به کار نمی‌برد؛ بلکه مغرب را محل تجلی صفات جلالی خداوند می‌داند؛ درحالی‌که سهروردی مغرب را جهان تاریکی یا ماده و ظلمت می‌داند که در مقابل شرق که عالم روحانی و جهان روشنایی است، قرار دارد (نوربخش، ۱۳۸۳: ۵۲-۵۳).

در ادامه به دو حجاب نور ابلیس و نور محمد از نظر عین‌القضات اشاره می‌شود که اشاره‌ای به تجلی صفات جلالی و جمالی حق است.

۱-۳-۵ نور ابلیس

ظلمت در هستی‌شناسی عین‌القضات دوگونه است: ظلمتی به معنی نبود نور که اگر به نور

وجود روشن شود و دیگر ظلمت نیست؛ دیگری ظلمتی که نبود نور نیست؛ بلکه خود، نور است؛ ولی نسبت به نورالانوار، ظلمت به شمار می‌رود که نور ابلیس است؛ بنابراین در تفسیر او از آیه «الله نور السموات و الارض»، آسمان نماد نور و زمین نماد ظلمت نخواهد بود و با این نگاه، «شر» نیز نمی‌تواند عدمی باشد، بلکه نوعی خیر است و این برخلاف نظر سهروردی است که آنچه حقیقت آن نور نیست را جوهر غاسق یا ظلمت محض می‌داند (همان: ۲۹).

عین‌القضات «والصبح اذا تنفس» را نهاد محمد و صفت «یهدی»، «واللیل اذا یغشی» را نهاد ابلیس و صفت «مضل» می‌داند که دو صفت حق هستند که در «ما خلق الذکر و الانثی» هر دو صفت، محو و یکی شده‌اند؛ تفاوت این دو از غرض انسان ناشی می‌شود؛ زیرا فرقی میان اوصاف ازلی خداوند نیست (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۲-۲۳۱). او از نور ابلیس با عنوان نوری که پاسبان عزت و دربان حضرت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» است، یاد می‌کند (همان، ۱۳۹۳: ۱۱۸-۱۱۹) که منظور از «پاسبان عزت و دربان حضرت»، همان صفت قهر الهی است که در سیر صعود مانع رسیدن نامحرمان به حق تعالی می‌شود (همان، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۸۰)؛ و سالک به واسطه جذب‌های که همان تجلی نور محمد و پرده رؤیت حق است، می‌تواند از این حجاب بگذرد و به اخلاق الهی متخلّق شود؛ عین‌القضات آن را «حلول» نامیده که به معنی محو صفات انسانی و جایگزین شدن آن با صفات الهی است (همان، ۱۳۹۳: ۲۳۵).

مهم‌ترین عاملی که نظر عین‌القضات را از ثنویت زرتشتیان متمایز می‌کند، همین بحث نوردانستن ظلمت است؛ چون عین‌القضات برخلاف زرتشتیان، به دو عنصر نور ایزد و ظلمت اهریمن قائل نیست؛ بلکه ظلمت ابلیس را هم نور می‌داند و آن را به واسطه نسبتی که با نورالانوار یا نور حقیقی دارد، نور سیاه می‌نامد؛ بنابراین او با مجازی دانستن هر نوری غیر از نور ذات و با بالابردن جایگاه ابلیس، از ثنویت زرتشتیان فاصله می‌گیرد. او علاوه بر قرآن در ادیان دیگر نیز در جست‌وجوی حقایق نظر خود است و به سخن یهود و نصاری اشاره می‌کند که گفتند: «أن الانوار تطرأ من ذات الرب»؛ او از این عبارت که طروء نورها از ذات رب است، عبارت «الله مصدر الموجودات» را نتیجه می‌گیرد. همچنین به ثنویت زرتشتیان اشاره می‌کند که گفتند: اله دو است؛ یکی یزدان و آن نور است و دیگری اهریمن و آن ظلمت است؛ نور به طاعت و نیکی‌ها فرمان می‌دهد و ظلمت به زشتی‌ها و ایمان از یکی و کفر از دیگری است. او حتی به نظر ملاحظه و اهل

طبیعی که معتقدند صانع عالم افلاک و عناصر قدیم هستند، اشاره می‌کند و می‌گوید: «صورت این شبهت‌ها ایشان را از حقیقت محروم کرده است» (همدانی، ۱۳۹۳: ۳۰۴). ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا عین‌القضات به ملاحظه - که به اسماعیلیان گفته می‌شد - در کنار زرتشتیان اشاره کرده است؟ می‌توان گفت، عین‌القضات در اینجا به مسئله توحید تأکید داشته است و هر دو گروه را قائل به وجود دو قدیم می‌دانسته است که یکی ظلمت و دیگری عالم را هم‌رتبه با نور یا خدا قرار داده‌اند.

۵-۳-۲ نور محمد

به طور کلی تا سده سوم هجری عارفان چندان به مسائل هستی‌شناسی توجه نداشتند و «کنت کنزاً مخفیاً فأحَبَّتْ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» پاسخی معمول به شیوه آفرینش جهان بود؛ تا اینکه در سده سوم هجری نظریه نور محمدی با توجه به برخی احادیث و روایات مطرح شد. برخی محققان مطرح‌شدن این احادیث را با نفوذ نظریه‌های گنوسی در سده سوم هجری مرتبط دانسته‌اند و ریشه نظریه حقیقت محمدیه را در اصل به تعالیم گنوسی مسیحی بازمی‌گردانند (برتلس، ۱۳۷۶: ۴۶؛ نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۳۰).

در منظومه فکری عین‌القضات نیز نور محمدی جایگاهی ویژه دارد. او برای فعل «خلق» سه معنی بیان می‌کند: یکی خلق به معنی آفریدن؛ مانند آنچه در آیه «خلق لکم ما فی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فی الْأَرْضِ» آمده است؛ دیگری خلق به معنی تقدیر و درنهایت خلق به معنی ظهور و بیرون‌آمدن است که در حدیث «اول ما خلق الله نوری»، خلق به همین معنی ظهور و وجود آمده است. او خلق به معنای نخست را به مفهوم آفریدن یا ایجاد از عدم مطلق به کار می‌برد که مختص عالم کثرات - روحانی و جسمانی - است و خلق به معنای دوم را مختص عالم امر به معنای ظهور از عدم می‌داند؛ ولی عدم در اینجا به معنای عدم محض نیست؛ بلکه نوعی کمون و پوشیدگی است؛ همان‌گونه که میوه در درخت پوشیده است. او شیوه ظهور نور محمد از عالم احدیت به عالم امکان را چنین تشریح می‌کند: «ای دوست دانی که زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشد، آن را دانی چه خوانند؟ علما آن را عدم خوانند؛ و چون ظاهر شود، بدو و ظهور خوانند...؛ دریغا چون از این عدم، مصطفی را برون آوردند که «أول ما خلق الله نوری» این نور او را مبدا و منشأ همه اختلاف‌ها و قسمت‌ها کردند» (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۶).

به طور کلی عین القضاة خلقت آسمان و زمین (عالم مادیات) را ایجاد از عدم محض و خلقت نور محمدی (عالم مجردات) را ظهور از بطون و پوشیدگی می‌داند که ازلی و ابدی است؛ او الله را جوهری می‌داند که دو نور محمد (حقیقت آسمان) و نور ابلیس (حقیقت زمین) عرض آن هستند و جوهر هرگز بی‌عرض نیست (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۷)؛ پس زمانی نبوده است که الله بدون انوار یا اعراض باشد؛ بر همین اساس می‌توان گفت او این انوار (مجردات) را مسبوق به عدم زمانی نمی‌داند؛ بلکه آنها را حادث ذاتی و ازلی و ابدی می‌داند که در عین حال وجودشان از الله است.

ابوحامد غزالی نیز تنها نور خداوند را حقیقی می‌داند که سایر نورها نسبت به آن مجاز محض اند. او درباره نور محمد می‌گوید: خداوند به سبب فیضان نور محمد بر غیر خود، او را چراغ نورانی نامید و این خاصیت روح قدسی نبوی است که به واسطه آن انوار معرفت بر خلق ارزانی می‌شود؛ به همین علت او عبارت «نور الأنوار» را به طور مشترک برای خداوند و پیامبر به کار می‌برد (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۱۷-۲۴۷). مشابه این سخن را می‌توان در طواسین منصور حلاج مشاهده کرد؛ آنجا که می‌گوید: «چراغی از نور غیب ظاهر شد و از همه چراغ‌ها گذشت و برتر شد... انوار نبوت از نور او پیدا شد و انوار دیگر پیامبران از نور او ظاهر گشت؛ در میان نورها، نوری نورانی تر و قدیم تر از نور او نیست، جز نور صاحب کرم. وجود او پیش از عدم بود و خواست و اراده او بر همه اراده‌ها پیشی دارد... نام او احمد و لقبش بی‌مانند است...» (حلاج، ۲۰۰۲: ۹۴).

عین القضاة برخلاف حلاج که منشأ اختلاف موجودات را «عدم» می‌داند، با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری»، نور محمدی را ظهور یافته از عدم مکنون و آن را منشأ همه انوار و مخلوقات قرار می‌دهد و نور محمدی را به انوار نبوت محدود نمی‌کند؛ بلکه آن را به کل مخلوقات تعمیم می‌دهد و حتی آن را به بحث ازل و ابد پیوند می‌زند؛ اینگونه که ازل ظهور محمد است از عدم مکنون به عالم وجود، و ابد بازگشت اوست از عالم وجود به عدم مکنون (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۵-۲۶۶). او نور محمد را صفت اخص خداوند می‌داند که آن را از همه پوشیده نگاه داشته است (همان: ۲۶۸). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر منبع اختلاف موجودات و سرچشمه کثرات در عالم وجود، نور محمد است، پس جایگاه نور ابلیس در این تقسیم‌بندی کجا خواهد بود؟ به نظر می‌رسد عین القضاة در پیدایش موجودات از نور محمدی علاوه بر حدیث «اول ما خلق الله نوری»، حدیث «سبقت رحمتی غضبی» را مبنا قرار داده است؛

چون آن را چنین تفسیر می‌کند که اراده خیر از نظر رتبه کلی و اول و اراده شرّ جزئی و متأخر است؛ پس اگر رحمت او اول نبود، او را غضبی هم نبود (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۷۳). همچنین با توجه به سخن عین‌القضات که نور محمد همان‌گونه که «میوه» است، می‌تواند در عالم احدیت «درخت» باشد، می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه او نور محمد اعتبارهای مختلفی دارد: به یک اعتبار تجلی صفت «بهدی» خداوند در عالم دنیا است؛ به اعتبار دیگر تجلی کامل نور جمال است که در کنار نور ابلیس - که تجلی نور جلال خداوند است - قرار می‌گیرد و به اعتبار دیگری نور محمد صفت اخصّ خداوند است که طبق قاعده الواحد، صادر اول یا تجلی اول اوست که منشأ همه موجودات است که ابن عربی آن را «حقیقت محمدیه» نامیده است.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، نسبت الله، نور محمدی و نور ابلیس با یکدیگر است؟ عین‌القضات این پرسش را چنین پاسخ می‌دهد: «سایه صورت ندارد؛ اما سایه حقیقت دارد. چون آفتاب عزّت از عالم عدم، طلوع گردد از عالم وجود، سایه او آن آمد که «و سراجاً مُنیراً». دانستی که محمد سایه حق آمد و هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد؟ دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟... این سخن درخور تو نیست؛ درخور تو آن باشد که بدانی که سایه محمد دنیا آمد؛ چون اصل آفتاب غایب شود، چه گویی؟! سایه ماند؟ هرگز نماند: «یَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِّلْكَتُبِ» (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۴۹). به طور کلی در عرفان اسلامی نور پدیداری همچون بازتاب و انعکاس است که اغلب سایه نامیده می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۵۹)؛ بنابراین می‌توان گفت در اینجا سایه نوری است که نور خود را از نوری برتر از خود می‌گیرد؛ بنابراین رابطه آن با نور مافوق خود، رابطه اثر با مؤثر است که از جهتی موجود و از جهتی معدوم است و حکم حجاب نورانی از مجردات را دارد که از خود وجودی ندارد؛ همان‌گونه که شیخ اشراق (ف ۶۸۷ ق) بیان داشته است: «نوریت او آن است که از بهر ذات خود ظاهرست و دیگری بدو ظاهر می‌شود. پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر سایه نور اوست، پس به نور او روشن گشت» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۲).

با توجه به آنچه گفته شد عین‌القضات نمی‌تواند قائل به ثنویت باشد؛ زیرا در هستی‌شناسی او حتی دو چیز از واحد صادر نمی‌شود و طبق قاعده الواحد، از الله نور محمد و از نور محمد، سایر انوار ظهور می‌یابد و در مرتبه احدیت، فرقی میان نور محمد و ابلیس نیست؛ بنابراین عین‌القضات

نه معتقد به ثنویت، بلکه قائل به نوعی تشکیک انوار است؛ مانند غزالی که می‌گفت همان‌گونه که در دنیا نور از بعضی اشیا به بعضی دیگر فیضان می‌کند، ارواح مقدس انبیا نیز از ارواح عالم علوی همچون چراغ از نور شعله می‌گیرند و انوار عالم علوی بعضی از بعض دیگر نور می‌گیرند و ترتیب حاکم بر آنها برحسب مقام است که در نهایت به نورالانوار - معدن نخستین انوار - اتصال می‌یابند؛ همان خداوند تعالی که سایر نورها نسبت به نور حقیقی او مستعارند و او نور کلی بلکه کل نور است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۵).

آنچه نظر عین‌القضات را از غزالی و دیگران متمایز می‌کند، بحث ظلمت است؛ چون او ظلمت را نه به معنی نبود روشنایی بلکه درجه پایین تری از روشنایی می‌داند که نسبت به مرتبه پیش از خود حکم سایه را دارد؛ چون سایه تابع و غیرمستقل است؛ همان‌گونه که ابن عربی بیان داشت: «ظل لا حقیقة له و لا وجود إلا بمقدار ما یفیض علی الظل من صاحب الظل» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۳۵)؛ بنابراین برخلاف نظر کسانی که بیان داشتند اندیشه اصالت نور سه بار در تاریخ تکامل جهان بینی ایران ظهور کرده است - دو بار به شکل مزده سینه و مهرپرستی و یک بار به شکل فلسفی و استدلالی در فلسفه اشراق که براساس حکمت خسروانی است (عبدالرفیع، ۱۳۸۹: ۷۷) - باید گفت این عین‌القضات است که پیش از سهروردی آن را در نظامی عرفانی به کار گرفته است و پیش از او، غزالی در مشکاة‌الانوار آن را پایه‌ریزی کرد و نظام فکری عین‌القضات نه براساس تضاد نور و ظلمت، بلکه همه بر مبنای تعریف او از نور است.

۶- نتیجه‌گیری

عین‌القضات به دو طریق عقلی و ذوقی - طور عقل و ویرای عقل - به بحث درباره «وجود» و «اقسام موجودات» پرداخته است؛ ولی در بحث «نور» و «تجلی» تنها به مباحث ذوقی تأکید دارد که مهم‌ترین بخش اندیشه‌های اشراقی او را تشکیل می‌دهد.

می‌توان گفت در هستی‌شناسی او «وجود» و «نور» به یک معنی به کار نرفته است؛ چون طبق تفسیر او از «الله و نوره مصدر الأنوار»، نور ظهور وجود و معادل صفات الهی است و چون جوهر بی‌عرض ظهوری ندارد و متصور نمی‌شود، عین‌القضات انوار را که عرض ذات یا عرض جوهر است، قدیم دانسته و نظر اسماعیلیه را مبنی بر قدیم بودن عالم و صانع بودن افلاک رد کرده است. او

با بحث «معیت»، صدور کثرت از وحدت و با بحث «تجلی»، ظهور اسماء از ذات را شرح داده است. او نور را مسبوق به عدم زمانی ندانسته است و «اول ما خلق الله نوری» را نه به معنی ایجاد از عدم محض، بلکه به معنی ظهور از عدم به معنای پوشیدگی می‌داند؛ به همین علت برخلاف اشاعره، قدیم را به معنی بی‌نیاز از غیر در نظر نگرفته است و نظر او به نظر مشائیان مبنی بر حادث ذاتی دانستن مجردات نزدیک است.

بررسی مبانی هستی‌شناسی عین‌القضات نشان می‌دهد که او بیش از همه از اندیشه‌های حلاج، قوت‌القلوب مکی، مشائیان مانند فارابی و ابن‌سینا و مشکاة‌الانوار غزالی و اندیشه‌های ایرانیان پیش از اسلام در مباحث هستی‌شناسی تأثیر پذیرفته است و آنچه اساس نظام هستی‌شناسی او را شکل داده، بحث «جوهر یگانه» است. او خدا را جوهر و جوهر را به معنی اصل هستی به کار برده است؛ به همین علت می‌گوید: «حق سرچشمه وجود و او کل وجود است». نظری که پیش از او متکلمان و فلاسفه و عارفان با آن مخالف بودند؛ زیرا تا پیش از ابن‌عربی عارفان برای خداوند لفظ جوهر و عرض را به کار نبرده و معتقد بودند خدا جوهر یا عرض نیست. در علم کلام نیز جوهر حامل اعراض است و اعراض قابل تضاد و دگرگونی هستند. فلاسفه مشاء نیز ماهیت را مقسم جوهر و عرض قرار داده و جوهر بودن واجب تعالی را رد کرده‌اند؛ آنان فقط «ممکن» را به جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند؛ ولی عین‌القضات جوهر را به معنی اصل وجود و عرض را به معنی قائم به جوهر به کار برده است؛ البته منظور از آن جوهر و عرض عالم محسوس نیست؛ بلکه جوهر و عرض حقیقی را در نظر دارد که طبق آن خدا یگانه موجود و یگانه جوهر است؛ ولی بی‌عرض نیست. همان‌گونه که گفته شد او از این اصل اشاعره حادث‌بودن جوهر را نتیجه نگرفته است؛ بلکه از نظر او جوهر بی‌عرض ظهوری ندارد و در مرتبه ذات و «کنت کزاً مخفیاً» باقی می‌ماند. پس از عین‌القضات، ابن‌عربی نیز جوهر جهان را ذات واحد و همان وجود حق یا نفس رحمانی دانست و آنچه را متکلمین و فلاسفه انواع مختلف جوهر می‌نامیدند، عرض نامید.

از دیگر نواندیشی‌های عین‌القضات می‌توان به بحث تجلی واحد، تکرارناپذیری در تجلی، نبود ملالت و نیز خلق مدام اشاره کرد که عمدتاً آنها را به ابن‌عربی نسبت داده‌اند؛ ولی در این جستار شواهدی آورده شد که نشان می‌دهد عین‌القضات در این بحث پیشرو بوده و این فرض که ابن‌عربی با آرای عین‌القضات آشنا بوده است، وجود دارد؛ اما مهم‌ترین اندیشه عین‌القضات به

بحث نور محمدی باز می‌گردد که نخستین ظهور الله و مصدر سایر انوار است؛ به همین علت، هم الله و هم محمد را به صفت هستی بخشی یا مصدر موجودات بودن می‌شناسد. او نور ابلیس را سایه نور محمد دانسته و مهم‌ترین عاملی که نظر او را از ثنویان و حتی اندیشمندی مانند سهروردی - پیرو حکمت خسروانی - متمایز می‌کند، بحث نوردانستن ظلمت است. گفتنی است با توجه به اینکه عین‌القضات از عارفان سنت اول عرفانی است، مسئله تجلی در اندیشه او بر محور رابطه انسان با خدا معنی می‌یابد و جنبه معرفتی دارد؛ هدف او بنیان نظامی هستی‌شناختی به سبک فلاسفه‌ای مانند ابوعلی سینا و فارابی یا عرفایی مانند ابن عربی نیست؛ بلکه در راستای توحید و خداشناسی قرار دارد؛ به همین علت صفات جمالی و جلالی که با عنوان تجلی نور سفید و سیاه در هستی‌شناسی او مطرح شده، همان حجاب‌های معرفتی در مراتب سلوک است. در پایان باید گفت برخلاف نظر کسانی که عین‌القضات را حلولی یا اتحادی دانسته‌اند، در نظام فکری عین‌القضات «حلول و اتحاد» به معنی فرود یا عروج دو ذات نیست؛ بلکه به معنی محو و فنای صفات بنده در صفات حق است و خود او به‌طور مشخص به این موضوع اشاره کرده است که تنها یک ذات وجود دارد و حلول به معنی «تخلّقوا بأخلاق الله» است که اشاره‌ای به مقام فقر و قرب نوافل است؛ بنابراین عین‌القضات را نمی‌توان عارفی حلولی یا اتحادی دانست.

پی‌نوشت

۱. حلاج این یک صفت را که در همه صفات تجلی می‌کند، عشق می‌داند (رک: روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

منابع

- ۱- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الطبیعیات)*، جلد ۱، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶ م). *فصوص‌الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- ۳- ----- [بی تا]. *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر.
- ۴- اذکایی، پرویز (۱۳۷۴). «حکیم‌الاهی همدان»، *معارف*، شماره ۳۴-۳۵، ۱۲۰-۱۳۸.

- ۵- امداد، توران (۱۳۸۹). «اصول اساسی هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۴۳، ۱۷۵-۱۹۴.
- ۶- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳). آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
- ۷- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۶). تصوف و ادبیات تصوف، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- ۸- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۸۹)، سلطان العارفین بایزید بسطامی، تهران: گلشن نوین، چاپ دهم.
- ۹- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲ م). الطواسین (دیوان حلاج)، تصحیح محمد باسل عیون السود، [بی‌جا]: دارالکتب العلمیه.
- ۱۰- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۷۹). عرفانیات: مجموعه مقالات عرفانی، تهران: حقیقت.
- ۱۱- روزبهان بقلی (۱۳۸۹). حلاج تعالیم صوفیانه، ترجمه قاسم میرآخوری، تهران: شفیع.
- ۱۲- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و
- ۱۳- سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۴- عسیران، عفیف (۱۳۹۳). مقدمه و شرح تمهیدات عین‌القضات همدانی، تهران: اساطیر.
- ۱۵- غزالی، احمد (۱۳۷۰). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۶- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- ۱۷- ----- (بی‌تا). إحياء علوم الدین، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه، به تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.
- ۱۹- الطوسی، الخواجه نصیر الدین (بی‌تا). اجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۲۰- الفاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- ۲۱- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۹). خاصیت آینگی، نقد حال، گزاره آرا و گزیده آثار فارسی عین‌القضات همدانی، تهران: نشر نی.

- ۲۲- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ ق). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۲۳- میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، گوهر گویا، شماره ۲، ۶۵-۸۸.
- ۲۴- نوربخش، سیما (۱۳۸۳). *نور در حکمت سهروردی*، تهران: محبی.
- ۲۵- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس، چاپ اول.
- ۲۶- همدانی، عین القضاة (۱۳۷۷). *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۲۷- ----- (۱۹۶۲ م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*، تصحیح عقیف عسیران، پاریس: دار بیلیون.
- ۲۸- ----- (۱۳۹۳). *تمهیدات*، به اهتمام عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۲۹- یوسف ثانی، سید محمود؛ مهدوی پور، حسن (۱۳۹۱). «تبیین کثرت و وحدت وجود در اندیشه عین القضاة همدانی براساس طور عقل و طور وراى عقل»، *جاویدان خرد*، شماره ۲۱، ۱۳۵-۱۶۴.