

The Ontology of 'Eyn ol-Qozāt Hamedāni in the Relation between Wisdom, Religion, and Mysticism

Somayeh Amiri

Instructor, Department of Education, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran
(Corresponding author). s.amiri۶۳@yahoo.com

Abbas Ahmadi Saadi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran. aahmadi۸۰@gmail.com

Mohamad Ali Akhgar

Assistant Professor, Department of Education, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran. mohamad.akhgar@gmail.com

Abstract

Mystics throughout history often have had different and sometimes contradictory approaches compared to philosophers and theologians. Although 'Eyn ol-Qozāt Hamedāni is mostly famous in mysticism, he has deep and outstanding views in philosophy and theology, too. The purpose of the present study is to recognize his philosophical, mystical, and theological principles in the field of ontology using descriptive analysis. The results showed that he has talked in two realms of intuitive perception as well as transferring that to proposition in order to understand the insight and knowledge acquired directly and without any medium just through reason and argumentation. Besides, he has always been a pioneer in proposing new ideas such as manifestation of unit in the universe and unity of existence, correlation between body and soul in human study, using interpretation immensely to understand Qur'anic verses, disobedience of Iblis in refusing to bow down to Adam, and attributing that to true love to the eternal beloved and the process of divine destiny. His philosophical and theological outlook has manifested in his books, especially *Tamhidāt*, *Letters*, and *Zobdat al-Haqāeq*.

Keywords: Ontology, 'Eyn ol-Qozāt Hamedāni, Types of Creatures, The World's Occurrence and Obsolescence, Wisdom, Religion, Mysticism.

^۱ Received: ۲۰۲۱-۰۴-۱۰; Revised: ۲۰۲۱-۰۵-۲۳; Accepted: ۲۰۲۱-۰۶-۱۶; Published online: ۲۰۲۲-۱۲-۲۲

Article type: Research Article Publisher: Qom Islamic Azad University © the author(s)



هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی در نسبت میان حکمت، شریعت و عرفان

سمیه امیری

مربی، گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). s.amiri۶۳@yahoo.com

عباس احمدی سعدی

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. aahmadi۸۵@gmail.com

محمدعلی اخگر

استادیار، گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. mohamad.akhgar@gmail.com

چکیده

عارفان در طول تاریخ، اغلب، رویکردهای متفاوت و گاه متعارضی با فلاسفه و متکلمین داشته‌اند. عین‌القضات همدانی با وجود شهرت بیشترش در عرفان، آراء فلسفی و کلامی عمیق و قابل توجهی دارد. هدف پژوهش حاضر، شناخت مبانی فلسفی، عرفانی و کلامی ایشان در حوزه‌های هستی‌شناسی، با روش توصیفی-تحلیلی است. این پژوهش نشان می‌دهد که عین‌القضات همدانی توانسته است در دو ساحت فرایند ادراک شهودی و ساحت فرایند تبدیل شهود به گزاره، سخن بگوید و معرفت و دانشی را که مستقیماً و بی‌واسطه تجربه کرده، با دلیل و برهان قابل فهم کند. همچنین عین‌القضات در طرح اندیشه‌هایی نو، در حوزه مذکور پیش‌رو بوده است؛ مانند تجلی واحد در هستی و وحدت وجود، رابطه بین جسم و جان در انسان‌شناسی، استفاده زیاد از تأویل در فهم آیات قرآن، نافرمانی ابلیس در سجده نکردن به انسان که او این را ناشی از عشق راستین به معشوق ازلی و نیز جریان قلم تقدیر الهی می‌داند. نگاه فلسفی و کلامی این عارف، در آثارش به خصوص تمهیدات، نامه‌ها و زبده الحقایق، مجال ظهور یافته است.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی، عین‌القضات همدانی، اقسام موجودات، حدود و قدم عالم، حکمت، شریعت، عرفان.

^۲ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰-۰۱-۲۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰-۰۳-۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰-۰۳-۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۱-۱۰-۰۱

نوع مقاله: مقاله پژوهشی ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم © نویسندگان.



مقدمه

هستی و وجود، از جمله واژه‌هایی است که مابعد الطبیعه درصدد کشف و تبیین آن بوده است. مهم‌ترین مسئله‌ای که فلسفه، به عنوان شاخه‌ای از درخت تنومند معرفت بشری، در طول تاریخ حیات کوشیده است که به آن پاسخ دهد و آن را به عنوان معمای مهم، حل و فصل نماید؛ مسئله هستی‌شناسی است. امور عامه فلسفه که کلید فهم تمامی مباحث و امهات مسائل و اندیشه‌های فلسفی به شمار می‌رود، در موضوع هستی‌شناسی مطرح شده‌اند. فهم از هستی، مهم‌ترین دغدغه انسان در ساحت اندیشه و مکتب‌های مختلف فلسفی و عرفانی است. 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 مسائلی مثل اینکه هستی چیست؟ سرچشمه و منشأ وجودی هستی کدام است؟ گوهر اصیل و بنیادی و ریشه پنهان آن چیست و از کجاست؟، می‌پردازد. اندیشه اسلامی سه تبیین کلی از وجود دارد: تبیین کلامی، فلسفی و عرفانی.

فلسفه اسلامی مشایی، موضوع فلسفه را وجود مطلق می‌داند و آن را به وجود واجب و ممکن تقسیم می‌کند. مطلق وجود یعنی وجود بدون تعین و تشخیص و بدون قید و شرط. ابن‌سینا به یک معنی مؤسس هستی‌شناسی است؛ البته مباحثی قبل از وی مطرح گردیده است، ولی انسجام و تنظیم این مباحث را از سوی وی باید دانست. این سنت فلسفی در فلسفه‌های بعدی (اشراق و حکمت متعالیه) ادامه یافت و وجودشناسی در فلسفه ملاصدرا، با طرح مسئله اصالت وجود، بیشتر نمود پیدا کرد. آنچه در برخورد ابتدایی با فلسفه مشاء و اشراق جلوه ویژه‌ای دارد؛ تقابل دو اندیشه عقل‌گرایی و شهود و تجربه عرفانی است؛ یعنی ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف تمام عیار مشائی، تنها به استدلال عقلانی توجه دارد و شیخ اشراق نیز به عنوان نماینده مکتب اشراقی، به کشف و شهود متمایل است.

هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی

وجود و اقسام آن

وجود با وحدت مساوق، به لحاظ مفهومی متفاوت، اما از نظر مصداق، متحد هستند. وجود یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است؛ یعنی در قلمرو مفاهیم، مفاهیمی وجود دارد که به عنوان مفاهیم بنیادی به کار می‌روند و تصورات وجود و وحدت (واحد)، مبادی و خاستگاه‌هایی هستند که بقیه مفاهیم که درباره واقعیت به کار می‌روند، بر آنها مبتنی‌اند. البته «بدهات» مورد بحث، تنها در مرتبه «مفهوم» (تصور) است؛ نه اینکه خود حقیقت «وجود»، بدیهی و تماماً برای ذهن آدمی آشکار باشد. به عبارت روشن‌تر، حقیقت وجود خود را برای ذهن آدمی فقط در مرتبه فوق شعور و وجدان آشکار می‌سازد. ابن‌سینا در رابطه با بدهات و بی‌نیازی وجود از تعریف گفته است: «لأنه مبدأ أول لكل شرح» یعنی هر چیزی را با وجود باید تعریف کرد. بنابراین، دیگر نمی‌شود وجود را با چیزی تعریف کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰).

شیخ اشراق نیز در اولین گام خود برای نوآوری در فلسفه‌اش، فلسفه خود را با نور شروع می‌کند؛ یعنی مابعدالطبیعه خود را به جای وجود، با نور آغاز می‌کند. آنگاه نور را همانند وجود بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌شمارد. البته استدلال شیخ اشراق بر بدهت نور، با استدلال فلاسفه بر بدهت وجود متفاوت است. شیخ اشراق درباره بدهت و بی‌نیازی نور از تعریف چنین می‌گوید: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف و شرح آن نباشد، (به ناچار) باید خود ظاهر بالذات باشد و در عالم وجود چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست؛ پس به ناچار چیزی از نور بی‌نیازتر نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶).

بحث وجود در فلسفه اسلامی پیوسته همراه با بحث ماهیت طرح شده است. ما نسبت به اشیاء، همواره دو معنی را تشخیص می‌دهیم و هر دو را در مورد آنها صادق می‌دانیم؛ آن دو چیز یکی هستی است و دیگری ماهیت و چیستی. مثلاً می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، اما هر کدام چیستی و ماهیتی جدای از دیگری دارند و لذا اگر بگوییم عدد چیست؟ یک پاسخ دارد و اگر بگوییم انسان چیست؟ پاسخ دیگری دارد. خیلی چیزها، هستی روشنی دارند؛ یعنی می‌دانیم که هستند، اما نمی‌دانیم که چیستند. مثلاً می‌دانیم حیات هست، اندیشه هست، اما نمی‌دانیم حیات و فکر چیست. علاوه بر آن، بسیاری چیزها را می‌دانیم که چیستند؛ مثلاً دایره تعریف روشنی نزد ما دارد و می‌دانیم که دایره چیست، اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی و خارجی، دایره واقعی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که هستی، غیر از چیستی و ماهیت است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

اگرچه شیخ‌الرئیس درباره اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به صراحت سخن نگفته است؛ ولی از آنچه او درباره اصالت وجود و تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت ابراز داشته می‌توان دریافت، که از اصالت وجود دفاع می‌کند و ماهیت را نیز امری اعتباری به شمار می‌آورد. از دیگر مؤیداتی که اصالت الوجودی بودن ابن‌سینا را به اثبات می‌رساند، این است که وی جعل را مربوط به وجود می‌داند و ماهیت را معجول نمی‌داند؛ پس، لزوماً کسی که به جعل در وجود قائل شد، اصالت وجودی است. از سوی دیگر، در هر چیزی از لحاظ هستی‌شناسی یک اصل دو جنبه‌ای است؛ یعنی هر یک از چیزهایی که ما در جهان با آن روبرو هستیم، مرکب از ماهیت و وجود است. قول اصالت ماهیت به شیخ اشراق منتسب است؛ ولی آنچه مسلم است اینکه، در میان طرفداران قول به اصالت ماهیت، کسی را نمی‌یابیم که برهان وی برای اثبات مدعا قوی‌تر و روشن‌تر از سخن سهروردی باشد.

سهروردی برای اثبات اعتباری بودن وجود، دلیلی آورده که همواره در میان منکران اصالت وجود، مطرح بوده است. عمده دلیل وی که به عنوان یک قاعده کلی حرف خوبی هست، این است که «کلّ ما لزم من تحقّقه تکرّره فهو اعتباری»؛ یعنی هر چیزی که لازمه حقیقت داشتنش مکرر شدن خودش باشد، آن امر اعتباری است. پس وجود اگر امری حقیقی باشد، لازم می‌آید مکرر شود و غیرمتناهی.

پاسخ این مطلب در عبارتی کوتاه آنکه وجود، موجود است بذاته نه به وجود شیء دیگر. لذا لازم نمی‌آید که وجود موجود، وجودهای دیگری داشته باشد. بنابراین، از جمله موارد اختلاف نظر دو مکتب، اختلاف در اصالت ماهیت و وجود است، که مشائین و ابن‌سینا وجود را اصل و ماهیت را اعتباری می‌دانند، در حالی که اشراقیون ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری می‌دانند.

از نظر ملاصدرا، وجود واقعی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است؛ اما ماهیت، حد وجود و فقط انتزاع ذهن است، بدون اینکه دارای واقعییتی مستقل از وجود باشد و لذا، عرضی و مبهم است. دیگر آنکه وجود، ناآشکار، واقعی و نامتناهی است و از همه مقولات منطقی، از قبیل جنس، نوع و فصل برتر است؛ زیرا هیچ‌گونه تعریفی ندارد و آنچه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. علاوه بر آن، وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی؛ بلکه علت همه علل (علت‌العلل)، صورت همه صور (صوره‌الصور) و واقعیت نهایی همه چیزها است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰-۲۲).

عین‌القضات نیز وجود را بر پایه 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، ۱۳۷۸، ص ۱۳). ایشان در «زبده 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 قدیم دانستن عالم شد. در حالی که در دفاع از خود بیان می‌دارد که نظیر این سخن را منصور حلاج و ابوحامد غزالی هم آورده‌اند (همان، ص 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» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۲، ص 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 الوجود هو لا غیر» (طوسی، بی‌تا، ص ۴۲). با توجه به بدیهی دانستن «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.

تقسیم وجود به قدیم و حادث

از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده، مسئله قدیم و حادث است. فلاسفه، حدوث را به «مسبوق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و قدم را به «مسبوق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند. پس حادث عبارت است از: چیزی که نیستیش بر هستیش تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از: موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی‌شود.

در ساحت نخست، عین القضات به روش فلاسفه و 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 است و برای آغاز، به موجود قائم بالذات نیازمند است و این گواهی بر وجود قدیم است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۴). او تأکید می‌کند که فرد دارای «بصیرت» به معنایی است 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 کا فی نوشته‌اند. عین القضات 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» (همدانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳).

در ساحت دوم، عین القضات 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» (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹). همان‌گونه که غزالی در «مشکاه 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، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶).

از نظر عین القضات، 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 بودن ضرورت است و غیر را نابودن (همان، ص ۱۳۵)؛ همان‌گونه که حلاج بیان داشت: «جز ذات او، ذات دیگری نباشد» (حلاج، ۲۰۰۲، ص ۱۰۸). به همین علت عین القضات گفته است، که در وجود، تنها خدا را می‌توان دید؛ چون همه اوست (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۱۹).

اقسام موجودات: واجب و ممکن

موجودات به لحاظ عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود. صفت امکان برای ممکن‌الوجود، ذاتی آن است و دریافتش از غیر خود، ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۱).

بر همین اساس، تمامی موجودات به جز خداوند، ممکن‌الوجودند. علامه حلی هر آنچه را که واجب‌الوجود نیست، ممکن‌الوجود دانسته است (علامه حلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۵۹). به گفته مرتضی مطهری، برای موجود به صورت ذهنی (در ذهن)، سه حلت می‌توان در نظر گرفت: واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴۱). از دیدگاه فلاسفه، هر چیزی که موجود می‌شود، نخست وجودش باید ضروری و واجب گردد. بر این اساس، هر ممکن‌الوجودی به واسطه علتش، واجب‌الوجود می‌گردد؛ اما واجب‌الوجودی که به علت خود وابسته است؛ ممکن‌الوجود را پس از موجود شدن، واجب‌الوجود بالغیر نامیده‌اند (همان، ص ۲۴۱).

ابوحامد غزالی دو لفظ ممکن و واجب را طبق تعریف فلاسفه، مبهم و آن را راهی برای پنهان کردن تلبیس ایشان می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳)، اما عین القضاة بر خلاف ابو حامد غزالی، 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، واجب‌الوجود بالغیر می‌شود و هرچه به وجود نیاید، محال است و چون محال، مقدور نیست، قدرت ازلی آن را به وجود نمی‌آورد. بنابراین، حدود، واجب و محال (وجود و عدم) به هم متصل است و حائلی میان آنها نیست و امکان که حد فاصل این دو است، حقیقتی ندارد و مانند نقطه وهمی است که بر خط مستقیمی فرض می‌شود (همدانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵). این عبارت به ردّ نظر معتزله اشاره دارد که میان وجود و عدم واسطه‌ای به نام حال قائل‌اند.

عین القضاة در تقسیم‌بندی خود از نظریه‌های فارابی و ابن سینا 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، عین القضاة 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 (همدانی ۱۳۸۹، ص ۳۳۸). در نتیجه، عین القضاة عبارت مستحیل‌الوجود و مستحیل‌العدم را برای ممکن‌الوجود در نظر گرفته است که نه می‌توان گفت عدم است و نه وجود؛ این همان نقطه وهمی است که در زبده الحقایق به آن اشاره کرده است. البته این دیدگاه وی، همسو با غایت و هدف سالک در معرفت توحید مطلق و شناخت حق قرار دارد که متمرکز بر خدا و انسان است (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱، ص ۷۴).

جوهر، عرض، جسم

عین القضاة در تمهیدات، موجودات را در سه گروه جوهر، عرض و جسم قرار می‌دهد. جسم تابع هر دو است، نه واسطه میان آنها؛ او موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کند که واحد در حقیقت، خود معناست و حقیقت و مجاز به آن اطلاق می‌شود و دارای مراتب سه‌گانه است: مرتبه اول، حقیقت حقیقت است که در آن کثرت راه ندارد، چه به صورت بالقوه و چه بالفعل؛ و این ذات خداوند است که جوهر یکتا است. موجود در این مرتبه نه تقسیم می‌شود و نه قابلیت تقسیم دارد؛ همچنین منزله از کثرت است، چه به قوه و چه به فعل؛ مانند نقطه است که نه تقسیم می‌شود و نه قابلیت تقسیم دارد. منظور عین القضاة 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، ۲۰۰۲م، ص ۹۵-۹۷).

مرتبه دوم، واحد به اتصال است، که در آن کثرت به صورت بالقوه است که قوه ربانی 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.

مرتبه سوم، بازتاب و اثر دو موجود قبل است که از آن به عالم یاد می‌شود و خود بر دو نوع است: ملکی و ملکوتی. عالم ملکوت، عالم روحانی است که به آخرت مربوط می‌شود و عالم دیگر، عالم جسمانی و دنیاست (همدانی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷).

ملازمت حق با موجودات

بحث درباره صدور کثرت از وحدت و رابطه واجب و ممکن و علت و معلول، از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناسی است که مشائیان مسلمان با مبنا قرار دادن قاعده الواحد و نظریه فیض فلوطین، به تبیین این رابطه و شیوه صدور عالم کثرت به وسیله واسطه‌های فیض مبادرت ورزیدند؛ ولی برخی با نظر ایشان مخالفت کردند که از مهم‌ترین آنان ابو حامد غزالی است (غزالی، بی‌تا، ص ۲۲۲-۲۲۵). عین القضاة نیز معتقد است از جمله اختلاف‌های 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 نزدیک‌ترند و مصدر هستی را واحد و موجودات صادر شده از آن را کثیر می‌دانند؛ ولی اهل معرفت برای موجودات ترتیبی قائل نیستند و حق را ملازم هر موجودی می‌دانند، که این ملازمت با آنچه اهل نظر برای عقل اول می‌بینند، متفاوت است (همدانی، ۱۳۷۹، ص ۷۵). او در شرح شیوه پیدایش مخلوقات از اصطلاح «صدر» استفاده می‌کند؛ ولی نظریه صدور ابن سینا را نقد می‌کند. به اعتقاد او واسطه‌های خلقت در مقام شروط هستند که استعداد موجودات مادون خود را در پذیرش وجود، کامل می‌کنند (یوسف ثانی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱).

عين القضاة 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 (همدانی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰)؛ این در واقع نقدی بر اعتقاد فلاسفه‌ای است که عقل اول را نزدیک‌ترین موجود به خدا دانسته‌اند؛ ولی عین القضاة 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، ص ۱۳۹). بنابراین، معیت مدّ نظر او با اصل معیت علت و معلول - «معیت به علیّت» - که ابن سینا آن را معیت به لزوم می‌داند نه وجود، متفاوت است (رک: ابن سینا، ۱۳۶۴، ص 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، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۹). همین نظر را احمد غزالی نیز چنین بیان می‌کند: «قیوم عالم هست نیست نما است...؛ حقیقت وجود، وی را باشد. مقوم از وی بر سبیل «و هو معکم اینما کتتم» 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» (غزالی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۷).

تجلی از دیدگاه عین‌القضاة

معنای تجلی

«تجلی» از ریشه جَلَوُ، جلا، یجلو به معنی روشنی و آشکاری است و هم معنای انجلا است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۴۲). تجلی در مصدر مطاوعه، به معنی قبول جلوه یا جلوه‌نمایی است و با واژه کشف تفاوت دارد. کشف از سوی کسی صورت می‌گیرد که طالب آن است که کشف شود؛ یعنی خواستار مکشوف شدن است؛ اما در تجلی یا انکشاف، آن کس یا آن چیز که بنا هست جلوه کند، جلوه‌گری می‌کند و خود را می‌نمایلند. همچنین، در کشف، بحث از حجاب و پرده‌برداری است؛ اما در تجلی، خود فرد متجلی، خود را نشان می‌دهد. تجلی در اصطلاح عرفا به معنای ظهور و بروز ذات مطلق حق و کمالات اوست. پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه، یا اسمائیه یا افعالیه؛ که یا این ظهور برای خود ذات است، یا برای غیر ذات؛ اما در حدی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نباشد (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۳۸). شهود تجلی افعال را «محاضره»، شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و ظهور تجلی ذات را «مشاهده» می‌خوانند. مشاهده را حال ارواح، مکاشفه را حال اسرار و محاضره را حال قلوب می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۹).

به طور کلی بحث تجلی صفات، مهم ترین بخش اندیشه های اشراقی عین القضات را تشکیل می دهد. در شکل گیری این تفکر، اندیشه های حسین بن منصور حلاج، مشکاه الانوار ابو حامد غزالی و «سوانح العشاق» احمد غزالی، در کنار میراث ثنویت ایرانی، نقش پررنگی دارد. مسئله تجلی در اندیشه عین القضات بر محور رابطه انسان با خدا معنی می یابد و جنبه معرفتی دارد. اگرچه از تجلی حق، صفات و موجودات و ظلمات به وجود آمدند، او به این مسئله رویکردی هستی شناختی، به عنوان مراتب و درجات هستی ندارد؛ بلکه به تبع تاریخ زندگی او، تجلی نقشی کلیدی در سیر و سلوک و ارتقای کشف و شهود سالک دارد.

آنچه در عرفان نظری به عنوان تجلی مورد بحث است، حالت وجودی تجلی حق است. یعنی تجلی خداوند در سیر نزولی. به عبارت دیگر، اصلاً خلقت این عالم ناشی از تجلی وجودی حق است؛ زیرا از نظر عرفا، ایجاد و آفرینش، همان ظهور و بروز اسماء و صفات خداوند با تعینات اسمی و حاصل تجلیات نزولی حق است. جامی در «نقد النصوص»، تجلی را با تنزل وجود با تعین به یک معنی و همراه هم آورده است. او می گوید: «تمییز ذات را در هر مرتبه حضرتی از مرتب و حضرات، تعین و تجلی و تنزل گویند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴). خداوند با اسم نور بر سالک متجلی می شود؛ نور یکی از نام های خداوند است؛ ولی نوری حقیقی که در مقایسه با آن، سایر نورها مجازی هستند. عین القضات معتقد است، نور خداوند منور همه نورها است و حتی ظلمت هم به نور او ظاهر می شود؛ زیرا همه موجودات عالم معدوم بودند و به نور حق، قدرت و اراده او موجود شدند؛ اینکه پیامبر (ص) فرمود: «ان الله خلق الخلق من ظلمته ثم رش علیهم من نوره»، اشاره به همین موضوع است که وجود خلق، صفت ظلمت داشت و به نور الهی ظلمت آنها به نور تبدیل شد (همدانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۵-۲۵۶).

از نظر عین القضات، صفات از آن جهت که تابع ذات هستند، عین ذات اند و از نظر تقسیم وجود به اقسام متعدد، متغیر و متعدد می شوند (همان، ص 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» است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۱-۱۵۲). او برخلاف ابو حامد غزالی فرقی میان صفات خداوند قائل نیست و با ابوطالب مکی هم نظر است که گفت: خداوند با یک صفت از صفاتش همه اشیاء را با تمام اختلاف در اوصافشان درک می کند و در صفات او ترتیب و تفاوتی نیست...؛ همه صفات او به تنهایی کامل و تام و غیر محدود است و وقت و رتبه بندی ندارد (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۳). عین القضات خداوند را دارای هزار و یک نام می داند که بر هر نامی، هزارگونه تجلی می کند و هر تجلی، حالی در سالک ایجاد می کند که در آن حال، نکته و کاری دیگر است (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۴). بنابراین، اسامی خداوند از حصر بیرون است و از پرده اسمای خود بر انسان تجلی می کند (همان، ج ۲، ص ۳۱۲).

با توجه به سخن او که خداوند دارای هزار و یک نام است و به هزارگونه تجلی می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند با یک نام خاص، بر انسان تجلی نمی‌کند؛ این سخن 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 هزارگونه تجلی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تجلی حق کثیر است؟ عین القضاة 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.

نبود تعدد و تکرار در تجلی

جهان هستی از تجلی مستمر ذات الهی در کسوت اسماء و صفات پدید می‌آید و برترین بنیاد هستی، حق است. آفرینش ظهور حق نیز در صور مظاهر ممکنات است (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۱۵). اسماء در عین اینکه عین ذات بسیط احدیت‌اند، خود دارای اقسام متنوع هستند و روابط گوناگونی دارند. فلاسفه معتقدند که از واحد جز، واحد صادر نمی‌شود. جهان کثیر است و جز از کثیر به وجود نمی‌آید و کثیر هم چیزی نیست جز اسماء الهی. پس جهان واحد دارای احدیت کثرت است، احدیتی که جهان آن را ذاتاً طلب می‌کند. فلاسفه می‌گویند، خداوند در صدور خود واحد است؛ اما در واحد وجود، متعددی است که از آن واحد با وجوه متعدد کثرت صادر می‌شود. پس نسبت وجوه به این واحد صادر، همان نسبت نام‌های الهی به خدا است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۵۲).

عین القضاة 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» (همدانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۲). بنابر نظر ایشان، 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 هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. «یحبهم» هر لحظه تمثلی دارد. مر «یحبونه» را و «یحبونه» همچنین تمثلی دارد؛ پس در این مقام، عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر» (همدانی، ۱۳۷۷، الف، ص ۱۲۴).

بنابراین، نظر عین القضاة 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 «قوت القلوب» آمده، خداوند صاحب صفات نامتناهی است. به دیگر سخن، در صورتی محبوس و به صفتی موقوف نیست؛ به صفتی دو بار تجلی نمی‌کند و در صورتی دوبار ظاهر نمی‌شود (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۲).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که به نظر می‌آید در متنی که از عین القضات آورده شده، به اشتباه به جای «ملالت»، «ملاّت» 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، ص ۵۰۶). اصل هستی‌شناسی و جهان‌بینی عرفاً وحدت است و منظور از وحدت، وحدت اطلاقی است و جز آن حقیقت واحد و مطلق، هر چه که مطرح شود چیزی جز تعین، تقید، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد و مطلق نخواهد بود. در حقیقت این تعینات اصیل و واقعی نیستند؛ بلکه نوعی تعین وهمی و خیالی دارند و نمود بی‌بود هستند.

خلق مدام

عین القضات روشن شدن معدوم به نور وجود را نیازمند نسبتی میان معدوم و قدرت ازلی می‌داند که تا زمان قبول نور از سوی 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 اقتضاء می‌کند و نسبت‌های موجود در آن دم‌ها، به‌ضرورت 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، ۱۳۸۹، ص ۶۰-۶۱). این نظر عین القضات 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، ص ۶۵).

پرده صفات

عین القضات صفات خداوند را به پرده‌ها یا حجاب‌هایی تشبیه می‌کند که خداوند از پس آنها تجلی می‌یابد، به همین علت، حجاب‌های خواصّ خواصّ را نور صفات خدا می‌داند (همدانی، ۱۳۷۸، ص 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، ص ۲۲۳). غزالی بیان می‌دارد که «کان باطنا لغایة ظهوره، كما أن الشمس التي هي في غایة البعد عن هذا المثال ظاهر و باهر و بسبب غایة ظهورها» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص 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 تعالى خلق نوری من نور عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» (همان، ص 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 عبارت 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 بی‌عرض نیست (همدانی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۷). این دو نور یکی نور محمد و دیگری نور ابلیس است که نور نخست را نور سفید که خدّ و خالی بر جمال نور احد است و نور دیگر را نور سیاه که زلف، چشم و ابروی شاهد است، می‌نامد (همان، ص 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 «الرّحمن الرّحیم» 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، ص 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، ص ۱۲۶-۱۲۷). او واژه «مغرب» را به معنی جایی که نور در آن غروب می‌کند، به کار نمی‌برد؛ بلکه مغرب را محل تجلّی صفات جلالی خداوند می‌داند؛ درحالی که 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، ص ۵۲-۵۳).

دفاع از ابلیس

پیشینه دفاع از ابلیس در پیش از اسلام به عقاید زروانیان دوران ساسانی می‌رسد؛ چرا که آنان اهریمن را در کنار یزدان قرار دادند (منزوی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴۴). عین‌القضات پیشگام نظریه دفاع از ابلیس را حسن بصری معرفی می‌کند (همدانی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰). البته بشّار بن بُرد، سهل بن عبدالله شوشتری، ابوالحسین نوری، جنید و شبلی نیز؛ جزء اولین مدافعان ابلیس در عرفان اسلامی نامیده شده‌اند. اما به نظر می‌رسد، نخستین مدافع ابلیس، حسین بن منصور حلاج است که این عقیده را به صورت صریح و بی‌پروا مطرح کرده است.

این دفاعیات در آثار احمد غزالی و به خصوص آثار شاگردش عین‌القضات همدانی به اوج خود رسید. از نظر وی، گناه ابلیس این است که عاشق خداست. او ابلیس را عاشق دیوانه می‌داند؛ کسی است که عاشقانه خدا را دوست دارد. وی معتقد است، خداوند عشق ابلیس را آزمود و وی را با ملامت و بلا امتحان کرد. ابلیس که عاشق خدا بود، آزمون و بلا را پذیرفت تا با آن عشق خویش را اثبات کند. از نظر عین‌القضات، ابلیس که معلم فرشتگان بود، از اراده خداوند آگاهی داشت و می‌دانست که خداوند در ازل مقدر کرده است تا ابلیس بر آدم سجده نکند؛ این تقدیر الهی خود محکی بود برای همه فرشتگان، تا معلوم گردد چه کسی به غیر خدا سجده می‌کند.

وی معتقد است عشق الهی به دو بخش تقسیم شده است و تنها دو جوانمرد هستند که آن را در بر گرفتند. آن جوانمردان، محمد و ابلیس بودند. پیامبر اکرم (ص) عشق خود را بر موحدان و مؤمنان تقسیم کرد اما ابلیس بر کافران و بت پرستان. عین‌القضات ابلیس را شحنه مملکت الهی می‌داند که همه پیامبران زخم خورده آن هستند. از نظر وی، مقامی که ابلیس در آن قرار دارد، حتی جبرئیل امین نیز اجازه حضور ندارد و بلید به صورت پنهانی به جمال ابلیس نظر کند. وی در بیان تهورآمیز دیگری ابلیس را پرورده گرم الهی، معلم فرشتگان و ناصح امین معرفی می‌کند. از نظر وی، عبادتگاه ابلیس، ساقه عرش الهی بود و وی بدون واسطه با خداوند تکلم می‌کرد.

نقد دفاع از ابلیس

نگرش عین‌القضات به نافرمانی ابلیس، از نظر کلامی، مبتنی بر جهان‌بینی و جبر اشعری اوست و این حقیقت در آثار او بسیار بازتاب دارد که سعادت و شقاوت را نه به کسب و اختیار انسان، بلکه به اراده الهی می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «دریغا السعید من سعد فی بطن امه؛ هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت حق شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد. از برای این معنی است که افعال خلق بر دو قسم آمد، قسمی سبب قربت آمد به خدا، «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر، ۱۰) و قسمی سبب بعد آمد و دوری که «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُورًا» (فرقان، ۲۳)؛ آفریننده ما و آفریننده عمل ما اوست. «اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات، ۹۶). چنان که می‌خواهد در راه بندگی می‌نهد و می‌گوید: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (فاطر، ۳) (همدانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲). در جای دیگر خداوند را فاعل حقیقی می‌داند و می‌گوید: «ای عزیز، هر کاری را که با غیر منسوب بینی به جز از خدای تعالی آن مجاز میدان نه حقیقت. فاعل حقیقی، خدا را دان. آنجا که گفت: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ» (سجده، ۱۱) این مجاز میدان. حقیقتش آن باشد که «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر، ۴۲). راه نمودن محمد مجاز میدان و گمراه کردن ابلیس همچنان مجاز میدان «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل، ۹۳) حقیقت میدان» (همان، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸-۱۸۹). بر اساس این دیدگاه، ابلیس در شقاوت و آدم (ع) در نافرمانی، مقهور سپهر تقدیر و خداوند، فاعل حقیقی در نافرمانی هر دو شناخته شده است.

پس، می‌توان در خصوص پیدایش و زایش این تفکر به «اعتقاد به جبر اشعری» اشاره کرد. در این دیدگاه جایی برای اختیار و اراده مخلوقات باقی نمی‌ماند و سهم انسان در این میان، جز کسب و اکتساب چیز دیگری نیست. به اعتقاد بسیاری، ریشه جبرگرایی در سنت اسلامی، به حکام اموی به ویژه معاویه بن ابوسفیان بر می‌گردد، تا جایی که ایشان بسیاری را به جهت مخالفت با این اندیشه، دست و پا می‌برید و به قتل می‌رساند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷۵). تأثیر اندیشه‌های مکتب اشعری در عارفان مسلمان به حدی است که اگر کسی ادعا کند بسیاری از عرفای معروف و شناخته شده در زمره این جماعت قرار می‌گیرند، سخن به گزاف نگفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۸).

در پاسخ به این نوع جبرگرایی نیز در کتب کلامی، پاسخ‌های مبسوطی داده شده است. مثل:

- ناسازگاری جبر با وجدان و حکم عقل،
- نفی شریعت و تکلیف: هدف بعثت انبیاء شریعت و تکلیف است که جبر با این دو ناسازگار است،
- تسری عبث به فعل خداوند: در افعال انسانی خطا و عبث بسیار است. لازمه این باور ورود خطا و عبث به افعال خداوند است،
- لغویت عذاب و ثواب: اگر بنده موجد افعالش نباشد، نه سزاوار عذاب است و نه ثواب،
- مواجهه عملی با جبرگرایان: مثلاً او را بزنند و بگویند این زدن فعل خداست نه من! (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۶۳۱).

یکی دیگر از عوامل نگرش مدافعانانه از ابلیس در عرفایی مانند عین‌القضات همدانی، باور به نظریه وحدت وجود و دیدگاه وحدت شخصیه است. این نظریه که مورد انتقاد برخی متفکران اسلامی قرار گرفته، در برخی عرفا، ایجاد نوعی جبرگرایی کرده است. آیت‌الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌گوید: «... اگر در مورد موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد، گفته شود این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا حقیقتاً موجودی به نام انسان وجود ندارد که بنخواهیم جبر یا تفویضی را از وی سلب کنیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶). در خصوص آیاتی که عین‌القضات همدانی در مبحث دفاع از ابلیس ارائه نموده است، باید گفت که قرآن در عین اینکه حقیقتی ساده و قابل فهم است، دارای نکات، دقایق و ظرافت بسیاری است و دارای حقیقت ذو مراتب است که هرکسی به میزان استعداد و ظرفیت وجودی خود از آن بهره می‌برد. عین‌القضات نیز در بیان این آیات با رویکردی متناسب با منظومه و ساحت فکری خود، به تبیین مراد آیات قرآن کریم پرداخته است و هرگاه روش و ابزار معرفتی متفاوت می‌شود، تفاوت در نتیجه را نیز رقم می‌زند.

حدوث و قدم عالم

فلسفه در روزگار قاضی همدانی محکوم و مطرود بود. از میان شاعران و نویسندگان قرن پنجم و ششم، کم‌تر کسی را می‌توان یافت که از اتهام به کفر و الحاد در امان مانده باشد؛ زیرا آنها را به پیروی از عقاید فلاسفه متهم می‌کردند. علمای بغداد ترکیباتی چون مصدرالوجود، ینبوع الوجود، را اشاره به قدم عالم می‌دانستند و می‌گفتند، به کار بردن این ترکیبات به وسیله قاضی همدانی دال بر آن است که او به قدم عالم معتقد است. او در «شکوی الغریب» به دفاع از خود برخاسته و می‌گوید هدف من از آنها، آفریدگار جهان است که امام محمد غزالی هم آنها را به همین معنی به کار برده و معتقد است که حادث بودن عالم را با ادله کافی در کتاب زبده الحقایق اثبات کرده است.

این سخن یکی از موارد اتهام عین‌القضات است «أنه ینبوع الوجود و انه هوالکل و انه وجود الحقیقی و ان ما سواه من حیث ذاته باطل و هالک و فان و معدوم و انما کان موجوداً من حیث ان القدره الازلیه تقوم؛ وجود او سرچشمه و مصدر هستی است. او کل و وجود حقیقی است و جز او از جهت ذات باطل و هلاک شونده و فنا شدنی و نیستی‌پذیر است و بود آن از این جهت است که نیروی ازلی به وجودش قوام بخشیده است» (همدانی، ۱۳۷۸، ص ۳۷). عین‌القضات می‌گوید: منظور من از اینکه او مصدر و سرچشمه هستی است؛ بیان این حقیقت است که او آفریننده همه چیز است و کسانی را که سخنانش را به غیر مقصود، معنی و تفسیر می‌کنند، خطاکار می‌خواند. او معتقد است ترکیبات ینبوع الوجود و مصدر الوجود، معانی متعددی را شامل می‌شوند که بعضی صحیح و بعضی نادرست است. او در این باره اضافه می‌کند، که هر آدم منصفی در رساله من تأمل کند، درمی‌یابد که دشمن سرزنشگر است و هدف ما را از مصدر الوجود اشاره به قدم عالم می‌پندارد و من در آن رساله، (زبده الحقایق) به ده ورق درباره حدوث عالم سخن رانده‌ام و برای آن دلیل قاطع اقامه کرده‌ام و اگر از آن سخن اشاره به نفی علم خدا به جزئیات فهمیده شود، برای آن نیز به گونه‌ای دلیل آورده‌ام که هیچ عاقلی در آن شک نکند (همدانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

مدرکات طور وراء عقل دو قسم است. برخی همانند اولیات برای عقل، ادراکشان برای طور وراء عقل بدیهی است؛ اما اجرای قسمت دیگر دشوار است و وصول بدان از همگان بر نمی‌آید، لذا باید تنها بدان ایمان آورد. شاید خداوند راهی برای وصول بر انسان بگشاید (همدانی، ۱۳۷۹، ص ۲۷). اتهام باور به قدم عالم به حوزه تفکر نوافلاطونی متعلق است. افلوطین صدور عالم از احد را عملی ضروری و غیرارادی می‌داند؛ بنابراین، خلقت را ازلی و مسبوق بر زمان می‌خواند. در ادیان ابراهیمی، عمل ارادی و آگاهانه خدای خالق است که از عدم خلق می‌کند و از این رو زمان‌مند است. اعتقاد عین‌القضات همدانی درباره آفریدگار عالم که او سرچشمه وجود، مصدر وجود، کل و وجود حقیقی خوانده را به معنای اعتقاد به قدمت عالم دانسته‌اند. عین‌القضات برای رفع اتهام از خویش اظهار می‌کند چنین الفاظی در کتب غزالی مانند «احیاء العلوم»، «المنقذ» و «مشکاه‌الانوار» نیز موجود است و منظور از آن، خالقیت خداست.

اثبات حدوث عالم در ساحت عقل از سوی عین القضاة

مترادف بودن معنای سرچشمه وجود و قدمت عالم، برگرفته از فلسفه نوافلاطونی است و عین القضاة تفسیر خطا از این سخن صحیح خود را کار دشمن و مغرض می‌داند و معتقد است، می‌توان سخن حق را به نحوی تفسیر نمود که معنای باطلی بر آن حمل گردد. به همین نحو، «ینبوع الوجود» به اعتقاد وی اصطلاحی قابل تأویل به معنای گوناگون است، که برخی از آنها درست و بعضی نادرست است. مخالفان با بی انصافی آن را قدم عالم و عدم علم الهی به جزئیات معنا نموده‌اند؛ حال آنکه قاضی در همان کتاب زبده الحقایق که عبارت مورد نظر را از آن برگرفته‌اند، صفحاتی را به اثبات حدوث عالم و علم خداوند به جزئیات اختصاص داده است (همدانی، ۱۳۷۸، ص ۹).

عین القضاة در تمهیدات به تقسیم موجودات به سه دسته واجب، جایز و مستحیل الوجود می‌پردازد و ذات باری تعالی را قائم به نفس، وجودی بی‌ابتدا و تنها قدیم حقیقی می‌خواند (همدانی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸). همچنین در نامه دهم در بیان اسرار الله اکبر نماز، برای اثبات صانع به روش عقلی از حدوث عالم مدد می‌گیرد و می‌گوید هر حادثی ناگزیر باید سببی داشته باشد که موجب آن باشد. آنگاه با آوردن مثال‌های متعددی از عالم محسوسات، محدثاتی را نشان می‌دهد که هر یک برای به وجود آمدن، نیازمند سببی بودند. سپس نتیجه می‌گیرد عالم محسوس که خود حادث است نیز باید صناعی عالم، قادر، حی و مرید و از همه مهم‌تر قدیم داشته باشد، که سبب ایجاد آن باشد. هرچند این راه از آن گروهی است که ابتدا صنع را می‌بینند و سپس به وجود صانع پی می‌برند. حال آنکه عارف، اول صانع، یعنی آفتاب را می‌بیند سپس صنع، یعنی شعاع را به وی نسبت می‌دهد (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۴). در نامه چهاردهم نیز به روش عقلی - که آن را علم کودکان می‌خواند - اثبات می‌کند وجود دو قدیم، محال است (همان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۸).

نتیجه‌گیری

عین القضاة 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، عین القضاة انوار را که عرض ذات یا عرض جوهر است، قدیم دانسته و نظر اسماعیلیه را مبنی بر قدیم بودن عالم و صانع بودن افلاک را 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، مشائینی مانند فارابی و ابن‌سینا، مشکاه‌الانوار 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، 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 اصل اشاعره، حادث بودن جوهر را نتیجه نگرفته است؛ بلکه از نظر او جوهر بی‌عرض ظهوری ندارد و در مرتبه ذات و «کت کتراً مخفياً» باقی می‌ماند. 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 شواهدی وجود دارد 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 بازمی‌گردد، که نخستین ظهور الله و مصدر سایر انوار است؛ به همین علت، هم الله و هم محمد (ص) را به صفت هستی‌بخشی یا مصدر موجودات بودن می‌شناسد. او نور ابلیس را سایه نور محمد (ص) دانسته و مهم‌ترین عاملی که نظر او را از ثنویان و حتی اندیشمندی مانند سهروردی - پیرو حکمت خسروانی - متمایز می‌کند، بحث نور دانستن 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 ابوعلی‌سینا و فارابی یا عرفایی مانند ابن‌عربی 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. 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.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۲). مقدمه مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. تهران: طرح نو، ج ۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). ترجمه رساله اضحویه. تصحیح حسین خدیوچم. تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، ج ۲.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الهیات نجات. ترجمه یحیی یثربی. قم: بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲م). الطواسین (دیوان حلاج). تصحیح محمد باسل عیون السود. [بی‌جا]: دارالکتب العلمیه.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (بی‌تا). اجوبه المسائل النصیریة. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ج ۱.
- غزالی، ابوحامد (بی‌تا). إحياء علوم‌الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۳). مشکات الانوار. ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. به تحقیق سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، احمد (۱۳۷۰). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح خالقی و برزگر. تهران: زوار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا، ج ۶، ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). آشنایی با علوم اسلامی منطق و فلسفه. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). شرح منظومه. تهران: صدرا، چاپ بیست و یکم، ج ۱.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله‌المحبوب. تصحیح باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱.

- منزوی، علی نقی (۱۳۷۷). *نامه‌های عین القضاة*. تهران: اساطیر.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). عرفان عملی و نظری یا سنت اوک و دوم عرفانی. گوه‌رگویا، شماره ۲، ص ۶۵-۸۸.
- نوربخش، سیما (۱۳۸۳). *نور در حکمت سهروردی*. تهران: محبی.
- همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح و تحقیق عقیف عسیران. تهران: منوچهری، چاپ دهم.
- همدانی، عین القضاة عبدالله بن محمد (۱۳۷۷ الف). *تمهیدات*. تصحیح و تحقیق عقیف عسیران. تهران: منوچهری، ج ۱-۲.
- همدانی، عین القضاة عبدالله بن محمد (۱۳۷۷ ب). *نامه‌های عین القضاة همدانی*. به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: منوچهری؛ اساطیر، ج ۱-۲.
- همدانی، عین القضاة عبدالله بن محمد (۱۳۷۸). *دفاعیات و زیده الحقایق*. ترجمه و تحشیه قاسم انصاری. تهران: انتشارات منوچهری.
- همدانی، عین القضاة عبدالله بن محمد (۱۳۷۹). *زیده الحقایق*. تصحیح و تحقیق عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- یوسف ثانی، سید محمود؛ مهدوی پور، حسن (۱۳۹۱). تبیین کثرت و وحدت وجود در اندیشه عین القضاة همدانی براساس طور عقل و طور ورای عقل. *جاویدان خرد*، شماره ۲۱، ص ۱۳۵-۱۶۴.