



**Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**Semi-Annual Scientific Journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.12, No. 24  
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **Emanation of plurality out of Unity in the Ontological view of Abu Hamed Ghazali and Ain al-Quzat Hamedani**

Somayeh Khademi<sup>1</sup>  
Ali Sanaee<sup>2</sup>

### **Abstract**

There are various viewpoints regarding the levels of creation and enation of plurality out of unity in the history of Islamic thoughts. Among them, Abu Hamed Ghazali and Ain al-Quzat Hamedani, despite their discrepancies with Islamic Peripatetic Plotinus in the theory of Emanations and oneness (Al-Vahed) principle, keeping theoretical aspects, tried to solve the problem through illuminations perspectives and with the discussion on light and manifestation. The present study is conducted by a comparative-analytical method to investigate the ontological view of Ghazali and Ain al-Quzat in issuing the plurality of unity. The findings represent that the concept of the Great Soul in the ontological system of Ain al-Quzat has similarities with Mutaa in Abu Hamed Ghazali's view. The Great Soul and Mutaa refer to a divine order responsible for creation and world regulation. Both viewpoints are examples of Mohammad's light which is the first manifestation of Nour al Anwar (light of lights). Ghazali focused on its true

---

<sup>1</sup>- Assistant professor of Azarbaijan Shahid Madani University, Department of Religions and Mysticism (Corresponding author) [S.khademi@azaruniv.ac.ir](mailto:S.khademi@azaruniv.ac.ir)

<sup>2</sup>- Associate professor of Semnan University, Department of Religions and Mysticism  
[sanaee@semnan.ac.ir](mailto:sanaee@semnan.ac.ir)

knowledge aspect and Ain al-Quzat on its ontology. Although Mutaa and Great Soul have similar nature to the First Intellect of Islamic Peripatetic since their relations to God is like the relation between light and the source of light, they lack true existence and agency. Therefore, rejecting the linear and sequential order of creation, both thinkers raised the view of stewardship or the coexistence of the creator with creatures.

**Key words:** emanation out of plurality, Mutaa, Great Soul, Ghazali, Ain al-Quzat

### **Problem Statement**

In the history of Islamic thought, various viewpoints have described the quality of creation and emanation of plurality out of unity. Many mystics have come to oppose the Islamic Peripatetic regarding Plotinus's theory of emanations and the principle of oneness. Abu-Hamed Ghazali (550-450 A.H.) is the foremost theologian and mystic who sought to reject the longitudinal stages of creation in the view of philosophies in his *The Incoherence of the Philosophers*. To explain logically the issue of the world from the Unique God, he believes that the longitudinal explanation of creation stages is required, which is contrary to God's agency since God is the only agent. According to Ghazali, the intellect cannot comprehend the world's creation quality, and discussing the issue of the first effect and the levels of intellects and souls is more unintelligent, rather than revealing the relationships of creation.

Ain al-Quzat Hamedani (525-492 AH), whom Abu Hamed Ghazali greatly influenced, agrees with Abu Hamed that from the intellect perspective, there is no other way than to explain the issuing of beings from a unique essence in longitudinal and order of creation. It is the critical difference between rationalists (people of reasoning) and gnostics (people of knowledge) because the gnostics do not believe in the orderly issuance of beings and consider it against the application of the right to creation.

Now, this question is raised: Which alternative point of view has Abu Hamid al-Ghazali and Ain al-Quzat Hamadani put forward for issuing the plurality of unity? Although Abu Hamed Ghazali's *The Incoherence of the Philosophers* considers reason incapable of reaching the truth of the matter and entrusts it to revelation, by discussing light and its levels in the manner of the gnostics, he tries to explain the method of bringing out the plurality of unity. Similarly, Ain al-Quzat explains the quality of creation in an illuminating way. The study aims to compare the ontological views of Abu Hamed Ghazali and Ain al-Quzat Hamadani in discussing issuing a plurality of unity through a comparative-analytical method.

### **Method**

This article used a comparative-analytical method.

### Findings and Results

Abu Hamed Ghazali and Ain al-Quzat Hamdani were both among the thinkers who opposed the oneness principle and the Emanation theory. They tried to substitute the light-based ontology with the view of Islamic Peripatetic. What Ain al-Quzat referred to Great Soul as the source of creation and world regulation is directly related to Ghazali's concept of Mutaa. Undoubtedly, Ain al-Quzat was impacted by Ghazali's thoughts in his ontological view, specifically in *Mishkat al-Anwar*. Meanwhile, these are the illuminationist perspectives that enrich Ghazali's ontological system. His viewpoints even had effects on thinkers after him, like Sheikh Eshraq and Ibn Arabi.

Both thinkers have tried to express their ontological viewpoints in the way of reason and beyond reason. That's why they philosophically systematized their illumination ontology. However, the question is still raised that if Ghazali's *Mutaa* and Ain al-Quzat's *Great Soul* have similar nature to "First Intellect" among Illuminations, can they be regarded as believing in the oneness principle of illumination philosophers while both thinkers are against the longitudinal and ordered creation? Some believe the oneness principle is required to accept the emanation theory and sequential creation through mediation. Since the emanation theory is opposed to the manifestation theory from the perspective of mystics, accepting the manifestation theory contradicts the acceptance of the oneness principle. While based on the study, it is possible to believe in the stewardship or God's companionship with creatures; simultaneously, in the discussion of the manifestation of oneness, approaching the principle of oneness is conceivable; as Ibn Arabi used the oneness principle in addition to the unity of existence.

### References

- Ain al-Ghuzat Hamedani. *Shekva al-Qarib an al-Autan ela al-Olama al-Baladdan*. Ed. by Afif Asiran. Paris: Dar Billion. 1962. Arabic.
- -----, *Tamhidat*. Ed. by Afif Asiran. Tehran: Manouchehri. 2014. Persian.
- ----- *The Letters of Ain al-Ghuzat Hamedani*. Introduction and Ed. by Ali Naghi Monzavi and Afif Asaran. Tehran: Manouchehri. 1998. Persian.
- Ghazali, A. H. *Majmoe Al.Rasal Imam Ghazali*. Beirut: Dar al-Fikr. 1995. Arabic.
- -----, *Meshkat al-Anwar va Misbah al-Asrar*. Introduction and Ed. by Riaz Mostafa Abdollah. Damascus. Al-Hikmat. 1996. Arabic.
- -----, *The Incoherence of the Philosophers*. Tr. by Ali Asqar Halabi. Tehran. Jami press. 2003. Persian.





Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran  
Ontological Researches  
semi-annual scientific journal  
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
Type: Research

Vol.12, No. 24  
Autumn 2023 & Winter 2024



پژوهش‌های هستی‌شناختی  
دو فصلنامه علمی  
نوع مقاله: پژوهشی  
سال دوازدهم، شماره ۲۴  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲  
صفحات ۴۳۹-۴۶۴

## صدور کثرت از وحدت در دیدگاه‌های هستی‌شناختی ابوحامد غزالی و عین‌القضات همدانی

سمیه خادمی<sup>۱</sup>

علی سنایی<sup>۲</sup>

### چکیده

در باره مراتب آفرینش و صدور کثرت از وحدت، دیدگاه‌های مختلفی در تاریخ اندیشه اسلامی مطرح شده است؛ از این میان، ابوحامد غزالی و عین‌القضات همدانی، با وجود مخالفت با دیدگاه سنت نوافلاطونی، مبنی بر نظریه صدور فیض و قاعده الواحد، کوشیده‌اند با حفظ جنبه‌های نظری، به شیوه‌ای اشراقی و با بحث نور و تجلی، این مسأله را حل کنند. پژوهش حاضر به روش تطبیقی-تحلیلی و با هدف بررسی آرای هستی‌شناختی غزالی و عین‌القضات در بحث صدور کثرت از وحدت، نشان می‌دهد که «روح اعظم» در دستگاه هستی‌شناسی عین‌القضات با «مطاع» از دیدگاه غزالی،

S.khademi@azaruniv.ac.ir  
sanaee@semnan.ac.ir

<sup>۱</sup>. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، نویسنده مسئول  
<sup>۲</sup>. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

شبهات دارد. «روح اعظم» عین القضات و «مطاع» غزالی، به امر الهی اشاره دارند که مسئول آفرینش و تدبیر جهان است و در هر دو دیدگاه، می‌تواند مصداقی از نور محمدی باشد که نخستین تجلی نورالانوار است؛ که غزالی به جنبه معرفتی آن، و عین‌القضات بر جنبه هستی‌شناختی آن، تأکید داشته است. اگرچه «مطاع» و «روح اعظم»، هر دو ماهیتی مشابه «عقل اول»، نزد سنت نوافلاطونی دارند. اما چون نسبت آن‌ها با خدا، مانند نسبت نور به منبع نور است، فاقد وجود حقیقی و فاعلیت‌اند. به همین علت، هر دو اندیشمند با رد مراتب خطی و ترتیبی آفرینش، دیدگاه مباشرت یا معیت حق با خلق را مطرح می‌سازند.

کلمات کلیدی: صدور کثرت از وحدت، مطاع، روح اعظم، غزالی، عین‌القضات.

### ۱- بیان مسأله

در رابطه با نحوه آفرینش و صدور کثرت از وحدت، آرای گوناگونی از سوی فلاسفه، حکما و متکلمان بیان شده است و اندیشمندان بزرگی همانند افلوپین، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ...، با توجه به قاعده الواحد: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، به تبیین پیدایش کثرت از وحدت پرداخته‌اند (خادمی، ۲۰۰۷، ص ۹۴؛ همو، ۲۰۰۸، ص ۶۷؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۹۶؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۱۱۲). افلوپین و به تبع او فارابی، برای تبیین پیدایش کثیر از واحد، از واژه فیض استفاده کرده‌اند (همو، ۲۰۰۷، ص ۸۸). چنان‌که افلوپین، صدور موجودات را بر مبنای فیضان و پری تبیین کرده است (افلوپین، ۱۹۸۷، رساله دوم از انثاد پنجم بند اول و دوم؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۸۴-۸۵)، و فارابی از نظام طولی فیض سخن گفته است (فارابی، ۱۹۶۶، ص ۲۱-۲۲؛ خادمی، ۲۰۰۷، ص ۹۱؛ همو، ۲۰۰۸، ص ۷۱-۷۰). ابن سینا نیز در آثار خود، نظریه واحدی درباره نظام فیض ارائه نکرده است و در مجموع نظام فیض را بر اساس نظام ثنایی یا ثلاثی، تبیین کرده است (همو، ۲۰۰۸، ص ۶۷). شیخ اشراق در برخی از آثارش، نظام فیض را بر اساس مبانی حکمت مشایی تبیین کرده است، و در برخی کتب دیگر، از فیلسوفان مشایی در رابطه با نظام فیض انتقاد می‌کند و در برخی از تالیفاتش نیز، نظام فیض را بر اساس مبانی اشراقی بیان کرده است (همو، ۲۰۰۵، ص ۹۶).

از این میان، برخی از عارفان مسلمان، به مخالفت با دیدگاه سنت نوافلاطونی، مبنی بر صدور فیض و قاعده الواحد برآمده‌اند. ابوحامد غزالی (۵۵۰ - ۴۵۰ ق)، مهم‌ترین متکلم

و عارفی است که در *تهافت‌الفلاسفه*، سعی کرد تا مراتب طولی آفرینش از دیدگاه فیلسوفان را رد کند. او معتقد بود برای چگونگی صدور عالم از خدای واحد، از راه عقل ناگزیریم که آن را براساس مراتب طولی آفرینش توضیح دهیم که این امر با فاعلیت خداوند، مغایرت دارد، زیرا تنها فاعل خداوند است؛ بنابراین نظر غزالی، عقل از فهم نحوه آفرینش جهان، ناتوان است و بحث از صدور معلول اول، مراتب عقول و نفوس، بیشتر حماقت است نه آشکار ساختن روابط آفرینش (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳). *عین‌القضات* همدانی (۵۲۵ - ۴۹۲ ق) نیز که از ابوحامد غزالی، تأثیر بسیار پذیرفته است، با ابوحامد هم‌نظر است که از نظر عقلی چاره‌ای جز این نیست که با مراتب طولی و ترتیبی آفرینش، صدور موجودات از ذات یگانه را توضیح دهیم و این یکی از اختلاف‌های مهم میان اهل نظر و اهل معرفت است، چون اهل معرفت قائل به صدور ترتیبی موجودات نیستند و آن را خلاف ملازمت حق با خلق می‌دانند (*عین‌القضات* همدانی، ۱۹۶۲، ص ۶۲).

حال این پرسش مطرح می‌شود که ابوحامد غزالی و *عین‌القضات* همدانی، چه دیدگاه جایگزینی را برای صدور کثرت از وحدت، پیشنهاد کرده‌اند؟ زیرا هرچند ابوحامد غزالی در *تهافت‌الفلاسفه*، عقل را از رسیدن به حقیقت امر، ناتوان می‌داند و آن را به وحی حواله می‌دهد؛ اما خود با بحث نور و مراتب آن، سعی در توضیح نحوه صدور کثرت از وحدت، به شیوه اهل معرفت دارد، و *عین‌القضات* نیز به همین شیوه، کیفیت آفرینش را به روشی اشراقی، توضیح می‌دهد. هدف اصلی پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هستی‌شناختی ابوحامد غزالی و *عین‌القضات* همدانی در بحث نحوه صدور کثرت از وحدت، به روش تطبیقی-تحلیلی است.

## ۲- پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی تطبیقی درباره صدور کثرت از وحدت، در اندیشه ابوحامد غزالی و *عین‌القضات* همدانی صورت نگرفته است. اما در برخی از مقالات، مسأله آفرینش از دیدگاه غزالی و *عین‌القضات* به صورت مجزا تبیین شده است. مهم‌ترین وجه امتیاز این

نوشتار، با دیگر پژوهش‌های صورت گرفته، بررسی شکل اشراقی قاعده‌الواحد در قالب مباشرت و معیت حق با خلق در اندیشه ابوحامد غزالی و عین‌القضات همدانی است. منشی و همکارانش (۲۰۲۰) در مقاله «میزان اثرپذیری غزالی از ابن‌سینا در مسئله آفرینش با توجه به کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن‌سینا»، به بررسی آفرینش عالم و سیر اندیشه غزالی، و تأثیر پذیری غزالی از ابن‌سینا پرداخته‌اند. میری (۲۰۰۹) در مقاله «دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده‌الواحد و نقد آنها»، به تبیین اجمالی قاعده‌الواحد و نقد دیدگاه‌های غزالی در باره آن پرداخته است. مستقیمی و رضوی (۲۰۱۹) در «تحلیل و بررسی تطبیقی اقسام و مراتب نور از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، نور را در دستگاه فلسفی و کلامی غزالی و ملاصدرا، مقایسه کرده‌اند و نشان می‌دهند که نور در نظام فکری غزالی مانند ملاصدرا عین وجود است و هر دو اندیشمند مراتب وجود را به شکلی مشابه با شیوه‌ای متفاوت نشان داده‌اند. فدوی و همکارانش (۲۰۱۹) در مقاله «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی»، هستی‌شناسی عین‌القضات را از دو منظر فلسفی و اشراقی بررسی کرده‌اند، و به تبیین این مسأله پرداخته‌اند که چگونه عین‌القضات، نور محمد را در کنار الله، مصدر موجودات دانسته است. یوسف ثانی و مهدی‌پور (۲۰۱۲) در «تبیین کثرت و وحدت وجود در اندیشه عین‌القضات همدانی بر اساس طور عقل و طور ورای عقل»، به بررسی وحدت و کثرت از دیدگاه عین‌القضات پرداخته‌اند و بر این نظرند که می‌توان کثرت وجود را ناظر بر طور عقل و وحدت وجود را ناظر به طور ورای عقل، تفسیر کرد.

### ۳- قاعده‌الواحد از نظر غزالی

ابوحامد غزالی به عنوان یک فقیه متکلم اشعری، که دارای مشرب عرفانی است، در مسأله سوم کتاب *تهافت الفلاسفه*، دیدگاه فلاسفه را درباره قاعده‌الواحد، مورد نقد قرار داده است. وی با بیان نظر حکما و فلاسفه، که گفته‌اند: «خداوند از هر حیث واحد و یگانه است، و بنابر شرط مشترکی که میان فاعل و فعل موجود است و آن شرط این است که از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود»، معتقد است که در عالم، مخلوقات گوناگونی وجود دارد، بنابراین آنان نمی‌توانند معتقد باشند که همه مخلوقات جهان، فعل



خداوند است (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۷-۱۲۶). ابوحماد در ابتدا نظر فلاسفه را بیان می‌کند که گفته‌اند عالم و موجودات آن، به صورت یک باره، از خداوند صادر نگشته است، بلکه آنچه از خداوند صادر شده است، تنها یک موجود واحد است که آن را عقل مجرد می‌نامند و در واقع، جوهر مجردی است که قائم به نفس و غیر متحیز است و خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و در زبان شریعت، از آن به مَلک تعبیر شده است. از این عقل مجرد، عقل مجرد بعدی و سپس عقول دیگر، به ترتیب ایجاد می‌شوند، و از این طریق، کثرات عالم با واسطه، پدید آمده‌اند (همان، ص ۱۲۹). غزالی با طرح این سؤال که اگر خداوند، امور متکثر را بدون واسطه ایجاد کند، چه مشکلی پیش می‌آید؟ پاسخ فلاسفه را این‌گونه بیان می‌کند که تکثر و تعدد افعال از سوی فاعل، تنها به چهار صورت ممکن است (میری، ۲۰۰۹، ص ۴۹)؛ ۱- تکثر و تعدد افعال، گاهی به علت اختلاف در قوای متعددی است که در فاعل وجود دارد. ۲- یا به علت اختلاف مواد و قابل‌ها است. ۳- یا به دلیل اختلافی است که در ابزارها وجود دارد. ۴- یا اینکه یک فعل، بدون واسطه از فاعل صادر شده است، و آن فعل، خود در مرتبه بعدی، فعل دیگری را ایجاد می‌کند و به این صورت کثرات در عالم، به صورت واسطه، پدیدار می‌شوند (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۹). ابوحماد در جواب این چهار صورت ممکن، معتقد است که فاعلیت خداوند و نیز فعل صادر از او، در رابطه با گزینه اول، صحیح نیست؛ زیرا خداوند از تمامی جهات یگانه است و قوای متکثر در او وجود ندارد. گزینه دوم نیز، مربوط به تعدد قابل‌ها است، اما پیش از خلق الهی، چیزی وجود ندارد تا قابل‌های متعدد وجود داشته باشد. گزینه سوم نیز، یعنی تعدد ابزارها، نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا آلات، خودشان معلول-های خداوند هستند، و پیش از ایجاد، ابزارهایی وجود ندارد تا خداوند از طریق آن‌ها، معلول را ایجاد کند. در این صورت، تنها گزینه چهارم می‌ماند. بنابراین پاسخ فلاسفه به سؤالی که غزالی مطرح کرده بود، این است که خداوند واحد من جمیع الجهات، خالق موجودات متکثر و در عرض یکدیگر نیست، بلکه آفریننده موجود اول، یا همان عقل اول است (همان، ص ۱۳۰ - ۱۲۹؛ میری، ۲۰۰۹، ص ۵۰ - ۴۹).

غزالی در ادامه این پرسش را مطرح می‌کند پس این مرکبات، چگونه حادث گشته است؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ در این صورت قول فلاسفه باطل می‌شود که می‌گفتند: «از

واحد به جز واحد صادر نمی‌گردد»؛ یا از علت مرکبی؟ در این صورت نیز سوال به ترکیب علت متوجه می‌گردد، تا اینکه بالضروره مرکب با بسیط، التقا می‌یابد. زیرا مبدأ بسیط است و در آخر مرکب می‌شود و این متصور نیست، مگر از راه التقا و هر زمان که التقا پیدا شود، قول آنان که می‌گفتند «از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود»، باطل می‌گردد» (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۱). خود غزالی برای پاسخ به پرسش فوق، نظر دیگری را مطرح می‌کند که با وجود شباهت‌هایی که با قاعده‌الواحد و نظریه صدور فیض دارد. اما با آن متفاوت است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

#### ۴- جایگاه نور در هستی‌شناسی غزالی

در میان اندیشمندان مسلمان، ابوحامد غزالی آراء قابل توجه‌ای نسبت به نور دارد. ایشان در کتاب *مشکاة الانوار*، به تبیین حقیقت نور پرداخته است و صدور کثرت از وحدت را، از طریق مراتب انوار، توضیح می‌دهد. بنابر نظر برخی از پژوهشگران، غزالی در کتاب *مشکاة الانوار*، با استمداد از آیه مبارکه نور، فلسفه اشراقی کاملی را ارائه کرده و نظریه جدیدی را در هستی بیان کرده است (غزالی، ۱۹۸۵، مقدمه ص ۶). این موضوع قابل توجه است که غزالی در خلال زندگی خویش، دو دوره اعتقادی را پشت سر گذاشت: الف) در دوره اول، وقف در فقه و کلام بود و در مدرسه نظامیه بغداد، مشغول به نوشتن آثاری همچون *تهافت الفلاسفه* بود که در طول سال‌های ۴۸۷ - ۴۶۵ ق بوده است؛ ب) در دوره دوم، مدرسه نظامیه بغداد را ترک کرد و به عرفان پرداخت که دوران تحول روحی ایشان است و آثار عرفانی *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت* و *مشکاة الانوار*، متعلق به این دوره است که سال‌های ۵۰۵ - ۴۸۸ ق را در برمی‌گیرد (زرین کوب، ۲۰۰۰، ص ۳۶۱؛ همایی، ۱۹۶۳، صص ۱۶۵ و ۱۷۳). کتاب *مشکاة الانوار*، جزء آثار اواخر عمر غزالی است و مطالب آن، از پختگی فکری و توان روحی او حکایت دارد (غزالی، ۱۹۸۵، مقدمه ص ۹). بر همین اساس، می‌توان گفت هستی‌شناسی غزالی، با توجه به دو دوره زندگی او، متفاوت است و در کتاب *مشکاة الانوار*، هستی‌شناسی وی، مبتنی بر آرای عرفانی است که در پژوهش حاضر مورد توجه قرار گرفته است.

غزالی، به صورت کلی، وجود و هستی را به دو نوع تقسیم کرده است: الف) وجودی که ذاتاً هستی از خودش دارد؛ ب) وجودی که هستی‌اش از غیر خود اوست. بنابر نظر ابوحماد، آن‌که هستی‌اش از غیر باشد، هستی‌اش مستعار است و از خود ثباتی ندارد، بلکه به اعتبار عدم محض است؛ بنابراین موجودی مربوط به غیر است و نمی‌توان بر آن هستی حقیقی اطلاق کرد. ایشان هستی حقیقی را خداوند تعالی می‌داند که نور حقیقی است (همو، ۱۹۹۶، ص ۶۸)؛ چنان‌که در رساله *معراج السالکین*، نور مطلق را خداوند دانسته است (همو، ۱۹۹۵، ص ۷۷). ابوحماد، نیستی (عدم) را در مقابل هستی (وجود)، قرار داده، و معتقد است که هیچ ظلمتی، شدیدتر از نیستی (عدم) نیست. زیرا شیء تاریک را به این دلیل تاریک نامیده‌اند که بینایی را به آن راهی نیست، اگرچه فی‌نفسه موجود است، ولی برای بیننده، موجودیت پیدا نمی‌کند؛ پس چیزی که نه برای غیر خود، و نه برای خود، موجود نباشد، مستحق غایت تاریکی و ظلمت محض است؛ در مقابل این ظلمت محض، هستی وجود دارد که نور است. زیرا هر چه که ذاتاً ظاهر نشود، هرگز نمی‌تواند برای غیر از خود، نیز ظهور کند (همو، ۱۹۹۶، ص ۶۸). وی در این رابطه به سخنی از پیامبر (ص) استناد می‌کند که فرموده است: «ان الله خلق الخلق من ظلمته ثم رش علیهم من نوره»؛ به این معنی که خداوند خلق را در تاریکی بیافرید، سپس از نور خود بر آن‌ها پاشید (همان، ص ۶۲).

غزالی در فصل اول *مشکاة الانوار*، معتقد است که نام نور، تنها بر خداوند که نور اول و نور الانوار است، اطلاق می‌گردد و نام نور بر غیر نور اول، مجاز محض است. زیرا هر چیزی جز نور اول، از خود نوری ندارند، بلکه نورانیت آنها، مستعار از غیر است و فی‌نفسه ثباتی ندارند، و اگر ثباتی دارند، در حقیقت ثبات آن‌ها نیز به غیر است. پس نسبت مستعار به مستعیر، مجاز محض است. بنابراین غزالی، در مرتبه اول، خلق و امر یا همان آفرینش و تدبیر، و همچنین در مرتبه دوم، ادامه این فیض را از طریق نور الانوار، یعنی خداوند متعال می‌داند (همان، ص ۶۷). غزالی در عین اینکه تنها نور حقیقی را خداوند دانسته است، ولی قرآن را نور و پیامبر (ص) را سراج منیر (چراغ نورانی) نامیده است. زیرا انوار حقائق و معارف از وجود مقدس ایشان بر افراد بشر وارد می‌گردد (بلخاری قهی، ۲۰۰۶، ص ۹). غزالی معتقد است که هر آنچه خودش و غیر خودش را رؤیت می-

کند، سزاوار نام نور است و شایسته است که به سبب فیضان نورش بر غیر خود، آن را چراغ نورانی بنامیم. این خاصیت، خاص روح مقدس نبوی است که به واسطه آن، انواع دانشها بر بشر ارزانی می‌شود. به همین دلیل است که خداوند در آیه ۴۷ سوره احزاب: «وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا»، حضرت محمد (ص) را سراج منیر، نامیده است و سایر پیامبران نیز، چراغهای نورانی هستند (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۶۴ - ۶۳).

غزالی با بیان سه معنا برای نور در نزد عوام، خواص و خاص الخواص (همان، ص ۴۷ - ۴۳)، نور را به ظاهر (چشم) و باطن (عقل)، تقسیم کرده که به دو عالم ماده و ملکوت مربوط می‌شود. نور ظاهر از عالم ماده و نور باطن، مربوط به عالم ملکوت است (بلخاری قهی، ۲۰۰۶، ص ۹). بنابر باور غزالی، انوار آسمانی که انوار زمینی از آن نشات می‌گیرند، دارای ترتیب هستند و بعضی از این انوار، از بعضی دیگر شعله می‌گیرند و نزدیک‌ترین آن‌ها به منبع اول، به نام نور سزاوارتر است. زیرا از حیث رتبه برتر است (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۶۵). بنابراین وی برای انوار، ترتیبی قائل شده است و معتقد است که این انوار به بی‌نهایت راه ندارند، بلکه به منبع نور اول که همان نور لذاته و بذاته است، و نوری از غیر خود به او نمی‌رسد، ارتقا می‌یابند. بنابر نظر ایشان، نور از آن منبع، به ترتیب فیضان می‌کند؛ بنابراین نام نور، شایسته نور اول و اعلی است که نوری برتر از او نیست و نور از آن به سایر اشیا می‌رسد (همان، ص ۶۸). شرح غزالی در بیان مراتب نور مادی، استدلالی بر وجود مراتب نوری در عالم ملکوت محسوب می‌شود که سبب تقرّب برخی فرشتگان، به نور حقیقی که خداوند است، می‌باشد. وجود این مراتب، بنا به اصل بطلان تسلسل، الزاماً به ذات لایتناهی خداوند منتهی می‌شود که به خودی خود، دارای نور است و از هیچ چیز دیگر، کسب نور نمی‌کند (بلخاری قهی، ۲۰۰۶، ص ۹). با توجه به اینکه بین دو عالم ملکوت و ماده، فاصله غیر محدودی وجود دارد، غزالی برای تبیین معنا، به تمثیل متوسل می‌شود تا به این صورت، مفاهیم معنوی با قالب‌های مثالی، واضح‌تر منتقل گردد. مبنای اول غزالی اثبات دو عالم روحانی و محسوس است، چنان‌که بین این دو عالم، ارتباط وجود دارد و هر موجود عالم مادی، مثالی از موجودات عالم روحانی هستند (همان). وی ترتیب این نور را در عالم شهادت، به نور ماه فرض کرده است که از روزنه خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار، در ذهن، تصور می‌کند که از آن آینه، نور

بر دیوار مقابل دیگر، منعکس می‌شود و سپس از آن بر زمین می‌افتد، به گونه‌ای که زمین روشن می‌گردد. آنچه از نور بر زمین افتاده، تابع نوری است که بر دیوار است و نوری که بر دیوار است، تابع نوری است که بر آینه است و نیز نوری که در آینه است، تابع نور ماه و سرانجام نور ماه نیز تابع نور خورشید است؛ زیرا ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد. این انوار به ترتیب، بعضی از بعضی دیگر، برتر و کامل‌ترند و هر یک دارای مقام معلوم و درجه خاصی است، که نمی‌توانند از آن عدول کنند. غزالی حتی چنین ترتیبی برای انوار ملکوتی نیز قائل است و آن مخلوقی را مقرب الهی می‌داند که به نور اول نزدیکتر است. وی در این زمینه می‌گوید بعید نیست که رتبه اسرافیل برتر از رتبه جبرئیل باشد، زیرا مقرب‌ترین این‌ها، نزدیک‌ترین آن‌ها از نظر درجه، به مقام ربوبیت است که منبع همه انوار است (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۶۵). غزالی از جوهرهای نورانی شریف و بلندمرتبه‌ای در عالم ملکوت سخن می‌گوید که از آنها به فرشتگان تعبیر کرده است. بنابر باور وی، از این جهت که نور از این فرشتگان بر ارواح بشری، فیضان می‌کند. فرشتگان را ارباب (پروردگاران) و خداوند را ربّ الارباب (پروردگار پروردگاران) نامیده‌اند. این فرشتگان در نورانیت، متفاوت و دارای مراتبی هستند (همان، ص ۹۳ - ۹۲).

### ۵- نظریه مطاع در اندیشه غزالی

با توجه به آنچه گفته شد غزالی قاعده الواحد را نمی‌پذیرد، و دیدگاهی را جایگزین آن می‌کند که می‌توان آن را نظریه مطاع نامید. او در فصل سوم از *مشکاة الانوار*، با استناد به حدیثی که پیامبر (ص) فرموده است: «خدای را هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگیرد، شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند»، به طور کلی از سه دسته از محجوبان نام می‌برد: ۱- محجوبان به ظلمت محض ۲- محجوبان به نور مقرون به ظلمت محض ۳- محجوبان به نور محض (همان، ص ۱۲۱). غزالی در وصف گروه سوم، از سه گروه نام می‌برد که در رابطه با محرک آسمان‌ها، اعتقاداتی دارند: گروه اول؛ طایفه‌ای هستند که به تحقیق، معانی صفات الهی را شناخته‌اند. بنابر نظر آنان، پروردگار، از معانی ظاهری صفات پیراسته است و محرک آسمان‌ها و مدبر آن است.

گروه دوم؛ طایفه‌ای هستند که معتقد به کثرت آسمان‌ها هستند و هر آسمان برای خود یک محرکی دارد که ملک یا همان فرشته است. این گروه معتقدند که این آسمان‌ها خود در فلکی دیگر هستند، که همه افلاک را در شبانه روز، یکبار با حرکت خود می‌چرخاند. خداوند متعال، محرکِ آخرین جرم فلک اقصی است که در برگیرنده همه افلاک است.

گروه سوم؛ افرادی هستند که به وجود یکی از آفریدگان خاص خدا که از آن تعبیر به ملک می‌شود، معتقدند و می‌گویند نسبت این ملک به انوار محض خداوند، همچون نسبت نور ماه به انوار محسوس است. این ملک از خداوند اطاعت می‌کند، و به واسطه او، خداوند خود محرک اصلی است. پروردگار از جهت این محرک «مطاع» است؛ بنابراین خداوند از طریق امر و نه از طریق مباشرت با ملک، محرک کل است.

غزالی پس از بیان این سه طایفه، از افرادی تحت عنوان «واصلان» نام می‌برد. واصلان معتقدند که مطاع، موصوف به صفتی است که با وحدانیت محض و کمال بالغ، تنافی دارد. واصلان دریافته‌اند که نسبت مطاع در افلاک، مانند نسبت خورشید در انوار است. واصلان، از آنکه آسمانها را به حرکت در می‌آورد و فلک اقصی را حرکت می‌دهد و امر به تحریک این‌ها می‌کند، به کسی روی آورده‌اند که آسمان‌ها و فلک اقصی و امر به تحریک را آفریده است (همان، ص ۱۲۹-۱۲۷). نظری که غزالی از میان این آرا می‌پسندد، نظریه اخیر است که بنابر نامگذاری وی مربوط به «واصلان» است. این نظریه چنین است که مطاع در حقیقت همان امر الهی است، که افلاک را به حرکت درمی‌آورد و هستی را تدبیر می‌کند؛ چنان‌که در آیه ۵۴ سوره اعراف، از آن به «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»، و همچنین در آیه ۴۰ سوره نحل: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، از آن یاد شده است.

ابوالعلائی عقیلی در تفسیر نظریه مطاع غزالی، معتقد است که مطاع، نه به معنای دینی، فرشته‌ای از فرشته‌ها است، و نه همان‌گونه که فلاسفه سنت نوافلاطونی می‌گویند، عقل اول است، و نه خود خدا است و نه چیز دیگری از عالم، بلکه واسطه بین خدا و عالم است و اراده الهی از طریق آن تحقق می‌پذیرد. «نسبت مطاع به وجود خدا، نسبت خورشید است به نور محض». اما گفته غزالی در این باب که «مطاع موصوف به صفتی است که با

وحدانیت حقیقی تنافی دارد»، ناظر بر این است که امر الهی مبدأ کثرت و تعدد وجودی است، حال آنکه وحدانیت محضر، تعدد نمی‌پذیرد. زیرا از صفات خداوند است. امر الهی در نظر غزالی قدیم است به قدمت خدا، زیرا ناشی از کلام خدای قدیم است (غزالی، ۱۹۸۵، تحلیلی انتقادی از رساله مشکاة الانوار عفیفی ص ۲۹-۲۸).

### ۶- قاعده الواحد در اندیشه عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی یکی از عارفان پر آوازه قرن پنجم هجری است که در آثار خویش، از جمله تمهیدات و مکتوبات، به موضوع صدور کثرت از وحدت، پرداخته است. وی همانند غزالی، وجود کثرت در ذات خداوند متعال را نفی کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۴۲). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا عین‌القضات با قاعده الواحد، موافق است یا اینکه از طریق دیگری صدور کثرت عالم را از خداوند متعال تبیین کرده است؟

با مطالعه آرای عین‌القضات، مشخص است که دیدگاه وی، با آنچه در سنت نوافلاطونی، درباره عقل اول مطرح می‌شود، متفاوت است. زیرا عین‌القضات، خدا را جدا از مخلوق نمی‌بیند و حق را همراه و ملازم خلق قرار می‌دهد و معتقد است سخن گفتن از عقل اول اگر همراه حق باشد، اثبات دو قدیم است و اگر جدا از حق فرض گردد، زمانی پیش می‌آید که نبوده است که در این صورت نیز یا بدون سبب به وجود آمده که محال است یا با سببی از قدیم پدید آمده که این نیز محال است. زیرا سبب در ذات حق راه ندارد (همان، ص ۷۵). در اندیشه عارفان، خداوند قدیم و منزّه از حدوث و کثرت است که به یک دم (نفس رحمانی) ممکنات عالم را ایجاد کرده است (شبستری، ۲۰۰۳، ص ۸).

بنابراین عین‌القضات هم‌نظر با غزالی، تنها فاعل حقیقی را خداوند متعال معرفی می‌کند و وجود اسباب را نمی‌پذیرد، او در زبده الحقایق، این واسطه‌های غیرحقیقی را «شرط» می‌نامد (عین‌القضات همدانی، ۱۹۶۲، ص ۴۷)؛ و با اشاره به حدیث پیامبر (ص) که فرموده است: «اللّه کان موجودا و لم یکن معه شیء»؛ معتقد است که هیچ چیزی با خدا نیست، ولی خداوند با همه چیز است و اگر خداوند با چیزی نباشد، آن چیز باقی نمی‌ماند (همان، ص ۶۳). عین‌القضات معتقد است مخلوقات به دو شکل آفریده شده‌اند:

بعضی به خودی خود و بی‌واسطه، و برخی با واسطه، به وسیله سایر مخلوقات (همو، ۱۹۹۸: ج ۲، ص ۴)؛ این واسطه‌هایی که او از آن‌ها سخن می‌گوید، خود وجود حقیقی ندارند، و از طرفی خداوند به همه این موجودات به یک اندازه نزدیک است که عین‌القضات از آن با عنوان «معیت» یاد می‌کند و بر فلاسفه سنت نوافلاطونی خرده می‌گیرد که عقل اول را نزدیک‌ترین موجود به خدا فرض کرده‌اند (همان، ص ۱۳۹). به همین علت، عین‌القضات ترجیح می‌دهد موافق با نظر ابوحامد غزالی که خداوند را مانند نور با اشیا مباشر و ملازم می‌داندست، به جای نظریه صدور فیض، از «معیت» خدا با خلق سخن بگوید که بر اساس آن خدا با هر چیزی و قبل از هر چیزی است. اما با خدا و بعد از خدا چیزی نیست. موضوعی که عین‌القضات معتقد است عقل به آن راه ندارد (فدوی، ۲۰۲۰، ص ۷۴). دیدگاهی که پس از او ابن‌عربی نیز بر آن تأکید داشت و از زبان پیامبر (ص) بیان داشت: «خدا بود و هیچ چیز با او نبود»، به این معنی که خدا شی نیست و به آن متصف نمی‌شود. و از راه این سلب شیئیت، معیت اشیا با او نفی می‌شود، و آن را این‌گونه شرح داد که خداوند به ما علم دارد، پس با ماست. ما به خدا علم نداریم، پس با خدا نیستیم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶). عین‌القضات تنها به بحث معیت برای توضیح صدور کثرت از وحدت بسنده نمی‌کند و می‌کوشد تا به شیوه‌ای اشراقی که برای عقل نیز قابل فهم باشد شکل دیگری از قاعده‌الواحد را در قالب تجلی واحد -نور محمدی- ارائه کند که در آن رابطه خداوند و مخلوقات طولی و ترتیبی نیست که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

## ۷- جایگاه نور در هستی‌شناسی عین‌القضات

بحث نور در آرای هستی‌شناختی عین‌القضات، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بنابر نظر وی، همه چیزها به واسطه نور، قابل رؤیت است و ظلمت از طریق نور، ظاهر می‌شود. عین‌القضات، نور حقیقی را تنها بر خداوند اطلاق می‌کند و معتقد است که نام نور، برای سایر مخلوقات، مجازی است. در اندیشه عین‌القضات، همه موجودات عالم، معدوم بودند؛ اما به نور خداوند و قدرت و ارادت او موجود شده‌اند. ایشان برای اثبات نظر خویش، به سخنی از پیامبر (ص) استناد می‌کند که فرموده است: «ان الله خلق الخلق



من ظلمته ثم رشّ عليهم من نوره». طبق این دیدگاه، هستی و موجودات از وجود حق، موجود می‌شوند و انوار به نور او روشن‌اند: «اللّه و نوره مصدر الأنوار»، و این انوار مصداق صفات الهی‌اند (عین‌القضات همدانی، ۲۰۱۴، ص ۲۵۶ - ۲۵۵). بنابراین، عین‌القضات بحث نور را با وجود پیوند می‌دهد و با کسانی که به کار بردن نام نور را بر خداوند اشتباه می‌دانند، چون نور حادث است، مخالفت می‌کند. زیرا از نظر او، خداوند نورالانوار و روشن‌کننده همه نورها است که نسبت به نور او، همه ظلمت و معدوم‌اند. به عبارت دیگر، در این جا «اللّه» یگانه نور حقیقی است؛ و عین‌القضات، سایر انوار که همان صفات الهی محسوب می‌شوند را در دو دسته جمالی (نور محمد) و جلالی (نور ابلیس) قرار می‌دهد که آن‌ها نیز مجازی‌اند و ظلمت اشیا به واسطه نور آن‌ها روشن می‌شود (همان، صص ۲۲۳ و ۲۵۸).

همان‌طور که در آرای ابوحامد غزالی، همه انوار جز نور خداوند مجازی‌اند؛ و غزالی این نور حقیقی خداوند را چراغ نورانی می‌نامد که نور حضرت محمد (ص) است، و به واسطه این روح قدسی و نبوی، انوار معرفت بر خلق افاضه می‌شود (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۶۴ - ۶۳)؛ عین‌القضات نیز، «نور الانوار» را هم برای خداوند و هم برای پیامبر اسلام به کار می‌برد و معتقد است که «محمد در عالم کنت کنزا مخفياً فأحببت أن أعرف» مخفی بود؛ او را به عالم «لولاک لما خلقت الکونین» آوردند. عین‌القضات، نور محمدی را به جان قدسی تشبیه کرده است و آن را به انوار نبوت محدود نمی‌کند، بلکه آن را به بحث ازل و ابد پیوند می‌دهد که ظهور حضرت محمد (ص)، همان ازل، و بازگشت او ابد است و از او با عنوان «صفت اخص» خداوند یاد می‌کند: «دریغا مگر هرگز نخوانده‌ای که خدای را - تعالی - صفتی هست که آن را صفت اخص خوانند که بر همه بنی‌آدم پوشیده است؟ مگر آن صفت اخص، این نور محمدست که از همه پوشیده بداشته است؟ چه دانی که چه می‌گوییم! «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» برخوان؛ و صمد آن باشد که یکی باشد و صفت یگانگی دارد» (عین‌القضات همدانی، ۲۰۱۴، ص ۲۶۶ - ۲۶۵).

ای دریغا جان قدسی در درون دو جهان ندیدستش عیان و کس ندانستش نشان  
گر کسی گوید که دیدم در مکان و لامکان بر درخت غیرتش آویخته شد پیش از آن  
(همان، ص ۱۴۹)

لازم به ذکر است که اگرچه عین‌القضات انوار یا صفات الهی را در نسبت با نورالانوار مجازی می‌داند، اما رابطه صفات الهی با ذات را به شکلی توضیح می‌دهد که برخلاف اشاعره صرفاً زائد بر ذات نباشند، بلکه از آن جهت که تابع ذات‌اند، آن‌ها را عین ذات و قدیم می‌داند که در نسبت با کثرات تعدد می‌پذیرند و حادث می‌شوند (همو، ۱۹۶۲، ص ۳۷؛ همو، ۱۹۹۸؛ ج ۲، ص ۳۱۲)، بنابراین می‌توان گفت در بحث نسبت صفات و ذات، عین‌القضات به توحید صفاتی امامیه، نزدیک شده است.

### ۸- روح اعظم در اندیشه عین‌القضات

«روح اعظم»، یکی از اندیشه‌های مهم عین‌القضات همدانی است که گاهی در نقش آفریننده و گاهی هم‌چون مدبر جهان ظاهر می‌شود که در مرتبه جبروت است و جایگاهی بالاتر از قدسیان ملاء اعلا دارد و از جمال حق نصیب می‌برد، مرتبه‌ای که فرشتگان به آن راه ندارند و مرتبه‌ای است که اسرافیل را می‌سوزاند (همان، ص ۲۰۸). عین‌القضات گاهی نیز از او با نام آخرین ملائکه نام می‌برد که واسطه میان حق و خلق است و خداوند به واسطه او شناخته می‌شود: «اگر نه او بودی تعالی الله، همه وجود محو بودی» (همان، ج ۱، ص ۴۷۳).

عین‌القضات از روح اعظم با عنوان امر الهی یا نور الهی یاد می‌کند که از عالم مخلوقات نیست، بلکه متعلق به عالم خالق است، به همین علت دارای صفت قدم و ازلیت است و سایر مخلوقات از او به وجود می‌آیند؛ بنابراین در جایگاه فاعل و قاهر قرار می‌گیرد نه مفعول و مقهور (همو، ۲۰۱۴، ص ۱۴۹). سپس عین‌القضات روایتی از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند که در آن «ملایکه گفتند: بار خدایا بنی‌آدم را مسکن و وطن کردی که در دنیا می‌خورند و می‌آشامند، چون دنیا نصیب ایشان کردی آخرت را سرای ما گردان «فأوحى الله - تعالی - إليهم: إني لا أفعل و لا أجعل من خلقت بیدی کمن قلت له کن فکان». وی سپس در توضیح این روایت بیان می‌کند که خلقت به دو شکل رخ می‌دهد، در شکلی از آن، خداوند به صورت مستقیم و با ید قدرت خود دست به آفرینش می‌زند؛ اما در شکل دیگری از آفرینش امر می‌کند که باش، و آن موجود هست می‌شود؛ بنابراین

تفاوتی قائل می‌شود میان «خلقت بیدی» و «کن فیکون» و به این موضوع اشاره می‌کند که مخلوق «بید الله» مانند مخلوق «فعل الله و صنع الله» نیست (همان، ص ۱۵۹). در اندیشه عین‌القضات، یگانه جوهر هستی «الله» است که اعراض آن انوارند که همان صفات الهی‌اند که همه به واسطه یک تجلی واحد ظهور یافته‌اند؛ و منظور عین‌القضات از «الله و نوره مصدر الانوار» همین نور واحد است که به واسطه آن الله شناخته می‌شود. زیرا اسم «الله» اسم علم است و برای مخلوقات قابل شناخت نیست، جز از راه روح اعظم که یک رو به سوی ذات و یک رو به سوی عالم کثرت دارد (همان، ص ۲۵۸ - ۲۵۵)، و سایر موجودات از نور الله به وجود آمده‌اند که همان روح اعظم، و مظهر کامل اسماء الهی است، نور محمدی که در عالم جبروت به صورت روح اعظم تجلی یافته است «این نور او را مبدأ و منشأ همه اختلاف‌ها و قسمت‌ها کردند که «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» این باشد» (همان، ص ۲۶۶). با توجه به آنچه گفته شد، «روح اعظم» در اندیشه عین‌القضات، همان نور محمدی در اندیشه سایر عارفان است که منشأ خلقت محسوب می‌شود و در هر عالمی مظهري دارد که از نظر عین‌القضات در عالم جبروت «روح اعظم» نام دارد که مشابه «عقل اول»، نزد سنت فلسفه نوافلاطونی است.

## ۹- بررسی تطبیقی صدر کثرت از وحدت در آرای هستی‌شناختی غزالی و عین القضاة

با توجه به آنچه در رابطه با صدر کثرت از وحدت در اندیشه هستی‌شناختی ابوحماد غزالی و عین‌القضاة بیان شد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۹- غزالی و عین‌القضاة هر دو به واجب‌الوجود واحد و یگانه‌ای در هستی معتقد هستند که قائم به ذات خویش است و تنها فاعل حقیقی است و منشأ همه کثرات عالم محسوب می‌شود. این فاعل حقیقی در اندیشه آنها، نورالانور نام گرفته است. نور در آرای هستی‌شناختی ابوحماد و عین‌القضاة از جایگاه خاصی برخوردار است. آن‌ها تنها نور حقیقی در هستی را خداوند می‌دانند و تمام نورهای دیگر مجازی هستند و نور خویش را از نورالانوار که خداوند است، دریافت کرده‌اند. عین‌القضاة مانند غزالی معتقد است که هر آنچه که خودش و غیر خودش را رؤیت می‌کند، سزاوار نام نور است و شایسته است

که به سبب فیضان نورش بر غیر خود، آن را چراغ نورانی بنامیم، که این لقب مخصوص انبیا، و به طور ویژه خاص حضرت محمد (ص) است.

۲-۹- در اندیشه غزالی و عین القضاة، خداوند تنها فاعل حقیقی و نورالانوار است، بنابراین در رابطه با پیدایش کثرت از وحدت، نظریه «صدور فیض» را نمی‌پذیرند و با قاعده الواحد مخالف هستند. بنابر اندیشه آنها، اگرچه بحث صدور فیض، از نظر عقلی پذیرفتنی است. اما آنها بر اساس اندیشه عرفانی خویش، به واسطه‌ای حقیقی، میان حق و خلق اعتقاد ندارد و هر دو بر این باورند که هرچیزی، جز وجود حق، وجودی مجازی دارد. زیرا به وجود خداوند متعال، موجود گشته‌اند، پس این‌ها، واسطه‌هایی حقیقی نیستند.

۳-۹- غزالی و عین القضاة در مخالفت با مراتب آفرینش طولی و ترتیبی کثرت از وحدت، قائل به نظریه مباشرت و معیت الهی با مخلوقات هستند. بنابر نظر آنها، خداوند با همه موجودات به طور یکسان است، در عین حال که هیچ موجودی با او نیست؛ همانند نور آفتاب که نماد نور الله است و به‌طور یکسان بر همه چیز می‌تابد و تفاوت در ظرفیت‌ها برای پذیرش نور است.

۴-۹- با وجود اینکه غزالی و عین القضاة با قاعده الواحد فلاسفه مخالفت کرده‌اند، و از نفی واسطه میان پیدایش کثرت از وحدت، سخن گفته‌اند، اما آنها از دو اصطلاح دیگر نام برده‌اند که چنین به نظر می‌رسد که جایگزین عقل اول در اندیشه سنت فلسفه نوافلاطونی، در رابطه با امر آفرینش شده است. ابوحامد غزالی در این رابطه، لفظ «مُطاع» را انتخاب کرده است. «مُطاع» در اندیشه غزالی، آخرین حجاب نورانی است که امر الهی و مدبر جهان است و نسبت او با خداوند، مانند نسبت نور به منبع نور است. از طرفی نیز، عین القضاة از «روح اعظم» نام برده است. «روح اعظم» عین القضاة و در هر «مُطاع» غزالی، به امر الهی اشاره دارند که مسئول آفرینش و تدبیر جهان است و در هر دو دیدگاه می‌تواند مصداقی از نور محمدی باشد که نخستین تجلی نورالانوار است (فدوی، ۲۰۲۰، ص ۹۵ - ۹۴). نیکلسون معتقد است نظریه مُطاع غزالی، با نظریه صوفیه متأخر از او درباره حقیقت محمدی توافق دارد. مُطاع در نظریه وی، به صورت رمزی اطلاق می‌شود که از آن به نام «حقیقت محمدی» یا «روح محمدی» یاد می‌کنند. او

انسان آسمانی است که خداوند بر صورت خود خلق کرده است و نیرویی است که نظام عالم و حفظ آن، به او محول شده است (نیکلسون، ۲۰۰۳، ص ۹۵).

۵-۹- در عین اینکه هر دو اندیشمند در تبیین پیدایش کثرت از وحدت، به موضوع نور توجه داشته‌اند. اما غزالی به جنبه معرفتی نور محمدی (ص) و عین القضاة بر جنبه هستی‌شناختی آن تأکید کرده است و معتقد است که نظام آفرینش با او آغاز شده است که می‌توان آن را با عقل اول در سنت نوافلاطونی، یکی فرض کرد که خلق اول، و واسطه حق و خلق است.

۶-۹- بر اساس آنچه درباره روح اعظم در اندیشه عین‌القضاة گفته شد، او برخلاف غزالی که مخالف قدم روح بود؛ به قدم و ازلیت روح باور داشته و نور الله و انوار متجلی شده از آن را قدیم دانسته است. زیرا عین القضاة، برخلاف غزالی که مطاع را ناشی از کلام الهی می‌داند، تفاوتی میان صفات الهی قائل نیست و این اختلاف در صفات را حاصل اختلاف موجودات می‌داند، به همین علت نور محمدی (ص) را مظهر الله -جامع صفات الهی در مقام جمع اسماء- می‌داند. صفات الهی از دیدگاه او از جهتی واحد و عین ذات و قدیم‌اند و از جهتی نسبت به کثرات تعدد می‌پذیرند و حادث هستند.

۷-۹- اگرچه در ظاهر به نظر می‌رسد که عین‌القضاة هم‌چون ابوحماد غزالی قائل به وجود تشکیکی انوار است. اما با دقت شدن در اندیشه‌های او می‌توان گفت که عین‌القضاة بیشتر بر وجود مظاهر مختلف نور بر اساس مراتب وجودی تأکید دارد. به همین علت گاهی دیده می‌شود که او از روح اعظم با عنوان آخرین فرشته‌ای یاد می‌کند که الله به واسطه آن شناخته می‌شود، و در جایی دیگر از آن با عنوان نور محمدی و منشأ خلقت یاد می‌کند که در هر عالمی مظهري دارد که در عالم جبروت «روح اعظم» نام دارد (فدوی، ۲۰۲۱، ص ۱۲۱). درحالی‌که غزالی هیچ‌گاه مطاع را فرشته ندانسته و آن را تنها مجرای معرفی کرده است که از طریق آن اراده الهی تحقق می‌یابد. به همین علت، مطاع غزالی با ذات الهی پیوندی ندارد و با وحدانیت حقیقی تنافی دارد، در حالی‌که روح اعظم در نگاه عین‌القضاة در جایی در کنار ملائکه قرار می‌گیرد و در جایی دیگر نور محمدی (ص) و رابط میان احدیت و واحدیت است، بنابراین یک رو به سوی ذات و روی دیگر به سوی کثرات دارد.

### نتیجه

ابوحامد غزالی و عین‌القضات همدانی، هر دو از اندیشمندانی بوده‌اند که به مخالفت با قاعده‌الواحد و نظریه صدور فیض پرداختند و سعی کردند هستی‌شناسی مبتنی بر بحث نور و مباشرت یا ملازمت حق با خلق را جایگزین دیدگاه سنت نوافلاطونی کنند، و اگرچه آنچه عین‌القضات با عنوان روح اعظم از آن یاد می‌کند که منشأ آفرینش و مدبّر جهان است، با مُطاع غزالی ارتباط دارد، اما به واسطه دیدگاهی که عین‌القضات درباره صفات الهی و و رابطه آن‌ها با ذات دارد، با یک‌دیگر تفاوت دارند و می‌توان گفت نقش کلیدی که روح اعظم در نظام هستی‌شناختی عین‌القضات دارد، مُطاع در نظام اندیشه غزالی ندارد.

با وجود این، عین‌القضات برخلاف غزالی که بر انوار تشکیکی تأکید دارد و دسته‌بندی مشخصی از مراتب نوری ارائه داده است، از کنار این تشکیک می‌گذرد و بر بحث صفات الهی دقیق می‌شود، اما درباره چگونگی ظهور انوار از نور محمدی و شکل‌گیری جهان کثرات توضیح مشخصی نمی‌دهد؛ و تنها به این توضیح بسنده می‌کند که بر اساس قاعده تجلی واحد، نور محمدی برترین نور الله است که سایر موجودات از این نور هستی می‌یابند.

اگرچه غزالی و عین‌القضات بر دیدگاه مشائیان درباره نحوه صدور کثرت از وحدت نقد داشته‌اند؛ اما چون به دو ساحت طور عقل و طور ورای عقل در شناخت قائل بوده‌اند، سعی کرده‌اند دیدگاه‌های اشراقی خود را به‌شکلی فلسفی ارائه دهند. اما هم‌چنان این پرسش مطرح است که اگر «مُطاع» غزالی و «روح اعظم» عین‌القضات ماهیتی مشابه «عقل اول» در سنت نوافلاطونی دارد؛ آیا می‌توان آن‌ها را قائل به قاعده‌الواحد فلاسفه مشائی دانست، در حالی که هر دو اندیشمند با دیدگاه آفرینش طولی و ترتیبی مخالف‌اند؟ برخی براین باورند که لازمه قاعده‌الواحد، پذیرش نظریه «صدور فیض» و آفرینش باواسطه و ترتیبی است، و چون نظریه «صدور فیض» در تقابل با نظریه «تجلی» از دیدگاه عرفا قرار می‌گیرد، پس پذیرش نظریه تجلی با پذیرش قاعده‌الواحد منافات دارد. در حالی که با توجه با آنچه در پژوهش حاضر نشان داده شد، می‌توان به نظریه مباشرت یا معیت حق با خلق و هم‌نشینی خدا با موجودات، قائل بود و در عین حال، در

بحث تجلی واحد، به قاعده‌الواحد نزدیک شد؛ همان‌گونه ابن‌عربی از قاعده‌الواحد در کنار نظریه وحدت وجود استفاده کرده است.

### **مشارکت نویسندگان**

خانم دکتر سمیه خادمی به عنوان نویسنده اول مقاله و مسئول مکاتبات، موضوع مقاله را پیشنهاد دادند و استفاده از منابع عرفانی، نگارش و تحلیل محتوای عرفانی مقاله، به عهده ایشان بوده است. آقای دکتر علی سنایی به عنوان نویسنده دوم، با معرفی و بهره‌گیری از منابع فلسفی، مباحث مربوط به صدور فیض و قاعده‌الواحد در سنت نوافلاطونی و تحلیل محتوایی راجع به آن را انجام داده‌اند.

### **تشکر و قدردانی**

از داوران محترم مجله که با دقت نظر بسیار، نویسندگان مقاله را از نظرات ارزشمند خویش بهره‌مند ساختند و در جهت رفع کاستی‌های مقاله، کوشیدند، سپاسگزاریم.

### **تعارض منافع**

هیچ گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### **منابع و مأخذ**

- The Holy Quran. Tr. by Mehdi Elahi Ghomshe'ei. Tehran: Sazman-e Tablighat-e Eslami. 1981. Persian.
- Aeineh Vand, S. [Translation of A Critical Analysis on Mishkat Al-Anwar]. Afifi, A. A. Tehran. AmirKabir press. 1985. Persian.
- Ain al-Ghuzat Hamedani. Shekva al-Qarib an al-Autan ela al-Olama al-Baladdan. Ed. by Afif Asiran. Paris: Dar Billion. 1962. Arabic.
- , Tamhidat. Ed. by Afif Asiran. Tehran: Manouchehri. 2014. Persian.
- , The Letters of Ain al-Ghuzat Hamedani. Introduction and Ed. by Ali Naghi Monzavi and Afif Asaran. Tehran: Manouchehri. 1998. Persian.

- Bolkhari Ghahi, H. [The Power of Imagination and the Exemplary World in Imam Muhammad Ghazali's Thoughts and Ideas], *Beautiful Arts Magazine*, 2006, 1(26): 5-12. Persian.
- Fadavi, S., Azim Hamzeian, A., & Khayatian, Gh. [The Mystical Ontology Foundations of the Ain al-Quzat Hamedani]. *Research on Mystical Literature*. 2019, 13(2): 23-42. Persian.
- Ghazali, A. H. *Majmoe Al.Rasal Imam Ghazāli*. Beirut: Dar al-Fikr. 1995. Arabic.
- Meshkat al-Anwar va Misbah al-Asrar. Introduction and Ed. by Riaz Mostafa Abdollah. Damascus. Al-Hikmat. 1996. Arabic.
- The Incoherence of the Philosophers. Tr. by Ali Asqar Halabi. Tehran. Jami press. 2003. Persian.
- Ibn Arabi, M. *Altadbirat Alahiya fi Eslah Mamlekat Al-Ensaniyah*. Leiden, Brill Press. 1918. Arabic.
- Fosous al-Hekam. Cairo, Dar al-Ehya kotob al-Arabia. 1946. Arabic.
- al-Futuḥat al-Makkiyya. Beyroot, Dar al-Sāder. no data. Arabic.
- Tanbihat Ala Olovva Al-Haqiqah Al-Muhammadiyah Al-Aliyyah, Collection of Ibn Arabi's Epistles, Beyroot, Dar Al-Mahja Al-Bayda. 2000. Arabic.
- Lahiji, M. *Mofatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz*. Ed. by Mirza Mohammad Malek al-Kitab. Mambai, Unknown place of publication. 1933. Persian.
- Maneshi, S., Poursina, M., & Hojjat, M. [The Extend of Al-Ghazali's Influence from Avicenna on the Issue of Creation According to Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna]. *Avecinnian Philosophy Journal*, 2020, 24(64): 117-136. Persian.
- Miri, M. [Ghazali's Views on the Rule of 'Al-Wahid': Analysis and Critique]. *Isra Hikmat*, 2009, 1(2): 41-63. Persian.
- Mostaghimi, M. S., & Razavi, M. S. [A Comparative Analysis of the Types and Levels of Light from the Perspective of Ghazali and Mulla Sadra]. *Comparative Study of Religions and Mysticism*, 2020, 3(2): 25-46. Persian.
- Najafiafra, M. [Translation of The Mystical Way of Knowledge from the Point of View of Mohi Al-Din Ibn Arabi]. Chitick, W. Tehran, Jami, 2016. Persian.
- Shabestari, Sh. M. *Golshan e- Raz*. Ed. by Mohammad Hassasian. Kerman: Kerman cultural services, 2003. Persian.



Shafi'I Kadkani, M. [Translation of Islamic Tasavof and Relation between God and Human Beings]. Niklson, R. Tehran: Tous. 2015. Persian.

Shajaree, M. [Creation based on Love and the "Rule of Unity" from Ibn Arabi's point of view]. Journal of Philosophical Theological Research. 2009, 10(4): 83-108. Persian.

Yousef Sani, S. M., & Mahdi Pour, H. [Ain al-Quzat Hamadani's Explanation of Plurality and Unity of Existence on the Basis of Stage of Reason and Domain of Beyond Reason]. Sophia Perennis, 2013, 9(21): 135-164. Persian.

### معرفی نویسندگان



**سمیه خادمی** استادیار گروه ادیان و عرفان در دانشگاه شهید مدنی آذربایجان است. ایشان مقاطع کارشناسی را در رشته ادیان و عرفان در دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، کارشناسی ارشد را در رشته ادیان و عرفان در دانشگاه الزهرا (س) و دکتری را در رشته عرفان و تصوف در دانشگاه سمنان گذرانده است. ایشان در دوره

دکتری، در سه سال متوالی ۱۳۹۵، ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷، به عنوان دانشجوی نمونه دانشگاهی انتخاب شد و در سال ۱۳۹۶ نیز، در بنیاد ملی نخبگان، به عنوان دانشجوی برتر برگزیده شد. همچنین رساله دکتری ایشان در دوازدهمین جشنواره بین‌المللی فارابی (در بخش جوان) شایسته تقدیر شد. از این پژوهشگر، تاکنون بیش از ۲۰ مقاله، در مجلات علمی و همایش‌های معتبر، منتشر شده است.

**Khademi, S. Assistant professor, Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran**

*S.khademi@azaruniv.ac.ir*



**علی سنایی** دانشیار گروه ادیان و عرفان در دانشگاه سمنان است. ایشان مقاطع کارشناسی را در رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، کارشناسی ارشد و دکتری را نیز در رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی گذرانده است. ایشان در کارنامه علمی خود، چهل مقاله پژوهشی، تخصصی و همایشی در حوزه فلسفه دین،

فلسفه ذهن، دین‌شناسی و همچنین ترجمه سه کتاب را دارد. ترجمه ایشان از کتاب «اصول الهیات اعصاب» اخیراً از سوی ستاد علوم شناختی (معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری) بعد از طی فرایند داوری مورد حمایت قرار گرفت. کتاب «آکویناس و فلسفه ذهن» و همچنین کتاب «فلسفه و دین؛ از افلاطون تا پست مدرنیسم» از دیگر آثار ترجمه‌ای او است.

**Sanaee, A. Associate professor, Theology, Semnan university, Semnan, Iran**  
*sanaee@semnan.ac.ir*

**How to cite this paper:**

Somayeh Khademi and Ali Sanaee (2024). Issuing a Plurality of Unity in the Ontological view of Abu Hamed Ghazali and Ain al-Quzat Hamedani. *Journal of Ontological Researches*, 12 (24), 439-464. Persian.

**DOI:** 10.22061/orj.2024.2063

**URL :**[https://orj.sru.ac.ir/article\\_2063.html](https://orj.sru.ac.ir/article_2063.html)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.