

# رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

مهدی زمانی\*

## چکیده

در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که پروردگار پیش از آفرینش خلق در «عماء» بود. سند و محتوای این حدیث مورد اظهار نظرهای گوناگون و متعارضی قرار گرفته است و متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران مسلمان براساس مبانی خویش به آن توجه نموده و در نظام فکری خویش از آن بهره برده‌اند. متکلمان براساس دیدگاههای تنزیهی و تشبیهی خود به تأویل حدیث پرداخته و آن را مورد پذیرش یا رد قرار داده‌اند. برخی از عارفان مسلمان «عماء» را اشاره به مرتبه احدیت و دیگران آن را حاکی از مرتبه واحدیت دانسته‌اند. آنان عماء را با «نفس رحمانی»، «حق مخلوق به»، «خیال مطلق» و «جوهر عالم» تطبیق نموده و برای آن جایگاهی رفیع در نظر گرفته‌اند. ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش عماء را با «وجود منبسط»، «أحدیه الجمع» و «حقیقة الحقایق» تطبیق نموده و با تأویل حدیث به اخذ نتایجی در باب احاطه وجود الهی بر همه مکانها و زمانها میپردازد و تلاش میکند تا میان تشبیه و تنزیه جمع کند.

\* دانشیار دانشگاه پیام نور؛ zamani108@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۳۷

سال چهارم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

**کلید واژه‌ها:** حدیث عماء، نفس رحمانی، وجود منبسط، خیال مطلق،  
حقیقة الحقایق

\* \* \*

### طرح مسئله

در آثار اندیشمندان مسلمان روایت مشهوری از پیامبر (ص) نقل شده است که در آن از حضرت درباره مکان پروردگار پیش از آفرینش جهان پرسش میشود و ایشان پاسخ میدهند که پروردگار در «عماء» بود؛ عمائی که برتر و پایینتر از آن هوا نبود و عرش خویش را بر آب آفرید:

حدیث رواة الترمذی عن أبي رزین جاء فيه: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه على الماء.<sup>(۱)</sup>

بنقل بعضی این روایت در مسند احمد بن حنبل با تفاوتی جزئی نقل شده است:

حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن عمه أبي رزین و اسمه لقيط بن عامر بن المنتفق العقبلي قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه قال: «كان في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء، ثم خلق العرش بعد ذلك».<sup>(۲)</sup>

در مورد سند این حدیث اظهار نظرهای متفاوتی شده است. بعضی آن را حدیثی حسن<sup>(۳)</sup> و برخی خبر واحد و ضعیف<sup>(۴)</sup> دانسته‌اند، اما در شهرت این حدیث تردیدی وجود ندارد. همین شهرت باعث گردیده که بسیاری از متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران وضعیت مبهم سند این حدیث را کنار نهاده و آن را مورد اعتنا قرار داده و براساس مبانی خویش موضعگیریهای متفاوتی نسبت به آن داشته باشند. بررسی سند این حدیث نیازمند پژوهشی جداگانه است. در این نوشتار به بررسی رویکردهای کلامی، حکمی و عرفانی به این حدیث خواهیم پرداخت.



## رویکرد کلامی

الهیون در مسئله صفات به سه دسته تقسیم میگردند:

۱. اهل تشبیه که خداوند را به انسان تشبیه نموده و برای او گوشت و پوست، چشم و گوش و جوارح دیگر قائلند و او را دارای مکان و جهت میدانند.
۲. اهل تعطیل که خرد را از شناخت حق و صفات و افعال او ناتوان میبینند و معتقدند هیچ حکمی بر مبدأً اعلی جایز نیست و شناخت او تنها از طریق صفاتی میسر است که در قرآن و سنت به او نسبت داده شده است، مثلاً هنگامی که از مالک بن انس درباره معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) سؤال شد، گفت:

الاستواء معلوم و کیف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعه.<sup>(۵)</sup>

همچنین از سفیان نقل شده که گفت: «تفسیر همه صفاتی که خداوند در کتاب خویش به خود نسبت داده است تنها تلاوت و سکوت است».<sup>(۶)</sup>

۳. کسانی که معتقدند از راه تدبر عقلی و اقامه برهان میتوان به شناخت صفات خداوند راه یافت. این دسته در برخورد با آیات و روایاتی که ظاهر آنها بر جسمانیت خدا دلالت دارد به تأویل روی می آورند. جمهور متکلمان معتزلی و شیعی و بیشتر اشاعره بر همین روش هستند.

بعضی از اندیشمندان دیدگاههای گوناگون در برابر متونی که ظاهر آنها بر ویژگیهای جسمانی برای خداوند دلالت دارد را در پنج موضع خلاصه نموده‌اند:

۱. اثبات این صفات همراه با تشبیه و جسمانیت. این باور به مجسمه و مشبیه نسبت داده میشود.

۲. اثبات این صفات بدون تشبیه و تجسیم. این دیدگاه به اشعری و بعضی پیروان آنها نسبت داده شده است.

۳. تفویض که باور به این متون را توصیه نموده و فهم آن را به خدا واگذار میکند. این دیدگاه مورد پذیرش برخی از متکلمان اشعری است.

۴. تأویل متون که معمولاً به معتزله نسبت داده میشود، اما مورد تأیید بسیاری از اشاعره نیز هست.

۵. توجه به مفاد تصدیقی متون، نه معنای تحت‌اللفظی تصورات بکار رفته در آن.<sup>(۷)</sup> در ادامه، ابتدا دیدگاه برخی از متکلمان بزرگ درباره تأویل متون دینی ذکر میگردد و سپس رویکرد آنان به حدیث عماء بررسی میشود.

غزالی (۵۰۵ هـ.ق) در *الاقتصاد فی الاعتقاد* ضمن اشاره به پاره‌یی از آیات و روایاتی که از ظاهر آنها جسمانیت خداوند فهم میشود دیدگاهی کلی ارائه میکند که بعقیده وی در همه این موارد بکار میرود. او میگوید در مواجهه با این متون دو دسته‌اند: الف) عوام: برای عوام شایسته است که در این تأویلات زیاد وارد نشوند و تنها به آنها گوشزد شود که خداوند از تشبیه و جسمانیت مبرا است و اینگونه آیات در خور فهم خواص است. او پاسخ مالک ابن انس را در همین راستا ارزیابی میکند. هنگامی که از مالک درباره معنای استوا خداوند بر عرش پرسیده شد، او پاسخ داد که «استوا معلوم است اما کیفیت آن مجهول و پرسش از معنای آن بدعت و ایمان به آن واجب است». بدینسان غزالی عقول عوام را از قبول معقولات و احاطه بر فهم لغات و استعارات ناتوان میبیند.

ب) علما: برای اندیشمندان شایسته است که به فهم تأویل متون دینی اقدام ورزند. باعتقاد غزالی فهم تأویل این آیات و روایات ممکن است و حساب آنها از حروف مقطعه در آغاز سوره‌ها جد است. بدینسان باعتقاد وی براساس فهم شیوه‌های استعاره و مجازگویی میتوان به تأویل آیات دست زد؛ مثلاً مراد از معیت در آیه «و هو معکم این ما کنتم» (حدید/۴) احاطه و علم است.<sup>(۸)</sup>

فخر رازی (۶۰۶ هـ.ق) در *الاربعین فی اصول الدین* ضمن پاسخ به شبهات کسانی که خداوند را دارای جهت دانسته‌اند به آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) اشاره نموده و اظهار مینماید که در برخورد با اینگونه متون دینی که ظاهر آنها با شواهد عقلی ناسازگار است، چهار راه قابل تصور است:

۱. تصدیق ظاهر متون و دلایل عقلی که مستلزم اجتماع نقیضین است.
  ۲. تکذیب هر دو که مستلزم ارتفاع نقیضین است.
  ۳. تکذیب عقل و تصدیق ظاهر متون دینی.
  ۴. تصدیق عقل و تأویل متون دینی و دلایل نقلی.
- باعتقاد او تنها راه درست همین راه چهارم است که بشکل قانونی کلی و ضابطی



فراگیر باید در همه جا بکار گرفته شود.<sup>(۹)</sup>

سیف‌الدین آمدی (۶۲۳ هـ.ق) از بزرگان اشعری نیز ظواهر نقلی را قادر به معارضه با ادله عقلی یقینی نمی‌بیند و میگوید در مواردی که ظاهر شرع با حکم یقینی ناسازگار بود با ملاک قرار دادن اصول عقلی باید به تأویل ظاهر متون دینی پرداخت.<sup>(۱۰)</sup> بدینسان اگر در پاره‌یی از متون دین درباره جهت یا مکان خداوند سخن می‌رود باید آن را بمعنای استیلا یا احاطه تأویل نمود.

سعدالدین تفتازانی (۷۹۳ هـ.ق) در شرح المقاصد در بحث از صفات تنزیه‌ی (تنزیه‌یاتی) بخشی را به بررسی عقیده مخالفان تنزیه خداوند از جسمانیات یعنی مشبهه و مجسمه اختصاص می‌دهد. او پس از اشاره به آیات و روایاتی که ظاهر آنها بر جسمانیت خداوند دلالت دارد، با قاطعیت اظهار می‌کند که چون این دسته از متون با حکم صریح عقل تناقض دارد باید یکی از این دو شیوه را در مورد آنها بکار گرفت:

الف) ضمن اعتقاد به حقیقت آنها علم بمعنای آنها را به خداوند تفویض نمود.

ب) آنها را مطابق با ادله عقلی مورد تأویل قرار داد.

او این شیوه را مطابق با دو نوع برداشت از آیه «و ما يعلم تاویلہ الا الله و

الراسخون فی العلم یقولون آمنا به» (آل عمران/۷) میدانند:

۱. اگر پس از «الا الله» وقف کنیم، آیه به این معنا خواهد شد که تأویل مخصوص خداوند است و راسخان در علم تنها می‌گویند که به آن ایمان آوردیم. از دیدگاه تفتازانی این تفسیر بیخطرتر است و مطابق آن باید شیوه تفویض را در پیش گرفت.

۲. اگر در این آیه «والراسخون» را عطف بر جمله پیشین بدانیم، آیه بدینمعنا خواهد بود که علاوه بر خدا، راسخان در علم نیز می‌توانند تأویل کنند. تفتازانی این طریق را حکیمانانه‌تر میدانند و مطابق آن باید شیوه دوم یعنی «تأویل» را در پیش گرفت.<sup>(۱۱)</sup>

۴۱ شارحان کتاب *مواقف* نیز علاوه بر تفویض، به تأویل و معنای استعاری الفضا تشبیهی توجه نموده‌اند. آنان استوای خداوند بر عرش را استیلا یا او بر موجودات دانسته و نزدیک شدن پیامبر (ص) به خداوند باندازه دو کمان (قاب قوسین) را نوعی تصویر امر معقول بوسیله امر محسوس معرفی نموده‌اند.<sup>(۱۲)</sup>

دیدگاه کلی متکلمان شیعه در این خصوص نیز پذیرش حکم عقل و تأویل متون دینی است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره میشود:



در توحید صدوق برای تأویل آیه «الرحمن علی العرش استوی» به چند روایت اشاره شده که در آنها مقصود از استوای خداوند بر عرش مساوی بودن نسبت او با مخلوقات است، بگونه‌یی که هیچ مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر به خداوند نزدیکتر یا دورتر نیست.<sup>(۱۳)</sup>

خواجه نصیر طوسی در *تجرید/الاعتقاد*، تحیز (مکان داشتن) و جهت را از خداوند سلب مینماید.<sup>(۱۴)</sup> بر این اساس صفاتی که درباره خدا بکار می‌رود بهیچوجه معنای تشبیهی ندارد.

طبرسی در *احتجاج* از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایاتی را نقل نموده که در آنها بعضی آیات متشابه قرآن مورد تأویل قرار میگیرند. برای نمونه آیه «الرحمن علی العرش استوی» بمعنای استیلای خداوند بر عرش تأویل میشود بی‌آنکه عرش، مکان و محل او باشد.<sup>(۱۵)</sup> همچنین هنگامی که در حال خواندن خداوند به آسمان اشاره میکنیم، به این معنا نیست که خداوند در آسمان است، زیرا نسبت خدا به آسمان و زمین یکی است. بلکه چون خدا آسمان را معدن روزی ما قرار داده، در دعا بسوی آسمان دست بر میداریم.

شیخ طوسی نیز در *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد* پس از رد جسمانیت خداوند با استشهاد به اشعار و متون تازی به تأویل آیات متشابه قرآن در این زمینه میپردازد، بدینسان معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی» تسلط خداوند بر مخلوقات خویش است. همچنین آیه «لما خلقت بیدی» (سوره ص/۷۵) به این معناست که خودش آفرینش را برعهده دارد. همچنین در آیه «السموات مطویات بیمیینه» (زمر/۶۷) مقصود از یمین، قدرت است و آیه «تجری بأعیننا» (قمر/۱۴) بمعنای این است که ما نسبت به آن آگاهیم.

۴۲ پاره‌یی از اندیشمندان با گرایشهای مختلف کلامی خویش با این حدیث مواجه گردیده و درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. برخی از این مواضع کلامی از روی نفی و انکار و بعضی از سر قبول یا تأویل اتخاذ شده است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره میشود:

ابوبکر بیهقی (۴۵۸ هـ.ق) از بزرگان کلام سلفی رویکردی تنزیهی در تأویل روایت دارد. از نظر او این حدیث خبر واحد است و آن را به دو صورت میتوان قرائت کرد:



الف) «عماء» با الف ممدود: این کلمه بمعنای ابر نازک است و در اینصورت «فی عماء» بمعنای «علی عماء» است؛ یعنی خداوند برتر از ابر و مدّبر آن است. بی‌هقی برای تأیید این معنا به آیات «أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (ملک/۱۶) و «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جَذوع النخل» (طه/۷۱) استشهاد میکند که در آنها «فی» بمعنای «علی» بکار رفته است.

ب) «عمی» با الف مقصور: در اینصورت معنای آن پوشیدگی است؛ یعنی چون چیزی پیش از آفرینش وجود نداشت، بر خلق پوشیده بود و در آنوقت برتر یا پایینتر از او هوایی وجود نداشت، زیرا چیزی جز او نبود.<sup>(۱۶)</sup>

ابن جوزی (۵۹۷ هـ. ق) از متکلمان حنبلی نیز در دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه رویکردی تنزیهی بمعنای این حدیث دارد. او ضمن ذکر حدیث در شمار احادیثی که به آنها «اخبار صفات» گفته میشود، تأکید میکند که این حدیث را «یعلی بن عطاء» تنها از «وکیع ابن عدس» نقل کرده و راوی دیگری ندارد و بنابراین در حکم «خبر واحد» بشمار می‌آید. ابن جوزی حرف فی در «فی عماء» را بمعنای فوق میدانده؛ یعنی تدبیر و قهاریت خداوند از ابر برتر است. بباور او چون مردم با مخلوقات انس دارند و ابر نیز از آفریده‌های خداست، پیامبر(ص) چنین پاسخ دادند. اما اگر آنان از وضعیت پیش از ابر می‌پرسیدند، یقیناً پیامبر(ص) به آنان می‌فرمود: «خدا بود و چیزی با او نبود»، چنانکه در روایتی دیگر داریم «کان الله و لا شیء معه».<sup>(۱۷)</sup>

تقی‌الدین سبکی (۷۵۶ هـ. ق) در *السيف الصیقل* می‌گوید: «عماء» هر امری است که ذهن آدمی از درک آن ناتوان است. بباور وی در این حدیث عماء (ممدود) و عما (مقصور) بمعنای «لیس معه شیء» است. همچنین، او از ابن‌اثیر نقل میکند که در روایت کلمه‌یی حذف شده و اصل آن «این کان عرش ربنا» بوده است و نیز وی به «أزهری» نسبت میدهد که ما به این حدیث ایمان داریم، اما خدا را به کیفیتی متصف نمیکنیم. بدیگر سخن، الفاظ را بر ظاهر آن حمل میکنیم و آن را مورد تأویل قرار نمیدهیم اما موضع کلامی ما تنزیه است. او معتقد است که در برخورد با متون «متشابه» ضمن ایمان و اعتقاد به آنها یا باید آنها را تأویل کنیم و یا همراه با تأکید بر تنزیه درباره معنای الفاظ سکوت نمایم و در مورد این حدیث روش دوم را ترجیح میدهد.<sup>(۱۸)</sup>

در *لسان‌العرب* آمده است که عماء ابر نازک یا متراکم است، اما در حدیث حذفی صورت گرفته است و در اصل «این کان عرش ربنا» بوده است. براساس همین کتاب

ابوعبید معتقد است که این حدیث را باید براساس کلام عرب تأویل نمود. همچنین از ازهری نقل میکند که ما به مفاد آن ایمان داریم اما چگونگی آن را نمیتوانیم توصیف کنیم.<sup>(۱۹)</sup>

ابن عطیه اندلسی از مفسران سده ششم مراد از عماء را تیرگی پیش از آفرینش انوار و دیگر مخلوقات میداند.<sup>(۲۰)</sup> البته او در موضعی دیگر عماء را بمعنای خفاء میداند.<sup>(۲۱)</sup> همچنین راغب در مفردات عماء را اشاره به حالتی پوشیده و مجهول دانسته که آگاهی بر آن ممکن نیست.<sup>(۲۲)</sup> سیوطی نیز در الدر المنثور از ترمذی نقل نموده که مقصود از عماء آن است که چیزی با او نبود.<sup>(۲۳)</sup>

قاضی سعید قمی در شرح توحید/الصدوق ضمن شرح روایتی در نفی مکان از خداوند به حدیث عماء اشاره نموده و برای رفع ناسازگاری میان آنها تلاش میکند. او میگوید: عمی (مقصور) بمعنای حیرت است و چون مرتبه الوهیت نامتناهی است و خرد هیچکس را به آن راه نیست، از آن به «عمی» یا حیرت یاد شده است. اما عماء (ممدود) بمعنای ابر نازک است و در اینصورت اشاره به موجودی برزخی میان آسمان و زمین دارد که مبدأ وجود و حیات همه اشیاء است. البته این معنای دوم نیز با حیرت سازگار است، زیرا ویژگی برزخ این است که خرد در فهم آن دچار حیرت میشود.<sup>(۲۴)</sup>

صاحب تفسیر/المیزان این روایت را از اخبار تجسم بشمار آورده و میگوید بهمین دلیل برخی آن را توجیه نموده و عماء را کنایه از غیب ذات دانسته‌اند که دیده از دیدن آن ناتوان و خرد از درک آن عاجز است.<sup>(۲۵)</sup>

صادقی تهرانی میگوید: سؤال مذکور در روایت پرسش از مکان نیست بلکه پرسش از مکان و مقام است.<sup>(۲۶)</sup>

۴۴ جعفر سبحانی در ملل و نحل خویش، ذیل عنوان «الصحاح و المسانید و مسألة التشبيه والتجسيم» این حدیث را نمونه‌یی از احادیثی میداند که در عین آنکه بر مکانمندی خدا دلالت دارد، اما در صحاح سته نقل شده است. از دیدگاه وی اعتقاد اهل حدیث و سلفیه درباره خداوند بر پایه امثال این احادیث بنا گردیده است. او اینگونه روایات را موجب پوشش ستبری میداند که مانع تالو چهره حقیقت میگردد. بباور وی، همین پوشش باعث گردید که حتی آزاداندیشان اهل سنت مانند محمد عبده و پیروان



وی نیز از کنار نهادن این احادیث مخالف با عقل ناتوان بمانند. حتی امام احمد بن حنبل نیز با اصالت دادن به این احادیث به تأویل آیاتی مانند «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) پرداخته‌اند که خداوند را محیط به عالم معرفی میکند.<sup>(۲۷)</sup>

بعضی گفته‌اند که مقصود راوی از عماء فضایی خالی است که در بعضی از شکل‌های نقل این حدیث به آن تصریح شده است. بدینسان کسی که این سخن را به پیامبر(ص) نسبت داده، وجود خدا را مادی و در مکان پنداشته است. همچنین گفته شده که در زبان عرب به زمین بائر و ویرانه «عماء» گفته میشود. بدینسان تصور راوی این بوده که خدا پیش از آفرینش در فضایی بایر بوده و سپس آن را با آفرینش آبادان ساخته است.<sup>(۲۸)</sup>

### رویکرد عرفانی

عارفان مسلمان نسبت به متکلمان با رویکردی عمدتاً مثبت، به تأویل حدیث عماء پرداخته و در تبیین نظام نظری خویش از آن بهره زیادی برده‌اند. در این نوشتار به رویکرد مکتب عرفانی محیی‌الدین عربی و پیروان وی به این حدیث میپردازیم.

### مقام عماء

۱. عبدالرزاق کاشانی (۷۳۰ هـ. ق) در *اصطلاحات الصوفیه* میگوید از دیدگاه ما حضرت احدیت، عماء نامیده میشود، زیرا در حجاب جلال است و هیچکس را یارای شناخت آن نیست. اما برخی عماء را اشاره به حضرت واحدیت که منشأ اسماء و صفات است، دانسته‌اند، زیرا عماء ابر نازک میان آسمان و زمین است و حضرت واحدیت نیز میان آسمان احدیت و زمین کثرت خلقی حایل میگردد. از دیدگاه کاشانی این اعتقاد با متن حدیث عماء سازگاری ندارد، زیرا حضرت واحدیت نخستین تعیین در مراتب حق و محل ظهور کثرت حقایق و نسبت‌های اسمائی است و هرچه متعین باشد، مخلوق است. این در حالی است که در حدیث از مرتبه قبل از آفرینش پرسش میشود و بنابراین عماء باید مرتبه احدیت باشد. افزون بر این، مرتبه واحدیت، حضرت امکان نامیده میشود و این مرتبه حضرت جمع میان احکام وجوب و امکان است که بتعبیری از آن به حقیقت انسانی یاد میشود. بباور کاشانی حضرت



جمع از مخلوقات بشمار می‌آید، زیرا در این حضرت، حق با صفات خلق پدیدار میگردد. او بر این اساس نتیجه میگیرد که واحدیت نمیتواند مرتبه‌یی باشد که در حدیث با تعبیر «قبل أن یخلق الخلق» مورد پرسش واقع شده است، مگر آنکه در حدیث مراد پرسش‌کننده از خلق عالم جسمانی باشد که در اینصورت عماء، حضرت الهیت است که «برزخ جامع» نامیده میشود. آنچه این نظر دوم را تقویت میکند این است که در حدیث از مکان «رب» پرسیده شده و میدانیم که سرچشمه «ربوبیت» حضرت الهیت است.<sup>(۳۹)</sup>

کاشانی در شرح *فصوص الحکم* نیز عماء را حضرت احدیت میداند:  
فإن الذات الاحديه قبل الظهور فی الحضرة الاسمائية فی عماء.<sup>(۳۰)</sup> او در یکی از رسائل خویش نیز عماء را اشاره به حقیقت ذات الهی از جهت امتداد و مدت بقا نامتناهی آن میداند:

فإن حقيقة الذات الالهيه من حيث هي هي، امتدادها - اعني مدة بقائها- غير  
مضبوطه، لانها من حيث هي ذلك لا وصف لها و لا اسم و لا رسم، فهی فی  
عماء - كما جاء فی الحديث.<sup>(۳۱)</sup>

۲. جرجانی (۸۱۶ هـ.ق) در *التعريفات* همانند کاشانی بصراحت عماء را مرتبه احدیت میداند.<sup>(۳۲)</sup> او این مرتبه را جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقایق معرفی میکند که در آن حقیقت وجود بگونه‌یی منظور شده که همه اسماء و صفات در آن مستهلک شده باشد.<sup>(۳۳)</sup>

۳. سید حیدر آملی نیز در *المقدمات من نص النصوص* ضمن اشاره به دو کاربرد واژه عماء در آراء عارفان، دیدگاه کاشانی را ترجیح میدهد. دلیل او این است که در حدیث از مکان خدا قبل از آفرینش پرسیده میشود و حضرت واحدیت، اول آفرینش است. بنابراین اگر عماء اشاره به واحدیت باشد با پاسخ پرسش مطرح شده در روایت، سازگاری نخواهد داشت. بدینسان آنچه شایسته اسم کنز مخفی و عماء است، همانا مرتبه احدیت است که به نامهای «ذات صرف» و «وجود بحت» مورد اشاره قرار میگیرد.<sup>(۳۴)</sup>

۴. اما قیصری در مقدمه شرح *فصوص الحکم* میگوید عماء به دو معنا بکار میرود: مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت.<sup>(۳۵)</sup> مرتبه واحدیت همان مرتبه اسماء و صفات است که میان آسمان احدیت محض و زمین کثرت امکانی واقع گردیده است و بدان «برزخیت

کبری» گفته میشود. بباور قیصری کاربرد دوم با محتوای حدیث عماء سازگارتر است، زیرا عماء به ابر رقیق حایل میان آسمان و زمین گفته میشود. همچنین در حدیث از مکان «رب» پرسش شده و همه ممکنات تحت «ربوبیت» اسمی از اسماء الهی (ارباب انواع) هستند و روشن است که ربوبیت، مرتبه واحدیت است.<sup>(۳۶)</sup>

۵. بنظر میرسد که صدرالدین قونوی نخستین شارح از مکتب عرفانی ابن عربی باشد که معتقد است «عماء» اشاره به حضرت واحدیت دارد. برای نمونه او در رساله/النصوص، وجود واحدی که عارض بر ممکنات مخلوق میشود را عماء مینامد. این وجود واحد در حقیقت مستقل از وجود حق نیست و تنها بدلیل نسبتها و اعتباراتی مانند ظهور، تعیین و تعدد حاصل از اقتران و قبول حکم اشتراک و سایر اوصافی که بر اثر تعلق به مظاهر بر او تعلق میگیرد، از او جدا میشود<sup>(۳۷)</sup> بدینسان سرچشمه مظاهر وجود باعتبار اقتران و حضرت تجلی و منزل تعینش، عماء نام میگیرد:

و ینبوع مظاهرالوجود باعتبار اقترانه و حضرة تجلیه و منزل تعینه و تدلیه،  
العماء الذی ذکره النبی (ص).<sup>(۳۸)</sup>

قونوی در تفسیر خود بر سوره فاتحه، موسوم به/عجاز البیان فی تفسیر ام القرآن میان مرتبه غیب مطلق و غیب اضافی (برزخ اول) تفکیک نموده و دومی را که «حضرت اسماء»، «نخستین مراتب تعین»، «آخرین مرتبه غیب»، «مقام انسان کامل»، «حضرت احدیت جمع و وجود» و «صاحبه الاحدیه» مینامد با عماء یکی میگیرد. مقصود از «احدیت جمع» و «صاحبه الاحدیه» اعتبار ذات بدون نفی یا اثبات اسماء است که مرتبه واحدیت را دربردارد. او میگوید این مرتبه نسبت به «غیب مطلق»، نخستین مرتبه شهادت است، هرچند نسبت به مرتبه هویت ذات الهی باید آن را غیب اضافی دانست.<sup>(۳۹)</sup>

۴۷

مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که قونوی در موضع دیگری از تفسیر سوره فاتحه، در ضمن اشاره به سرّ ایجاد و برشمردن مراتب تعین، حضرت احدیت جمع را نخستین تعین الهی و مقدم بر «کینونت عمائی» معرفی میکند:

...و کذا فلتتذکر تقدم حضرة أحديه الجمع علی الكینونه العمائیه الثابتة فی



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

سال چهارم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲

الشرع و التحقيق و المقول بلسانه كنت كنزا لم أعرِف، فأحببت أن أعرِف.<sup>(۴۰)</sup>

اگر در این عبارت مقصود از «کینونت عمائیه» همان مقام عماء باشد، میان آن و عموم عبارات قونوی در این کتاب و سایر آثارش سازگاری وجود نخواهد داشت. برای رفع این ناسازگاری بعید است که بتوان عبارت اخیر را حمل بر تسامح نمود، بلکه شاید بتوان مراد وی از «کینونت عمائیه» را مرتبه‌یی پایینتر از «عماء ربّ» دانست؛ چنانکه پس از این خواهیم گفت که ابن عربی و مؤیدالدین جنیدی هم به تفکیک میان آنها تصریح کرده‌اند. احتمال دیگری که برای رفع ناسازگاری میتوان مطرح کرد این است که وسواس قونوی برای دقت در برشمردن مراتب تعینات، باعث تفکیک کینونت عمائی از مقام احدیت جمع شده است و نباید آن را نقض دیدگاه کلی او دانست.

۶. فرغانی در *مشارق الدراری*، حضرت الوهیت را مرتبه عماء میدانند و مراد از الوهیت نیز همان واحدیت است:

و ابتدای کردن حضرت معشوق مر خودش را بر عالم و عالم را بر او، آن دو  
حقیقت بود، یکی کثرت علم به معلوماته و دوم وحدت وجود به وجوبه که  
حکم مبدئیت بر تحقق و تمییز ایشان از یکدیگر در مرتبه الوهیت و عماء  
مترتب است.<sup>(۴۱)</sup>

۷. فناری در *مصباح الانس* پس از نقل دیدگاه کاشانی چند اشکال بر آن وارد میدانند. چنانکه اشاره شد از دیدگاه کاشانی هر نوع تعینی مخلوق است و بهمین دلیل حضرت جمع، حضرت امکان و وجوب، ام الکتاب، نفس رحمانی و حقیقت انسانی را مخلوق میبیند. او بر این باور است که هیچیک از این تعینات عینی غیبی را نمیتوان مخلوق دانست. فناری ضمن اشاره به دین خود در این مسئله نسبت به فرغانی، مرتبه عماء را اشاره به مرتبه واحدیت میدانند.<sup>(۴۲)</sup>

۸. قاضی سعید قمی در شرح *توحید الصدوق* بعید ندانسته که مراد از «عماء»، «الوهیت کبرا» باشد که در اصطلاح قوم همان «مرتبه واحدیت» است. البته او میگوید در اینصورت ضمیر «کان» به ذات احدیت برمیگردد. مقصود این است که

۴۸



خداوند پیش از آفرینش اگر در مرتبه‌یی باشد که بتوان از آن خبر داد، آن مرتبه الوهیت است وگرنه در مرتبه احدیت ذاتی نه از آن خبر داده میشود و نه حکمی درباره آن میتوان داد و نه حتی به آن میتوان اشاره کرد. در اینصورت عبارت «لیس فوقه و لا تحته هواء» برای نفی توهم مکانی است که احتمالاً بر اثر کاربرد کلمه «فی» در «کان فی عماء» برای مخاطب ایجاد شده است.<sup>(۴۳)</sup>

۹. محیی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم* در «فص حکمه احدیه فی کلمه هودیه» به حدیث عماء اشاره نموده است. او میگوید در آیات و اخباری که به توصیف خداوند، خواه تنزیهی و خواه تشبیهی، پرداخته میشود نوعی تحدید وجود دارد، زیرا هر توصیفی متضمن نوعی محدود ساختن است و اولین محدودیت همان عماء است که حق پیش از آفرینش عالم در آن بسر میبرد.<sup>(۴۴)</sup> بدینسان هم تشبیه و هم تنزیه نوعی توصیف و محدود ساختن خداوند بشمار می‌آید. براساس این عبارت میتوان گفت از دیدگاه او عماء در مرتبه‌یی متعین به اوصاف یعنی مرتبه واحدیت قرار دارد.

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* فراوان به حدیث عماء اشاره کرده و نتایج بسیاری از آن اخذ مینماید. او در موضعی از مسئله «دریای عماء» یاد میکند و آن را برزخی میان حق و خلق معرفی مینماید. در این دریا ممکنات به همه اسماء الهی مانند عالم و قادر متصف میگردند و حق نیز به صفاتی مانند تعجب، خنده، فرح و معیت موصوف میشود.<sup>(۴۵)</sup> بدینسان باید عماء را مرتبه‌یی دانست که خداوند به اسماء و صفات متصف میشود و این با مرتبه واحدیت سازگار است.

ابن عربی در موضعی دیگر از *الفتوحات المکیه* میگوید: اگر جلال بمعنای علو و عزت باشد «محبان» نیز به آن تعلق خواهند داشت و حضرت آن عماء خواهد بود.<sup>(۴۶)</sup> علو و عزت هنگامی است که در جلال الهی نفی اوصاف و تعینات را لحاظ نماییم و در نتیجه در مرتبه احدیت قرار گیریم. بدینسان مقصود از جلال بمعنای ضد علو و عزت مرتبه واحدیت خواهد بود و از دیدگاه ابن عربی عماء به این مرتبه تعلق دارد.

## خیال مطلق

ابن عربی «عماء» را حقیقت خیال مطلق میدانند:

ان حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء.<sup>(۴۷)</sup>

او پس از ذکر حدیث عماء آن را نمونه‌یی از کاربرد توصیف تشبیهی درباره خدا میداند. البته با جمله «ما کان فوقه هواء» بیان میشود که این شباهت از تمام جهات نیست. خداوند از طریق این بیان تشبیهی، امری فراتر از ذهن را به فهم نزدیک میکند. خداوند در عماء صورت همه کائنات را نمایان میکند و بهمین سبب میتوان آن را خیال محقق نامید، زیرا صورت از آنجهت که صورت است امری خیالی است و عماء قوه خیال است که صورتهای در آن نمایان میشوند.<sup>(۴۸)</sup>

از طرف دیگر، ابن عربی حدیث عماء را نمونه‌یی از تشبیه میداند که در آن جوهر عالم به عماء (ابر نازک) تشبیه شده است، اما تشبیه اساساً نوعی تخیل است و بدینسان میتوان نتیجه گرفت که عالم در خیال ظاهر میشود و ذاتاً امری خیالی است:

..... قال فی العماء، فشبه السحاب و التشبیه تخیل، و العماء هو جوهر العالم

کله فالعالم ما ظهر الا فی خیال فهو متخیل لنفسه فهو هو، و ما هو هو.<sup>(۴۹)</sup>

فرغانی در توضیح مقام عماء میگوید: «در این تعیین ثانی که مرتبه الوهیت است ... بر مثال زلف مسلسل در پیش رخسار دلدار که وجود حقیقی و شئون اصلیند واقع گشت، او را حقیقة الحقایق و حضرت عماء و خیال مطلق خوانند.»<sup>(۵۰)</sup>

فناری نیز میگوید باعتبار سیر تجلی اول و سرایت آن به تعیین ثانی و نمایان شدن آن به صورت نفس پراکنده، حقیقة الحقایق و حضرت عماء و خیال مطلق نامیده میشود.<sup>(۵۱)</sup>

### عماء و نَفَسِ رَحْمَانِی

ابن عربی پس از بیان حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» تأکید میکند که سرچشمه ایجاد و آفرینش، حب الهی است. این حب باعث پیدایش تنفس الهی شد و نَفَسِ، عماء است. اینکه نَفَسِ رَحْمَانِی در زبان شرع، عماء نامیده شده به این سبب است که با ابر سازگاری دارد. ابر نیز از بخارهایی بوجود می‌آید که نَفَسِ عناصر است.<sup>(۵۲)</sup>

موجودات عالم، کلمات خداوند هستند و این کلمات از حروفی تشکیل شده‌اند



که از دَمِ الهی ناشی میشوند. عماء همان نفس رحمانی است که مانند نفس آدمی حروف و کلمات را ظاهر میسازد:

فصدر عن نَفْسِ الرحمن وَ هُوَ العَمَاءُ الذی فی امتدادِهِ فی الخَلأ بحسبِ مراتب  
الكائنات ... (۵۳)

نقش عماء، پذیرش صورت حروف عالم و کلمات آن است. ابن عربی نقش عماء را در ایجاد عالم با نقش آدم در پیدایش نوع انسان مقایسه میکند: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الاسْمَاءَ کَلِّهَا» (بقره/۳۱). بدینسان عماء، کمال و تمامیت کلمات خداوند است:

... ان العماء من حیث ما هو نفس رحمانی قابل لصور حروف العالم و کلماته هو  
حامل الاسماء کلهما و کلمات الله ما تنفذ، فذکر الله لا ینقطع ... (۵۴)

نخستین صورتی که نفس رحمانی میپذیرد، صورت عماء است. بنابراین عماء بخار رحمانی است که رحمت در آن است و بلکه عین رحمت است. بدینسان عماء نخستین ظرفی است که وجود حق آن را پذیرا گشته است. (۵۵) ابن عربی در موضعی دیگر، عماء را «حضرت نَفَس» مینامد. صاحب این حضرت «عبدالسمیع» خوانده میشود، زیرا شنیدن مستلزم وجود اصواتی است که مسموع واقع شود. پس این حضرت به حضرت نفس تعلق دارد که مقام عماء است. (۵۶)

فناری نیز در چند موضع از مصباح الانس نفس رحمانی را عماء میدانند:

فالکل اشاره الی العماء الذی هو النفس الرحمانی. (۵۷)

او کلام حق را تجلی غیب و ظهور حضرت علم او در عماء یا نفس رحمانی و منزل تعیین مراتب و حقایق و حضرت اسماء معرفی میکنند. (۵۸) فناری در موضعی دیگر، نفس رحمانی را دارای دو حیثیت میداند: حیثیت ظهور صورت آن و حیثیت روح و حقیقت آن. نفس رحمانی از جهت نخست، همان عماء خواهد بود. (۵۹) او گاه نسبت میان نفس رحمانی و عماء را چنین بیان مینماید: «صورت وجودی که بدلیل عمومیت آن «وجود عام» و «نفس رحمانی» نامیده میشود، «صورت عماء» است، زیرا حقیقت و معنای آن حقایق متعین به تعین علمی است». (۶۰)

۵۱



نکته دیگر آنکه چون کاشانی «نفس رحمانی» را مربوط به مرتبه واحدیت میداند<sup>(۶۱)</sup> و عماء از دیدگاه او متعلق به احدیت است، پس برخلاف دیگران عماء را با نفس رحمانی یکی نمیداند.

### عماء و «حق مخلوق به»

ابن عربی واژه حق را به دو معنی بکار میبرد:<sup>(۶۲)</sup>  
الف) حق فی ذاته: وجود مطلق از همه قیود و اعتبارات و اضافات.  
ب) حق مخلوق به: وجود عام منبسط که به آن «ظاهر حق»، «نفس رحمانی» و «عماء» نیز میگویند.<sup>(۶۳)</sup>

ابن عربی ضمن اشاره به کاربرد واژه «حق مخلوق به» در آثار پیشینیان میگوید که او این واژه را از آیاتی مانند «و ما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (احقاف/۳) اخذ نموده است.<sup>(۶۴)</sup> این حق است که در اعیان ممکنات ظاهر میشود. پس ممکنات «عماء» هستند و آنچه در آنها نمایان میگردد، حق است و «عماء»، «حق مخلوق به» است:

فالممكناتُ هو العماءُ و الظاهرُ فيه هو الحق و العماء هو الحق المخلوق به.<sup>(۶۵)</sup>

ابن عربی با اشاره به حدیث کنز مخفی که در آن حب ذاتی سرچشمه آفرینش معرفی میشود، توضیح میدهد که شأن محب آن است که هنگام ایجاد صورت، تنفس کند، زیرا تنفس لذتی مطلوب دربردارد. بدینسان آن نَفَس از اصل عشق به آفریدن برمیخیزد؛ عشقی که در پی معروف واقع شدن است. از اینجهت میتوان آن نَفَس را «عماء» یا «حق مخلوق به» نامید.<sup>(۶۶)</sup>

### نکاح غیبی

۵۲

صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب میگوید که نکاح اول غیبی ازلی در مرتبه عماء ظاهر میشود. این نکاح غیبی که از آن به «تناکح اسماء» یا «ازدواج انوار» نیز یاد شده است، کلید گشایش حضرات اسماء الهی یا توجهات ذاتی ازلی است:





و فی هذا العماء يتعين مرتبة النكاح الاول الغیبی الازلی الفاتح لحضرات  
الاسماء الالهیه بالتوجهات الذاتیه الازلیه.<sup>(۶۷)</sup>

فناری نیز در شرح *مفتاح الغیب* پنج نوع نکاح ذکر میکند که نخستین آنها نکاح  
غیبی ازلی در مرتبه عماء است. مقصود از نکاح، جمع شدن دو یا چند چیز است که  
نتیجه و اثری خاص داشته باشد. در این مورد، عماء سرچشمه جمع شدن اسماء الهی  
است که تجلیات او در عالم هستی را موجب میشود.<sup>(۶۸)</sup>

### عماء، جوهر عالم

چون عالم وجودی مستقل از حق ندارد، همهٔ ممکنات، خواه موجود یا معدوم،  
صورت‌هایی هستند که عماء آنها را می‌پذیرد. عماء قابلیت پذیرش صورت‌های عالم است که  
میتوان آنها را اعراض دانست. بدینسان جوهر ثابت عالم همان عماء است و ممکنات  
همانند صورت‌هایی که در آئینه نمایان میشوند، در آن هویدا و سپس نابود میگردند:

فالجوهر الثابت هو العماء و لیس آلاً نفس الرحمن و العالم جمیع ما ظهر فیه من  
الصور فهی أعراض فیه یکن إزالتها و تلك الصور هی الممكنات و نسبتها من  
العماء نسبتها نسبة الصور من المرأة.<sup>(۶۹)</sup>

حق تعالی دیده عالم است و ممکنات را میبیند و میشناسد. آنچه حق میشناسد صورت  
ممکنات است که در علم او موجودند، پس عالم میان عماء و رؤیت حق ظاهر میگردد.<sup>(۷۰)</sup>  
قونوی نیز عماء را «ماده امکانیه» مینامد. این ماده همچون آئینه‌ی غیبی است  
و صورت‌های وجودی در عالم هستی بوسیله آن و در آن نمایان میگردند. بنابراین  
میتوان گفت ظاهر حق آئینه باطن اوست.<sup>(۷۱)</sup>

### ارواح مهیمه و عماء

«مهیمین» تعبیری است که ابن عربی و شارحان مکتب وی درباره ارواح یا ملائکه‌ی  
بکار می‌برند که از ازل چنان در جلال و جبروت الهی محو و حیران مانده‌اند که گویی از  
آفرینش جهان و آدمی خبر ندارند. ابن عربی ضمن برشمردن اصناف سه‌گانه ملائکه  
(مهیمه، مسخره و مدبره)، صنف نخست را تجلی اسم «الجمیل» خداوند میداند که آنها را



از خود بیخبر و فانی نموده است، بگونه‌یی که نه خود را میشناسند و نه آنچه در آن فانی شده‌اند. آنان سرمست حیرتند و خدا آنان را از «أینیتِ عماء» آفریده است:

... صنف مهیم لما اوجدهم، تجلی لهم فی اسمہ الجمیل فهیمهم و أفناهم عنهم  
فلا يعرفون نفوسهم و لا من هاموا فیہ و لا ما هیمهم، فهم فی الحیرة سکاری و هم  
الذین اوجدهم الله من أینیة العماء الذی ما فوقه هوا و لا تحته هوا.<sup>(۷۲)</sup>

ابن عربی گاه به مرتبه ارواح مهیمه با تعبیر «عالم هیمان» اشاره میکند. او عماء را مستوا و محل اسم رب و عرش را محل استوای اسم «الرحمن» میدانند. او «عالم هیمان» را آفریده شده از «عماء» میدانند که خداوند با نظر به آن به عماء منتقل میشود:

... فینظر الی عالم الهیمان و هو العالم المخلوق من العماء ثم ینتقل الی العماء  
و هو مستوی الاسم الرب کما کان العرش مستوی اسم الرحمن.<sup>(۷۳)</sup>

جندی نیز در شرح *فصوص الحکم*، ملائکه عالیه‌یی که از ماده عمائیه در وجود می‌آیند را «ارواح عالم مهیمه» مینامد. او عقل اول (بدر عقول) یا «قلم اعلی» و نیز «نفس کلیه» یا لوح محفوظ را از زمره همین «ارواح عالم مهیمه» میدانند. اگر عقل، قلم الهی باشد که آیات او را بر صحیفه نفس (لوح محفوظ) مینگارد، ماده عمائیه را باید با «نون» در آیه «نون و القلم و مایسپرون» (قلم/۱) یکی دانست. بدینسان ماده عمائیه همانند «ن» جوهر و دواتی است که قلم الهی با آن حقایق ممکنات را بر صحیفه «لوح محفوظ» مینگارد.<sup>(۷۴)</sup>

### عماء رب و عماء عالم

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* ذیل عنوان «العماء کالوجود، قدیم فی القدیم حادث فی المحدث» وارد بحث از امکان تغییر و ثبات در مورد خدا میشود. او به آیاتی از قرآن که دلالت بر تفصیل آیات توسط خداوند دارد، اشاره میکند و میگوید برخی گمان برده‌اند که این آیات بمعنای تغییر حالات خداوند است، در حالی که خداوند فراتر از هر گونه تغییری است. در اینجا او به حدیث عماء اشاره میکند و میگوید «نفی هوا» از «عماء» بر نفی تغییر و دگرگونی در ذات خدا دلالت دارد. عماء همانند وجود است که در مورد امر ازلی، قدیم است و در مورد امور زمانی، حادث است. بنابراین اگر عماء وصفی برای حق منظور شود، صفتی الهی است، اما اگر آن را صفت عالم لحاظ نماییم، «وصفی کیهانی» بشمار می‌آید.

۵۴



تفاوت اوصاف در اینجا از تمایز موصوفات ناشی میشود.<sup>(۷۵)</sup> جندی نیز روح را نیازمند به ماده‌یی میداند که صورتها را در آن ایجاد نماید و این ماده میتواند «انفسی حقیقی» یا «ربانی الهی» باشد. بنابراین دو نوع عماء وجود دارد: «عماء رب» و «عماء کیهانی».<sup>(۷۶)</sup> جندی در موضعی دیگر عماء را به «عماء رب» و «عماء مربوب» تقسیم میکند و دومی را «غماء» نامیده و آن را در عماء رب مندرج میبیند.<sup>(۷۷)</sup> او در مبحثی دیگر عماء رب را «ام الكتاب الالهیه» و «عماء عالم» را «ام الكتاب المبین» مینامد.

### عماء و حقیقت محمدیه

چون عماء برزخ میان وحدت و کثرت است و میان آن دو جمع میکند، میتوان آن را با حقیقت انسان مقایسه نمود. فناری در مصباح الانس به تشابه و یگانگی حضرت عماء و حقیقت محمدیه اشاره میکند و تفاوت این دو را تنها باعتبار میداند. در حضرت عمائیه برغم آنکه جامع وحدت و کثرت است، احکام کثرت و تفصیل غلبه دارد، اما در حقیقت محمدیه، احکام وحدت و اجمال چیره است.<sup>(۷۸)</sup> فناری در موضع دیگری نیز که از پیدایش انسان از «وجودی متمیز به تعیین جامع همه تعینات» سخن میگوید، مرتبه انسان کامل را برزخ میان غیب و شهادت و آینه ظهور حقیقت بندگی و سروری معرفی میکند و آن را با عماء در زبان شریعت مقایسه مینماید:

و تلك الحقيقة الحافظه - ای التي يحفظ الحق من حیثها - مرتبه الانسان  
الكامل الذي هو برزخ بين الغيب و الشهادة و مرآة يظهر فيها حقيقه العبودية و  
السيادة و اسم المرتبه بلسان الشرع العماء ...<sup>(۷۹)</sup>

اما در موضع دیگری بنقل از فرغانی مرتبه انسان کامل را شاهد بر مرتبه عماء میدانند و بدینسان «مرتبه احمدیه» یا «مقام او ادنی» مرتبه صدم و مقام عماء مرتبه نود و نهم از مراتب موجودات است.<sup>(۸۰)</sup>

۵۵

### رویکرد حکمی

از میان مشربهای حکمی، حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی بدلیل مبنای خود در جمع عقل و شهود عرفانی با محتوای متون دینی به حدیث عماء توجه بیشتری نشان داده است که در اینجا به بررسی آن میپردازیم.



## عماء و وجود منبسط

ملاصدرا در پاره‌یی از آثار خویش به مقام عماء اشاره کرده است. او در سه موضع از کتاب *الاسفار* به تعیین مرتبه عماء پرداخته است:

ملاصدرا در توضیح پاره‌یی از اصطلاحات صوفیه میگوید: «هنگامی که وجود به این شرط که چیزی با آن نباشد، اعتبار گردد، مرتبه «احدیت جمع‌الجمع»، «حقیقه‌الحقایق» و «عماء» نامیده میشود.<sup>(۸۱)</sup> شاید قسمت نخست سخن ملاصدرا موجب این گمان شود که او مطابق با دیدگاه عبدالرزاق کاشانی سخن گفته است، اما وی در موضع دیگری تصریح میکند که نخستین امری که از وجود واجبی ناشی میشود، وجود منبسط است و آن وجود، عماء، مرتبه جمع، حقیقه‌الحقایق، حضرت احدیه‌الجمع و حضرت واحدیت نامیده میشود.<sup>(۸۲)</sup>

باعتقاد ملاصدرا در بسیاری از مواضع محیی‌الدین بن‌عربی و صدرالدین قونوی تعبیر «وجود مطلق» را در مورد «وجود منبسط» بکار می‌برند. «وجود منبسط» نزد آنان «ظل»، «هباء»، «عماء» و «مرتبه جمعی» نامیده میشود.<sup>(۸۳)</sup> ملاصدرا در *ایقاظ‌النائمین* نیز بهمین مطلب اشاره نموده است.<sup>(۸۴)</sup>

او در شرح *اصول کافی* به حدیث عماء اشاره کرده و میگوید: این حدیث یا باید کنار نهاده شود و یا مورد تأویل قرار گیرد. از دیدگاه وی آنچه از زبان پیامبر(ص) خطاب به جمهور روایت گشته، باید با آنچه از زبان ولی او نقل شده، تأویل گردد، زیرا زبان ولی ویژه گروه خاص است.<sup>(۸۵)</sup>

اما چگونه میتوان این حدیث را تأویل کرد؟ ملاصدرا از قول بعضی دانشمندان نقل میکند که مکان و زمان از جهت مرتبه و جلالت برترین مخلوقات هستند. مکان فضایی است که پایان ندارد و اصل آن از «عماء» است که بالا و پایین آن هوا نیست. زمان نیز امتدادی است که از قعر ظلمات عالم ازل بیرون می‌آید و تا ظلمات عالم ابد ادامه مییابد. او پس از این، «الاول» و «الآخر» را صفت زمان و «الظاهر» و «الباطن» را صفت مکان میداند. خداوند تمام گستره مکان را دربرمیگیرد و بدین سبب ظاهر و باطن است و همچنین بر همه قلمرو زمان محیط است و بدینسان اول و آخر است. از طرف دیگر، چون خداوند مکان و زمان را تدبیر میکند، از زمان و مکان برتر و منزّه است.<sup>(۸۶)</sup> روشن است که ملاصدرا در اینجا هردو جانب تشبیه و تنزیه را رعایت نموده است.

## نتیجه‌گیری

۱. حدیث عماء صرفنظر از سند آن، ظاهری تشبیهی دارد و در صورت پذیرش، محتاج تأویل است. بر همین اساس، بیشتر متکلمان براساس نگرشی تنزیه‌گرایانه یا آن



را رد کرده و یا آن را بر معنای دیگری غیر از ظاهرش حمل نموده‌اند و کسانی را که حدیث را بر معنای ظاهر آن حمل کرده‌اند، متهم به تجسیم نموده‌اند. بدینسان تنها مجسمه و مشبیه می‌توانند روایت را در معنای ظاهری آن بپذیرند. شیعه، معتزله و بیشتر اشاعره برای نفی تجسیم، حدیث را به معانی گوناگونی «تأویل» نموده‌اند، اما برخی از اشاعره نوعی موضع محتاطانه‌تر اتخاذ نموده و آن را «تفویض» نامیده‌اند.

۲. ابن عربی و پیروان مکتب وی، اقبال زیادی به این حدیث نشان داده و در تبیین عرفان نظری خویش از آن بهره‌ها برده‌اند و هر چند در مورد تعیین مرتبه عماء میان آنان اختلافی وجود دارد، اما اغلب با تمثیلی دانستن ظاهر الفاظ روایت برای کشف معنای باطنی و حقیقی آن تلاش نموده‌اند و همین باعث شده تا زمان هم از مشکل «تعطیل» و «تجسیم» رهایی یابند.

۳. ملاصدرا با عنایتی که به جمع مکاتب فلسفی و کلامی با مشربهای عرفانی و متون دینی دارد، از طرفی عماء را اشاره به وجود منبسط دانسته و از طرف دیگر به جمع میان تشبیه و تنزیه در این حدیث پرداخته و تلاش میکند تا سهم هر دو را رعایت نماید. بدینسان او این حدیث را نمونه‌یی از متونی میداند که از طرفی بر احاطه خدا بر هر مکان و زمان دلالت دارد و از طرف دیگر او را به زمان و مکان محدود نمی‌کند و کلیدی برای فهم بهتر اسماء متقابل «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» خواهد بود.

\* مقاله حاضر مستخرج است طرح پژوهشی نویسنده در دانشگاه پیام‌نور است و بدینوسیله از معاونت پژوهشی دانشگاه قدردانی میشود.

### پی‌نوشتها:

۱. دروزه، محمدعزت، التفسیر الحدیث، ۵۰۶/۱.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، ۲۶۶/۴.
۳. همانجا.
۴. رازی، فخرالدین، مفاتیح‌الغیب، ۳۲۰/۱۷.
۵. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰۵/۱.
۶. بیهقی، ابوبکر، الاسماء و الصفات، ص ۴۸۰.
۷. سبحانی، جعفر، الالهیات، ص ۲۳۲ - ۲۳۸.
۸. غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۳۶.
۹. رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، ۱۶۳/۱.
۱۰. الأمدی، سیف‌الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، ۴۶/۲.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ۴۹/۴.

۱۲. ایچی، میرسید شریف، شرح المواقف، ۲۵/۸.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۳۱۵.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۴.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، الاحتجاج، ج ۲، ۲۳۲، ۳۸۶.
۱۶. الاسماء و الصفات، ص ۵۳۴.
۱۷. ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه، ص ۱۹۱.
۱۸. سبکی، تقی الدین، السیف الصیقل، ص ۴۸۹.
۱۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۹۹/۱۵.
۲۰. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، ۲۹۶/۴.
۲۱. همان، ۱۳۵/۳.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۸۹.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ۳۲۲/۳.
۲۴. قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ۳۹/۳.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۱۷۹.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۰۱/۱۴.
۲۷. سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ۱۵۲/۱.
۲۸. العقائد الاسلامیة، ج ۲، ۲۲.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، الصلحات الصوفیة، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.
۳۰. همو، شرح فصوص الحکم، ص ۳۸.
۳۱. همو، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۵۹۷.
۳۲. جرجانی، التعریفات، ص ۶۸.
۳۳. همان، ص ۹۱.
۳۴. آملی، سیدحیدر، المقدمات من نص النصوص، ص ۴۳۹.
۳۵. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، ص ۲۲.
۳۶. همان، ص ۱۲۶.
۳۷. قونوی، صدرالدین محمد، رسالۃ النصوص، ص ۷۸.
۳۸. همو، مفتاح الغیب، ص ۲۲.
۳۹. همو، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۴۸.
۴۰. همان، ص ۲۵۸.
۴۱. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، ص ۴۶۰.
۴۲. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۴۳. شرح توحید الصدوق، ۴۱/۳.
۴۴. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ص ۱۱۰.
۴۵. همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ۴۱.
۴۶. همان، ج ۲، ۵۴۲.
۴۷. همان، ج ۲، ۳۱۰.
۴۸. همان، ج ۲، ۳۱۱.
۴۹. همان، ج ۲، ۳۱۳.
۵۰. مشارق الدراری، ص ۱۲۹.
۵۱. مصباح الانس، ص ۲۰۵.
۵۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۳۱۰.
۵۳. همان، ج ۲، ۳۹۵.
۵۴. همان، ج ۲، ۴۰۰.

۵۵. همان، ج ۳، ۴۲۹.  
 ۵۶. همان، ج ۴، ۲۳۲.  
 ۵۷. مصباح الانس، ص ۲۰۵.  
 ۵۸. همان، ص ۲۸۲.  
 ۵۹. همان، ص ۳۸۷.  
 ۶۰. همان، ص ۳۶۱.  
 ۶۱. اصطلاحات الصوفیه، ص ۹۵.  
 ۶۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۳۱۰.  
 ۶۳. جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی، ص ۲۰۸.  
 ۶۴. الفتوحات المکیه، ج ۳، ۷۵.  
 ۶۵. همان، ج ۲، ۳۱۲.  
 ۶۶. همان، ج ۲، ۲۳۱.  
 ۶۷. قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۲۲، ۴۱.  
 ۶۸. مصباح الانس، ص ۲۰۷.  
 ۶۹. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۴۴۳.  
 ۷۰. همانجا.  
 ۷۱. قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۶۶.  
 ۷۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۲۵۰.  
 ۷۳. همان، ج ۲، ۲۸۳.  
 ۷۴. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.  
 ۷۵. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۶۳.  
 ۷۶. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.  
 ۷۷. همان، ص ۷۱ و ۷۲.  
 ۷۸. مصباح الانس، ص ۲۰۵.  
 ۷۹. همان، ص ۶۲۱.  
 ۸۰. همان، ص ۶۵۵.  
 ۸۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۱.  
 ۸۲. همان، ج ۲، ص ۳۳۱.  
 ۸۳. همان، ج ۲، ص ۳۳۳.  
 ۸۴. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۱۰.  
 ۸۵. همو، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۹۸.  
 ۸۶. همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

### منابع:

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه، عمان، دار الامام النووی، ج ۴، ۱۴۲۱.ق.  
 ۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰.  
 ۳. \_\_\_\_\_، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ۴، بی تا.  
 ۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲.ق.  
 ۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹.ق.  
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.ق.  
 ۷. الامدی، سیفاالدین، انکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳.ق.  
 ۸. ایچی، میر سیدشریف، شرح المواقف، قم، الشریف‌الرضی، ۱۳۲۵.ق.  
 ۹. املی، سیدحیدر، المقدمات من نص النصوص، تهران، انتشارات توس، ج ۲، ۱۳۶۷.



۱۰. بی‌نا، *العقائد الاسلامیه*، قم، مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. بیهقی، ابوبکر، *الاسماء و الصفات*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، الشریف‌الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. جرجانی، سیدشریف‌علی بن محمد، *التعريفات*، تهران، ناصرخسرو، چ ۴، ۱۳۷۰.
۱۴. جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۲.
۱۵. جهانگیری، محسن، *محبی‌الدین ابن عربی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۶. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دارالکتب العربیه، ۱۳۸۳.
۱۷. رازی، فخرالدین، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۸. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم - دار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. سبحانی، جعفر، *الملل و النحل*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۵.
۲۱. \_\_\_\_\_، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. سبکی، تقی‌الدین، *السيف الصیقل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. شهرستانی، *الملل والنحل*، قم، الشریف‌الرضی، چ ۳، ۱۳۶۴.
۲۵. صادقی‌تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، *الاحتجاج*، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. غزالی، ابو حامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۹.
۳۳. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
۳۴. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. قونوی، صدرالدین محمد، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۶. \_\_\_\_\_، *مفتاح الغیب*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۷. \_\_\_\_\_، *رسالة النصوص*، بی‌جا، بی‌تا.
۳۸. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۹. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ (الف).
۴۰. \_\_\_\_\_، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ (ب).
۴۱. \_\_\_\_\_، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۴۲. ملاصدرا، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۴۳. \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۴۴. \_\_\_\_\_، *ایقاط النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.