

امام خمینی (س) و مسأله عماء

سید مرتضی مبلغ^۱

چکیده: عماء از مباحث مهم عرفان است که در آن از جایگاه پروردگار قبل از خلقت مخلوقات و از حقیقت وجود قبل از ظهور و تعیین بحث می‌شود. این موضوع از یک سو مربوط به مقام و جایگاهی است که منشأ خلقت است و فرایندهای غیبی منجر به خلقت موجودات در آنجا رخ می‌دهد. و از سوی دیگر به گستره شهود و معرفت عارف و نهایت تعالی و اوج‌گیری وی و ساحت یا ساحت‌های تاریک و رمزآلودی که از دسترس هر سالک تیزپروازی خارج است مربوط می‌گردد. بین اصحاب عرفان دو نظریه مشهور در خصوص عماء وجود دارد. برخی آن را مقام احدیت و تعیین اول و برخی آن را مقام واحدیت و تعیین دوم دانسته‌اند. اما امام خمینی در این خصوص نظریه‌ای بدیع و اختصاصی مبنی بر انطباق مقام عماء با «فیض اقدس» را مطرح ساخته‌اند. این مقاله در پی آن است که از یک سو به ارزیابی نظریه امام و اختصاصی بودن آن و از سوی دیگر به ارزیابی و آزمون صحت و استحکام آن بپردازد.

کلیدواژه‌ها: عماء، احدیت، واحدیت، تعیین اول، تعیین ثانی، فیض اقدس، نفس

رحمانی، خلق، معرفت

مقدمه

«عماء» یکی از مباحث مهم عرفانی است که در آن از جایگاه پروردگار قبل از خلقت مخلوقات سخن گفته می‌شود. این بحث به دنبال روایتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده، در عرفان مطرح گردیده است. ابن عربی ضمن بیان این روایت در کتاب *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* به کرات از

۱. فارغ التحصیل دکترای عرفان از پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail: s.m.moballeghe@gmail.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۱/۹/۲۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۹۱/۱۰/۱۵ مورد تأیید قرار گرفت.

آن یاد کرده و در مورد آن سخن گفته بسیاری از بزرگان عرفان همچون قونوی، عبدالرزاق کاشانی، جندی، قیصری، ابن فناری و سید حیدر آملی نیز در این خصوص به اظهار نظر پرداخته‌اند. روایت مورد نظر در کتاب *سنن ابن‌ماجه* چنین است:

«انبأنا حماد بن سلمه عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حدس، عن عمه ابي رزين قال: قلت: يا رسول الله: أين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه؟ فقال^(ص) كان في عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء»^۱ (قزوینی بی تا: ۶۶-۶۵).

در کتاب *عوالی اللئالی* که از منابع شیعی است نیز این روایت با تغییر جزئی آمده است و در آن به جای عبارت «يخلق الخلق» از عبارت «خلق السماوات و الارض» استفاده شده است (احسائی ۱۴۰۳ ج ۱: ۵۶-۵۵).

«عماء» در لغت به معنی ابر بلند و پر باران است (معلوف بی تا: ۶۷۴؛ جر ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۴۸۵). در حاشیه روایت مذکور در کتاب *عوالی اللئالی* آمده است که اگر عماء (باهمزه) را در نظر بگیریم به معنی ابر است، اما اگر آن را عما (بدون همزه) در نظر بگیریم به معنی پوشیده بودن از شناخت مردم است (احسائی ۱۴۰۳ ج ۱: ۵۵).

قاضی سعید قمی نیز برای عماء (با همزه) معنی ابر رقیق و برای عما (بدون همزه) معنی حیرت و عدم تعلق معرفت به آن، ذکر کرده است (قمی ۱۴۱۹ ج ۳: ۴۰). همانطور که ملاحظه می‌شود برای عماء دو معنی ذکر شده است: «ابر بلند و پر باران» و «جایگاهی که خارج از دسترس معرفت است».

مباحث مربوط به «حقیقت وجود قبل از ظهور و تعین» و «اولین تجلی و تعین وجود» و «مراتب وجود» و امثال آن از امتهات مباحث عرفان در حوزه وجودشناسی است و موضوع جایگاه پروردگار قبل از خلقت مخلوقات نیز در همین عرصه مورد بحث قرار می‌گیرد. علاوه بر این آنچه از روایت و دو معنی ذکر شده برای عماء دریافت می‌شود این است که موضوع عماء در عرفان، از موضوع‌های مهم و در عین حال پیچیده و رمزآلود است؛ زیرا این موضوع از یک سو مربوط به مقام و جایگاهی است که منشأ خلقت است و فرایندهای غیبی که منجر به خلقت موجودات

۱. ترجمه: خبر داد ما را حمادبن سلمه از یعلی بن عطاء از وکیع بن حدس، از عمویش ابی رزین که گفت سؤال کردم ای رسول خدا پروردگار ما قبل از آنکه مخلوقات را خلق کند کجا بود؟ پیامبر فرمود: در عماء بود که نه در بالای آن هوا بود نه در پایین آن.

می‌گردد در آنجا رخ می‌دهد. به این لحاظ که ابر بلند و پر باران (عماء) حقیقتی است که ضمن قرار داشتن در جایگاه رفیع، منشأ ریزش باران و گشوده شدن رحمت بر عالم است، و از سوی دیگر به گستره شهود و معرفت عارف و نهایت تعالی و اوج‌گیری وی و ساحت یا ساحت‌های تاریک و رمزآلودی که از دسترس هر سالک تیزپروازی خارج است، مربوط می‌شود.

در این خصوص از سوی اصحاب و بزرگان عرفان مباحث دقیق و ظریفی مطرح و ابعاد آن شکافته شده است. وجه غالب آرا را دو نظریه تشکیل می‌دهد: نظریه‌ای که عماء را «مرتب‌ه احدیت یا تعیین دوم» می‌داند و نظریه‌ای که آن را «مرتب‌ه احدیت یا تعیین اول» قلمداد می‌کند. تفاوت معنا و تفسیری که عارفان از «خلق» مدنظر قرار داده‌اند، اصلی‌ترین دلیل دو نظریه مذکور است. برخی از آنان خلق را به معنی تجلی به عالم شهادت و اعیان خارجی دانسته‌اند و برخی معنی خلق را اعم از آن و شامل «واحدیت» و تجلی به علم و عین در نظر گرفته‌اند و به تبع آن، برخی عماء را «مقام احدیت و تعیین دوم»، که واسطه بین احدیت و اعیان خارجی است، دانسته‌اند برخی دیگر آن را «مقام احدیت و تعیین اول»، که واسطه بین ذات احدیت و واحدیت است - اعلام کرده‌اند.

اما امام خمینی در خصوص عماء نظریه‌ای متفاوت با نظریه‌های سایر عارفان مطرح کرده‌اند. از نظر ایشان عماء عبارتست از «فیض اقدس»، که واسطه بین احدیت و واحدیت، یا تعیین اول و تعیین دوم است.

این مقاله در صدد آن است که به بررسی و ارزیابی نظریه امام در خصوص «عماء» پرداخته و دو نکته را روشن سازد:

الف: آیا نظریه امام، اختصاصی است و با آرای سایر عارفان متفاوت است یا نه؟

ب: در صورت اختصاصی بودن، آیا رأی امام از صحت و استحکام برخوردار است یا نه؟

این امر مستلزم پیمودن سه مرحله است:

- ۱) بررسی مختصر آرای اصحاب عرفان در خصوص عماء؛
- ۲) بررسی رأی امام در خصوص عماء و مقایسه آن با آرای سایر اصحاب عرفان و ارزیابی اختصاصی بودن آن؛

۳) ارزیابی و آزمون صحت و استحکام رأی امام.

۱- بررسی مختصر آرای اصحاب عرفان در خصوص عماء:

ابن عربی به کرات از عماء یاد کرده و تعابیر مختلفی برای آن برشمرده است. وی عماء را «جوهر ثابت» و «نفس رحمانی» (ابن عربی بی تاج ۳: ۴۴۳) «حق مخلوق به» (ابن عربی بی تاج ۲: ۲۸۳) «همانند وجود» که در قدیم قدیم است و در حادث حادث است (ابن عربی بی تاج ۲: ۶۳) «جوهر عالم» (ابن عربی بی تاج ۲: ۳۱۳) و «حضرت نفس» (ابن عربی بی تاج ۴: ۲۳۲) دانسته است. تعابیر مذکور همگی منطبق بر تعین دوم (مقام احدیت) و وجود منبسط است. اما در مواردی نیز در خصوص عماء سخنانی دارد که منطبق بر تعین اول یا مقام احدیت است. وی در آن موارد، مقام عماء را «اولین صورت قبل از نفس رحمانی، و اولین ظرفی که قبل از آن وجود حق تعالی است» (ابن عربی بی تاج ۳: ۴۳۰) و «اولین تحدید» (تعین اول) (ابن عربی ۱۳۸۵: ۶۵) ذکر کرده است.

صدرالدین قونوی نیز همانند ابن عربی گاه عماء را برابر با تعین اول و گاه برابر با تعین دوم دانسته است، گرچه به عکس ابن عربی، بیشتر سخنان او در خصوص عماء بر تعین اول تطبیق می‌کند.

وی در دو مورد عماء را مقام تنزل ربانی و برانگیخته جود ذاتی رحمانی که در آن نکاح غیبی اولی ازلی تعین می‌یابد ذکر کرده است (قونوی ۱۳۶۲: ۷۸؛ ۱۳۷۴: ۱۰۴) و در جای دیگر از جمله ویژگی‌های عماء را احاطه به جمیع مراتب کونی و حضرت الهی برشمرده است (قونوی ۱۳۷۴: ۱۰۴). همچنین اولین عالمی که از مقام عماء تعین می‌یابد را عالم مثال اکبر یا عالم احدیت (تعین ثانی) ذکر کرده است (ترکه اصفهانی ۱۳۶۰: ۹۵ مقدمه).

اما در برخی موارد مقام عماء را برابر با «نفس رحمانی» (قونوی ۱۳۷۴: ۴۱) و «برزخ وجوب وامکان و ربوبیت و ربوبیت» که پس از مرتبه احدیت است (قونوی ۱۳۷۴: ۱۲۰) دانسته که منطبق با مقام احدیت و تعین دوم است.

نکته جالب آنکه قونوی برای عماء قائل به «صورت» و «روح و حقیقت» شده است. صورت عماء یا عماء عبارتست از «منبع سرچشمه وجود» (مقام احدیت و تعین دوم)، و روح و حقیقت عماء عبارتست از «مقام احدیت و تعین اول» (قونوی ۱۳۷۴: ۱۲۵). این نظریه قونوی روشن می‌سازد که چرا وی و ابن عربی گاهی عماء را بر تعین اول و گاهی بر تعین دوم حمل کرده‌اند. در واقع از نظر آنان روح و حقیقت عماء بر مقام احدیت و صورت آن بر مقام احدیت منطبق است.

داود قیصری و سید حیدر آملی نیز از عارفانی هستند که مانند ابن عربی و قونوی، عماء را بر هر دو مقام احدیت و واحدیت منطبق دانسته‌اند. قیصری در جایی عماء را مرتبه‌ای دانسته است که هیچ تعین و اسم و وصفی برای آن نیست و همه چشم‌ها و فهم‌ها از درک آن عاجزند و اشیاء از آن مرتبه و به واسطه نفس رحمانی صادر می‌شوند (قیصری ۱۳۷۵: ۲۹۵) و در جای دیگر «مرتبه کشف» یا «مقام الفرق بعد الجمع» را که حق تعالی در آن مرتبه در مقام غیب خود است، بر عماء تطبیق داده است (قیصری ۱۳۷۵: ۵۸۴-۵۸۳). عماء در دومورد ذکر شده برابر با احدیت و تعین اول است، اما قیصری در موردی دیگر عماء را مقام الوهیت (واحدیت یا تعین دوم) که اولین کثرتی است که در دار وجود واقع می‌شود و برزخ بین حضرت احدیت ذاتیه و مظاهر خلقیه است قلمداد نموده است (قیصری ۱۳۷۵: ۴۳).

سید حیدر آملی در موارد متعدد بر انطباق مقام عماء با مقام احدیت و تعین اول تأکید کرده است. وی ضمن نقد کسانی که عماء را حضرت واحدیت می‌دانند استدلال می‌کند که مقام واحدیت، اولین خلق است و لذا نمی‌تواند مقام عماء باشد؛ زیرا عماء قبل از اولین خلق است و نتیجه می‌گیرد که برابر بودن مقام عماء با احدیت، بر واحدیت ترجیح دارد (آملی ۱۳۶۷: ۴۴۰-۴۳۹) و صراحتاً حضرت احدیت ذاتی را همان حضرت عماء ذکر کرده است (آملی ۱۳۶۷: ۵۳۳). اما در مورد دیگر عماء را همانند ابن عربی عبارت از «جوهر ثابت» دانسته است که همان «نفس رحمانی» یا تعین دوم است (آملی ۱۳۶۷: ۱۱۰).

تنها عارفی که عماء را صرفاً حضرت احدیت دانسته و در هیچ جای دیگر نیز مقامی جز احدیت و تعین اول برای آن قائل نشده است، عبدالرزاق کاشانی است. وی ذات احدیت را قبل از ظهور در حضرت اسمائیه، در عماء ذکر کرده است (کاشانی ۱۳۷۰: ۳۸). حضرت اسمائیه همان مقام واحدیت و تعین ثانی است و عماء که پیش از آن قرار دارد عبارت است از مقام احدیت و تعین اول. کاشانی همچنین نظر کسانی که عماء را به دلیل آنکه مقام واحدیت، مخلوق است و نمی‌تواند برابر با عماء باشد نقد می‌کند و تأکید می‌نماید که عماء در نزد او عبارت است از حضرت احدیت، به دلیل آنکه هیچ کس جز خداوند آن را نمی‌شناسد و در حجاب جلال قرار دارد (کاشانی ۱۳۵۴: ۱۵۸-۱۵۷).

سایر اصحاب و اساطین عرفان، عماء را بر مقام واحدیت و تعین دوم منطبق دانسته و تعبیر مختلفی برای آن به کار برده‌اند:

مؤیدالدین جندی عماء را ماده صورت‌های عقلی و ارواح عالی دانسته و تعابیر «حقیقه الحقایق»، «جوهر الجواهر» و «هویت کل» را به آن نسبت داده است (جندی ۱۳۸۰: ۱۵۹) که همه اینها مرادف با نفس رحمانی و تعین دوم است.

سعیدالدین فرغانی عماء را «تعین ثانی» یا مرتبه الوهیت و حقیقه الحقایق و خیال مطلق دانسته است (فرغانی ۱۳۷۹: ۱۲۹).

ابن فناری نیز عماء را تعین ثانی نفسی که اصل و مرجع ظهور تعینات است و کلیه اسماء الهی به واسطه آن ظاهر می‌شوند و «تعین قبول کننده مرتبه الوهیت» و... است می‌داند (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۳). وی همانند قونوی عماء را سرچشمه و منبع وجود دانسته (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۶) و برای آن مقام برزخیت (برزخ وجود و امکان) و نفس رحمانی را ذکر می‌کند (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۷).

ابن فناری دلیل اصلی خود مبنی بر انطباق عماء با واحدیت را بر «غیر مخلوق» بودن واحدیت استوار کرده است (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۱).

جالب است که ابن فناری در عین حال به توجیه تفاوت آرای صدرالدین قونوی که عماء را بر هر دو مقام احدیت و واحدیت منطبق دانسته است، پرداخته و مشکل را با توسل به اجمال تفصیل حل کرده است. وی در توجیه خود، عماء را از جهت آنکه منبع کل حقایق الهی و امکانی به نحو اجمال است، برابر با تعین اول (احدیت)، و از جهت آنکه منبع کل حقایق الهی و امکانی به نحو تفصیل است، برابر با تعین دوم (واحدیت) دانسته است (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۶).

ملاصدراى شیرازی نیز «وجود منبسط» را برابر با عماء دانسته که «مرتبه جمع»، «حقیقه الحقایق»، «حضرت احدیت جمع» و «حضرت واحدیت» و... نامیده شده است (ملاصدرا ۱۴۲۳ ج ۲: ۲۷۰).

عبدالرحمن جامی و قاضی سعید قمی و آقا محمدرضا قمشه‌ای نیز عماء را بر واحدیت منطبق دانسته هر یک از عناوین مخصوص به واحدیت و تعین دوم را برای آن ذکر کرده‌اند، عناوینی همچون: حایل بین وحدت و کثرت، مرتبه الوهیت، عالم معانی، حضرت ارتسام، مرتبه امکان، انسان کامل و... (جامی ۱۳۸۱: ۴۰، ۳۸، ۶۳) و نفس رحمانی، حقیقت محمدیه و عقل اول (قمی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۱) و برزخیت کبری و مرتبه ربوبیت (قیصری ۱۳۷۵: ۱۲۵).

۲) بررسی آرای امام خمینی در خصوص عماء

الف) آرای که بازگو کننده آرای دیگران است

امام در تعلیقه بر مقدمه قیصری تقریباً کلیه آرا و احتمالات مربوط به عماء را به نحو کامل و یکجا مطرح کرده و در مورد آن هم به نحو بسیار خلاصه اظهار نظر کرده‌اند:

ایشان در این تعلیقه به دو قول معروف در خصوص عماء یعنی قول به «واحدیت» و قول به «فیض منبسط» اشاره کرده و هفت قول دیگر را به عنوان احتمال و امکان مطرح نموده و وجه هر قول را نیز ذکر کرده‌اند که تفکیک آنها به شرح ذیل است:

۱) قول به «مقام واحدیت» به لحاظ آنکه برزخ بین آسمان احدیت و زمین مخلوقات است.
 ۲) قول به «فیض منبسط» به جهت آنکه به عنوان برزخ البرازخ، بین آسمان واحدیت و زمین تعینات خلقی قرار دارد. امام این قول یا احتمال را برای عماء به لحاظ بعضی اعتبارها مناسب‌تر دانسته‌اند.

۳) امکان برابر بودن عماء با «فیض اقدس» به لحاظ آنکه معنی خلق را تعمیم دهیم تا شامل تعینات اسمائیه [علاوه بر تعینات خلقیه] هم بشود.

۴) امکان برابر بودن عماء با «اسم اعظم» به لحاظ آنکه برزخ بین «احدیت غیب»، و «اعیان ثابت» در حضرت علمیه است.

۵) احتمال برابر بودن عماء با «ذات» از آن جهت که ذات در حجاب اسمای ذاتیه است و به لحاظ این محجوبیت، در عماء قرار دارد.

۶) احتمال برابر بودن عماء با «احدیت ذات» به لحاظ آنکه در حجاب فیض اقدس است و به لحاظ این محجوبیت در عماء قرار دارد.

۷) احتمال برابر بودن عماء با فیض اقدس از آن جهت که در حجاب اسماء در حقیقت واحدیت است و به لحاظ این محجوبیت در عماء قرار دارد.

۸) احتمال برابر بودن عماء با «واحدیت» (حضرت واحدیت) به جهت آنکه در حجاب اعیان است و به لحاظ این محجوبیت در عماء قرار دارد.

۹) احتمال برابر بودن عماء با «فیض مقدس» از آن جهت که در حجاب تعینات خلقیه است و به لحاظ این محجوبیت در عماء قرار دارد (قیصری ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۷).

در خصوص این نه قول و احتمال که امام مطرح کرده‌اند نکات ذیل قابل توجه و تذکر است:

نکته اول آنکه امام از دو قول معروف که عبارت است از «احدیّت یا تعین اول» و «واحدیت یا تعین دوم» صرفاً به یک قول اشاره کرده و آن قول را با دو تعبیر و به بیان دقیق‌تر به دو اعتبار که منجر به دو تعبیر شده است آورده‌اند، یعنی قول به «واحدیت» و «فیض منبسط»، اما قول معروف دیگر، یعنی احدیت را در بخش احتمال‌ها (مورد ششم از موارد نه گانه) مطرح کرده‌اند. گرچه ایشان در کتاب *مصباح الهدایه* خود، «احدیت» را به عنوان یکی از دو قول معروف ذکر کرده‌اند (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹).

در کلام بزرگان عرفان، برای مقام واحدیت یا تعین ثانی تعبیر مختلفی از قبیل نفس رحمانی، فیض منبسط، فیض مقدّس و امثال آن ذکر شده است. خود امام هم آنجا که در خصوص «مشیت مطلقه» صحبت کرده‌اند به این تعبیرات مترادف اشاره کرده‌اند:

مشیت مطلقه و ظهور غیر متعین که از آن گاهی به فیض مقدّس تعبیر می‌شود و گاهی به وجود منبسط و گاهی به نفس رحمانی و نسیم ربوبی‌اش خوانند و از آن به مقام رحمانیت و مقام رحمت و مقام قیومی و به حضرت عماء و ... تعبیر می‌شود (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۴۵).

امام در عین حال از جهتی بین دو قول اول، یعنی «واحدیت» و «فیض منبسط» تفاوت قائل شده‌اند؛ یعنی قول اول را به دلیل آنکه «برزخ بین آسمان احدیت و زمین مخلوقات» است و قول دوم را به دلیل آنکه «برزخ بین آسمان واحدیت (نه احدیت) و زمین مخلوقات» است مطرح کرده‌اند و از اینجا معلوم می‌شود که ایشان در قول اول: «جنبه غیبی و باطن واحدیت» و در قول دوم «وجه ظهور و تجلی آن» را که فیض مقدّس و وجود منبسط است، مدّ نظر قرار داده و حتی آن را برای عماء مناسب‌تر دانسته‌اند، و به این لحاظ قول به واحدیت را به دو قول مختلف تقسیم کرده‌اند. اما همانطور که اشاره شد، ایشان قول به «احدیت» یا تعین اول را که از اقوال معروف است در اینجا ذکر نکرده و در قسمت احتمال‌ها به آن اشاره کرده‌اند.

به نظر می‌رسد امام اصولاً برای احدیت جایگاهی فراتر از مقام عماء قائلند و بدون اظهار مخالفت با آن، در عمل و با اعلام نظریه ویژه خویش که بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت، جایگاه عماء را از احدیت به فیض اقدس تغییر و تنزل می‌دهند. همچنین با نظریه‌ای هم که عماء را در جایگاه واحدیت قرار می‌دهد موافق نبوده و بدون اعلام مخالفت، آن را به فیض منبسط تغییر و تنزل می‌دهند. به این موضوع در قسمت آخر بخش مربوط به نظریه امام باز هم اشاره خواهد شد.

نکته دوم آنکه از ۹ قول و احتمال امام در مورد عماء، سه مورد آن تکراری است. «فیض اقدس» و «واحدیت» و «فیض مقدس» (که همان فیض منبسط است) را دوبار ذکر کرده‌اند و به نظر می‌رسد ایشان در واقع به شش قول و احتمال اشاره کرده‌اند. اما با دقت در دلایلی که برای هر قول یا احتمال آورده‌اند، وجه تکرار مشخص می‌گردد. با این توضیح که مثلاً برابر دانستن عماء با فیض اقدس را یکبار به دلیل «تعمیم دادن معنی خلق» و یکبار هم به دلیل «در حجاب اسماء در حضرت واحدیت» قرار داشتن، مدنظر قرار داده‌اند. اما باز هم می‌توان این ایراد را مطرح کرد که این امر دلیل تکرار نمی‌شود و بهتر بود هر دو دلیل را یکجا برای فیض اقدس یا واحدیت یا فیض مقدس ذکر می‌کردند تا از تکرار جلوگیری می‌شد.

نکته سوم نیز آنکه در اقوال و احتمال‌های مطرح شده به وضوح آشکار است که مقام عماء بسته به آنکه آسمان الهی و زمین خلقی چگونه ملحوظ یا اعتبار شود یا چه تفسیری از آن ارائه گردد، متفاوت می‌شود. علت اختلاف اقوال و احتمال‌ها نیز در همین است. لذا مهم‌ترین نکته در صحت و استحکام اقوال مختلف آن است که دلیل یا دلایل هر قول مبنی بر معنی «خلق» در روایت نبوی و به دنبال آن، اعتبار و تفسیر آسمان الهی، مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد، که انشاء الله به هنگام آزمون و ارزیابی صحت و استحکام نظریه اختصاصی امام در خصوص عماء این موضوع مطمح نظر قرار خواهد گرفت.

امام در سایر کتاب‌ها و تعلیقه‌های خود نیز به اقوال مختلف در خصوص عماء (بجز قول اختصاصی خودشان) اشاره کرده‌اند:

(۱) قول به مشیت مطلقه یا برزخ البرازخ (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴)؛ (۲) قول به مقام یا مرتبه احدیت یا وجود بشرط لا یا تعین اول یا هویت غیبیه یا حضرت غیبیه (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۱۶؛ قیصری ۱۳۷۵: ۵۸۴؛ امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۸۲۹)؛ (۳) قول به مقام یا مرتبه واحدیت (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹؛ قیصری ۱۳۷۵: پاورقی ۵۸۴)؛ (۴) قول به ذات، من حیث هی، (امام خمینی ۱۳۸۳: ۶۲۴) (که این قول را نه از نظر ذوق عرفانی نه از نظر برهانی مناسب ندانسته‌اند).

ب) رأی اختصاصی امام در خصوص عماء

رأی امام در خصوص عماء صریحاً عبارت است از «فیض اقدس» ایشان به کرات و در مواضع مختلف بر برابر دانستن عماء با فیض اقدس تأکید و بر آن استدلال کرده‌اند. البته با توجه به نظرها

و احتمالات مختلفی که در مورد عماء وجود دارد و ایشان هم به دقت به آنها اشاره کرده‌اند، رأی خود را با احتیاطی مطرح ساخته‌اند که مستلزم نفی آرای دیگران نیست، بلکه اظهار داشته‌اند که نظر ایشان چنین است و تحقیق ایشان مشخص ساخته است که عماء همان فیض اقدس است. امام فیض اقدس را واسطه بین احدیت و واحدیت (آسمان احدیت و زمین واحدیت که در آن کثرت واقع می‌شود) ذکر کرده‌اند.

از همین جا و پیش از آنکه جزئیات نظریه امام مورد بررسی قرار گیرد مشخص است که رأی امام مبنی بر فیض اقدس دانستن عماء و واسطه دانستن آن بین احدیت و واحدیت، رأیی جدید و اختصاصی است که در هیچ‌یک از اقوال و آرای پیشینیان ایشان چنین رأیی وجود ندارد. امام نظریه خود را به طور جامع و با استدلال در کتاب *مصباح الهدایه* آورده‌اند و در چند مورد از تعلیقات خویش بر شرح *فصوص الحکم* قیصری و *مصباح الانس* ابن فناری ضمن اشاره مجدد به مقام عماء به آن ارجاع داده‌اند. نظریه امام در کتاب *مصباح الهدایه* چنین است:

قد اختلف كلمة الأصحاب فيها:

فقيل هي الحضرة «الاحدية»، لعدم تعلق المعرفة بها؛ فهي في حجاب الجلال. وقيل هي «الواحدية» و حضرة الاسماء و الصفات، لأن «العماء» هي الغيم الرقيق الحائل بين السماء و الارض، و هذه الحضرة واسطة بين سماء الاحدية و ارض الكثرة،

و نحن نقول: يشبه ان يكون حقيقة «الواسطة العماء» هي الحضرة «الفيض الاقدس» و الخليفة الكبرى، فانها هي الحقيقة التي لا يعرفها بمقامها الغيبية احد؛ و لها الواسطة بين الحضرة الاحدية الغيبية و الهوية الغير الظاهر و حضرة الواحدية التي تقع فيها الكثرة كم شئت و إنما لم نحمل على الحقيقة الغيبية لأن السؤال عن «الرب» و هذه الحقيقة غير موصوفة بصفة؛ كما عرفت فيما مر عليك و لاعلى الحضرة الواحدية، لأنها مقام اعتبار الكثرة العلمية^۱ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹).

۱. ترجمه: در سخنان اصحاب عرفان در خصوص عماء اختلاف وجود دارد، برخی گفته‌اند که عماء حضرت احدیت است، به دلیل اینکه معرفت به آن تعلق نمی‌گیرد و در حجاب جلال قرار دارد. و برخی هم گفته‌اند که حقیقت عماء، واحدیت و حضرت اسماء و صفات است، زیرا عماء ابر رقیقی است که حایل بین آسمان و زمین است و حضرت

این نظریه در برابر دو نظریه معروف، یعنی احدیت و واحدیت مطرح شده است و برخلاف کاشانی که عماء را برابر با احدیت دانسته و آن را واسطه بین ذات، من حیث هی، و واحدیت قرار داده و برخلاف ابن فناری که آن را برابر با واحدیت دانسته و واسطه بین احدیت و اعیان خارجی قرار داده است امام آن را برابر با فیض اقدس دانسته و واسطه بین احدیت و واحدیت قرار داده‌اند. ایشان در ادامه و در تأیید نظریه خود سخنی از قونوی در خصوص عماء ذکر کرده‌اند:

قال المحقق القونوی فی *مفتاح الغیب: «العماء»* الّذی ذکره النبی، صلی الله علیه و آله، مقام التنزل الربّانی، و منبعث الجود الذاتی الرحمانی من غیب الهویّیة و حجاب العزّة الائیة و فی هذا «العماء» یتعیّن مرتبة النکاح الاول الغیبی الازلی، الفاتح لحضرات الاسماء الالهیة بالتوجّهات الذاتیة^۱ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹، ۳۰).

گرچه قونوی در این فراز از سخنان خود بر مقام احدیت و تعین اول نظر داشته است، اما امام آن را بر فیض اقدس نیز حمل کرده‌اند. سخن قونوی در این فراز در خصوص عماء به گونه‌ای است که بر فیض اقدس هم قابل تطبیق است؛ زیرا اولاً وی عماء را به نحوی در مرحله بعد از «غیب هویت» یا مقام احدیت قرار داده است و می‌گوید عماء از آن مقام نازل شده است. ثانیاً برای عماء تعبیر ربّانی به کار برده است که حکایت از اتصاف آن به ربوبیت است. ثالثاً برای آن وصف برانگیخته بخشش ذاتی رحمانی را ذکر کرده است که حکایت از منشأیت آن برای اسماء الهی است. رابعاً تعین یافتن مرتبه نکاح اول غیبی ازلی - که گشاینده حضرات اسماء الهیّه است - را در عماء دانسته است. همه این ویژگی‌ها می‌تواند بر فیض اقدس هم منطبق باشد.

→ واحدیت هم واسطه بین آسمان احدیت و زمین کثرت است و ما می‌گوئیم: ممکن است که حقیقت عماء، حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری باشد؛ زیرا فیض اقدس حقیقتی است که هیچ کس آن را با مقام غیبی آن نمی‌شناسد و او واسطه است بین «حضرت احدیت غیبی و هویت غیر ظاهر» و «حضرت واحدیت» که هر چه بخواهی در آن کثرت واقع می‌شود. و ما حقیقت عماء را به این دلیل بر آن حقیقت غیبی (احدیت) حمل نکردیم که سؤال (سؤال کننده) از «رب» شده است و حقیقت غیبی چنانچه قبلاً دانستی به هیچ صفتی موصوف نیست. همچنین آن را بر حضرت واحدیت هم حمل نکردیم؛ زیرا واحدیت مقام اعتبار کثرت علمی است.

۱. ترجمه: محقق قونوی در کتاب *مفتاح الغیب* گفته است: عمائی که پیامبر^(ص) متذکر شده‌اند مقام نازل شدن ربّانی و برانگیخته بخشش ذاتی رحمانی از غیب هویت و حجاب عزت ایت است و در این عماء مرتبه نکاح اول غیبی ازلی که به واسطه توجّهات ذاتی، فاتح حضرات اسمای الهی است، تعین می‌یابد.

امام در تعلیقه بر شرح *فصوص الحکم* قیصری نیز بر نظریه خود اشاره و بر آن تأکید کرده‌اند:
 قد اختلف الآراء فی مقام «العماء» فمنهم من ذهب الی ما ذکره الشارح، و
 منهم من قال بأنه مقام الواحدیة، بمناسبة كونه غیماً رقیقاً بین الارض و
 السماء، و هو یناسب مقام الواحدیة: فأنها واسطة بین السماء الاحدیة و ارض
 الاعیان الخلقیة. و قد فصلنا القول فی بعض رسائلنا، و حَقَّقْنَا أَنَّهُ مقام فیضه
 الاقدس. و لیس هنا مقام بسطه (قیصری ۱۳۷۵: پاورقی ۵۸۴).

در اینجا نیز امام به دو نظریه معروف یعنی احدیت – که نظر شارح (قیصری) – و واحدیت،
 که نظر برخی دیگر است، اشاره کرده و متذکر شده‌اند که ما در بعضی کتابهایمان (*مصباح الهدایه*)
 در این خصوص که عماء عبارت از مقام فیض اقدس است بحث و تحقیق کرده‌ایم.
 در فقره‌ای دیگر در کتاب *آداب نماز*، اشاره به سه مقام پس از ذات، من حیث هی، کرده و
 فیض اقدس را به عنوان مقام دوم و «عماء» مطرح کرده‌اند:

بعد از ذات مقدس، من حیث هی، سه مقام و مشهد دیگر است: مقام غیب
 «احدی»؛ و مقام تجلی «به فیض اقدس»، که شاید «عما» که در حدیث نبوی
 است اشاره به آن باشد؛ و مقام «واحدیت» که به احدیت جمع مقام اسم
 اعظم است، و به کثرت تفصیلی مقام اسماء و صفات است (امام خمینی
 ۱۳۷۰: ۳۰۶).

در این فقره امام در بین احدیت و واحدیت، مقام دیگری به عنوان فیض اقدس قائل شده و
 عماء را بر آن حمل کرده‌اند. در تعلیقه دیگر بر شرح *فصوص قیصری* نیز تجلی به فیض اقدس را
 مقام عماء دانسته‌اند: «بل لتجلیه بالفیض الاقدس الذی هو مقام «العماء»...» (قیصری ۱۳۷۵: پاورقی ۵۷۴).
 همچنین در فقره دیگری در *صحیفه امام* بر این تفاوت دقیق و ظریف بین احدیت و فیض اقدس
 و تطبیق عماء با فیض اقدس اشاره کرده‌اند:

حمد و سپاس از آن خدایی است که از مکمن غیب هویت (حضرت
 احدیت) بر حضرت اسمایی تجلی فرمود و اسمای ذاتی او به حقیقت عمایی
 در حضرت واحدیت ظاهر شد، و جمله نعوت و صفاتش در احدیت غیبی
 وحدت یافت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۶).

تجلی بر حضرت اسمایی و ظهور اسماء ذاتی در حضرت واحدیت به واسطه فیض اقدس است
 که امام در این فقره از آن به حقیقت عمایی یاد کرده‌اند.

امام در ادامه این فقره چنین گفته‌اند:

«سپس فرود آمد» و (فاصله‌اش) به اندازه دو قوس وجود و دایره غیب و شهود شد «یا نزدیکتر»؛ که همانا مقام عماء بلکه «لامقام» است براساس عالی‌ترین رأی: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۷).

در اینجا امام به دو آیه معروف سوره نجم: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸-۹) اشاره کرده و مقام «او ادنی» را مقام عماء دانسته‌اند. مقام «او ادنی» از نظر امام همان فیض اقدس است که ایشان آن را خارج از مقام دانسته و از آن به لامقام تعبیر می‌کنند. امام بر «لامقام» دانستن مرتبه «او ادنی» در موارد متعدد دیگر نیز تأکید کرده‌اند. از جمله آنجا که تعابیر مختلف در خصوص «مشیت مطلقه» را ذکر کرده‌اند به مقام «او ادنی» اشاره کرده و تأکید نموده‌اند که به نظر ما این مقام غیر از مقام «مشیت مطلقه» است و اصلاً مقام نیست (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۴۵). یا در مورد سر سجود چنین می‌گویند:

«پس سر سجود را، که اشاره به آخرین مراتب توحید است و منتهی شود در مرتبه تحقق به مقام لامقامی، که اشاره به آن در مسلک اهل معرفت کلمه شریفه «او ادنی» است، کشف نتوان کرد» (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۰۱ - ۱۰۰).
مورد دیگری که امام فیض اقدس را مرادف عماء یا حضرت عمائیه ذکر کرده‌اند در کتاب شرح دعای سحر ایشان است:

... و تجلی بفیضه الاقدس و ظلّه الارفع، فظهر فی ملبس الاعیان الثابتة من الغیب المطلق و الحضرة العمائیه؛ ثم تجلی بالفیض المقدس و الرحمة الواسعة و النفس الرحمانی من الغیب المضاف و الكنز المخفی و المرتبة العمائیه، علی طریقه شیخنا العارف، مدّ ظلّه، فی مظاهر الارواح الجبروتیه و الملکوتیه...^۱ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۲۰).

۱. ترجمه: خداوند تعالی با فیض اقدس و سایه ارفع خود از غیب مطلق و حضرت عمائیه در لباس‌های اعیان ثابتة تجلی کرد. سپس با فیض مقدس و رحمت واسطه و نفس رحمانی، از غیب مضاف (غیب نزدیک به غیب مطلق) و کنز مخفی و مرتبه عمائیه بر مبنای نظر شیخ عارف ما که - سایه‌اش مستدام باد - در مظاهر ارواح جبروتی و ملکوتی تجلی کرد.

در اینجا امام فیض اقدس را غیب مطلق و حضرت عمائیّه را همان فیض اقدس دانسته‌اند که خداوند با آن و از آن مقام در اعیان ثابت تجلی می‌کند. همچنین فیض مقدس را مرادف غیب مضاف و کنز مخفی ذکر کرده‌اند که با آن و از آن مقام در مظاهر ارواح جبروتی و ملکوتی تجلی می‌کند. ایشان در همین جا فیض مقدس را بر مبنای نظر استاد عارف خود آیت الله شاه آبادی، برابر با مرتبه عمائیّه دانسته‌اند و تأکید امام بر این نکته نشان می‌دهد که استاد عرفان ایشان نیز نظری غیر از ایشان داشته و رأی ایشان در خصوص عماء با استادشان نیز متفاوت و مختص ایشان است. امام در دو فقره دیگر نیز در خصوص عماء سخن گفته‌اند که گرچه در آنجا مستقیماً نامی از فیض اقدس نبرده‌اند اما جایگاهی که برای آن ذکر کرده‌اند همان جایگاه فیض اقدس است:

.... کذلک وجه الحضرة الغیبیّة و الهویّة العمائیّة المنعکسة فی المرائی الاسمائیّة و الصفاتیّة مع عدم تعینها بنفس ذاتها لعدم ظهورها بذاتها، تتعیّن بتعیّنات الاسماء و الصفات، و تتلون بلونها، و تتجلی فیها بمقدار صفاتها،... حسب استعداداتها؛ فتکون مع «الرحیم» رحیما، و مع «الرحمن» رحمانا، و مع «القهار» قهارا، و مع «اللطیف» لطیفا، الی غیر ذلک من الجلال و الجمال (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۸).

در این فراز، امام «وجه حضرت غیبی» را که در آینه‌های اسماء و صفات منعکس است، «هویت عمائیّه» دانسته‌اند و روشن است که وجه حضرت غیبی منعکس در اسماء و صفات، همان فیض اقدس است. به‌ویژه توضیحات بعدی امام که وجه حضرت غیبی را فاقد هر گونه تعین و ظهور دانسته و تعین یافتن آن را به تبع تعینات اسماء و صفات ذکر کرده‌اند، تطبیق آن را با فیض اقدس مؤکد می‌سازد. همچنین در جای دیگر:

«انّ مراتب الوجود و عوالم الغیب و الشهود کلام الہی خارج بالہواء الّذی هو المرتبة العمائیّة من مرتبة الهویّة الغیبیّة نازل من سماء الالہیّة للحبّ الذاتی لاطهار کماله و التّجلی باسمائه و صفاته لکی یعرف شأنه»^۱ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۵۷).

۱. ترجمه: مراتب وجود و عوالم غیب و شهود عبارتند از کلام الہی که به واسطه هوایی که عبارت است از مرتبه عمائیّه، از مرتبه هویّت غیبی خارج شده و به‌خاطر حبّ ذاتی خداوند بر ظاهر ساختن کمال خود و تجلی او به اسماء و صفات خود از آسمان الهیّت نازل شده است تا شأن و منزلتش شناخته شود.

در اینجا نیز به مراتبی که طی شده است تا مراتب وجود و عوالم غیب و شهود — که همان کلام خداوند است — به منصب ظهور در آید اشاره شده است. بدین نحو که کلام الهی ابتدا به واسطه هوا یا «مرتبه عمائیه» از مرتبه هویت عینیّه (یا غیب مطلق یا مقام غیبی احدیت) خارج می‌شود و سپس از آسمان الهیت (مقام احدیت) نازل می‌شود و متجلی به اسماء و صفات الهی می‌گردد؛ یعنی هوا یا مرتبه عمائیه واسطه است تا کلام الهی از مقام غیب احدی تجلی کند (خارج شود)، سپس در مقام احدیت به اسماء و صفات تجلی نماید (نازل شود). روشن است که مرتبه عمائیه — که واسطه بین مقام احدیت و واحدیت است — همان فیض اقدس است.

نکته آخر و مهم آنکه امام در عین نظر صریح خود مبنی بر یکی دانستن مقام عماء با فیض اقدس، جمع بین دو نظر مشهور، یعنی احدیت و واحدیت یا «تعین اول و تعین دوم» که توسط ابن فناری انجام گرفته است را مورد تأیید قرار داده و با نوشتن تعلیقه‌ای بر آن، توضیح روشن‌تر و دقیق‌تری را ارائه داده‌اند. جالب است همانگونه که پیشتر اشاره شد، امام در تعلیقه بر شرح *فصوص الحکم* قیصری آنجا که اقوال و احتمال‌ها در خصوص عماء را مطرح کرده‌اند، قول دوم را که منطبق بودن عماء با فیض منبسط است به لحاظ برخی اعتبارها مناسب‌تر دانسته‌اند.

اما در این تعلیقه نیز قول اول مبنی بر برابر بودن عماء با احدیت را حمل بر فیض اقدس نموده‌اند. در واقع امام به دلیلی که بعداً در بخش استدلال‌های امام بر نظریه خویش به آن اشاره خواهد شد، حتی در جمع بین نظریه‌ها، معتقد به برابر بودن عماء با احدیت نبوده و آن را بر فیض اقدس حمل کرده‌اند و این حاکی از آن است که ایشان در هیچ حالتی مقام عماء را در حد مقام احدیت ندانسته و جایگاه احدیت را فراتر از جایگاه عماء می‌دانند. این امر در مورد قول دوم نیز صادق است و ایشان به جای واحدیت، فیض مقدس را به کار برده‌اند:

و التحقیق ان للحقیقة العمائیة و النفس الرحمانیة حقیقة و رقیقة و باطناً و ظاهراً و غیباً و شهادة کما الامر کذلک فی جمیع الحقائق الالهیة و الاسماء الربوبیة فالحقیقة و الباطن و الغیب منهما عبارة عن الفیض الاقدس و التجلی الاول، لکنه باعتبار البرزخیة و الاحدیة الجمعیة یقال له العماء، و باعتبار الظهور فی اکثرات الاسمائیة الذاتیة یقال له النفس الرحمن، و الرقیقة و الظاهر و الشهادة منهما عبارة عن التجلی الظهوری الفعلی و الفیض المقدس و الوجود المنبسط، الاّ أنه باعتبار البرزخیة یقال له العماء و باعتبار البسط و

الظهور فی مراتب التَّعینات یقال له النفس الرحمانی، فافهم وکن من الشاکرین و لاتکن من الغافلین.^۱ (ابن فناری ۱۳۷۴: ۲۰۶).

ج) استدلال امام بر رأی خود

امام در خصوص رأی خود مبنی بر فیض اقدس دانستن عماء نکات زیر را که مبنا و دلیل تحقیق ایشان و اتخاذ این رأی است مطرح کرده‌اند:

۱- فیض اقدس و خلیفه کبری حقیقتی است که هیچ کس آن را از جهت مقام غیبی اش نمی‌شناسد (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹). لذا عماء نیز که مقامی است که هیچ کس آن را نمی‌شناسد می‌تواند با آن مطابق باشد.

۲- فیض اقدس بین «حضرت احدیت غیبی و هویت غیر ظاهر» و «حضرت واحدیت، که در آن هر چه بخواهی کثرت واقع شده»، واسطه است. (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹) عماء نیز مقامی است که قبل از خلق است و طبعاً خارج از هر گونه کثرت و خلقی است و چون مقام واحدیت، مقام کثرت است؛ لذا عماء می‌تواند بر فیض اقدس که همه کثرات اسمایی در آن مندرک و مضمحل است و با ظهور آن در مقام واحدیت، کثرات اسمایی حاصل می‌شود، منطبق باشد.

۳- با توجه به اینکه به دلیل خارج بودن عماء از کثرت خلقی، امکان تطبیق آن با مقام احدیت یا هویت غیبی نیز هست، امام برای گزینش فیض اقدس به عنوان عماء و ترجیح آن به احدیت، این دلیل را آورده‌اند که چون در حدیث، سؤال از «رب» (جایگاه رب قبل از خلق) شده است [و این جایگاه باید متصّف به ربوبیت باشد] و مقام احدیت یا حقیقت غیبی متصّف به هیچ صفتی نیست [و مقام آن برتر از اتصاف به هر صفتی است] لذا عماء را بر آن حمل نکردیم (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹)

۱. ترجمه: تحقیق آن است که برای حقیقت عمائی و نفس رحمانی «حقیقت و رقیقت»، و «باطن و ظاهر» و «غیب و شهادت» است. این امر در همه حقایق الهیه و اسماء ربوبیه اینچنین است (جریان دارد). پس حقیقت و باطن و غیب آن دو (عماء و نفس رحمانی) عبارتست از فیض اقدس و تجلی اول، اما به اعتبار برزخیت و احدیت جمعی به آن «عماء» گفته می‌شود و به اعتبار ظهور در کثرت‌های اسمائی ذاتی به آن «نفس رحمانی» گفته می‌شود. و رقیقت و ظاهر و شهادت آن دو عبارت است از تجلی ظهوری فعلی و فیض مقدس و وجود منبسط. اما به اعتبار برزخیت به آن «عماء» گفته می‌شود و به اعتبار بسط و ظهور در مراتب تعینات به آن «نفس رحمانی» گفته می‌شود پس بفهم و از شاکران باش و از غافلان مباش.

و طبعاً فیض اقدس که در عین وحدت، منشأ همه اسماء و صفات الهی و قابل اتصاف به ربوبیت است گزینش مناسب و قابل قبول ایشان بوده است.

همچنین ایشان مجدداً تأکید کرده‌اند که عماء را به این دلیل بر واحدیت حمل نکردیم که واحدیت مقام اعتبار کثرت علمی است (امام خمینی الف: ۱۳۸۱: ۵۹). و طبعاً چون عماء خارج از کثرات است قابل حمل بر واحدیت نیست.

در *آداب نماز* نیز با اشاره به اینکه پس از ذات مقدس، من حیث هی، سه مقام دیگر وجود دارد؛ یعنی مقام «احدیت»؛ مقام تجلی «به فیض اقدس»؛ و «مقام واحدیت» که به احدیت جمع، مقام اسم اعظم است و به کثرت تفصیلی، مقام اسماء و صفات، مقام تجلی به فیض اقدس را مناسب عماء دانسته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۰۶). زیرا فیض اقدس واسطه بین دو مقام احدیت و واحدیت است و با ویژگی‌هایی که برای عماء ذکر شده است مناسب بیشتری دارد.

۴- فیض اقدس را هنگامی می‌توان با عماء برابر گرفت که معنی «خلق» را تعمیم دهیم تا شامل تعینات اسمائیه هم بشود (قیصری ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۷) در اینجا امام تأکید کرده‌اند که اگر خلق را شامل تعینات اسمائیه هم بدانیم، عماء عبارت از فیض اقدس است، و طبعاً اگر تعینات اسمایی را مشمول خلق ندانسته و آنها را در ساحت الوهیت و قبل از خلق لحاظ کنیم، عماء فیض اقدس نخواهد بود و علی القاعده بر فیض منبسط منطبق خواهد شد. لذا یکی از مباحث مهم در بحث جایگاه عماء، تعیین معنی خلق و قلمرو آن خواهد بود که در بخش آزمون و ارزیابی نظریه امام مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳) ارزیابی و آزمون صحت و استحکام نظریه امام

برای ارزیابی و آزمون صحت و استحکام نظریه امام در خصوص عماء در درجه اول باید به برخی از ویژگی‌هایی که در روایت نبوی در مورد نسبت عماء و خلق مطرح است توجه کرد. این ویژگی‌ها را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف) عماء قبل از خلق است؛ لذا باید معنی و قلمرو خلق مشخص شود تا بتوان مرتبه قبل از آن را معلوم ساخت.

ب) عماء ابر باران زاست؛ لذا عماء در مرتبه و جایگاهی قرار دارد که منشأ صدور و تجلی خلق است و مخلوقات به واسطه آن به ظهور و وجود درمی‌آیند.

ج) عماء حایل بین آسمان و زمین است؛ لذا جایگاه عماء بین دو مقام است که یکی مافوق و دیگری مادون است. مقام مادون همان خلق است و مقام مافوق، مقام و جایگاه حق تعالی قبل از عماء، یعنی قبل از مقامی است که بلافاصله منشأ خلقت مخلوقات می گردد.

د) عماء قبل از خلق قرار دارد و چون آنچه در حوزه و قلمرو شناخت و معرفت واقع می شود، کثرات و مخلوقاتند و عماء قبل از آن قرار دارد؛ لذا عماء مقام و جایگاهی است که غیر قابل شناخت و خارج از قلمرو معرفت بشر است. البته این ویژگی عماء بستگی به معنی و قلمرو خلق دارد. اگر خلق را مثلاً عالم جسمانی بدانیم، فوق آن برای بشر قابل شناخت است ولی اگر عالم اسماء و صفات را نیز خلق بدانیم، طبعاً، فوق آن خارج از قلمرو معرفت قرار می گیرد. آنچه مسلم است آن است که تقریباً همه اصحاب عرفان و تحقیق، قائل به ویژگی خارج از قلمرو معرفت بودن عماء بوده اند و برخی آن را صرفاً برای انسان کامل یا کسانی که نزدیک به مقام انسان کاملند قابل شناخت دانسته اند.

ه) عماء جایگاهی است که به نحوی متصف به ربوبیت است؛ لذا مقام و جایگاهی که وصف ناپذیر است یا متصف به ربوبیت نیست نمی تواند عماء باشد.

با بررسی و دقت در این پنج ویژگی مشخص می شود که تعیین معنی و قلمرو «خلق» در ویژگی اول (الف) مستقیماً در هر چهار ویژگی دیگر اثر مستقیم و تعیین کننده خواهد گذاشت. بدین نحو که با تغییر معنی خلق، سایر ویژگی ها به تبع آن تغییر می یابند:

مثلاً اگر خلق را «عالم اعیان خارجی» یا «عالم اعیان ثابت و اعیان خارجی» یا «عالم اسماء و صفات» بدانیم، نتایج مستقیم و متفاوت آن در سایر ویژگی ها بدینگونه خود را نشان خواهد داد:
ویژگی دوم (ب): خلق = اعیان خارجی، در نتیجه: عماء = فیض منبسط یا فیض مقدس یا ... است.

خلق = اعیان ثابت و اعیان خارجی، در نتیجه: عماء = حضرت احدیت یا اسم اعظم یا انسان کامل یا... (با توجه به نظریات مختلف) است.

خلق = عالم اسماء و صفات، در نتیجه: عماء = حضرت احدیت یا فیض اقدس است.
ویژگی سوم (ج): خلق = اعیان خارجی، در نتیجه: مقام مافوق عماء = حضرت احدیت و بالاتر است.

خلق = اعیان ثابت و اعیان خارجی، در نتیجه: مقام مافوق عماء = فیض اقدس و بالاتر است.

خلق = عالم اسماء و صفات، در نتیجه: مقام مافوق عماء = حضرت احدیت یا ذات، من حیث هی، است.

ویژگی چهارم (د): خلق = اعیان خارجی، در نتیجه: عماء = برای کسانی که به مقام توحید فعلی رسیده‌اند قابل شناخت و برای بقیه غیر قابل شناخت است.

خلق = اعیان ثابته و اعیان خارجی، در نتیجه: عماء = صرفاً برای کسانی که به مقام توحید صفاتی و اسمایی و قرب نوافل رسیده‌اند قابل شناخت و برای بقیه غیر قابل شناخت است.

خلق = عالم اسماء و صفات، در نتیجه: چنانچه عماء را فیض اقدس بدانیم، از وجه غیبی‌اش غیر قابل شناخت و از وجه ظهورش صرفاً برای کسانی که به مقام توحید ذاتی و قرب فرائض نائل آمده‌اند (انبیای اولوالعزم به‌ویژه پیامبر اکرم^(ص) و ائمه معصومین^(س)) قابل شناخت و چنانچه عماء را احدیت بدانیم، برای همه غیر قابل شناخت است.

ویژگی پنجم (ه): این ویژگی در دو معنی اول و دوم خلق قابل حمل بر هر دو معنی عماء است. اما در معنی سوم خلق، اگر عماء را برابر با فیض اقدس بدانیم، قابل حمل بر آن است و اگر عماء را برابر با احدیت بدانیم، حمل آن بر این مقام دارای مشکل است و به نظر ناممکن می‌رسد، چون مقام احدیت وصف‌ناپذیر است.

لذا از بین ویژگی‌های پنجگانه مذکور، با تعیین تکلیف ویژگی اول (تعیین معنی و قلمرو خلق)، به وضوح تکلیف ویژگی‌های دوم و سوم و چهارم نیز روشن می‌گردد. ویژگی پنجم نیز پس از روشن شدن تکلیف ویژگی اول قابل بررسی و بحث خواهد بود.

می‌توان گفت که با ملاک قرار دادن نکات مذکور، همه آرای که تاکنون در خصوص عماء مطرح شده است با ویژگی‌های مندرج در نکات چهارگانه مذکور قابل تطبیق است. البته اگر در بین آرای موجود، کسی معتقد به برابر بودن عماء با ذات حق تعالی بود، با مشخصه دوم در تعارض قرار می‌گرفت اما ظاهراً تاکنون کسی قائل به این قول نبوده است. بنابراین محور اصلی بحث در ارزیابی و آزمون نظریه امام، «تعیین تکلیف معنی خلق» است.

معنی خلق از نظر امام

پیشتر در بخش خلاصه آرای پیشینیان اشاره شد که برخی از اساطین عرفان از جمله قونوی (بنابر یک قول او) و کاشانی و سید حیدر آملی معتقدند هر آنچه تعین می‌یابد «مخلوق» است و

مقام‌هایی مانند «حضرت جمع بین وجوب و امکان» و «حقیقت انسانی» که برخی برای عماء ذکر کرده‌اند از مخلوقاتند و به همین دلیل عماء را قبل از آنها، یعنی قبل از «واحدیت» - که تعبیر دیگر مقام‌های مذکور است - قرار داده‌اند. همچنین معتقدند که چون خداوند در واحدیت به صفات خلق متجلی می‌شود، لذا «واحدیت» خلق است و عماء قبل از آن قرار دارد.

به عکس، برخی دیگر نیز چون ابن فناری و ابن عربی - بنابر یک قول او - و جندی، خلق را مرادف با اعیان خارجی گرفته و عماء را براساس آن تعریف کرده‌اند. اما امام از یک سو عماء را به شرطی فیض اقدس دانسته‌اند که معنی خلق را به گونه‌ای تعمیم دهیم که شامل تعینات اسمائیه هم بشود (قیصری ۱۳۷۵: ۱۵۷) و از سوی دیگر در تحقیق خود معنی خلق را تعمیم داده شامل تعینات اسمائیه هم دانسته‌اند و به همین دلیل عماء را بر فیض اقدس حمل نموده‌اند (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹). با توجه به اختلاف نظر بین اصحاب عرفان در خصوص معنی خلق در روایت نبوی، به نظر می‌رسد هیچ ملاک منطقی و استدلال عقلانی برای مشخص ساختن معنی خلق در روایت مذکور وجود ندارد؛ زیرا خلق واژه‌ای است که در روایات مختلف به معانی متفاوت به کار رفته است و طیفی از تعینات عالم جسمانی تا عالم روحانی و عالم اسمایی را در برمی‌گیرد. در هر جا به یک معنی به کار رفته است، و به نظر می‌رسد در به کارگیری آن واژه عمدتاً عرف زبانی و فضای حاکم بر گفتار مطرح بوده است نه ملاک‌های منطقی و استدلالی.

لذا معنی خلق را در هر جا با توجه به معنی هر متن و فضایی که مباحث هر متن در آن مطرح شده است باید دریافت کرد. مناسب‌ترین و موجه‌ترین ملاک و مبنا برای تعیین معنی خلق در این روایت، مراجعه به سایر روایاتی است که واجد مضامین عرفانی بوده و مورد استفاده عارفان قرار گرفته و در آنها از واژه خلق استفاده شده است. حتی اگر در این روایات باز هم «خلق» به معانی مختلف به کار رفته باشد، اما برخی از آنها با صراحت و وضوح بر تعینات اسمائی حمل شده باشد، ملاک مناسب و موجهی برای تعمیم معنی آن در روایت نبوی مورد بحث، به تعینات اسمایی خواهد بود.

امام در بخشی از مباحث خود در کتاب *مصباح الهدایه* به این موضوع اشاره کرده و معنی خلق را در چند روایت مشهور مورد استفاده عرفا مورد بررسی قرار داده‌اند:

انّ الاحادیث الواردة عن اصحاب الوحی و التنزیل فی بدء خلقهم، علیهم السلام، و طینتة ارواحهم، و انّ اول الخلق روح رسول الله و علی، صلی الله

عليهما و آلهما، او ارواحهم، اشاره الى تعين روحانيتهم التي هي المشيئة المطلقة و الرحمة الواسعة تعيناً عقلياً. لأن أول الظهور هو ارواحهم، عليهم السلام. و التعبير بـ «الخلق» يناسب ذلك؛ فإن مقام المشيئة لم يكن من «الخلق» في شيء؛ بل هو «الامر» المشار اليه بقوله: «الاله الخلق و الامر» و ان يطلق عليه «الخلق» ايضاً؛ كما ورد منهم^(ع) خلق الله الاشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها. و هذا الحديث الشريف ايضاً من الأدلة على كون المشيئة المطلقة فوق التعينات الخلقية من «العقل» و مادونه^۱ (امام خميني ان: ۱۳۸۱: ۶۱).

در اين فراز امام به سه نکته اشاره نموده‌اند: ۱- اولين خلق عبارت است از روح رسول الله^(ص) و علي^(ع) و ائمه معصومين^(ع)؛ ۲- روحانيت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) عبارت است از مشيئت مطلقه و رحمت واسعة الهی؛ ۳- تعین روحانيت آنها (يعنى تعين مشيئت مطلقه) عبارت است از تعین عقلي؛ زیرا اولين ظهور عبارت است از ارواح آنها.

آنگاه با اشاره به آیه قرآن، يعنى «الاله الخلق و الامر» (اعراف: ۵۴) که بين خلق و امر تفكيك نموده و خلق را مخصوص عالم ملک و امر را مخصوص عالم ملکوت دانسته است، ابتدا متذکر شده‌اند که تعبير خلق برای مقام مشيئت و تعین اول آن تعبير مناسبی نیست؛ زیرا عالم مشيئت غير از عالم خلق، و از عالم امر است. سپس تأکید نموده‌اند که (على رغم تفكيك خلق و امر در قرآن) گاهی در روایات بر مقام مشيئت واژه «خلق» هم اطلاق شده است و دليل آن را روایت: «خلق الله الاشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها» دانسته، آنگاه استدلال کرده‌اند که اين روایت از دلایلی است که ثابت می‌کند مشيئت مطلقه بالاتر از تعينات خلقی اعم از عقل و مراتب پایین تر آن است.

۱. ترجمه: احاديثی که از اصحاب وحی و تنزیل درباره آغاز آفرینش آنان و سرشت ارواحشان رسیده است و اینکه روح رسول خدا و علي^(ص) یا ارواح ائمه معصومين^(ع) نخستین خلق بوده است، اشاره است به اینکه روحانيت آنان که عبارت از مشيئت مطلقه الهی و رحمت واسعة اوست، تعین عقلي است، زیرا ارواح آنان^(ع) نخستین ظهور بود، و تعبير به خلق مناسب آن نیست؛ زیرا مقام مشيئت در هیچ چیز از عالم خلق نیست، بلکه آن «عالم امر» است که در آیه «الاله الخلق و الامر» به آن اشاره شده است، هر چند واژه خلق هم بر آن اطلاق می‌شود همانطور که از ائمه^(ع) رسیده است که: «خداوند اشياء را توسط مشيئت و مشيئت را با خود مشيئت خلق کرد». همچنین اين حدیث شريف یکی از دليل‌ها بر اين است که مشيئت مطلقه بالاتر از همه تعينات خلقی، اعم از عقل و مراتب پایین تر از آن است.

در واقع امام با مطرح کردن دو روایت: «انَّ أوَّلَ الخلق روح رسول الله (ص) و علی (ع)» و اشاره به موارد مشابه آن و روایت: «خلق الله الاشياء بالمشیة و المشیة بنفسها» به اثبات دو نکته دیگر نیز پرداخته‌اند:

اول آنکه واژه خلق، هم برای مقام مشیت مطلقه و رحمت واسعه که عبارت است از روحانیت پیامبر (ص) و ائمه (ع) و هم برای ارواح پیامبر (ص) و ائمه (ع) که عبارت است از تعین عقلی مشیت مطلقه و اولین ظهور، به کار رفته است. و این گرچه براساس ادبیات قرآنی از جنس «امر» است نه «خلق»، اما واژه خلق در این دو روایت و امثال آنها به معنی عام به کار رفته و تعینات ملکی و ملکوتی را در برمی‌گیرد.

دوم آنکه مقام مشیت مطلقه که برای آن واژه خلق به کار رفته است حتی از تعینات خلقی به معنای عام هم بالاتر است؛ زیرا در روایت آمده است که خداوند همه اشیا را توسط مشیت خلق کرده است اما مشیت را توسط خود مشیت آفریده است؛ لذا خلق مشیت فراتر از سایر اشیا و تعینات ملکی و ملکوتی است. از اینجا مشخص می‌گردد که مقام مشیت مطلقه که در ساحت والای الوهیت است نیز در قلمرو معنای خلق قرار می‌گیرد.

در ادامه همین بحث، امام برای اثبات هر چه بهتر منظور اصلی خود (یعنی این نکته که عقل یا تعین عقلی یا روح پیامبر (ص) و علی (ع)، اولین ظهور و تعین مشیت مطلقه است) به روایت دیگری اشاره کرده و به بررسی و تفسیر دقیق آن پرداخته‌اند:

فی الکافی الشریف، عن احمد بن علی بن محمد بن عبدالله بن عمر بن علی بن ابی طالب (ع) عن ابی عبدالله، علیهم السلام، قال: انَّ الله کان اذ لا کان؛ فخلق الکان و المکان؛ و خلق الانوار؛ و خلق نور الانوار الّذی نور من الانوار؛ و اُجری فیهِ من نوره الّذی نور من الانوار؛ و هو النور الّذی خلق منه محمداً و علیاً. فلم یزالا نورین اولین، اذ لا شیء کون قبلهما. فلم یزالا یجریان طاهرین مطهرین فی الاصلاب الطاهرة حتی افترقا فی اطهر طاهرین فی عبدالله و ابی طالب^۱ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲).

۱. ترجمه: در کتاب کافی شریف از احمد بن علی بن محمد بن عبدالله بن عمر بن علی بن ابیطالب از امام صادق علیه السلام است که فرمود: خدای تعالی بود هنگامی که بودی نبود، و خداوند کون و مکان را خلق کرد، و انوار را خلق کرد، نور الانوار را خلق کرد که انوار از آن نورانی شدند (نور انوار از نور الانوار بود) و در آن جاری کرد از نور

در این روایت برای همه تعینات خلقی و فوق خلقی؛ یعنی: «کان، مکان، انوار، نور الانوار» از واژه «خلق» استفاده شده است. امام در این روایت انوار را «عالم عقلی» و نور الانوار را «فیض منبسط و وجود مطلق» (مشیت مطلقه) که سرآغاز حقایق عقلی و جز آن، و مبدأ عوالم بالا و پائین است دانسته‌اند برای آنکه مشخص شود که مقام مشیت مطلقه شامل کلیه تعینات اسمایی است — که امام براساس تعمیم دادن معنی خلق به تعینات اسمایی، نظریه خود مبنی بر فیض اقدس بودن عماء را مطرح کرده‌اند — این فراز از سخن ایشان قابل توجه و تأمل است:

انّ للمشيئة المطلقة مقامين: مقام اللاتعيين والوحدة، مقام لاالظهور بالوحدة؛ و مقام الكثرة و التعيين بصورة «الخلق» و «الامر»^۱ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۴۵).

انّ الحضرة المشيئة لكونها ظهوراً لحضرة الجمع تجتمع كل الاسماء و الصفات باحدية الجمع. و هذه مقام تجلی العلمی فی نشأة الظهور و العین: فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فی السموات و الارضين. فكل مراتب الوجود مقام «العلم» و «القدرة» و «الارادة» و غيرها من الاسماء و الصفات. بل كل المراتب من اسماء الحق. فهو مع تقدسه ظاهر فی الاشياء كلها؛ و مع ظهوره مقدس عنها جلها^۲ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۹۴).

روایت دیگری که به صراحت بر اطلاق واژه خلق بر تعینات اسمایی در حضرت واحدیت دلالت دارد، روایت مشهور: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي

→ خود که انوار از آن نورانی شدند (نور گرفتند). و آن نوری است که محمد (ص) و علی (ع) را از آن خلق کرد که نور آن دو همچنان نخستین نور بود؛ زیرا هیچ چیزی قبل از آن دو موجود نشده بود (بود نیافته بود). پس آن دو (نور) همچنان پاک و پاکیزه در صلب‌های پاکیزه در جریان بود تا در پاک‌ترین صلب‌ها از هم جدا شدند و در عبدالله و ابی‌طالب قرار گرفتند.

۱. ترجمه: برای مشیت مطلقه دو مقام وجود دارد: مقام بی‌تعینی و وحدت و مقام بی‌ظهوری به واسطه وحدت، و «مقام کثرت و تعین» به صورت خلق و امر...

۲. ترجمه: حضرت مشیت مطلقه از آنجا که ظهور حضرت جمع است، جامع همه اسماء و صفات است به احدیت جمع، و این مقام عبارت است از مقام تجلی علمی در نشئه ظهور و عین، و در این مقام است که به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او کنار نیست، پس همه مراتب وجود مقام علم و قدرت و دیگر اسماء و صفت است. بلکه همه مراتب وجود خود، اسماء حقد و او (حق تعالی) با تقدسی که دارد در همه اشیا ظاهر است و با اینکه ظهور دارد از همه اشیا مقدس است (غیر از آنهاست).

اعرف^۱ است. در این روایت، فخلقت الخلق دلالت بر اظهار کمال خداوند و تجلی او به اسماء و صفاتش و ظهور عالم صفات و تجلی ذاتی در حضرت واحدیت در آئینه اسم اعظم و سایر اسماء دارد:

انّ مراتب الوجود و عوالم الغیب و الشهود کلام الهی خارج بالهواء الّذی هو المرتبة العمائیة من مرتبة الهویة الغیبیة نازل من سماء الالهیة للحب الذاتی لاطهار کماله و التجلی باسمائه و صفاته لکی يعرف شأنه. كما فی الحدیث القدسی: «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف»^۲ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۵۷).

لما تعلق الحبّ الذاتی بشهود الذات فی مرآة الصّفات، اظهر عالم الصّفات؛ و تجلی، بالتجلی الذاتی، فی الحضرة الواحدیة فی مرآة جامعه اولاً؛ و فی مرائی اخری بعدها^۳ (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۴۵-۴۴).

اکنون که معنی خلق در روایت نبوی مشخص شد و تعینات اسمایی نیز در قلمرو معنایی آن قرار گرفت، می‌توان در خصوص ویژگی پنجم و در نتیجه جایگاه عماء نیز بحث نمود.

قبلاً اشاره شد که مهم‌ترین دلیل کسانی همچون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی که عماء را مقام احدیت می‌دانند آن است که آنان معنی خلق را تعمیم داده و شامل تعینات اسمایی که در مقام واحدیت است نیز می‌دانند لذا عماء که قبل از خلق است از نظر آنان مقام احدیت است. اما تفاوت نظریه آنان با نظریه امام در آن است که امام با تأکید بر ویژگی پنجم عماء، احدیت را مناسب آن نمی‌دانند و به همین دلیل آنرا بر فیض اقدس حمل می‌کنند. زیرا ویژگی

۱. ترجمه: من گنج مخفی و ناشناخته‌ای بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم، لذا مخلوقات را خلق کردم تا شناخته شوم.

۲. ترجمه: مراتب وجود و عوالم غیب و شهود عبارتند از کلام الهی که به واسطه هوایی که عبارت است از مرتبه عمائیة، از مرتبه هویت غیبی خارج شده و به خاطر حبّ ذاتی خداوند بر ظاهر ساختن کمال خود و تجلی او به اسماء و صفات خود از آسمان الهیت نازل شده است تا شأن و منزلتش شناخته شود، همانطور که در حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ...» آمده است.

۳. ترجمه: همین که حبّ ذاتی به شهود ذات در آئینه صفات تعلق گرفت، عالم صفات را ظاهر کرد و با تجلی ذاتی در حضرت واحدیت تجلی کرد، نخست در آئینه تمام نما و سپس در آئینه‌های دیگر به ترتیبی که استحقاق آن را داشتند.

پنجم، عماء را به نحوی متّصف به ربوبیت می‌کند و چون مقام احدیت هیچ اسم و وصفی را بر نمی‌تابد؛ لذا مناسب مقام عماء نیست. اما فیض اقدس که هم قبل از تعینات اسمایی است (قبل از خلق) و هم منشأ آنهاست و به همین دلیل نسبت به آنها جنبه ربوبیت کلی دارد، مناسب مقام عماء است. البته اگر معنی خلق شامل تعینات اسمایی نمی‌شد، یکی از دلایل مهم تطبیق عماء بر واحدیت – همانگونه که سید حیدر آملی و محمدرضا قمشه‌ای بر آن تصریح کرده‌اند – همین ویژگی پنجم، یعنی جایگاه و اتصاف آن به ربوبیت بود، اما هنگامی که معنی خلق شامل تعینات اسمایی هم شود، با عنایت به ویژگی پنجم، چاره‌ای جز انطباق عماء بر فیض اقدس، نه احدیت، نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث گذشته، به‌ویژه ارزیابی و آزمون نظریه امام در خصوص عماء چنین برمی‌آید که:

اولاً: نظریه امام مبنی بر فیض اقدس دانستن عماء اختصاص به ایشان دارد و هیچ‌یک از اصحاب عرفان قائل به این نظریه نبوده‌اند.
ثانیاً: این نظریه با توجه به استدلال‌هایی که آن را تقویت می‌کند از صحت و استحکام لازم برخوردار است.

البته باید توجه داشت که یکی از آرای قونوی در خصوص عماء به گونه‌ای است که بر فیض اقدس هم قابل تطبیق است و امام هم آن را به عنوان شاهد و مؤید نظریه خویش آورده‌اند. اما در این خصوص باید به دو نکته توجه داشت که با توجه به آن، نظریه امام از اختصاصی بودن خارج نمی‌شود:

اول آنکه امام در نظریه خویش اطلاق عماء بر مقام احدیت را نفی کرده‌اند، در حالی که قونوی نه تنها چنین تصریحی نداشته بلکه در مواردی عماء را بر احدیت حمل کرده است. دوم آنکه امام به کرات به اطلاق عماء بر فیض اقدس تصریح و بر آن استدلال کرده‌اند. در حالی که قونوی در هیچ جا تصریحی بر این امر نداشته و نامی از فیض اقدس نیاورده است و آنچه گفته شد که یکی از آرای وی منطبق بر فیض اقدس است با نحوه خاصی از تفسیر و تجزیه و تحلیل سخن وی است که می‌توان به چنین نتیجه‌گیری دست یافت. علاوه بر این، امام بر این نکته مهم که عماء

یا فیض اقدس مابین دو مقام احدیت و واحدیت است تصریح کرده‌اند (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۲۹؛ ۱۳۸۵ ج ۱: ۸) در حالی که دیگران چنین نکته‌ای را مطرح نکرده و عماء را عمدتاً بر مقام احدیت یا مقام واحدیت اطلاق کرده‌اند.

ثالثاً: نظریه امام به گونه‌ای است که تقریباً همه وجوه مثبت و نظریه دیگر؛ یعنی برابر بودن عماء با احدیت و واحدیت یا تعیین اول و دوم را در بردارد و در عین حال فاقد کاستی‌ها و نقاط ضعف آنهاست و به نظر می‌رسد در مقایسه با سایر نظریه‌ها کمترین نقد را به آن می‌توان وارد کرد.

رابعاً: از رأی امام در خصوص عماء که بگذریم، سخن امام در مورد «اقوال و احتمالات مربوط به عماء» که در تعلیقه ایشان بر مقدمه قیصری بر شرح *فصوص الحکم* آمده است (قیصری ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۷) از آن نظر که تقریباً همه اقوال و احتمالات با وجوه و دلایل هر یک به‌طور خلاصه و یکجا ذکر شده است نیز، اختصاصی ایشان است؛ زیرا هیچ‌یک از اصحاب عرفان چنین توضیحی پیرامون عماء نداده و حداکثر به دو قول معروف «احدیت و واحدیت» یا «تعیین اول و تعیین دوم» یا قول «نفس رحمانی و جود منبسط» اشاره کرده‌اند.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷) *المقدمات من کتاب نص النصوص*، مقدمه هانری کرین، تهران: انتشارات طوس، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۵) *فصوص الحکم*، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- _____ . (بی تا) *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصاد.
- ابن فناری، محمد. (۱۳۷۴) *مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)*، به تصحیح محمد خواجری، تهران: انتشارات مولی.
- احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق) *عوالی النالی*، تحقیق آقا مجتبی عراقی، قم: مطبعه سید الشهداء.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۳) *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و نهم.
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام* (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۴۲۳) *شرح دعاء السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ دوم.

- _____ . (۱۳۷۰) *آداب الصلوة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (ابن ۱۳۸۱) *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- _____ . (ب ۱۳۸۱) *سر الصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰) *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۱) *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، با مقدمه و تصحیح چیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- _____ جرّ، خلیل. (۱۳۷۳) *فرهنگ لاروس*، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- _____ جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۰) *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- _____ فرغانی، سعید الدین. (۱۳۷۹) *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ قزوینی، محمد بن یزید. (بی تا) *سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالفکر، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی.
- _____ قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق) *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۹ق) *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲) *رسالة النصوص*، به تصحیح آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۷۴) *مفتاح الغیب*، به تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ قیصری، شرف الدین محمود. (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- _____ کاشانی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۵۴) *الاصطلاحات الصوفیه*، تهران: کتابخانه علمی حامدی.
- _____ . (۱۳۷۰) *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
- _____ معلوف، لویس. (بی تا) *المنجد*، بیروت: دارالمشرق.
- _____ ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۲۳ق) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.