

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۷

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۱۵

«جایگاه عماء در مباحث وجود شناختی»

فاطمه عباسی^۱

چکیده:

عماء در برگزیده تمامی اشکال هستی است، همچون ملائک مقرب، انواع و گونه‌های افراد؛ پس این ظهور اولیه تمامی عالم را در برمی‌گیرد. بدین ترتیب عماء را می‌توان وجود منبسط انگاشت که تمامی عالم را از جبروت تا ناسوت همچون یک واحدِ مشتمل و کُل‌گرا در برمی‌گیرد. عماء همچون نَفَسِ رحمانی حق، که وابسته و همبسته به خود اوست، [۱] در دو سطح می‌تواند به کار گرفته شود: یکی به عنوان وجود منبسط یعنی یک واحد کُل‌گرا که از جبروت تا ناسوت را دربردارد و دیگر اینکه در سطحی بالاتر از ملکوت یعنی به قولی احدیت و یا واحدیت. به همین دلیل است که عده‌ای آن را به احدیت و عده‌ای آن را به واحدیت نسبت داده‌اند. البته به این دلیل است که عماء چون به ابر نازک تعبیر شده است؛ بعضی آن را مقام احدیت گفته‌اند، زیرا مقام احدیت در حجاب عزت و سماء رفعت است؛ و بعضی آن را مقام واحدیت گفته‌اند؛ زیرا مقام واحدیت واسطه بین سماء اطلاق و ارض تقیید است، همانطوری که ابر واسطه بین سماء و ارض است.

کلید واژه‌ها:

عماء، خیال مطلق، حقیقت وجود، بخارعام، نَفَسِ رحمانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دکتری عرفان اسلامی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، erfana.phd200@hotmail.com

پیشگفتار

حقیقت وجود و صرف الحقیقه، مقام احدیت ذاتی است و آن مقام لا اسم له، لا رسم له، لا نعت له و لا صفت است. در ظهور آن حقیقت بر ذات خود، همه کمالات مستجن در مقام احدیت، مقام واحدیت و عالم اسما و صفات را به نحو جمع دارد، و ظهور الهیت به تمام اسمای حُسنی و صفات عُلیا بر ذات خود است. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۳۶ ج ۲، ص ۱۹۸) وجود به ذات، اَحَد و به اسما، کُل است. در قرآن کریم آمده است: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" بنابر احدیت ذات، و "هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" بنابر کثرت اسما. (سیدحیدر آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۰۸) اصل حقیقت وجود، مقید به قیدی نیست، حتی عاری از قید اطلاق است؛ لذا به اطلاق و تقیید متّصف نیست، متّصف به وحدت زائد بر ذات هم نیست، بلکه وحدت آن وحدت اطلاق است. اتّصاف به اطلاق و تقیید و وحدت و کثرت، از لوازم حقیقت وجود به اعتبار تجلی و ظهور در مراتب اکوان و اعیان متعدد است. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱ و ۱۱۲) وجود نه در ذاتش بلکه بر حسب مراتب و مقاماتش کثیر است، و بر حسب انبساط و احاطه‌اش بر ماهیات، تمام اشیا را فرا می‌گیرد. به همین دلیل تحقق وجود از هر چیزی ظاهرتر و آشکارتر است، و از تمام اشیا از حیث ماهیت و حقیقت، اخفی و پنهان‌تر است. (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۳ و ۱۴) بدون این که تغییری در ذات و حقیقت او حاصل شود، مطلق و مقید، کلی و جزئی، عام و خاص، و واحد و کثیر می‌گردد. (قیصری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۳) وجود حق نامتناهی است و مافوق نامتناهی و فوق فوق آن و از حدّ و جسم و جسمانی و اعراض و ماده و مدت، منزّه و برتر است و طول و عرض سلسله عقول و نفوس و اجسام و افلاک و کرات و عناصر و بسائط و مرکبات بی‌نهایت عالم همه در ظاهریت و باطنیت آن وجود فوق بی‌نهایت، مستهلک است. از اصل حقیقت وجود به "غَيْبُ الْغَيْبِ"، "غَيْبُ مُغِيبٍ"، "اِبْطِنُ كُلِّ بَاطِنٍ"، "هَوِيَتْ مُطْلَقَةً"، "تمام هویت حَقِّ"، "حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ"، "عَنْقَاءُ مُغْرَبٍ" و "مقام ذات" تعبیر می‌شود. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۳۶)

ج ۲، ص ۱۹۶) کُنْه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس، مُدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نیست، "وَلَا يَحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا" (طه/۱۱۰)

وجود و تعینات آن

وجود حقیقتی واحد است و تعدد و تکثر ندارد. اگر تعدد و تکثری هست تنها به حسب تعینات و تجلیاتی است که در وجود هویدا می شود. (عفی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱) تعین اولی (تجلی اول) که برای ذات حاصل می شود، حضور ذات برای ذات است. این تجلی ذاتی و مقام علم ذات به ذات، موجب تعین ذات به کمالات ذاتی است. این مرتبه مقام احدیت در کمالات ذاتی، صفاتی و اسمایی است، و لوازم آن هیچکدام از دیگری تمیز ندارند. تعین ثانی (تجلی دوم) از لوازم تجلی اول است. حبّ به ذات که صرف کمال است، علت تفصیل این اجمال یعنی ظهور اسما و صفات به نحو تفصیل در مقام واحدیت است. حق به واسطه ی حبّ به ذات و عشق و ابتهاج به وجود خود و به سبب مفاتیح غیب کمالات ذاتی، متجلی در مقام واحدیت می گردد و خویش را در ملابس اسما و صفات و صور اسما و صفات (اعیان ثابته) شهود می نماید. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶ تا ۲۴۸)

مراتب وجود

وجود دارای سه مرتبه یا سه اعتبار است:

اول وجود محض و صرفاً که همان مرتبه ذات حقیقت وجود است. این مرتبه مقام لاتعین و غیب ذات و کُنْز مخفی و غیب الغُیوب و عَنقای مُغرب و مقام لاسم له و لارسم له می باشد. چنین حقیقتی به حسب ذات تعین ندارد.

دوم وجود اطلاقی و وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس است که به عقیده عرفا صادر اول از حق، همین وجود است. سریان و اطلاق این وجود، سریان و اطلاق و عموم خارجی است که به وحدتش تمام مرآیی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی خارج، و به وجودات خاصه ی خود موجود می نماید. مراتب خارجی نیز از همین وجود منبعت می شوند.

سوم مرتبه وجودات مقیده است که از آن تعبیر به اَثَر فرموده اند و گفته اند: نفس حقیقت وجود، وجود مطلق و حق است، فعل و وجود مقید، اَثَر او است. این وجودات مقیده با وجود مطلق از جهتی متحد و از جهتی متحد نیستند. از آنجایی که تقوّم مقید به مطلق است، در این مرتبه اتحاد دارند؛ ولی چون مطلق، در مقام ذات عاری از قیود است، در مرتبه مطلق اتحاد

ندارند. وجود مطلق تقدم رتبی بر وجودات مقیده دارد و به اعتبار نفس ذات، ماهیت ندارد و وجود صرف است؛ ولی تعینات ماهوی عارض بر این فعل اطلاقی حق می‌باشد. (ابن ترکه، ۱۳۵۱، ص ۲۲۸ و ۲۲۹)

وحدت و کثرت وجود

حقیقت وجود اصل و منشأ جمیع آثار است و بالذات طارد عدم است. واحد به وحدت شخصی و وحدت ذاتی است نه به وحدت سنخی و عددی. همان‌طور که وجود واحد است، موجود یعنی موجود قائم به ذات که واجد حقیقت وجود است از باب "وجدان الشی نفسه" نیز واحد است. حقیقت وجود و موجود به معنای مذکور عبارت از حق تعالی است که وجود صرف، خالص و واجب و مبدأ و منشأ جمیع آثار است. در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است. این حقیقت بحث و این حق واحد را شؤون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملابس اسما و اعیان ثابته، در مرحله ذهن و در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعیین و تطوّر، کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار می‌گردد. پس هم وحدت درست است هم کثرت، منتها وجود حق، ذات وجود و وجود راستین، و وجود خلق تجلیات و ظهورات آن است، که در اینجا خلق به معنی تجلی و ظهور است. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۶۴) حق در مرتبه غیب الغیوب که همان باطن است دارای وحدت محض می‌باشد و در مرتبه ظهور است که کثرت پیدا می‌شود. وحدت و کثرتی که در این عالم می‌بینیم تجلی وحدت و کثرتی است که در ساحت ربوبی وجود دارد؛ وحدت ذات و کثرت اسما و صفات. (کاکائی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۴ و ۴۰۵) بهترین تعبیر و توصیف را حق تعالی از ذات خویش در قرآن کریم بیان فرموده است و آن زیباترین تمثیلی است که می‌تواند برای اذهان عموم قابل درک و فهم باشد و همچنین مفهوم وحدت و کثرت را به روشنی می‌توان از آن دریافت: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ." (نور/۳۵)

خداوند نور آسمانها و زمین است. داستان نورش به مشکاتی ماند که در آن روشنی چراغی باشد و آن چراغ در میان شیشه‌ای است که تاللو آن گویی ستاره‌ای است درخشان و روشن. از درخت مبارک زیتون که با آنکه شرقی و غربی نیست، جهان بدان فروزان است.

عرفا، خدا را واحد و کُلّ و واحد در کلّ می بینند. غُلُو [تعالی] فقط خاص خدا است که اعیان اشیا در نَفْس خود وجود ندارند و عدم‌اند. آنچه که وجود آنهاست از خدایی است که عینِ واقعی تمامی موجودات است. تکثر شامل نِسَب [=نسبتها] است. اشیا لاوجود هستند. چیزی جز ذات وجود ندارد، و این برای خود عالی=متعالی است. (أوانسیان، ۱۳۶۳، ص ۴۱ و ۴۲) کثرات ظاهر در وجود، به علت کثرت موجودات مختلف در خارج و آثار مختلف واقع بر این موجودات، کثرت حقیقی می‌باشد، و در عین حال وحدت حقیقی وجود هم ثابت است؛ و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی نیست. وحدت اثر نَفْس حقیقت وجود است و کثرات به واسطه ی ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلف می‌باشد.

جمله یک نورند، اما رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

(عراقی، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

این وجود واحد در مقام فعل، عین ماهیات مختلف است که ساری در تمام ماهیات است و چون وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاق و انبساطی و به طور کلی وحدت حقیقی می‌باشد، منافات با کثرت حقیقی ندارد. آن وحدتی که منافات با کثرت حقیقی دارد، وحدت عددی است. این اطلاق و انبساط و سریان خارجی است که به تعینات امکانی متعین شده است، و در ملابس اعیان ثابته و ماهیات ممکنات ظهور نموده است. انبساط و ظهور این حقیقت در کثرات، مثل انبساط دم در اعضا یا سریان ذهن در اشیا و انبساط بحر در امواج نمی‌باشد تا به تبعیت محل، متجزی و متقدر شود. این انبساط، انبساط اشراقی و تجلی فعلی حق است که وجودش عاری از ترکیب و تقیید و تخصیص است. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) اشیا مقام تفصیل و ظهور و جلای همان حقیقت‌اند، بدون آنکه آن حقیقت از مقام خود تنزل نموده باشد، (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳) و از آن (حقیقت) وجودات متکثر، برانگیخته و صادر می‌شوند؛ ولی نه از آن جهت که واحد و وجود است، بلکه از جهت علم او به اشیا که عین علم او به ذات خودش است، ولی بدون آن که او را متعینات فراگیرد و یا او متعینات و متکثرات را فراگیرد. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲) علم حق به موجودات دلیل بر کثرت ذات نمی‌شود زیرا علم به موجودات در مرتبه موجودات یا عین موجودات است که معلول ذاتند و البته متأخر از ذات؛ بنابراین از کثر در علم و اشیا، تکثر در ذات به وجود نمی‌آید. علم حق به ممکنات عین وجود ممکنات است چنان‌که علم انسان به صور علمی

خود، عین وجود آن صور است؛ صفحه عالم وجود نزد واجب تعالی مثل لوح ذهن نزد انسان است. چنانچه هر چه در لوح نفس انسانی است هم علم او و هم معلول او، و هم آثار وجودی انسان است. به این ترتیب نیز هرچه در لوح عالم است هم علم واجب و هم معلولات و هم آثار واجب‌اند. (الهی قمشه ای، ۱۳۳۶ ج ۲، ص ۱۶)

درست مثل اینکه کثرت و اختلاف صور، امواج بحر را متکثر نمی‌کند، اسما، مسما را از جمیع وجوه متعدد نمی‌کند. دریا چون نفس زنده بخارش گویند، متراکم شود ابرش خوانند، فرو چکد بارانش نام نهند، و چون روان گردد سیل، و چون جمع شود و به دریا پیوندد همان دریا بود که بود. (نعمت الله ولی، ۱۳۵۴، ص ۳۴)

وحدت و کثرت از چنین دانی نسخه ی کاینات بر خوانی

(نعمت الله ولی، ۱۳۵۴، ص ۴۱)

وجود مطلق و مقید یا "تنزیه" و "تشبیه" حق

"تنزیه" مصدر باب تفعیل از ریشه ی نَزَّه، در لغت به معنای دور کردن، دورگردانیدن و پرهیز کردن و دور داشتن و پاک گردانیدن خود از زشتی و بدی، و همچنین به معنای پاکی و طهارت و تقدیس و پاکدامنی است. عبارت "نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنِ الْقَبِيحِ" به معنای خود را از زشتی دور و پاک گردانیده است، و نَزَّهَ الرَّجُلُ يَعْنِي: باَعْدَهُ عَنِ الْقَبِيحِ، او را از زشتی دور داشت. نزاهه نیز به معنای دوری و اجتناب از بدی است؛ و در اصطلاح عام عبارت است از تسبیح خداوند و تقدیس ذات از انداد و اضداد و همچنین دور داشتن او از صفات نقص و از اوصاف بشری و از آنچه مشرکان به او نسبت می‌دهند. (ازهری، ۱۸۶۲م، ج ۲، ص ۱۴۳۵)

"تشبیه" نیز مصدر باب تفعیل از ریشه ی شَبَّهَ و در لغت به معنای مانند کردن، و مانند کردن چیزی به چیزی است. ابن منظور به نقل از ابن‌عربی، تشبیه و مانند کردن دو چیز را با یکدیگر در صورتی ممکن دانسته است که میان آن دو تساوی برقرار باشد. (ازهری، ۱۸۶۲م، ص ۹۲ و جرجانی، ۱۴۲۴/۲۰۰۳م، ص ۴۶) مؤلف کشف اصطلاحات الفنون نیز تشبیه را در لغت به معنای مشارکت امری برای امری دیگر شمرده است. (تهانوی، ج ۱، ص ۷۹۵ و ۷۹۶، ۱۸۶۲م)

ذات الهی را به دو گونه می‌توان نظر کرد: یکی از این حیث که او ذاتی بسیط و مجرد از

هر نسبت و اضافه‌ای به موجودات خارجی، و دیگری از این حیث که ذاتی متّصف به صفات است. ذات الهی از حیث نخست، منزّه از صفات محدثات و مبرّاً از هر چیزی که او را با وجود ظاهر مرتبط می‌کند و منزّه از معرفت است. از این حیث وجود ذات از حیث نخست وجودی مطلق است و از حیث دوم وجودی مقید یا نسبی است؛ زیرا وجود حق است که در صورت اعیان ممکنات متعیّن شده یا در این نسبت‌ها و اضافاتی که از آنها به صفات تعبیر می‌شود، تعین یافته است. (عفی‌فی، ۱۳۸۰، ص ۳۷ و ۳۸) ذات احدی همان وجود مطلق است و وجود مقید، وجود مطلق به همراه اضافه‌ی تعین به آن است. آن (تعین) نیز، از تجلیات وجود مطلق حاصل می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱) مطلق بی مقید نیست و مقید بی مطلق صورت نمی‌پذیرد؛ اما مقید محتاج به مطلق و مطلق مستغنی از مقید است. استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف، چنان‌که میان حرکت ید و حرکت مفتح که در ید است.

ای حرم قدس تو کس را جا، نی عالم به تو پیدا و تو خود پیدا، نی
ما و تو ز هم جدا نییم، اما هست ما را به تو حاجت و تو را با ما، نی

(جامی، ۱۳۴۲، ص ۳۹)

استغناء مطلق از مقید به اعتبار ذات است و الا ظهور اسما الوهیت و تحقق نسبت ربوبیت بی مقید، از محالات است.

ای باعث شوق و طلبیم، خوبی تو فرع طلب منست، مطلوبی تو
گر آینه محبت من نبود ظاهر نشو و جمال محبوبی تو

(جامی، ۱۳۴۲، ص ۴۰)

از دیدگاه ابن عربی نیز، حق به دو معنی به کار رفته است:

۱. "حق فی ذاته" که وجود مطلق، مطلق الوجود، وجود صرف و خالص و بحت است، که مطلق از جمیع قیود و لایشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط اطلاق، و منزّه از همه اعتبارات و اضافات حتی از اعتبار و نسبت علیّت؛ و متعالی از عالم یعنی جمیع مخلوقات است، و از آنجا که بری و برکنار از همه اعتبارات و اضافات - اعم از ذهنی و خارجی - است، لذا برتر از خیال و قیاس و وهم و اندیشه ما است و در نتیجه معرفتش ناممکن است و او را با عالم مشابهتی و مناسبتی نیست؛ لذا اثبات قدر مشترک و وجه جامع میان او و عالم

محال است. او، اوست و اشیا، اشیااند.

۲. "حق متجلی" که حق مخلوق^{۲۱} به، وجود عام منبسط، ظاهرالحق، نَفْسُ الرَّحْمَنِ، اصل جوهر، فلک حیات، فلک محیط معقول، هبا، عماء و حق وجودی نیز نامیده شده است. گاهی به حق به این معنی هم مانند حق فی ذاته، وجود مطلق اطلاق شده و در نتیجه باعث اشتباه عده‌ای گشته است. حق متجلی بر خلاف حق فی ذاته، متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه مظاهر، مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیا است و عباراتی از قبیل: "عین الكون حق" و: "سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا" و امثال آن ناظر به آن هستند. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۴ تا ۲۷۶)

حقیقت مطلق حق در هر موجود و مظهري به همان حیثیت تحقق می‌یابد. وجود نه جوهر است و نه عرض، لیکن در هر جوهر به عین جوهریت خود جوهر است و در عرض به عین عرضیت خویش عرض است؛ و این وجود حق مخلوق^{۲۲} به بوده و سایه بلندپایه و مدّ سیر نور وجود حضرت حق تعالی است. (رضانژاد، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱) از همین جا است که حقیقت دو اصطلاح "تنزیه" و "تشبیه" حق نیز روشن می‌شود. به این معنا که اگر به لحاظ ذات خداوند به او نظر شود، از هر وصف و هر حدّ و تقیدی متعالی است. او به این معنا از همه عالم بی‌نیاز است. بر همه چیز احاطه دارد و هیچ چیز و هیچ علمی بر او احاطه ندارد. در همه موجودات سریان دارد و در هیچ موجود خاصی نیز متعین نیست. هیچ وصفی جز اطلاق بر او صدق نمی‌کند و تنزیه او در همین اطلاق است. از سوی دیگر خدا مشبّه است اگر از حیث تعینات ذاتش در صورتهای وجود به او نظر شود. ظهور حق یعنی تقیید او، و این همان تشبیه است؛ و بطون او یعنی اطلاقش که همان تنزیه است. (عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۸۲ و ۸۳) تشبیه و تنزیه دو صفت حقیقی‌اند که نمی‌توان با یکی از آنها از دیگری بی‌نیاز شد؛ زیرا عقل - که تولید تنزیه می‌کند - نمی‌تواند به تنهایی خدای را بشناسد و وهم تنها - که ما را به تشبیه می‌رساند - نیز از تصویر خدا چنان‌که هست ناتوان است. (عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۴۰)

وجود منبسط

وجود مطلق، حقیقت غیبی وجود، مقام غنی عن العالمین، غیب مُغِیب و ذات است، که از آن به وجود مطلق عاری از اطلاق تعبیر نموده‌اند، و وجود مقید به قید اطلاق، وجود ساری در حقایق امکانی است که در لسان عرفای شیعه، به مقام "مشیت فعلی" تعبیر کرده‌اند. این فیض

منبسط، نفس تجلی و ظهور حق است که با فیض اقدس متحد است. وجود مقید به قید اطلاق، عین تجلی و ظهور حق است، نه آنکه وجود منبسط نیز خود متجلی در اعیان باشد. (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۳) وجود واحد مفاض بر اعیان ممکنات، مغایر با وجود حق نیست. وجود منبسط، فعل اطلاق حق است. فرق آن است که وجود حق بر خلاف فعل اطلاق او عاری و مطلق و مجرد از اعیان و مظاهر است. وجود منبسط، از جمیع حدود ماهوی و عدمی بری و واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودات است. نسبت این فعل اطلاق به ممکنات، نسبت مطلق به مقید است. از آنجایی که اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجی است، وجودات امکانی از تجلیات این وجود وحدانی اند و فعل اطلاق حق و وجود منبسط، عین ظهور و تدلی و تجلی حق است. اصل و باطن فیض، عام است و وجود منبسط استقلال ندارد و عین تجلی و تدلی حق است، و جمیع شئون وجودی از تقیدات این وجوداند و به عینه جهت ربط اشیا به حق اول است. لذا احاطه حق به اشیا احاطه ی قیومی و احاطه وجود منبسط و وجود عام نسبت به حقایق امکانی، احاطه سریانی است. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱)

وجودی که عام و در علم، منبسط بر اعیان است، سایه‌ای از سایه‌های حقیقت وجود است که مقید به عموم شده، و همچنین وجود ذهنی و خارجی سایه‌ی این سایه‌اند. حق تعالی به قیومیت خود عین اشیا است، زیرا اشیا جز وجود نیستند؛ و وجود هم غیر وجود او تعالی شأنه نیست "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (حدید/۴) عین اشیا بودن او به واسطه‌ی تجلی و ظهورش در ملابس اسما و صفات در دو عالم علم و عین است؛ و غیر اشیا بودن او از آن جهت است که مختفی و محتجب در ذات خود می‌باشد، و ایجاد اشیا از سوی خدای تعالی عبارت از اختفای او در آنها است، و به این اختفا آنها را ظاهر نموده، زیرا ظاهر بودن آینه به واسطه‌ی پنهان بودن صورت است، تا او - تعالی - در ملابس پنهان است، ایشان [موجودات] آشکار و عیان خواهند بود. (قونوی، ۱۳۸۸، ص ۵۴ و ۵۵) این کلام الهی: "آیا ندیدی چگونه پروردگارت سایه را گسترانید و اگر می‌خواست آن را ساکن می‌کرد" (فرقان/۴۵) به همین معنا اشاره دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴)

وجود منبسط، مبدأ ظهور ماهیت است و هر ماهیت و عین ثابتی را در رتبه و مقام خود، وجود می‌دهد و به ظهور می‌رساند و چون وجود منبسط قائم به حق، و حق علت اشیا است و با قدیم، قدیم و با حادث، حادث است، هر موجودی در مرتبه‌ی وجود خود ثابت است. برای

وجود منبسط و نور ممتد بر هیاکل اعیان ساکنان ملک و ملکوت و قواطن جبروت؛ دو اعتبار است:

اعتبار وحدت و بساطت که مقام اضمحلال کثرات و فناء صور اشیا و تعینات در آن مقام وسیع و مطلق و محیط است. این اعتبار را اعتبار بطون و خفای وجود منبسط نامیده‌اند. وجود منبسط در مقام ذات به اعتبار معانی استقلالی دارای تعین نیست.

اعتبار دیگر، اعتبار کثرت و ظهور وجود و سریان نور مفاض از حق در مظاهر جبروتی و ملکوتی و ناسوتی است. به این اعتبار وجود منبسط و فیض رحمانی، دارای تعین خاص نیست؛ و نسبت آن به جمیع تعینات علی السویه است. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶)

وقتی حق تعالی به جهت کَرَب [یعنی تراکم و اجتماع نسبت‌ها و صورت‌ها] نفس کشید، نفس همان وجود عام منبسط بر موجودات است و عبارت است از هیولای حامل صور تمام موجودات، و وجود عام منبسط مرتب بر هیولی است. حق تعالی به وسیله‌ی اسم رحمن به اسمای الهی رحمت کرد و آنچه را که اسمای الهی از ایجاد صور عالم خواستند، به آنها مرحمت کرد و آن صور را ایجاد کرد. صورت عالم، ظاهر حق تعالی است. آنچه در عالم ظاهر شد، حق تعالی است و حق تعالی باطن موجودات است. (قیصری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۵ و ۳۶) این وجود عام و تجلی ساری - یعنی بُنخار نفسی کلی رحمانی - به واسطه‌ی لطافت الهی و کلی بودن و عموم جمعی احدیش، چیزی نیست که به ظاهر و به صورتی مشخص قابل درک باشد، با این که به حقیقت در هر چه که به وجود می‌آید ساری است. چنان‌که خداوند می‌فرماید: *أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ*، "(ملک/۱۴) آیا آن کس که آفریده نمی‌داند، در حالی که لطیف است، و به واسطه‌ی سریانش در آن چه که آفریده - بدون حلول و امتزاج و انقسام - الخَبِيرُ و آگاه است: یعنی آگاه به چگونگی سریان و حکم آن که به واسطه‌ی سریان و آثار آن حاصل است، چون آن وجود عام منبسط اگرچه صورت متعینی که در ظاهر ادراک گردد ندارد، ولی در اثرش شکی وجود ندارد؛ چون نسبت "ربیت" صورتش پنهان است و حکمش ظاهر، و "رب" را ناگزیر از مربوب است. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲) وجود منبسط و نفس رحمانی و حق مخلوق^۲ به را که عبارت از ظهور و تجلی فعلی حق در قواصل و ماهیات امکانی، ماده‌المواد نیز نامیده‌اند. وجه تسمیه‌ی ماده‌المواد به اعتبار آن است که مایه و خمیره و منشأ و مبدأ ظهور صور کونی و حقایق امکانی می‌باشد. عقل اول صورت اثر اول وجود منبسط به اعتبار بسط این وجود بر جمیع اکوان ظاهری است. اصل و ریشه‌ی این وجود همان حقیقت الهی متعین در

حضرت احدیت جمع است. اختلاف در وجودات مقید به حسب تقدّم و تأخّر و شدت و ضعف، به تعدّات و تکثرات قوایل برمی گردد و قادح در وحدت و صرافت وجود عام و منبسط نخواهد بود. این تجلی ساری در حقایق کونی عالم، عبارت از فیض و امداد حق تعالی می باشد که منشأ قوام و بقا و دوام عالم بوده و انقطاعش از مبدأ حق اول محال است؛ چون فیاضیت مقتضای ذات او است. (ابن ترکه، ۱۳۵۱، ص ۲۱۵)

سریان وجود عام منبسط در موجودات عالم

این وجود عام منبسط و نفّس رحمانی است که تنزّل در تمام صور موجودات و مکنونات - حتی مورچه و پشه و کوچکتر و بزرگتر - می نماید، و در وجود، موجودی نیست مگر اینکه او مظهری از مظاهر این حقیقت کلی و صورتی از صور او است (یعنی وجود منبسط)، همچنان که خود این حقیقت نیز مظهری از مظاهر حق و صورتی از صور و شأنی از شئون او است؛ لذا تمام نقایص و کمالات اعتباری و غیر اعتباری - در مقام تفصیل - به این حقیقت بر می گردند، نه به حق تعالی؛ زیرا حق تعالی دائم در تنزه ذاتی و تقدّس ازلی خود به مفاد: *كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ*، است و الان کماکان، باقی است. (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۷) اصل حقیقت وجود به معنای امری عام و مطلق خارجی است که به حسب تجلی و سریان فعلی در تمام موجودات ساری، و چیزی از شمول و حیطه‌ی آن خارج نیست، بلکه عین همه موجودات است؛ و به حسب صریح ذات و اصل حقیقت، همه ی اضافات و تعینات وجودی و ماهوی و تعینات اسمی و رسمی را - از جهت خاصیت قهر و سطوت ذاتی - از خود دور می نماید و به لحاظی منشأ ظهور و بروز تمامی کثرات است؛ و به حسب ذات، قیوم تمام حقایق و محیط بر کلیه ی موجودات و مبراً از اختلاط و اتحاد با اشیا می باشد، ولی به حسب ظهور و سریان عین اشیا است. چنانکه شیخ اکبر - قدس سره - می گوید: *سُبْحَانَ الَّذِي أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا*، که مرادش وجود عام و منبسط است، حقیقت وجود عین اشیا در ظهور است نه در ذات. (همدانی، ۱۳۸۸، ص ۲۲ و ۲۳) به عبارتی دیگر ظهور حقّ به صورت ممکنات است و این تجلی است که افاضه‌ی وجود بر جمیع موجودات فرموده است. (لاهیجی، ۱۳۸۵، ص ۵)

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷)

امداد و تجلیات حق تعالی که در هر نفس به عالم می‌رسد؛ جز از یک تجلی نیست که به حسب مراتب قوایل برای آن (عالم) ظاهر می‌گردد؛ و استعدادهای آنها تعیناتی هستند که از این جهت تعدد و صفات مختلفی بدان (عالم) الحاق می‌گردد، نه این که امر در ذات خود متعدد است و یا ورودش متجدد و نو شونده، بلکه تقدّم و تأخّر - مانند تعدد و تغییر - از حالات ممکنات است و این تجلی احدی غیر از نور وجودی نیست و پیش از وجود و پس از آن - غیر این - از جانب حق تعالی به ممکنات چیزی نمی‌رسد؛ و غیر این به تمامی احکام ممکنات اند، و چون وجود برای غیر حق تعالی ذاتی نیست، لذا عالم در بقای خودش نیازمند به این امداد وجودی احدی - بدون فاصله - می‌باشد، چون اگر به مقدار یک چشم برهم زدنی قطع و بریده شود؛ عالم یک دفعه و یک جا نابود می‌شود، زیرا حکم عدمی لازم عالم است و وجود از جانب موجد و پدیدآورنده‌اش عارض آن است. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۵) با این بیان سازگاری و توفیق بین فرموده‌ی الهی: **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**، (الرحمن/۲۹) یعنی: او هر روز (هر لحظه) در کاری است، و فرموده‌ی دیگرش: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ**، (قمر/۵۰) یعنی: کار ما یک کار است مانند یک چشم بر هم زدن است؛ حاصل می‌شود؛ زیرا آن که نه زمانی است و نه مکانی و به تمام موجودات احاطه دارد، هر چه که در آنها (مکان‌ها و زمان‌ها) از گذشته و آینده موجودات واقع می‌شود، می‌داند. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۲)

هستی که عیان نیست در او هر شأنی در شأن دگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجو، ز "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" گر بایدت از کلام حق برهانی

(جامی، ۱۳۴۲، ص ۵۴)

به تعبیر دیگر علم فیض از حضرت حق تعالی همان فیض رحمانی و سریانی از خداوند متعال است که دارای هویتی واحد می‌باشد و به علت ظهور آن هویت و حقیقت واحد در اعضای مختلف، بر حسب قابلیت آن عضو و فرق آن با عضو دیگر، مختلف و ناهمسان شده و در عین حال فقدان هر عضوی، موجب فقدان علمی خاص بدان عضو است و از همین معناست که گفته‌اند: **"مَنْ فَقَدَ حِسًّا، فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا"** و هیچ چیز در عالم امکان، جای چیز دیگری را پر نمی‌کند؛ به ویژه جای موجودات کامل را. (رضانژاد، ۱۳۸۰، ص ۵۱۹ و ۵۲۰)

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم، سراپای

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۲۵)

این فیض عام فایض شده از حضرت وجود مطلق، که آن را نَفْسِ رَحْمَانِ گویند، در همه اشیا ساری گشت، و به سبب تربیت فیض در هر مظهري هم مخصوص موصوف گشت که *الاسْمَا تَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ*، و با وجود عدم مغایرت و مابینت کلی اصلی، هر یک به صفتی از یگدیگر ممتاز شدند.

یک عین متفق که جز او ذره ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

(برزشبابادی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳)

یک فیض عام است که در مظاهر ساری شده است؛ اما به سبب تفاوت قابلیتات و تنوع ترتیب اسما و صفات در هر مرتبه، به اسمی و صفتی مخصوص است.
(برزشبابادی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵)

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی اند و وی در همه چیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز

(جامی، ۱۳۴۲، ص ۶۳)

نفس رحمانی چون افاضه شده از رحمت عام انتشاری است، از هر مظهري به حسب تفاوت آینه قابلیت، روی دیگر نشان می دهد. از اینجا است که هرگز در یک صورت، دوبار روی ننماید و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید؛ ابوطالب مکی می فرماید که: لا یتجلی الله فی صورهِ مرتین، و لا یتجلی فی صورهِ لِثَیْنین، حضرت ذات با صفات، من الازل الی الابد، دایم در تجلی است، اختلاف عبارات و اشارات، به سبب اختلاف قابلیتات و استعدادها است.

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم
گه برآید به کسوت حوا گه برآید به صورت آدم

(برزشبابادی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰ و ۲۰۱)

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

(عراقی، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

مراد از آفتاب، فیض عام است که از صفت رحمانیت فایض است و از آبگینه ها صور متنوع

مظاهر خواسته، نور یکی است اما چون بر مظاهر متنوع پرتو انداخته است، از هر مظهر به حسب مقتضای ماهیت او لاجرم صور مختلف ظاهر می‌شود. (برزشآبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰) توضیح این مطلب که فیض متجلی شده از طرف حق تعالی، برای استعدادهای گوناگون متفاوت و تجلیات مختلفی دارد، به دو وجه قابل توجیه است:

الف) از ناحیه شهود وحدت در کثرت؛ ب) از لحاظ شهود کثرت در وحدت.

هویت مطلقه ی حق که واحد به وحدت حقیقی است، مبدأ نسبت علمی به اعتبار ذات است، و به اعتبار این تعین، مقتضای تجلی و ظهور ذات از برای ذات است، با اشمال ذات به شئون و احوال و اعتباراتی که ذات به حسب غیب هویت واجد می باشد و آن ها را از مقام غیب به مقام ظهور و تدلی می رساند. ذات در مقام تجلی و ظهور در این مقام، مبدأ چهار اسم (وجود، نور، علم و شهود) که عرفا از آن ها به مفاتیح غیب تعبیر می کنند، ظهور مذکور، چون تأمل شود مستلزم شعور به سائر شئون و احوال و اعتباراتی که برای ذات با مراتب و احوال و احکام و لوازم آن است، می باشد. متعلق این شعور یا ذات است به اعتبار بطون و غیب آن، که از آن تعبیر به شهود وحدت در کثرت می نماید؛ و یا متعلق آن، نفس شئون ذاتی است به اعتبار اظهار ذوات شئون و یا اظهار بعضی از شئون برای بعضی دیگر، نه اظهار شئون ذاتی برای حقایق امکانی و اعیان ثابته، که از آن تعبیر به شهود کثرت در وحدت نموده اند. به اعتبار اول بین حقایق مستجن در ذات، امتیازی نیست و به اعتبار دوم بین حقایق، امتیاز است. (آشتیانی، ۱۳۸۰، پاورقی ص ۱۵۹)

مرتبۀ ی عماء و حقیقت آن

العماء و هو الغیم الرقیق، ذلک لکون هذه الحضرة برزخا حائلا بین اضافه ما فی هذا الحضرة من الحقایق الی الحق و الی الخلق، کما یحول العمی - الذی هو الغیم الرقیق - بین الناظر و بین نور الشمس. (کاشانی، ۱۳۷۹/۱۴۲۱، ص ۴۲۵ و ۴۲۶)

عماء در لغت، ابر رقیق پوشاننده ی آفتاب است و در اصطلاح اهل معرفت، تعین جامع جمیع تعینات به نحو اجمال و بساطت است. اولین مرتبه ی تحدید خداوند مرتبه "عماء" است که نه بالا و نه پایین آن هوا نیست، و خداوند قبل از آنکه موجودات را بیافریند، در آن بوده است. یعنی اولین تحدید خداوند، مرتبه ی عمائیت است، آن مرتبه ای که پیامبر در جواب سؤال اعرابی به آن اشاره کرد. اعرابی از پیامبر (ص) سؤال کرد که پروردگار ما قبل از آفرینش

موجودات کجا بود؟ پیامبر(ص) فرمود: پروردگار در عماء بود که نه بالایش هوا بود و نه پایینش. عماء اولین تحدید و تعین است؛ عماء در لغت ابر نرم و بُخار است؛ و در اصطلاح عرفا عبارت است از اولین تعینی که حق به حسب اسم جامع الهی [اسم الله] ظاهر شده است. (قیصری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۱) لازم به توضیح است که مراد از کلمه ی قبل [قبل از آفرینش] که خودبخود زمان را در ذهن زنده می‌کند و تصورات حادث زمانی را در افق اندیشه ترسیم می‌کند، تقدّم زمانی نیست، چرا که زمان و مکان، خود از مخلوقات است. (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۳۳)

عرفا در مواردی حضرت عماء را در مقام احدیت اعتبار نموده‌اند و در مواردی از مقام واحدیت به مرتبه‌ی عماء تعبیر نموده‌اند. عماء اطلاق شده بر غیم رقیق (ابرنازک) که حایل است بین چشم ناظر و قرص خورشید و مانع رؤیت نور خورشید می‌گردد؛ و یا مراد از عماء ابری است که حایل بین آسمان و زمین و قهراً مانع از تابش نور بر زمین و یا آن‌که این عماء، خود واسطه‌ی نزول برکات است. البته اعرابی سؤال از مقام ذات و مرتبه و مقام حق به اعتبار غیب وجود نموده است، بلکه از حق به اعتبار تجلی به اسم ربّ مرئی عالم سؤال نموده است، در این صورت مورد سؤال آن است که ربّ قبل از تجلی در مربوبات و استعدادات به چه نحو از وجود و در چه مرتبه و درجه از هستی تحقق دارد و در رتبه ی مقدم بر مخلوقات و استعدادات موجوده در عالم وجود، چه امری متحقق است؟

أَيْنَ كَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ فَقَالَ (ص) فِي عَمَاءٍ، مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ.

مراد از ابر رقیق و تُنک، بُخار لطیفی است که کلمات وجودی و حقایق امکانی از آن ظاهر می‌شوند و این همان دم و نَفَسِ رَحْمَانِ است که حق از ناحیه ی تجلی به اسم رحمان و ماده‌المواد هستی و هیولای اولی آفرینش، کلیه کلمات وجودی را در صفحات عالم ظاهر نموده است. (قیصری، ۱۳۸۱، پاورقی ص ۵۷ و ۵۸) جیلی، عماء را حقیقه‌الحقایق خوانده و گفته است که نه به حق متّصف می‌شود و نه به خلق، "فهی ذات محض لأنها لاتصاف الی مرتبه لاحقیه و لاخلقیه" و به دلیل عدم اضافه، نه وصف می‌پذیرد و نه اسم. او سخن پیامبر(ص) درباره‌ی عماء را اشاره به لاحقی و لاخلقی بودن آن می‌داند. (جیلی، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶، ص ۵۰)

شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌گوید: نزد ما عماء عبارت از مقام احدیت است، زیرا آن را غیر از او هیچ‌کس نمی‌شناسد، و آن در حجاب و پرده‌ی جلال است؛ و گفته‌اند که مقام واحدیت است که منشأ اسما و صفات است، چون عماء عبارت از ابر نازک است و ابر نازک چیزی

است که حایل و مانع بین آسمان و زمین است؛ و این مقام (واحدیت) حایل بین آسمان احدیت و بین زمین کثرت خلقی است و موافقت با حدیث نبوی ندارد، چون از آن حضرت (ص) پرسیدند: **أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟** فقال (ص): **كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ**، یعنی: پروردگار ما پیش از آنکه خلق را بیافریند کجا بود؟ فرمود: در عماء (ابر نازکی) بود که نه بالای آن هوا بود و نه در زیر آن. این مقام به واسطه‌ی تعیین اول تعیین یافته، برای اینکه محل ظهور کثرت و ظهور حقایق و نسبت‌های اسمایی است، پس هر چه که تعیین می‌پذیرد مخلوق است، بنابراین عقل اول است. پیغمبر (ص) فرمود: اول ما خلق الله العقل، یعنی: اولین چیزی که خداوند آفریده عقل است، در این صورت پیش از آنکه خلق اول را بیافریند در آن نبوده است، بلکه پس از آن بوده، و دلیل بر آن اینکه قائل این سخن این مرتبه را مرتبه‌ی امکان و مقام جمع بین احکام و جوب و امکان و حقیقت انسانی نامیده است؛ و همه‌ی اینها از قبیل مخلوقات است؛ و اقرار دارد که حق تعالی در این مقام به صفات خلق متجلی است؛ پس تمام اینها اقتضای آن می‌کند که این پیش از آن که خلق را بیافریند نبوده باشد، مگر آنکه مقصود سؤال کننده از خلق؛ عالم جسمانی باشد. "عماء" مقام الهیت است که به نام برزخ جامع نامیده می‌شود؛ و آن را این تقویت می‌بخشد که آن حضرت از مکان "رب" مورد سؤال قرار گرفته است، چون مقام الهیت منشأ ربوبیت است. (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

علت نامیدن لفظ "عماء" به عماء و نَفَسِ رَحْمَانِي

در حدیث به لفظ "عماء" آمده؛ زیرا عماء در لغت به معنی ابر نازک است که از بخار پدید می‌آید؛ و در آن پس از آن که بخار بوده تکاثف و غلیظی اعتبار می‌شود؛ و از انواع آن نَفَسِ انسانی است که از باطن برخاسته و متعین به تعین اولی است و صلاحیت آن را دارد که محل ورود هر تعین تفصیلی - به اعتبار محل‌های قابل و یا مراتب جدای از هم - قرار گیرد و این که از آن حروف و کلمات پدید می‌آیند؛ و چون اعیان موجودات کلمات الهی و حروف او هستند و به واسطه‌ی نظر به اصل آنها، در حدیث لفظ عماء و نَفَسِ الرَّحْمَنِ آمده؛ این مرتبه به علت برزخیت و روان بودنش عماء، و به اعتبار انبساطش به نام نَفَسِ رَحْمَانِي نامیده شده است، چنان که تجلی‌ای که در آن است به اعتبار وجود صوری و ظهورش برای خود؛ رحمانی نامیده شده است. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۷)

ابن عربی می‌گوید: عماء نخستین "آینیات" (کجایی‌ها) است و از آن ظروف مکانیات و مراتب در آنچه مکان نمی‌پذیرد، ولی مکانت می‌پذیرد. پدیدار شده است و نیز محل‌های پذیرای معانی جسمانی. حسی و خیالی. از آن پدید آمده‌اند. عماء موجودی شریف است که حق معنای آن است. او حقی است که هر موجودی جز خدا، بدان آفریده شده است. او معنایی است که اعیان ممکنات در آن ثابت و مستقر شده‌اند و پذیرای حقیقت "این" و کجایی مکان و رتبه‌ی مکانت و نام محل است. (خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۵۸)

از این رو محققان عماء را هم به مرتبه‌ی احدیت اطلاق نموده‌اند و هم به مقام واحدیت و بین این دو قول منافات نیست؛ چون عماء عبارت از غیم و ابر رقیق است، اطلاق به احدیت کرده‌اند به اعتبار این که تعین اول همان تعین احدی است، این تعین بین سمای اطلاق و کثرات که مقام احدیت باشد، حایل است و ظهور وجود از سمای اطلاق به ارض تقیید امکان ندارد مگر به واسطه‌ی حایلی، آن حایل به اعتباری احدیت و به اعتباری واحدیت است، و منشأ واحدیت، احدیت است. (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۹)

حقیقت عماء و خیال مطلق

عماء را گاه برابر "خیال مطلق" و "حضرت واحدیت" دانسته‌اند. ابن عربی می‌گوید: حقیقت "خیال مطلق" عماء نامیده می‌شود و آن نخستین ظرفی است که کینونت (بودگی و باشیش) حق را پذیرفته است؛ زیرا بنابر آنچه حق خبر داده است، او دارای پنج کینونت است: در عماء و این همان مقصود ما است؛ در عرش، بنابر آیه‌ی "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (طه/۵)، در آسمان، بنابر گفته‌ی پیامبر (ص): "پروردگار ما هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید"؛ در زمین، بنابر آیه‌ی: "هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ" (انعام/۳) و کینونت عام، یعنی باشیش حق با موجودات بر حسب مراتب آنها، هر جا که باشند، چنان‌که در حق ما انسان‌ها گفته است: "وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ: (حدید/۴) و او با شماست در هر جا که باشید". خدا در آن عماء، صورت‌های همه‌ی چیزهای جهان، غیر از خود را گشود. آن عماء همان "خیال محقق" است. این خیال نیز صورت‌های همه‌ی کائنات را می‌پذیرد و آنچه را هم که موجود نیست، تصویر می‌کند. این به سبب گستردگی آن است و همان عین عماء است نه چیزی دیگر. در آن عماء همه‌ی موجودات پدیدار شدند و همان است که از آن به ظاهر حق تعبیر می‌شود، چنان‌که خدا می‌گوید: "او اول است و آخر، ظاهر است و باطن" و از این رو

است که در "خیال متصل" (یعنی نیروی خیال نزد انسان)، کسانی که به آنچه در خور جلال خدا است، شناخت ندارند، به تصویر خود، چیزهایی تخیل می‌کنند. اگر خیال متصل چنین بر انسان چیره است، پس درباره‌ی "خیال مطلق" چه گمان می‌توان برد که کینونتِ حق در آن است و همان عماء است. این عماء از نَفَسِ رحمان، از لحاظ اله بودنش، نه از لحاظ رحمان بودنش، پیدایش یافته است. همه‌ی موجودات در عماء با کلمه‌ی "گُن"، با دست یا با دست‌های خدا، پدید آمدند، جز عماء که ظهور آن به ویژه با نَفَسِ است. (خراسانی، ج ۴، ص ۲۵۷)

عماء و نَفَسِ رحمانی

نفس رحمانی عبارت از تجلی ساری است، و نسبت به عالم وجودی، یعنی کلیات و جزئیات آن که کلمات‌اند، نَفَسِ "رَبِّ سُبْحان" است. این نتیجه اجتماع عام بین اسمای ذاتی است که به واسطه توجه الهی غیبی در مرتبه وحدت واقع گردیده است؛ چون وجود مظاهر حَبّی را پذیرفته است. (عماء) ماده‌ی تعینات حقایق و مرتبه‌ی نفوذ اقدار (قَدَرها) و اصل هر اجتماع و اصدار و پخش‌کننده‌ی وجود آثار و دقایق اقدار است. (قونوی، ص ۳۶۹ و ۳۷۰) نفس رحمانی از حیث ظهور صورتش اعتبار می‌شود نه از حیث روح و حقیقتش که عبارت از جمع احدی ذاتی در تعین اول و حقیقت‌الحقایق است، و نیز از این حیث که در آن تشبیه مراعات شده، به اسمی از اسما که بدان شباهت دارد نیز نامیده شده است؛ از جمله برای نفس نیز به واسطه اعتبار حصول اولین مرتبه از غلظت و ستبری تعینی در آن، ضَبَاب [۲] حاضر می‌شود، و این اسم (ضباب) بر آن درست است؛ زیرا این تشبیهی است که در آن مراعات اسم "عماء" شده است، و از خواص آن این که حکم نسبت ربّیت اجمالی کلی در: "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ" به آن اشاره می‌کند که در ذات خود- به واسطه کلی بودن و پنهانیش- قابل ادراک نیست و در "عماء" و تجلی ساری، منطوی و پیچیده شده است و تعینش به حسب ربوبیت هر اسمی از اسمای الهی از "عماء" مانند تعین اسما از آن است. پیغمبر(ص) خبر داده که آن به واسطه‌ی تکاثف و تراکم تعینی غیبی اش "عماء" است؛ ولی نه مانند ابری که به واسطه‌ی بودن هوا نزد ما مشخص و معهود است، چون آنجا هنوز خلقی نیست، و گرنه جواب درست نبود و با سؤال هم مطابقت نداشت، در حالی که پاسخ تمام؛ و مطابق آن چیزی است که محققان مشاهده کرده‌اند. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۸۷ و ۳۸۸)

این نفس رحمانی، توده‌ی "لطیف" تمام و کمالی از وجود سرمدی را که از آن به توده‌ی عظیم ابر (عماء) تعبیر می‌کند، پدید می‌آورد. این عماء که از دم [رحمانی] حق بر آمده است همه‌ی صورت‌ها را دریافت می‌کند و در عین حال صور موجودات را به آنها می‌بخشد. عماء فاعل و منفعل، قابل و موجد (محقق) است. از طریق همین عماء در واقعیت سرمدی وجود (حقیقه الوجود) یعنی حق بما هو حق (حق فی ذاته)، تبعیض و تمایز شده است. عماء همان خالق است، زیرا عماء دمی است که حضرت او بر می‌آورد و دم [عماء] در حضرت او نهان است. از این حیث عماء نامرئی، امری "باطنی" (باطن) است، و عماء همان خلق متجلی شده (ظاهر) [نیز] هست. خالق - مخلوق: این بدان معناست که حق هم باطن است و هم ظاهر یا به علاوه هم اول (الاول) است و هم آخر (الآخر). (گربن، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳ و ۲۸۴)

حقیقت عمائیه، فیض اقدس و تجلی غیبی است و این حقیقت باطن اسم الله است و مقام اسم الله مقام جمع‌الجمع جمیع اسما است. حقیقت عماء و نفس رحمانی دارای حقیقت و رقیقت و باطن و ظاهر و غیب و شهادت است، هم‌چنان که در تمام حقایق الهی و اسمای ربوبی است. حقیقت و باطن و غیب آن دو عبارت است از فیض اقدس و تجلی اول که به اعتبار برزخیت و احدیت جمعی بدان عماء و به اعتبار ظهور در کثرت اسمایی ذاتی به آن نفس رحمانی و رقیقت گفته می‌شود، و ظاهر و شهادت آن دو عبارت است از تجلی ظهوری فعلی و فیض مقدس و وجود منبسط، ولی به اعتبار برزخیت به آن عماء می‌گویند و به اعتبار انبساط و ظهور در مراتب تعینات، نفس رحمانی. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲)

عماء جوهر بخاری است که از ممر نفس ظاهر می‌شود و صورت حروف و کلمات را می‌پذیرد. آن جوهری واحد است که از باطن متنفس بیرون می‌آید، ولیکن در وقت بیرون آمدن صورت کثرت می‌گیرد و به حسب هر صورتی که می‌گیرد معنی‌ای مستقل دارد و خاصیتی جدا می‌دهد، و این کثرت اشکال و صور که پیدا می‌شود، هیچ خللی در وحدت اصلی که این جوهر هوایی داشت، به وجود نمی‌آورد بلکه آن بخار نفسی به وحدت خود باقی می‌ماند، اگرچه این همه کثرت حروف و کلمات متنوع، صورت او است. ولیکن باید بدانیم اینکه این مرتبه را بخار نامیدند، به جهت تمثیل و تصویر معنی است نه آنکه در حقیقت بخار است؛ زیرا بخار محیط به آن چیزی است که هوا باشد تا صورت تحقق پذیرد، در حالی که مرتبه عمائی از این کدورات جسمانی منزّه است. برای همین است که فرموده اند: "ما فوقه هواء و ما تحته هواء" (ابن ترکه، ۱۳۵۱، ص ۲۸۶)

ابن عربی می گوید که اولین صورتی که نفس رحمانی پذیرفت صورت "عماء" بود و آن، بُخاری رحمانی بود که رحمت در آن نهفته، بلکه آن عین رحمت بود؛ و نخستین ظرفی بود که وجود حق را پذیرفت و حق نسبت به آن، مانند قلب نسبت به انسان است. حق تعالی عالم را جز در "عماء" ایجاد نکرد که "عماء" نَفَس رحمانی است؛ و در جوهر "عماء" صورت انسان کامل که نسبت به حق به منزله‌ی سایه‌ی شخص است نسبت به شخص مشاهده می‌شود. (ابن عربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷م ج ۳، ص ۴۱۶) این صورت که عبارت از عماء است، همان جسم حقیقی عالم طبیعی که آن (عالم) صورتی از قوه طبیعت است، می باشد، که تجلی کرده تا صورتی که در اوست را ظاهر سازد؛ و فوق آن رتبه‌ای جز رتبه‌ی ربوبیت که صورت "عماء" را از اسم "رحمان" درخواست می‌کند، نیست. حق نَفَس کشید و شد "عماء". فوق آن (عماء) هوایی نیست که بر او بالایی داشته باشد، فوق آن حق است؛ و سپس در آن (عماء) اشیا موجودات ظاهر گردیدند. "عماء" اصل اشیا و موجودات و تمام صورت‌ها است؛ و آن نخستین شاخه و فرعی است که از اصل (تنه) ظاهر شده، آن گیاه است - نه درخت - سپس از آن درخت‌ها متفرع و پدید آمدند تا پایان امر و خلق که زمین می‌باشد. (ابن عربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷) (باب ۳۶۳ تا ۳۸۳)، ج ۳، ص ۴۰۷) خود عماء از نَفَس الرَّحْمَنِ، از آن حیث که اله است و نه از حیث رحمان بودنش، انتشاء می‌یابد. خداوند عماء را از نَفَس، و موجودات را با دو دست خود و با کلمه‌ی "کُن" در عماء پدیدار می‌سازد. چون ظهور آن به خصوص به واسطه‌ی نَفَس است؛ و اصل آن، حکم "حب = عشق و دوستی" است، و حب در محب، حرکتی ایجاد می‌کند، و نَفَس حرکتی شوقی است نسبت به کسی که به او عشق می‌ورزی و متعلق به اوست و در آن نَفَس لذتی است. چنان‌که در حدیث وارد شده، خداوند فرموده: "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً أَنْ أُعْرَفَ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ" به واسطه‌ی این حب، تنفس واقع و نَفَس ظاهر گشت و عماء شد. عماء حق مخلوق به است و اختلاف اعیان ممکنات در نفس خودشان در ثبوتشان است. (ابن عربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷) (باب ۳۶۳ تا ۳۸۳)، ج ۲، ص ۳۰۶ و ۳۰۷) "عماء" از نَفَس او، و صور که از آن به عالم تعبیر می‌شود، از کلمه‌ی "کُن" است. لذا ما کلمات اویم که پایان‌پذیر نیست، خداوند می‌فرماید: "وَ كَلِمَتَهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ - وَ هِيَ عِيسَى - وَ رُوحَ مِنْهُ: (نساء/۱۷۱) عیسی کلمه ی او بود که به مریم سپرد" و او نَفَس است و آن حقیقت در حیوان ساری است؛ و چون خداوند اراده‌ی میراندن او را کند، نَفَس را از او زایل می‌سازد، پس حیاتش به واسطه‌ی نَفَس است، و چون کلام او را شنیدیم، در حالی که در جوهر

"عماء" ثابت بودیم، ما را توان اینکه از وجود توقف کنیم نبود، چون ما در جوهر "عماء" صوری بودیم و او به واسطه‌ی ظهور ما در "عماء"، ما را وجود بخشید و "عماء" پس از آنکه وجودش معقولی بود، وجود عینی حاصل کرد، این علت آغاز حُبّ ما نسبت به او، می‌باشد. (ابن عربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷ (باب ۳۶۳ تا ۳۸۳)، ج ۲، ص ۳۲۶ و ۳۲۷)

نتیجه‌گیری

حقیقت وجود گنج مخفی بود که چون موجودات را آفرید، صفت ظهور پدید آمد. در واقع اصل حقیقت وجود باطن و پنهان نبود که به سبب بطون، محتاج در ظهورش باشد تا اشیا را ظاهر سازد؛ بلکه ظهور و بطون دو صفت ذاتی حقیقت وجود هستند، همچنان که دیگر صفات ثبوتی هم ذاتی اویند.

عالم با نَفَسِ الهی پدیدار گشت. در حقیقت نَفَسِ حق همان وجود عام منبسط است که تمام عالم را با سرینش ظاهر کرد. این همان صفت ظهور است. و صورت این نَفَسِ رحمانی، عماء است. بنابراین عماء، همان "حق مخلوق" به است که یکی از تعبیرهایی است که برای نَفَسِ رحمانی به کار برده شده است. "کلمه" در نَفَسِ الهی ظهور می‌یابد و "کون" در عماء؛ لذا انگیزه حق متعال شناخته شدن بود [۳] که این به دلیل حُبّ ذاتی او بود؛ پس با دو مقوله مهم "نَفَس" و "عماء"، انگیزه‌ی آفریننده برآورده شد یعنی اسما و صفات الهی که در کرب بودند، به ظهور رسیدند و عالم پدیدار گشت.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- "عماء" تعین نَفَسِ رحمانی است.
- ۲- ضَبَاب عبارت است از ابری نازک و به اصطلاح مهی است که بر روی سطح زمین پخش می‌شود.
- ۳- بر اساس حدیث شریف قدسی: كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً... .

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۳. ابن ترکه، چهارده رساله فارسی، تصحیح موسوی بهبهانی و دیباجی، تهران، رُبی نا، ۱۳۵۱.
۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۹۷/۱۴۱۸ م.
۵. ازهری، ابو منصور محمد، تهذیب اللغه، قاهره، رُبی نا، ۱۹۶۴-۱۹۶۷ م.
۶. الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی، حکمت الهی عام و خاص، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
۷. اوانسیان، اوانس، یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۸. برز شادادی، شهاب‌الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، تهران، مولی، ۱۳۷۹.
۹. پارسا، محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۰. تهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش: محمد وجیه و دیگران، کلکته، رُبی نا، ۱۸۶۲ م.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، لویح در عرفان و تصوف، به کوشش: محمد حسین تسبیحی، رُبی جا، رُبی نا، ۱۳۴۲.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۳/۱۴۲۴ م.
۱۱. جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۱۲. جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاوائل، قاهره، رُبی نا، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م.
۱۳. خراسانی، شرف‌الدین، دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۴. رضائزاد، غلامحسین، هدایه الامم یا شرح کبیر بر فصوص الحکم، تهران، الزهرا، ۱۳۸۰.
۱۵. سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص، تصحیح: کُربن واسماعیل یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش‌های علمی، ۱۳۵۲ ش/۱۹۷۴ م.
۱۶. شبستری، محمود، گلشن راز، تصحیح: حماصیان، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.

۱۷. عراقی، فخرالدین، لمعات، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
۱۸. عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
۱۹. عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات بر فصوص الحکم، (بی جا)، الزهراء، ۱۳۷۵.
۲۰. فناری، حمزه، مصباح الانس، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
۲۱. قونوی، صدرالدین، مفتاح الغیب، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
۲۲. قونوی، صدرالدین، فکوک، ترجمه: خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸.
۲۳. قیصری، داود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، (بی جا)، انوار الهدی، ۱۴۱۶.
۲۴. قیصری، داود، رسائل قیصری، تصحیح و مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱.
۲۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات أهل الالهام، تصحیح: هادی زاده، تهران، میراث مکتوب ۱۳۷۹/۱۴۲۱.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
۲۸. کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
۲۹. کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه: انشاء الله، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
۳۰. لاهیجی، شمس‌الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: خالقی، تهران، زوار، ۱۳۸۵.
۳۱. نعمت‌الله ولی، شرح لمعات عراقی، به سعی جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۴.
۳۲. همدانی، سیدعلی، اسرار النقطه، ترجمه خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی