

بررسی و تحلیل «حدیث عماء» و لوازم عرفانی آن در مکتب ابن عربی

محمود صیدی *

حسن اصغرپور **

چکیده

مهم‌ترین مسئله عرفان نظری، «اسماء الهی» است که آغاز تجلیات آن‌ها از مقام احدیت و واحدیت است؛ از این‌رو دو مقام یادشده در عرفان نظری از اهمیت بسزایی برخوردار است. تنها مستند نقلی عارفان در تبیین این دو مقام، «حدیث عماء» است. برخی از عارفان، «عماء» را منطبق با احدیت دانسته و برخی دیگر آن را بر مقام واحدیت تطبیق می‌دهند. هرچند به نظر می‌رسد این اختلاف به دلیل نزدیکی و قرب دو مقام مذکور، چندان بنیادین نیست، حدیث مورد استناد آنان از جهت منبعی، دلالتی و سندی با نقدی جدی روبه‌روست؛ زیرا در هیچ‌یک از منابع روایی کهن شیعه گزارش نشده، مضمون آن با باورهای بنیادین و مبانی الهیاتی مسلمانان (به‌ویژه شیعه و اشاعره) ناسازگار بوده و در سلسله اسناد آن نیز راویان مجهول و نامعتبر وجود دارد. در نقطه مقابل، روایات فراوان و معتبری در منابع کهن روایی شیعه گزارش شده که با حدیث یادشده تعارض دارند. با توجه به قواعد فقه‌الحدیث و نقدالحدیث، «حدیث عماء» به دلیل ضعف‌های منبعی، دلالتی و سندی یارای مقابله با روایات متعارض را ندارد؛ بنابراین استناد به آن در تبیین و اثبات مقام احدیت و واحدیت با مبانی علمی و معرفتی اسلام سازگاری ندارد.

کلیدواژه‌ها: حدیث عماء، احدیت، واحدیت، اسماء، فقه‌الحدیث، نقدالحدیث.

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) / m.saidiy@shahed.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران / H.asgharpour@shahed.ac.ir

۱. مقدمه

با نزول قرآن کریم و بعثت پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص)، آیات نورانی قرآن و سپس احادیث معصومان (ع) منبع الهام‌بخش متفکران مسلمان در مباحث و مسائل گوناگون علمی در علوم مختلف اسلامی گردید؛ به گونه‌ای که همواره اندیشمندان مسلمان سعی کرده‌اند تا اندیشه‌های خود را از آیات قرآنی و احادیث استخراج و استنباط کنند یا مطابقت یافته‌های علمی خود با آن‌ها را تبیین نمایند؛ زیرا در صحت و درستی آیات قرآن و احادیث مسلم‌الصدور شکی در میان مسلمانان نیست و بی‌شک نظریه متناقض با آن‌ها محکوم به بطلان و نادرستی است.

عرفان نظری شاخه‌ای از علوم اسلامی است که با افکار و اندیشه‌های ابن‌عربی اوج گرفت و با شروح و تفاسیر شارحین او به‌ویژه صدرالدین قونوی به اوج شکوفایی خود رسید. در عرفان نظری مسائل و مباحث گوناگونی مطرح است که می‌توان گفت همه آن‌ها درباره محور «اسماء الهی» هستند. از دیدگاه عارفان نیز آغاز تجلیات اسمائی خداوند در مقام احدیت به گونه اجمالی و در مقام واحدیت به گونه تفصیلی است. تجلیات کونی اسماء این دو مقام نیز منجر به ظهور فیض مقدس یا حقیقت محمدیه (ص) می‌گردد که همه موجودات مظاهر تفصیلی اویند. نظر به این نکات، احدیت و واحدیت از مهم‌ترین مسائل عرفانی و اساس آن‌ها هستند؛ از این رو، عارفان در تبیین این دو مقام اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند.

در کتاب‌های مختلف عرفانی، احدیت و واحدیت از جنبه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است که طی آن آغاز تجلیات اسمائی و همچنین اعیان ثابت، تبیین می‌گردد. دلیل اساسی باورمندی به این مقام از نظر عارفان، شهودی بودن آن‌هاست؛ زیرا عارفانی همچون قونوی و فرغانی در تبیین این دو مقام از شهودات خویش استمداد جسته‌اند؛ همان‌گونه که در سایر مسائل عرفان نظری نیز چنین است. به بیان دیگر، در هیچ‌یک از کتب عرفانی مکتب ابن‌عربی، استدلالی عقلانی در اثبات این دو مقام یا کیفیت ظهور آن‌ها اقامه نشده است؛ با وجود این، عارفان در مسائل و مباحث عرفانی

اهتمام ویژه‌ای در استنادآوری از قرآن کریم و احادیث داشته و در این زمینه کوشش بسیاری نموده‌اند؛ زیرا اهتمام ویژه عارفان اثبات متناقض نبودن و به‌ویژه مطابق بودن مبانی خویش با آیات قرآنی و احادیث است و در بحث دو مقام احدیت و واحدیت نیز چنین است. بااین‌همه، عارفان شاهی قرآنی در تبیین یا اثبات این دو مقام به گونه استشهادی یا استنادی نیاورده‌اند.^۱ در میان احادیث نیز تنها حدیث مورد استشهاد و استناد آنان «حدیث عماء» است.

نظر به نکات فوق، هدف پژوهش پیش رو آن است که به بررسی منبعی، محتوایی (دلالی) و سندی این حدیث پرداخته و از وجوه مختلفی افکار ابن عربی و شارحین او در مورد روایت یادشده مورد سنجش قرار گیرد. در راستای دستیابی به این هدف، نخست به نقل این حدیث و مصدیریابی آن در منابع روایی اهل سنت و شیعه پرداخته شده و سپس به محتوا و سند آن مورد ارزیابی قرار گرفته و سرانجام، ادعاهای عارفان بر مبنای آن بررسی و نقد خواهد شد.

پژوهش حاضر، فاقد هرگونه پیشینه در سطوح مختلف پژوهشی (اعم از پایان‌نامه، مقاله و کتاب) است.

۲. حدیث عماء در منابع روایی اهل سنت

متن «حدیث عماء» که در موارد بسیاری پایه استدلال و استشهاد عارفان مکتب ابن عربی بوده، چنین است: «حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ وَكَيْعِ بْنِ عَدُسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي رَزِينٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ: "كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ" (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۲۶: ۱۰۸).

در برخی منابع دیگر اهل سنت، همچون سنن ابن ماجه قزوینی فقرات پایانی حدیث چنین نقل شده است: «... مَا تَمَّ خَلْقٌ، عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ».^۲ در سنن ترمذی نیز نقل حدیث صرفاً در فقره پایانی به جای «ثم»، «و» آمده است و ترتیب راویان نیز مانند سنن ابن ماجه است (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۱۳۳) مشخص است که این تفاوت لفظی در متن روایت

مورد نظر، معنای حدیث را دگرگون نمی‌نماید و تفاوت معنایی چندانی ایجاد نمی‌کند. در دیگر منابع معتبر حدیثی اهل سنت این حدیث گزارش نشده است.

۳. حدیث عماء در منابع روایی شیعی

در منابع کهن و معتبر روایی شیعی این حدیث با این مضمون، نقل نشده است. با این همه، در برخی جوامع روایی کهن، روایاتی حاوی «پرسش از مکان استقرار پروردگار»، گزارش شده است. برای نمونه، در کافی کلینی و توحید صدوق آمده:

... وَ رَوَى أَنَّهُ (أَبَا عَبْدِ اللَّهِ) سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَ أَرْضاً؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيْنَ سُؤَالٌ عَنْ مَكَانٍ، وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا مَكَانَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۲۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۷۵)

... عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، كَانَ وَ لَا شَيْءٌ». قُلْتُ: فَأَيْنَ كَانَ يَكُونُ؟ قَالَ: وَ كَانَ [ع] مُتَكِنًا فَاسْتَوَى جَالِسًا وَ قَالَ: «أَحَلَّتْ يَا زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتَ عَنِ الْمَكَانِ؛ إِذْ لَا مَكَانَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۲۷)

در روایت نخست که در دو جامع حدیثی کهن و مهم شیعی گزارش شده، امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش مشابهی که در منابع اهل سنت آمده، با بهره‌گیری از روش «حکمت»^۳ و با تکیه بر مقدمات بدیهی، اصل پرسش در این باره را نادرست خوانده است. به بیان امام، پرسش با «این»، مستلزم برخورداری از «مکان» است؛ در حالی که خداوند را نمی‌توان به مکان، محدود ساخت. این روایت از محتوایی سازگار با قرآن و عقل برخوردار است و در جوامع روایی کهن و مهم شیعی همچون کافی کلینی (ح ۳۲۹ق) و توحید صدوق (۳۸۱ق) گزارش شده است و به‌رغم ارسال سندی، با بنیادهای معرفتی و اعتقادی اسلام سازگاری دارد.

در روایت دوم، زرارہ از امام باقر (ع) درباره مکان استقرار خداوند پیش از آفرینش مخلوقات پرسیده و آن حضرت طرح این پرسش از زرارہ را نادرست دانسته و مصداق محال‌گویی یا قیاس خداوند با دیگر مخلوقات^۴ شمرده است.

فتح بن یزید جرجانی هنگام سفر به سوی خراسان، در مسیر عراق با حضرت امام هادی (ع) دیدار و گفت‌وگویی داشته و از آن حضرت نقل کرده که فرمودند: «...وَإِنَّ الْخَالِقَ لَا يوصِفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنْتَ يوصِفُ الَّذِي تَعْجِزُ الْحَوَاسُ أَنْ تُدْرِكَهُ، وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ، وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَتَعَالَى عَمَّا يَنْتَعِثُ النَّاعِتُونَ، نَأَى فِي قُرْبِهِ، وَقُرْبٌ فِي نَأْيِهِ، فَهُوَ فِي نَأْيِهِ قَرِيبٌ، وَفِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ، كَيْفَ الْكَيْفَ، فَلَا يَقَالُ: كَيْفَ؟ وَآيْنَ الْآيْنَ، فَلَا يَقَالُ: آيْنَ؟ إِذْ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْأَيْنِيَّةِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۸).

ترجمه: ... و همانا آفریدگار وصف نشود مگر بدانچه خود را بدان ستوده است و چگونه وصف شود آنکه حواس از درک او عاجزند و اوهام بدو راه ندارند و اندیشه‌ها نتوانند او را محدود سازند و دیده‌ها نتوانند او را در بر گیرند؟ او برتر است از گزارش گزارشگران و ستایش ستاینندگان. با وجود نزدیکی، دور است و با وجود دوری، نزدیک. او، چگونگی را صورت بسته، پس نگویند: چگونه است؟ او، مکان را سامان داده، پس نگویند: کجاست؟ زیرا از چگونگی و جای‌گیری [در مکان] به دور است.

در روایت فوق نیز امام هادی (ع)، اصل پرسش از مکان باری تعالی را ناروا شمرده و ذات احدیت را از هرگونه کیفیت و آیینیت مبرا می‌شمرد. به بیان حکیمانۀ امام هادی (ع)، «مکان» و «کیفیت»، هر دو مخلوق خداوندگارند و خالق که نمی‌تواند خود را در مخلوق خویش محدود و منحصر سازد!

خزّاز قمی (قرن ۴ق) روایتی را نقل کرده که در آن ابن عباس صحابی از پاسخ رسول خدا (ص) به پرسش‌های شخصی یهودی با نان «نَعْتَل» سخن گفته است. در فرازی از سخنان رسول خدا (ص) در این روایت، همانند آنچه جرجانی در روایت فوق از امام هادی (ع) نقل کرده بود، به چشم می‌خورد: «...جَلَّ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ نَأَى فِي قُرْبِهِ وَ قُرْبٌ فِي نَأْيِهِ كَيْفَ الْكَيْفِيَّةِ فَلَا يَقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ آيْنَ الْآيْنَ فَلَا يَقَالُ لَهُ آيْنَ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفِيَّةِ فِيهِ وَ الْأَيْنِيَّةِ فَهُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ...» (خزّاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۱-۱۶).

ترجمه: خداوند، از ستایش ستایشگران برتر است. در عین نزدیکی، دور است و در عین دوری، نزدیک. او چگونگی را صورت بخشید، پس درباره او نگویند: «چگونه است؟» او مکان

را سامان داد، پس درباره او نگوید: «کجاست؟» او از «کیفیت» و «جایگیری در مکان» منزّه است، اوست یکتای مقصود؛ آن‌گونه که خود را ستوده است.

بر پایه روایات یادشده و دیگر روایات مشابه در «باب جوامع التوحید» کافی کلینی و نیز توحید صدوق، هرگونه پرسش از مکان حضور پروردگار، از اساس، خطاست. محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹ق) در الکافی بابی با عنوان «باب الکون و المکان» را به گزارش هشت روایات در این باره اختصاص داده که در آن‌ها پرسش‌هایی از سوی افراد مختلف در زمینه زمان و مکان حضور و کیفیت پروردگار گزارش شده که در همه موارد، اهل بیت (ع) پاسخ‌هایی حکیمانه همسو با عظمت پروردگار و نفی مکان‌داری، زمان‌داری و چگونگی او بیان فرموده‌اند.

سید رضی (۴۰۶ق) گوید: فردی یهودی از حضرت علی (ع) پرسید که خداوند والا پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین کجا بوده است؟ آن حضرت فرمود: «این» برای پرسش از مکان به کار می‌رود، حال آنکه خداوند بود پیش از آنکه مکانی باشد. [بدین ترتیب] آن حضرت، پرسش آن یهودی را با سخنی کوتاه قطع نمود (سید رضی علم‌الهدی، ۱۴۰۶ق: ۸۷-۸۸).

ابن عبدربه آندلسی (۳۲۸ق)، سید مرتضی (۴۳۶ق) برادر سید رضی، قتال نیشابوری (۵۰۸ق) و ابن شهر آشوب مازندرانی (۵۸۸ق) نیز این روایت را از آن حضرت نقل کرده، با این تفاوت که پرسشگر را فردی ناشناس خوانده‌اند نه مردی یهودی (ابن عبدربه آندلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۹۲؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۱۴۹؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱: ۳۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۳۲).

در منابع شیعی، روایت دیگری نیز از سوی ابن طاووس (۶۶۴ق) گزارش شده که با محتوای آنچه در منابع اهل سنت آمده، هم‌سویی دارد: «وَذَكَرَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُقَاتِلٍ فِي كِتَابِ الْأَسْمَاءِ فِي حَدِيثِ أُسْنَدِهِ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ [ص]: كَانَ فِي غَمَامٍ تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَفَوْقَهُ هَوَاءٌ ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲: ۳۵۴-۳۵۵).

این روایت بر پایه معیارهای سه گانه منبع، محتوا و سند از وضعیت نابسامانی برخوردار است. از این گذشته، سخن از حضور پروردگار در «ابری فشرده» که بر فراز و فرود آن هوا باشد، مستلزم محدودسازی ذات باری تعالی به مکان است؛ حال آنکه این انگاره، با بنیادهای نخستین اعتقادی اسلام ناسازگار بوده و در دیگر روایات (ازجمله روایات پیش گفته) در تعارض است.

ابن طاووس پس از نقل این روایت، به نقد آن روی آورده، گوید: چنانچه خداوند در آسمان دنیا جای گیرد و هوا بر او محیط باشد، پس دارای جهت است و لازمه این باور، پذیرش مخلوق و حادث بودن اوست؛ زیرا عقول شهادت می دهند که هرآنچه دارای جهت باشد، نیازمند کسی است که او را جهت بخشد. باور به مُحدث بودن خداوند، برابر با اندیشه بت پرستان دوران جاهلی است و پذیرش این اندیشه؛ یعنی جدایی از عقل، کتاب خدا و رسول الهی! او در ادامه، از اندیشه فخر رازی (۶۰۶ق) در نفی این باور و تأکید بر کفر مُجسّمه یاد کرده است (همان).

ابن ابی جمهور احسائی (۹۰۱ق) در کتاب *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه* این حدیث را به واسطه ابی رزین العقیلی و روایت حماد بن سلمه گزارش کرده است (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۳-۵۴). هرچند چنین روایتی مورد استناد، استشهاد و استدلال برخی از محققان بزرگ شیعی قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۹۳)، ملاصدرا و سایر محققان شیعی نیز در استدلال به این حدیث صرفاً به نقل عارفان مکتب ابن عربی و استناد به منابع آنان اکتفا کرده و خود، به جست و جو در منابع روایی شیعی یا اهل سنت در این زمینه نپرداخته اند تا اعتبار یا عدم اعتبار محتوایی و سندی این حدیث برای آن ها روشن گردد. به بیان دیگر، شواهد نمایانگر این حقیقت است که اینان در نقل حدیث مورد بحث، صرفاً به کتب عرفانی مکتب ابن عربی اعتماد نموده اند.

ظاهراً عارفان مکتب ابن عربی حدیث فوق را از منابع اهل سنت نقل نموده اند، اما آنان در مواردی سؤال کننده از پیامبر (ص) را شخصی عربی بیابان نشین دانسته اند. جالب آنکه

این گروه، حدیث مورد بحث را صحیح نیز می‌شمردند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸).^۵ البته صحیح دانستن این حدیث صرفاً ادعائی است که دلیلی بر اثبات آن اقامه نشده است. اصولاً هیچ‌گونه بررسی دلالتی (محتوایی) و سندی بر روی حدیث یادشده از سوی ابن عربی و عارفان مکتب او صورت نگرفته که خود، نقصانی بزرگ است؛ چه این حدیث مبنای استدلال‌ها و دیدگاه‌های مهمی قرار گرفته است. باین‌همه، برخی عارفان متأخر مکتب ابن عربی، راوی اصلی این حدیث را همان «ابن‌رزین غفیلی» می‌دانند (فناری، ۲۰۱۰: ۳۹۰). از این‌رو شارحانی مانند فناری، برای استحکام بحث خویش، ناقل راوی حدیث را با استفاده از مراجع حدیثی بیان نموده‌اند.^۶

۴. نقادی مضمون (مفاد) حدیث عماء

به نظر می‌رسد که مضمون و محتوای این حدیث از جهاتی قابل خدشه و انتقاد باشد که در این بخش به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف) همان سؤال یعنی پرسش از اینت و مکان خداوند در برخی از منابع روایی شیعی آمده و چنین بدان پاسخ گفته شده است: «... أَيْنَ سُؤَالٌ عَنْ مَكَانٍ وَ كَأَنَّ اللَّهَ وَ كَأَنَّ مَكَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۷۵). با ذکر شدن این سؤال و تفاوت پاسخ بدان، ظنّ به جعلی بودن پاسخ این پرسش را در منابع روایی اهل سنت بسیار تقویت می‌گردد. پاسخ مطرح‌شده در منابع روایی شیعی که مبتنی بر مبانی استدلالی و برهانی است، زیرا خداوند به دلیل مادی نبودن و مجرد بودن اصلاً مکان‌مند نیست تا اینکه سؤال در مورد مکان او مطرح گردد. به بیان دیگر چنین پرسشی از اساس باطل و نادرست است و پاسخ صحیح بدان به گونه سلب بسیط است که دقیقاً در روایات شیعی بیان شده است، اما جالب است که در حدیث مورد بحث [عماء] نه تنها اشاره‌ای به بطلان سؤال از اساس نمی‌گردد، بلکه با تأیید اجمالی آن، پاسخی که داده می‌شود در ظاهر حکایت از مکان‌مندی خداوند دارد و مکان آن نیز عماء است. به‌ویژه نظر به حرف اضافه فی، ظروف فوق و تحت در حدیث عماء که در زبان و ادبیات عرب صراحت در

جسمانی بودن و لذا زمانمندی و مکامندی دارد. نتیجه آنکه این حدیث به احادیث جسمانی دانستن خداوند شبیه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۸۰).

نظر به نکات گفته شده، برخی از محدثان بزرگ شیعه همچون ابن طاووس این حدیث را به دلیل مطابقت مضمون آن با فرقه‌های مشبهه و مجسمه نادرست و مخالف با اصول عقاید اسلامی می‌دانند؛ زیرا طبق این حدیث خداوند دارای جهت، حیز و سایر صفات جسمانی می‌گردد (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲: ۳۵۴)؛ درحالی‌که چنین اوصافی در مورد موجود مجرد به‌طور کلی متفی است.

ب) نکته شایان توجه این است که برخی از عارفان بزرگ مانند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۱۲۷) و عبدالرزاق کاشانی، حدیث مورد بحث را هم‌سنگ و مشابه حدیث تنزل خداوند به آسمان دنیا می‌دانند^۷ که در منابع روایی مختلف اهل سنت وارد شده است: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۷۶). روشن است که به دلیل جسمانی دانستن خداوند و انتساب صفات مادی به او چنین حدیثی صحیح به نظر نمی‌رسد. بدین سبب در روایات شیعی در پاسخ به نادرستی آن بیان گردیده که صفات جسمانی و مادی مانند نزول کردن، دوری، نزدیکی و... به خداوند نسبت داده نمی‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِلُ وَلَا يَخْتِجُ إِلَى أَنْ يَنْزَلَ إِنَّمَا مَنَظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ سَوَاءٌ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَخْتِجْ إِلَى شَيْءٍ بَلْ يَخْتِجُ إِلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۲۵).

این بحث نشان می‌دهد که از دیدگاه عارفان بزرگی مانند ابن عربی، کاشانی و... حدیث عماء و حدیث تنزل به آسمان دنیا، حکمی شبیه هم دارند و در نظر اینان یکسان هستند. نظر به بطلان حدیث تنزل طبق روایات شیعی و استدلال‌های عقلانی، به نظر می‌رسد که حدیث عماء نیز دچار همان اشکالات حدیث تنزل باشد؛ زیرا ظاهر حدیث عماء بر مکان داشتن و محدودیت جسمانی خداوند دلالت می‌کند؛ درحالی‌که چنین امری بی‌شک صحیح نیست. برای حل این اشکال برخی از متفکران لفظ «عرش» را در

حدیث عماء مقدر و مفروض گرفته‌اند که بنابر آن، سؤال مطرح‌شده در حدیث مورد بحث در مورد مکان عرش خداوند است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳: ۳۰۴)؛ اما به دلیل اینکه تقدیر نگرفتن بهتر از تقدیر گرفتن است، چنین احتمالی نیاز به اثبات دارد و با ظاهر حدیث نیز ناسازگار است. ازسوی دیگر اگر درستی این احتمال فرض گرفته شود، تفسیر عارفان از این حدیث و انطباق آن به دو مقام احدیت و واحدیت کاملاً متزلزل می‌گردد؛ زیرا طبق دیدگاه عارفان عماء دلالت بر تجلی علمی خداوند در دو مقام احدیت و واحدیت می‌کند و مسلماً ذات الهی ما فوق عرش اوست نه مادون آن.

ج) در ادامه خواهد آمد که از دیدگاه عارفان غیب مطلق ذات خداوند، معلوم و مشهود کسی نیست که از آن با تعبیر مختلف مانند غیب‌الغیوب، عنقاء مغرب و... نام می‌برند. خداوند از این جهت هیچ‌گونه تعین و تقیدی ندارد و دارای اطلاق است: «حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح أن یحکم علیه بحکم أو یعرف أو یضاف الیه نسبة ما من وحدة أو وجوب وجود أو... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید است. و شک نیست در آن که تعقل هر تعینی مسبوق است به لا تعین، و او به اعتبار لا تعین مجهول مطلق [است]» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶). حال بحث این است که در حدیث مورد بحث، عارفان «عماء» را کدام یک از دو مقام احدیت یا واحدیت می‌دانند؟ طبیعتاً طبق نظر اینان ما فوق عماء، ذات مطلق خداوند است و مادون یا ماتحت آن نیز مراتب کونی و مخلوقات هستند. «هواء» مانند سایر موجودات امکانی و مخلوق، متعین و محدود است؛ از این رو در این حدیث که ما فوق عماء ذات مطلق خداوند است با مبانی عارفان در مورد بی‌نهایت و مطلق بودن ذات او سازگار نیست و در تناقض است.^۹

صدرالدین قنوی برای گریز از این اشکال، ظرفیت مکانی بیان‌شده در این حدیث را مانند تمثّل خداوند به موسی (ع) در قرآن (نمل: ۸)^۹ می‌داند (قنوی، ۲۰۱۰م: ۴۰)، اما کاملاً روشن است که این حدیث مربوط به ذات الهی است نه تمثلات و تجلیات کونی او.^{۱۰} مؤید این نکته نیز عبارات فراوان عارفان در این مورد است؛ بنابراین به نظر می‌رسد

که اشکال فوق‌الذکر بر حدیث مورد بحث طبق مبانی عارفان وارد است و گریزی از آن نیست.

د) ترکیب ادبی حدیث عماء نیز از جهاتی شایان توجه است. ابن عربی در مواردی احتمال نافیه یا موصوله بودن آن را داده است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹). بی‌شک احتمال نافیه بودن «ما»، درست نیست؛ زیرا معنای حدیث چنین می‌شود که در فوق و تحت عماء چیزی تحقق ندارد، حال آنکه بی‌شک چنین نیست و عارفان مکتب ابن عربی نیز بدان ملتزم نیستند؛ زیرا ما فوق عماء را ذات بی‌نهایت الهی و ما تحت آن را مراتب موجودات کونی و مظاهر تجلیات اسمائی می‌دانند. نتیجه اینکه بی‌شک «ما» در این حدیث، موصول است و پیش از ظروف فوق و تحت آمده است. با پذیرش این نکته، اشکال پیش‌گفته در مورد لازمه مکان‌مندی خداوند در این حدیث دوباره مطرح می‌گردد؛ زیرا سؤال مطرح‌شده در مورد مکان و پاسخ بدان نیز صراحت در مکان‌مندی دارد، حال آنکه خداوند مجرد از مکان است.

ه) یکی از پژوهشگران معاصر، بدون ذکر منبع، به دیدگاه برخی عالمان لغت اشاره کرده که در شرح واژه «عماء» گفته: چنانچه این کلمه با الف ممدود «اء» پایان یابد، به معنای «ابر» است و چنانچه با الف مقصوره و به صورت «عمی» باشد، به معنای «پنهان از مردم و دور از شناختِ آنان» تفسیر می‌شود.

پژوهشگر یادشده، در تفسیر روایت مورد بحث، دیدگاه دوم را پذیرفته و در تفسیر حدیث بر آن است که خداوند پیش از آفرینش مخلوقات، ناشناخته بوده و پس از ایجاد آن‌ها شناخته شده است. او برای تأیید تفسیر خویش، به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» استشهاد جسته است. نام‌برده، در تحلیل عبارت «مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ» این احتمال را مطرح ساخته که عبارت یادشده، به نفی هر چیزی در آن مرتبه، اشاره داشته باشد (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۵).

تحلیل لغوی یادشده از ریشه کلمه «عماء» نزد عالمان لغت کهن، پیشینه دارد.

عالم‌ان لغت کهن عربی در بیان معنای ریشه «عمی» به‌مناسبت، روایت ابی‌رزین غفیلی را نقل کرده و به شرح معنای واژه «عماء» پرداخته‌اند. برای نمونه ابو عبید قاسم بن سلّام (۲۲۴ق) در شرح روایت مذکور، «عماء» به‌صورت ممدود را در کلام عرب به معنای «ابر سفید» تفسیر کرده و آن را دیدگاه اصمعی (۲۱۷ق) و دیگران خوانده است. او در تأیید سخن خویش به بیت شعری از حارث بن حلّزه شاعر عرب جاهلی، استناد جسته است (ابو عبید، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۲۷). او بر مبنای این معنا از واژه «العماء»، گوید: «ما این حدیث را بر پایه کلام عرب و متناسب با عقل و فهم آنان [از سخن] تفسیر کردیم و از چگونگی آن ابر و حدودش آگاهی نداریم. خدا بدان آگاه است.» ابو عبید حالت مقصور واژه (یعنی: العمی) را به‌معنای «کوری و فقدان قوه بینایی» دانسته و تفسیر روایت بر پایه این معنا را درست نمی‌شمرد (همان، ج ۲: ۲۲۹).

ازهری (۳۷۰ق) پس از گزارش دقیق دیدگاه ابو عبید در شرح این روایت و واژه محوری آن (العماء) گوید: نقل دیگری از این روایت منسوب به ابو هیثم - بدون گزارش فردی ثقه - در دست هست، که در آن واژه «عمی»، به‌صورت مقصوره آمده است. بر پایه آن گزارش ابو هیثم گوید: هرآنچه که با فهم و خرد قابل درک نباشد، «عمی» است و [بر این اساس] معنای حدیث عبارت است از: «خداوند جایی است که عقول بشر از درک آن عاجز است و هیچ وصفی به کُنه او نرسد.» ازهری، در مقام داوری، دیدگاه ابو عبید مبنی بر ممدود بودن واژه (العماء) را برگزیده و آن را به‌معنای «ابر» تفسیر کرده با این توضیح که چگونگی ابر و کیفیت جایگیری خداوند در آن روشن نیست. ازهری در تقویت اندیشه خویش به آیه ۲۱۰ سوره بقره استناد جسته: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ...» و گوید: «غمام» در کلام عرب، روشن است، اما چگونگی آمدن خداوند در پوششی از ابر، بر ما پوشیده است، پس ما بدین حقیقت ایمان آورده و درباره چگونگی آن کنکاش نمی‌کنیم؛ همان‌گونه که درباره دیگر صفات الهی چنین می‌کنیم (ازهری، ۱۹۷۵م، ج ۳: ۲۴۶). ابن سیده (۴۵۸ق) نیز، «عماء» را «ابر مرتفع» معنا کرده و به دیگر دیدگاه‌ها در معنای آن اشاره نموده است (ابن سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۱۹۲). زمخشری

(۵۳۸ق) برخلاف عالمان لغت پیش از خود، در تفسیر روایت فوق، به «حذف مضاف» قائل شده است. از نگاه او، همان‌گونه که در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» حذف مضاف رخ داده، در این روایت نیز باید به حذف مضاف باور داشت (زمخشری، ۱۹۷۱م، ج ۳: ۲۶). بی‌شک این تحلیل زمخشری، ریشه در اندیشه اعتزالی او و باور به حُسن و قبح عقلی دارد. ابن‌اثیر جزری (۶۰۶ق) ضمن گزارش کامل اندیشه عالمان لغت پیشین در تفسیر «العماء»، در تکمیل دیدگاه زمخشری، مضاف محذوف را کلمه «عرش» دانسته است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۳ق، ج ۳: ۳۰۴).

نگاهی به دیدگاه عالمان لغت حکایت از آن دارد که احتمال مقصوره بودن «عمی» در مقایسه با ممدوده بودن آن (یعنی: العماء) از پشتوانه استواری برخوردار نیست.

۵. نقادی سندی حدیث عماء

به نظر می‌رسد که این حدیث از جهت سندی و الفاظ متن آن دچار اشکالاتی باشد که در ذیل بیان می‌گردد:

الف) همان‌گونه که بیان گردید این حدیث در منابع روایی متقدم شیعی یافت نگردید. صرفاً این روایت در کتاب *عوالی اللئالی* یافت می‌شود که در میان محدثان و محققان شیعی چندان قابل اعتماد نیست. همین نکته ظن قوی به عدم تطابق آن با مبانی الهیاتی شیعی و صدور آن مبتنی بر برخی از عقاید اهل سنت را تقویت می‌نماید. در هر حال، یافت نشدن آن در کتاب‌های حدیثی شیعی استدلال به این حدیث را سست و ضعیف می‌کند.^{۱۱} افزون بر این، در ادامه نیز خواهد آمد که مضمون این حدیث نیز از جهاتی در تناقض با روایات متیقن شیعی است.

نکته شایان توجه این است که در احادیث شیعی صرفاً در یک مورد اشاره اجمالی و بدون هیچ توضیحی به احدیت و واحدیت می‌شود: «رَبُّ أَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ وَطَمَطَامٍ يَمُّ وَخَدَانِيَّتِكَ». البته مؤلف ارجمند *مفاتیح الجنان* دعای سیفی صغیر را که در ابتدای آن این عبارت وارد شده، صحیح نمی‌دانند و صرفاً جهت اقتدا به عالمان پیشین در نقل این دعا، آن را نقل نموده‌اند (قمی، ۱۳۸۸: ۱۷۸). بیان گردید که عارفان مکتب

این عربی نیز در تبیین احادیث و واحدیت به‌جز حدیث مورد بحث، به آیه‌ای قرآنی یا حدیثی دیگر استناد نمی‌جویند. البته بررسی تحلیلی دیدگاه عارفان در مورد احادیث و واحدیت پژوهش مستقلی می‌طلبد.

ب) براساس معیارهای رجالی اهل سنت سند تمام راویان این حدیث ثقه‌اند، به‌استثنای وکیع بن عدس که برخی او را مجهول‌الحال و غیرمعروف دانسته‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۱۴) و البته برخی دیگر نیز او را توثیق کرده‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۹۵). به نظر می‌رسد دیدگاه مجهول‌الحال بودن وکیع، ارجح و اولی باشد؛ زیرا از احمد بن حنبل نقل شده است که یعلی بن عطاء از وکیع بن عدس درمجموع پنج روایت نقل کرده و احمد بن حنبل این روایات را به‌رغم معروفیت و مشهوریت شنیده است (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۱۶۲)؛ یعنی هرچند این روایات مشهورند، احمد بن حنبل آن‌ها را صرفاً از وکیع بن عدس شنیده است. افزون بر این، ظاهراً تنها یعلی بن عطاء از وکیع بن حدس روایت نقل می‌نماید (بی‌هقی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۴).^{۱۲} با تضعیف، وکیع بن عدس، سند روایت ضعیف خواهد بود و لذا قابل اعتماد نیست.^{۱۳} به‌علاوه اگرچه در سند این روایت حماد بن سلمه توثیق شده است (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ۲۶۲)، از احمد بن حنبل نقل شده است که حماد بن سلمه از جاعلان حدیث، روایت اخذ می‌کرده است (دمشقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۴) که این نکته اساس وثاقت او را زیر سؤال می‌برد. همچنین محدثان این روایت را از روایاتی به حساب آورده‌اند که تنها راوی آن حماد بن سلمه هست و لذا روایت قابل اعتمادی نیست (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۱۹۱).

شایان ذکر است که وکیع بن عدس با وکیع بن حدس یکی هستند (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۴۸۵، ۴۸۴؛ عسکری، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۳۶) و عدس تصحیفی^{۱۴} از حدس است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۱۵). بنابراین راویان این حدیث در منابع اهل سنت تماماً و بدون اختلافی یکی هستند؛ زیرا عدس و حدس در سلسله این احادیث یک فرد هستند نه افراد مختلف.

ج) ابن‌ابی‌جمهور این روایت را از جوامع روایی اهل سنت احادیثی را نقل کرده که ضعف بزرگی محسوب می‌شود. همچنین برخی روایان این کتاب، کسانی مانند ابوهریره هستند که فساد و عدم وثاقتشان نزد شیعیان مسلم است. نظر به این نکته که مؤلف عوالی اللالی، این حدیث را بی‌کم‌وکاست از منابع اهل سنت و با همان سلسله روایان نقل نموده است، اشکالات گفته‌شده در مورد اعتبار سندی آن در روایات اهل سنت در این مورد نیز مطرح می‌گردد. بدین ترتیب، نمی‌توان نقل مؤلف عوالی اللالی را نقلی مستقل از منابع روایی اهل سنت برشمرد.

۶. حقیقت «عماء» از دیدگاه عارفان مکتب ابن عربی

اشاره شد که عارفان مکتب ابن عربی، آغاز آفرینش را با تجلیات اسمائی و صفاتی خداوند می‌دانند؛ زیرا در نظر اینان ذات خداوند در نهایت غیبت مطلق است و معلوم و مشهود کسی نیست: «کنه ذات باری تعالی و غیب هویت مطلق او تعالی، مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ‌کس نتواند بود، کما أخبر هو عن نفسه، بقوله "وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" (طه: ۱۱۰)» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱). با وجود این، ذات خداوند تجلیات علمی دارد که به گونه اجمالی آن، احدیت و به‌طور تفصیلی آن واحدیت نامیده است: «اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آنکه قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی متشی شدند» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴). دو مقام احدیت و واحدیت از مشکل‌ترین مباحث عرفان نظری است که عارفان حدیث عماء را به یکی از این دو مقام تطبیق می‌نمایند و متأثر از این حدیث، اصطلاحی با عنوان حضرت یا حقیقت «عمائی» وارد مباحث عرفانی شده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۸۱).^{۱۵}

۷. احدیت بودن حقیقت عماء

از دیدگاه برخی از عارفان حقیقت عماء عبارت از مقام احدیت است. بیان گردید که احدیت تجلی علمی و اجمالی ذات خداوند است. عبدالرزاق کاشانی از جمله عارفان محقق است که از نظر او عماء منطبق بر مقام احدیت است؛ زیرا غیب ذات خداوند

معلوم و مشهود مخلوقی نیست و نخستین تعین، تجلی و مظهر احدیت است؛ از این رو، به دلیل نبودن هیچ مقامی میان احدیت با ذات خداوند، عماء با احدیت تطبیق دارد. از دیدگاه کاشانی، حضرت عمائی به مقام واحدیت سازگار نیست هرچند برخی عارفان بدان قائل گردیده‌اند؛ زیرا واحدیت منشأ اسما و صفات تفصیلی است، درحالی که عماء در لغت به معنای ابر رقیق است. روشن است که رقیق بودن با مقام احدیت که اجمالی است سازگار است نه واحدیت که تفصیلی است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۵۸-۵۹). افزون بر این، واحدیت خود ظهور تفصیلی مقام احدیت است (کاشانی، ۱۳۸۰: ۵۹۸) که نظر به این نکته تطبیق دادن عماء به احدیت اولی است.^{۱۶} بنابراین طبق این نظر، عماء آخرین مرتبه‌ای است که یک موجود امکانی، امکان وصول و شهود آن را دارد که همان احدیت است (همو، ۱۳۸۵: ۶۸۹) و تجلیات حضرت حق از آن آغاز می‌گردد. افزون بر این، در ادامه حدیث به استوای خداوند بر عرش اشاره می‌گردد که آغاز تعینات کونی است (همو، ۱۳۷۰: ۱۵۹). بنابراین نتیجه این می‌شود که مقام عماء بایستی مافوق عرش باشد که همان احدیت است.

۸. واحدیت بودن حقیقت عماء

اشاره شد که واحدیت ظهور و تفصیل مقام احدیت است که در آن اسما، صفات و اعیان ثابت ظهور تفصیلی می‌یابند. از دیدگاه برخی از عارفان مانند عبدالرحمن جامی، حضرت عمائی و عماء مورد اشاره در حدیث مورد بحث، منطبق با مقام واحدیت است: «این مرتبه را حضرت عمائی نیز خوانده‌اند، به جهت آنکه برزخ و حائل شده است میان وحدت و کثرت و مانع آمده است از اضافت نقایص به حق به وجهی از وجوه؛ چنان که عماء، اسم شده است مرغیمی رقیق را که حایل می‌شود میان ناظر و قرص شمس و مانع می‌آید ابصار را از رؤیت نور او» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۸).

سعیدالدین فرغانی از بزرگ‌ترین شارحان مکتب ابن عربی در مورد واحدیت بودن حقیقت عماء بیان می‌دارد: «در این تعین ثانی که مرتبه الوهت است به صورت نفسی ممتد منبث که به آن انبثاث حقایق اسمایی و کونی متمیز شدند، و بر مثال زلف مسلسل

در پیش رخسار دلدار که وجود حقیقی و شئون اصلی‌اند واقع گشت، او را حقیقه الحقائق و حضرت عماء و خیال مطلق خوانند» (فرغانی، ۱۳۷۰: ۱۲۹). نظر به معنای لغوی عماء که ابری رقیق است و میان نور خورشید و شخص بیننده حائل می‌گردد، مقام واحدیت نیز ظهور تفصیلی اسماء و اعیان ثابت است که همان ظهور و تجلی باطن ذات الهی است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۱).^{۱۷} مشخص است که این عارفان نظر به کثرت علمی ظهوریافته در مقام واحدیت، عماء را بدان تطبیق می‌دهند.

نظر به نکات گفته‌شده عارفان عماء را به هر دو مقام احدیت و واحدیت اطلاق نموده‌اند: «...که در صورت اول واسطه بین شمس ذات و مقام احدیت وصفیه و مقام واحدیت که کثرت آن ناشی از تجلی حق است در صور اسماء الهیه، و در صورت دوم واسطه بین ذات مبدأ وجود و منشأ ظهور کثرات خلقیه و نفس حقایق خارجییه و کثرات واقعییه است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۹). به نظر می‌رسد که احدیت یا واحدیت دانستن مقام عماء تفاوتی بنیادین طبق مبانی عرفانی ندارد؛ زیرا این دو مقام بسیار شبیه و نزدیک به هم هستند و تفاوت آن‌ها به شهود انسان کامل عارف است؛ زیرا در برخی مقامات ذات الهی را اجمالاً و در موارد دیگری آن ذات مقدس را با تفصیل اسما و صفات مشاهده می‌نماید. بدین سان اگر انسان کامل مقام عماء را اجمالاً شهود نماید، احدیت و اگر تفصیلاً شهود کند، واحدیت است: «وجود و علم در حضرت وحدت و هویت ذات، عین ذاتند و مرتبه الوهیت و حقیقت و برزخیت و جمعیت میان احدیت و واحدیت که مبدئیت بر آن مترتب است، عکس و ظلّ حضرت ذات است» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۱۹).

به بیان دیگر عماء مذکور در حدیث را نیز می‌توان از دو جهت اجمالی و تفصیلی مورد بحث قرار داد. همان‌گونه که ابر نیز ممکن است غلیظ و متراکم باشد یا رقیق، قسمت‌های مختلف آن نیز ممکن است چنین ویژگی‌هایی داشته باشند. شخص ناظر به ابر نیز ممکن است طبق تفاوت انعکاس نور خورشید ادراکات متفاوت اجمالی یا تفصیلی نسبت بدان داشته باشد؛ به‌ویژه اینکه برخی از لغت‌شناسان هم این معنا را در مورد عماء احتمال داده‌اند که ممکن است ابری رقیق، غلیظ یا مانند دود باشد

(زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۹۹). بدین نظر تطبیق دادن احادیث و واحدیت به عماء با حدیث مورد بحث و مبانی عارفان مکتب ابن عربی ناسازگار نخواهد بود، اما مسئله اساسی این است که حدیث فوق به دلایل پیش گفته از جهات متعددی دچار خدشه است. در هر حال بطلان استدلال به حدیث عماء سبب نادرستی اساس دیدگاه احدیت و واحدیت در عرفان نظری نمی‌گردد؛ زیرا دلیل اصلی قائل شدن عارفان به این دو مرتبه شهودی، شهود آنان از حقیقت حق تعالی و اسما و صفات اوست که بررسی و تحلیل آن پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۹. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه یکی از مهم‌ترین احادیث مورد استناد عارفان مکتب ابن عربی یعنی «حدیث عماء» و لوازم عرفانی آن در مکتب ابن عربی پرداخته شد. دستاوردهای پژوهش حاضر نشان از آن دارد که:

۱. حدیث «عماء» صرفاً در منابع روایی اهل سنت نقل شده و از میان منابع روایی شیعی، ابن طاووس (۶۶۴ق) در *الطرائف* و ابن ابی جمهور احسانی (۹۰۱ق) در *عوالی اللئالی* به نقل آن پرداخته‌اند، با این توضیح که ابن طاووس، با هدف نقد و نقض، آن را گزارش کرده است.

۲. در منابع روایی کهن شیعه (همچون *الکافی* کلینی، *التوحید* صدوق، *خصائص الأئمة* سید رضی و *کفایة الأثر خراز قمی*) هرگونه پرسش از مکان پروردگار، از سوی ائمه (ع) نادرست خوانده شده است. اهل بیت (ع) در مقام استدلال بر عدم صحت چنین پرسشی، بر آفرینش مکان از سوی خداوند و عدم امکان جایگیری ذات احدیت در آن تأکید کرده‌اند.

۳. از نگاه سندی، این روایت به دلیل وجود وکیع بن عدس در سلسله روایانش، با ضعف و عدم اعتبار روبه‌روست.

۴. عماء را می‌توان به احدیت و واحدیت هر دو تطبیق داد و اختلاف عارفان در این زمینه چندان جدی به نظر نمی‌رسد.

۵. هر چند حدیث عماء از جهاتی دچار ضعف و سستی است و نمی‌توان از آن در اثبات احادیث و واحدیت استفاده نمود، چنین امری سبب بطلان اصل نظریه این دو مقام عرفانی و شهودی نیست.

۶. برخی عالمان، با تکیه بر تحلیلی لغوی - اشتقاقی کوشیده‌اند تا «عماء» را به صورت مقصوره (یعنی «عمی») خوانده و آن را به سردرگمی و درک‌ناپذیری تفسیر نمایند، اما این دیدگاه، به رغم گزارش، از سوی عالمان لغت کهن، طرد شده است.

۷. برخی عالمان لغت کوشیده‌اند تا با تقدیرگیری مضاف محذوف، «امر» یا «عرش» را متعلق پرسش مذکور بدانند، اما به نظر می‌رسد که این اندیشه نیز صرفاً در راستای توجیه باورهای اعتزالی آنان و پابندی به حُسن و قبح عقلی بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عارفان صرفاً «أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹) در قرآن کریم را به مقام احادیث تطبیق داده‌اند.
۲. راویان حدیث نیز در هر دو منبع روایی اهل سنت یکسان است، با این تفاوت که در سنن ابن ماجه، به جای «وَكَيْعِ بْنِ عُذْسٍ»، «وَكَيْعِ بْنِ خُلْدَسٍ آمده است (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۳).
۳. حکمت دلیلی است که به «حق» منتج شود و از هرگونه تردید، سستی و ابهام به‌دور باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۷۱).
۴. ملاخلیل قزوینی (۱۰۸۹ق) در شرح این روایت، اصطلاح «إِحَالَة» در عبارت «أَحَلَّتْ يَا زُرَّارَةَ» را به دو احتمال معنایی «قیاس چیزی به چیزی دیگر» و «گفتن مضمونی که مُحال باشد» تفسیر کرده و هر دو تفسیر را در فهم روایت مورد بحث، درست خوانده است (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۱۳۲).
۵. بسیاری از عارفان، پرسشگر را شخصی عرب می‌دانند (برای نمونه ر.ک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۰)، اما در منابع روایی اهل سنت روایان این حدیث کاملاً معلوم و مشخص است و شخصی نامعلوم مثلاً یک عرب نیست. احتمالاً عارفان به دلیل حمل این حدیث بر معانی والای عرفانی، سؤال‌کننده را نیز دارای مقام والایی می‌دانند که احتمالاً جبرئیل تمثیل یافته یا دحیه کلی بوده است. نظر به مشخص بودن روایان حدیث، نیازی به طرح احتمالات در مورد هویت سؤال‌کننده

و متعالی دانستن شخصیت او نیست؛ زیرا هویت راوی آن در منابع سندشناسی اهل سنت معلوم و مشخص است و بدین سبب می‌توان در مورد ثقه بودن یا نبودن راوی این حدیث طبق مبانی رجالی اهل سنت اظهار نظر نمود.

۶. بی‌توجهی به محتوا و اسناد حدیث از یک سوی و نقل ننمودن روایات از منابع معتبر از سوی دیگر یکی از معضلات عرفان نظری است. در مواردی عباراتی به‌عنوان حدیث میان اینان مشهور شده است، درحالی‌که در هیچ‌یک از منابع روایی شیعی و سنی یافت نمی‌شود. بحث تفصیلی در این مورد پژوهش مستقلی می‌طلبد.

۷. به‌گونه‌ای که ابن عربی نزول خداوند به آسمان دنیا و استوای او بر عرش را ناشی از همین مقام عماء می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳: ۳۲۳). معلوم است که چنین توجیهاتی با ظاهر حدیث سازگار نیست.

۸. برخی از لغت‌شناسان معنای دیگری را نیز برای عماء ذکر کرده‌اند و آن به‌معنای عُماء و جهالت داشتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۹). طبق این نظر می‌توان گفت که مافوق عماء برای انسان مجهول و نامعلوم است، ولی مسئله این است که انسان کامل به خود عماء و مادون آن علم دارد و شهود می‌نماید. بنابراین در هر حال تحلیل معنای عماء منجر به اشکالات عدیده‌ای می‌گردد.

۹. فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

۱۰. برخی دیگر از عارفان شارح مکتب ابن عربی نیز با این اشکال مواجه شده‌اند و سعی نموده‌اند نظر به احاطه قیومی خداوند چنین اشکالی را حل نمایند (ابن ترکه، ۱۳۵۱: ۲۸۵).

۱۱. برخی از محدثان شیعه این حدیث را از مجعولات صوفیه می‌دانند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳: ۴۱۴). نظر به بودن این حدیث در منابع روایی اهل سنت، یقیناً عارفان جعل‌کننده این حدیث نیستند.

۱۲. جالب توجه است که نکته فوق مورد تأیید سایر حدیث‌شناسان اهل سنت نیز هست: «هذا حدیث [حدیث عماء] تَقَرَّدَ بِهِ يَعْلَى بن عطاء عَنْ وَكَيْع بن عَدَس و لَيْسَ لَوَكَيْعِ رَاوٍ غَيْرِ يَعْلَى» (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹).

۱۳. فخر رازی از بزرگ‌ترین اندیشمندان اشاعره، این حدیث را ضعیف شمرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷: ۳۲۰).

۱۴. تصحیف، خواندن یا نوشتن واژه‌ای به‌طور اشتباه به جهت متشابه بودن حروف مزدوجه (همچون ب، ت، ث، ی، ن)، یا تمایز نگذاشتن در نقطه‌گذاری است. گاهی از اوقات تصحیف و تحریف مترادف دانسته شده‌اند، اما تصحیف در واژگانی رخ می‌دهد که دارای حروف مشابه هم، یا حروفی که دارای جناس خطی هستند، رخ می‌دهد.

۱۵. برخی از معاصران بر آن‌اند که عماء در عرفان نظری همان وجود منبسط و نفس رحمانی است: «عماء در حدیث اشاره است به نفس رحمانی که صادر نخستین و تعیین اول است. در این مرتبه، خلق نیست و چون این نفس رحمانی به تعینات گوناگون درآید خلق، به ظهور پیوندد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۲-۲۷۳). همچنین یکی دیگر از استادان معاصر عرفان عملی می‌گوید: «در عرفان نظری، صادر نخست همان وجود لا بشرط قسمی و موجود منبسط است و به آن عماء، مرتبه جمع و حقیقه الحقایق، حضرت احدیت جمع و گاه نیز واحدیت نامیده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۷۳). احتمالاً اینان به این دلیل بر این مدعا گرایش یافته‌اند که نفس رحمانی همان ظهور کونی احدیت و واحدیت است و الا هیچ‌یک از عارفان بزرگ مکتب ابن عربی چنین نظری ندارند. افزون بر اینکه چنین دیدگاهی با مبانی عرفانی نیز سازگار نیست؛ زیرا رقیق بودن عماء به معنای تجلی علمی بودن آن است نه ظهور کونی بودن. ۱۶. کاشانی این احتمال را نیز مطرح می‌کند که ممکن است که مقصود سؤال‌کننده از خلق کردن، عالم جسمانی و مادی باشد که در این صورت عماء به مقام انسان کامل و وجود منبسط تطبیق می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۵۹).

۱۷. شارح بزرگ فصوص الحکم مؤیدالدین جندی نیز مانند فرغانی بر این عقیده است و واحدیت را مقام عماء می‌داند (جندی، ۱۴۲۳ق: ۷۱).

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱ش). مقدمه رسائل قیصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه. ابن‌ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: دار سیدالشهداء.

ابن‌اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات. (۱۳۸۳ق). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. تحقیق محمود محمد الطناحی. بیروت: المكتبة الاسلامیة.

- ابن ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۵۱ش). چهارده رساله فارسی. تهران: تقی شریف رضائی.
- ابن جوزی حنبلی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. عمّان: دارالامام النووي.
- ابن حبان، محمد. (۱۳۹۳ق). الثقات. حیدرآباد: مؤسسة الكتب الثقافية.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). کتاب العلم و معرفة الرجال. بیروت: دارالخانی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الامام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۴۲۴ق). المحکم و المحيط الأعظم. تحقیق عبدالستار احمد فراج. ج ۲. قاهره: معهد المخطوطات العربية.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۲۹ق). متشابه القرآن والمُختَلَفُ فيه. تحقیق حامد جابر حبیب المؤمن الموسوی. بیروت: مؤسسة العارف للمطبوعات.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۰ق). الطرائف فی معرفة مذہب الطوائف. تحقیق علی عاشور. قم: خیام.
- ابن عبدربه آندلسی، احمد بن محمد. (۱۴۰۴ق). العقد الفريد. تحقیق مفید محمد قمیحه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷ش). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه. بیروت: دار الجیل.
- ابوعبید هروی، قاسم بن سلام. (۱۴۰۴ق). غریب الحدیث. تحقیق حسین محمد محمد شرف و عبدالسلام محمد هارون. قاهره: هیئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد. (۱۹۷۵م). تهذیب اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون و محمد علی النجار. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
- بيهقي، ابوبكر احمد بن حسين. (۱۴۱۷ق). الأسماء و الصفات. بیروت: دارالجیل.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). سنن الترمذی. قاهره: دارالحدیث.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رقیق مختوم. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸ش). مُمَلِّکُ الْهَمَمِ در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خزّاز قمی (رازی)، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر. تحقیق عبداللطیف حسینی کوه‌کمره‌ای. قم: بیدار.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دمشقی، عبدالرحمن بن احمد الحنبلی البغدادی. (بی تا). الذیل علی طبقات الحنابلة. بیروت: دارالمعرفة.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۱م). الفائق فی غریب الحدیث. تحقیق علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم. ج ۲. قاهره: عیسی بابی الحلبی و شرکاؤه.
- سید رضی، محمد بن حسین موسوی. (۱۴۰۶ق). خصائص الأئمة علیهم السلام (خصائص أمير المؤمنين علیه السلام). تحقیق محمد هادی امینی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- سید مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی. (۱۹۹۸م). الأمالی (غَرَرُ الفوائد و دُرَرُ القلائد). تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالفکر العربی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین. (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
- عسکری، حسن. (۱۴۰۲ق). تصحیفات المحاشین. قاهره: المطبعة العربیة الحدیثة.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹ش). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). مُنتهی المدا رک فی شرح تائیه ابن فارض. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فناری، شمس‌الدین محمد. (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قزوینی، ملاخلیل بن غازی. (۱۴۲۹ق). صافی در شرح کافی. تصحیح و تحقیق محمدحسین درایتی و حمید احمدی جلفایی. قم: دارالحدیث.
- قمی، عباس. (۱۳۸۸ش). مفتاح الجنان. قم: دارالعرفان.

قونوی، صدرالدین. (۲۰۱۰م). *مفتاح الغیب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قیصری، داود. (۱۳۷۵ش). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی*. تحقیق دارالحديث. قم: دارالحديث.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ش). *شرح فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰ش). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*. تهران: میراث مکتوب.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵ش). *شرح منازل السائرین*. قم: انتشارات بیدار.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). *اصطلاحات الصوفیه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

میز، جمال‌الدین یوسف. (۱۴۰۶ق). *تهذیب الکمال*. بیروت: مؤسسة الرسالة.

ملاصدرا. (۱۳۸۳ش). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج البراعة*. تهران: مکتبه الاسلامیه.

