

## مقدمه

یکی از آموزه های محوری ادیان آسمانی، به خصوص دین اسلام، «وحی» است. از این رو، آموزه مزبور مورد توجه متکلمان، فیلسوفان و عارفان بوده است. آموزه وحی در آیات فراوانی از قرآن بکار رفته است. یکی از مواردی که در آیات قرآن بسیار استعمال شده، «وحی رسالی» است. «وحی رسالی» وحی ویژه ای است که برای پیامبران از باب تشریح به کار می رود، و فرشته وحی از جانب حضرت حق، شریعت را به پیامبران الهی می رساند. به دیگر سخن، وحی رسالی خطاب خاصی است که با نبوت تشریحی ارتباط دارد و همان وحی است که در علم کلام، از ویژگی های انبیا و رسولان به شمار می آید. این وحی با واسطه فرشته وحی با ویژگی هایی همراه است که در آیات و روایات بیان شده است. ابن عربی با توجه به آیات قرآن و روایات و آنچه از متون شریعت به دست می آید، ویژگی های وحی رسالی و ابعاد آن را در نظام وحدت وجودی خود، بررسی کرده و تحلیل های عرفانی خود را بیان داشته است. این نوشتار در صدد آن است که دیدگاه وی را در این باب بررسی کند و سیر نزولی وحی رسالی را، از صقع ربوبی تا عالم ماده، به تصویر کشد.

## ویژگی های وحی رسالی

با بیان ویژگی های هفتگانه «وحی رسالی»، هم حدود و ثغور آن مشخص می گردد و هم سیر نزولی آن تبیین می شود.

### ۱. امّ الكتاب؛ منبع ازلی قرآن

یکی از پرسش ها درباره کتاب های آسمانی، به ویژه قرآن، این است که جایگاه اصلی کتاب های آسمانی کجاست؟ و حقیقت آن ها را در کجا باید جست و جو کرد؟ در اینجا به این پرسش در دستگاه عرفانی پاسخ داده می شود و روشن می گردد که اولین ویژگی وحی رسالی داشتن منبعی ازلی است.

### الف. صقع ربوبی؛ جایگاه اصلی حقیقت قرآن:

از یک نظر در نظام هستی شناسی ابن عربی، قوس نزول با حرکت «حبی» آغاز می گردد. آغاز حرکت «حبی» از علم ذاتی حضرت حق از جهت احدیت و وحدت حقیقیه به سمت مرتبه الوهیت است: «میلاً من استحقاق ذاتی إلی استحقاق إلهی لطلب المألوه»<sup>۱</sup>

در ادامه، حرکت حبی از مرتبه الوهیت و عدم وجود خارجی عالم - که همان اعیان ثابت هستند که

## وحی رسالی از دیدگاه ابن عربی

علیرضا کمره ای\*

### چکیده

وحی رسالی با توجه به ظاهر آیات و روایات، در دستگاه عرفانی ابن عربی هفت ویژگی دارد: ۱. دارای منبعی ازلی است ۲. معانی در فرایند نزول توسط فرشته وحی نازل می شوند؛ این فرشته معلم پیامبر است. ۳. فرشته وحی، علاوه بر صورتگری خویش، معانی را نیز به صورت لفظی در می آورد. ۴. فرشته وحی، از جانب حضرت حق معانی را در قالب الفاظ، بر قلب پیامبر نازل می کند. پیامبر نیز از جانب حضرت حق، کلام الهی را برای مردم تلاوت می کند. ۵. پیامبر وظیفه دارد وحی رسالی را به طور کامل به مردم برساند و آموزه های آن را تبلیغ کند. ۶. پیامبر فرشته وحی را در کشفی صوری - بصری می بیند، و در کشفی صوری - سمعی کلام الهی را از وی می شنود، و در دل آن الفاظ، جملگی سطوح معنایی آن را به نحو کشف معنوی، در دل کشف صوری فهم می کند. ۷. وحی رسالی، غیر اکتسابی بوده و با ریاضت به دست نمی آید، و در نتیجه، این تجربه پیامبرانه برای اولیای الهی دست نیافتنی است. کلیدواژه ها: وحی و عرفان، ابن عربی، امّ الكتاب، فرشته، کشف صوری و معنوی.

در سکون به سر می‌برند - به طرف وجود خارجی عالم است تا خود را به نحو وجودی شهود کنند. به دیگر سخن، حرکت حبی از علم، کلیت و اجمال، به طرف عین، جزئیت و تفصیل می‌رود. ابن عربی برای تثبیت حرکت حبی، به ظاهر حدیث قدسی «من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم ...» استناد می‌کند.<sup>۲</sup>

در این حرکت حبی، نفس رحمانی اسمای الهی را به ظهور می‌رساند. نفس رحمانی ابتدا در حضرت الوهیت، با ایجاد اعیان ثابت، اسمای الهی را به ظهور رساند و سپس آن‌ها را از کانال اعیان ثابت، با ایجاد مظاهر و آثار خارجی آنها متجلی نمود تا بدین طریق گرفتگی اسمای الهی را بر طرف کند.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، قرآن - که هویتی کلامی دارد - به وزان انسان کامل جامع، جملگی حقایق الهی و کونی است.<sup>۴</sup> از این رو، قرآن به حسب حقیقت، با انسان کامل یکی است. «الإنسان الکلی علی الحقیقة هو القرآن العزیز... ولکل حق حقیقة و حقیقة القرآن الإنسان»<sup>۵</sup>

به دلیل این همسنگی و هموزنی در حقیقت، همان‌گونه که نظام هستی انسان کبیر است،<sup>۶</sup> قرآن کبیر نیز هست. «فالوجود کله حروف و کلمات و سور و آیات؛ فهو القرآن الکبیر»<sup>۷</sup>

بنابراین، خلق و خوی پیامبر اکرم (ص) قرآنی است و هر دو از طرف خداوند متعال به عظمت توصیف شده‌اند و هر یک از امت حضرت ختمی بخواهد رسول الله (ص) را ببیند، کافی است به قرآن نگاه کند؛ زیرا تفاوتی بین این دو نیست.<sup>۸</sup>

بر اساس جهت اول، جایگاه اصلی حقیقت قرآن را باید در صقع ربوبی جست‌وجو کرد و بر اساس جهت دوم، این همانی حقیقت قرآن و انسان کامل به دست می‌آید. حال با توجه به اینکه انسان کامل نیز جامع جملگی اسمای الهی و کونی است،<sup>۹</sup> باید در علم ذاتی تفصیلی حضرت حق و مرتبه الوهیت، به دنبال جایگاه اصلی حقیقت قرآن و انسان کامل باشیم، و چون در حضرت الوهیت، تنها اسم الله جامع جملگی اسمای الهی است،<sup>۱۰</sup> از همین رو، در صقع ربوبی، انسان کامل و حقیقت قرآن عین ثابت و مظهر علمی اسم الله است که جامع جملگی اعیان است. فیصری این مطلب را به تصریح بیان می‌کند: «قد مرّ أن الاسم «الله» مشتمل علی جمیع الأسماء... أن حقایق العالم فی العلم [در حضرت الوهیت] والعین [در خارج از صقع ربوبی] کلها مظاهر للحقیقة الإنسانية التي هی مظهر للاسم الله»<sup>۱۱</sup>

از این مطالب، می‌توان چنین نتیجه گرفت: چون حرکت حبی از کلیت و اجمال به طرف جزئیت و تفصیل است، در مرتبه الوهیت، ابتدا حقیقت محمدی و انسان کامل، که عین ثابت اسم جامع «الله»

است - اسمی که جملگی اسمای الهی را به نحو اندماجی و اجمالی دارد - جملگی اعیان ثابت را به نحو اندماجی و اجمالی نشان می‌دهد، و سپس این اسم جامع الله است که خود را باز کرده و تمامی اسمای الهی را به نحو تفصیلی در حضرت الوهیت نشان می‌دهد، و در پی آن، این حقیقت محمدی است که خود را باز کرده، تمامی اعیان ثابت را به نحو تفصیلی نشان می‌دهد. همچنین در ادامه و در خارج از صقع ربوبی، همین این حقیقت محمدی است که جملگی ممکنات - از عقل اول و نفس کل گرفته تا تمامی موجودات مادی - را شامل می‌شود. پس حقیقت قرآن، که با حقیقت محمدی یکی است، شرح احوال وجودی و سلوکی پیامبر اکرم (ص) است که در آن، شرح احوال وجودی و سلوکی امت‌ها نیز قرار دارد، و این مطلب اختصاص به پیامبر اکرم (ص) ندارد، بلکه هر کتاب آسمانی شرح احوال پیامبر خویش و امت اوست.<sup>۱۲</sup>

#### ب. این همانی امّ الکتاب و حقیقت قرآن:

ابن عربی وحی قرآنی را «وحی با واسطه» می‌داند که جبرئیل آیات قرآن را بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌کرد، اما آن حضرت با توجه به دو کریمه (و لا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه) (طه: ۱۱۴) و (لا تحرک به لسانک لتعجل به) (القیامه: ۱۶) قبل از آنکه وحی آیات قرآن بر او تمام شود، آیات را تلاوت می‌کرد. ابن عربی این عجله و شتاب رسول خدا (ص) را از نوع «وحی الهام» می‌داند که حضرت حق از طریق وجه خاص و بی واسطه - که جبرئیل هیچ اطلاعی از آن ندارد - به آن حضرت تعلیم می‌داد، و همچنین او تأدیب بی واسطه خداوند را از این نوع می‌داند. ابن عربی نهی از این عجله و شتاب را در این دو کریمه، از باب رعایت ادب با جبرئیل می‌داند.<sup>۱۳</sup> بنابراین، پیامبر خاتم (ص) از طریق وجه خاص و بی واسطه قرآن را از منبع اصلی آن دریافت می‌کرد.

همچنین ابن عربی، با توجه به آیه (یمحو الله ما یشاء و یشب و عنده أمّ الکتاب) (الرعد: ۳۹)، محو بعد از کتابت و اثبات آنچه را که حضرت حق بخواهد را از نوع دگرگونی و تغییر در علم الهی نمی‌داند، بلکه از نوع تغییر و دگرگونی در متعلق علم می‌داند. سپس با استفاده از ظهور «عنده»، که اضافه به ضمیر «ه» شده، و سیاق علمی آیه، امّ الکتاب را آن علم پیشین و ذاتی حضرت حق می‌داند که تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد.<sup>۱۴</sup>

این امّ الکتاب دربردارنده جملگی کتاب‌های آسمانی است و همان‌گونه که از اسم جامع «الله» اسمای کلی هفت‌گانه ظاهر می‌شود که شامل جملگی اسمای الهی است، از امّ الکتاب نیز آیات هفت‌گانه ظاهر می‌گردد که حاوی همه آیات الهی است.<sup>۱۵</sup>

بنابراین، ابن عربی - با استناد به ظاهر آیات - حقیقت قرآن در مرتبه «واحدیت» را، به لحاظ جامعیتی که دارد، «امّ الکتاب» می‌نامد؛ زیرا «ام» جامع هر چیزی است.<sup>۱۶</sup> در نتیجه، امّ الکتاب همان حقیقت و منبع ازلی قرآن و دربردارنده هر چیزی است و به لحاظ جامعیتی که دارد، در حضرت الوهیت و علم پیشین حق، مظهر اسم جامع «الله» می‌باشد.

### ج. چگونگی حقایق در ام الکتاب:

چون در قوس نزول، هر قدر به سمت مراتب پایین هستی حرکت شود قیود بیشتر می‌گردد و بعکس، در قوس صعود، هر قدر به سمت مراتب عالی هستی حرکت شود قیود کمتر می‌گردد، در مرتبه واحدیت - که مرتبه علم ذاتی حق است - رایحه ای از قیود وجودی به مشام نمی‌رسد و اسمای کلی و جزئی و به تبع آن‌ها، اعیان ثابت کلی و جزئی وجود علمی دارند. از این رو، قونوی و شارحان **فصوص الحکم**، مرتبه «واحدیت» را «عالم معانی» نامیده‌اند.<sup>۱۷</sup>

بنابراین؛ امّ الکتاب - که عین ثابت اسم جامع «الله» است - بدین لحاظ که در عالم معانی است، تنها شامل معنای حقایق و آیات می‌شود و هیچ لفظی در آن ساحت نیست؛ زیرا لفظ، قید وجودی معناست و به معنا صورت می‌دهد، و همچنین امّ الکتاب به لحاظ جامعیتی که دارد، معانی حقایق و آیات قرآنی به نحو اندماجی در ساحت آن تقرّر دارند.

بر اساس این مطالب، می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر اکرم ﷺ در عین ثابت خود - که اسم جامع «الله» است - امّ الکتاب قرآنی را - که به نحو اندماجی و بدون الفاظ است - نه فرقانی و تفصیلی - یافته است.

### د. اصالت نداشتن شرایط تاریخی و مادی در تکون قرآن:

امروزه یکی از پرسش‌های پیش روی صاحب‌نظران در باب وحی قرآنی این است که آیا شرایط مادی و تاریخی زمان پیامبر و بشریت او در وحی قرآنی دخالت تام داشت؟ آیا فرهنگ زمانه پیامبر به تمام آیات نازل شده بر ایشان رنگ و بویی خاص زده است؟ در اینجا به پاسخ این پرسش در دستگاه عرفانی پرداخته می‌شود:

### ۱) این همانی علم الهی و عالم

در نظام وحدت وجودی ابن عربی، حرکت حبی - چنان‌که پیش‌تر بیان شد - از مرتبه «واحدیت» به سمت مرتبه «الوهیت» و از مرتبه الوهیت به سمت مظاهر و آثار خارجی آن‌هاست.<sup>۱۸</sup>

بنابراین، اسمای الهی خود را از صقع ربوبی بیرون ریخته و با ایجاد مظاهر و اعیان خارجی، عالم را پدید آورده و خود را در آن‌ها می‌بینند. پس عالم مطابق با حضرت الوهیت است.<sup>۱۹</sup> از این رو، علم ذاتی حضرت حق به اعیان ثابت، علم به تمام استعدادها و احوالی است که همه موجودات در مراحل نزولی وجود تا عالم ماده، و مراحل صعودی تا قیامت از خود بروز می‌دهند و آن‌ها را محقق می‌سازند، و حضرت حق بنابر طلب و اقتضای اعیان ثابت، تمامی احوال، تغییر و تبدل هر ممکنی را در خارج از صقع ربوبی پیاده کرده و به منصه ظهور می‌رساند.<sup>۲۰</sup>

### ۲) تبعیت علم از معلوم:

از دیدگاه ابن عربی، علم ذاتی حضرت حق در معلوم تأثیری ندارد تا بخواهد موجب نفی اراده از موجودات گردد، بلکه علم به طور مطلق - اعم از علم فعلی و علم انفعالی - تابع معلوم است و معلوم ویژگی‌ها و اقتضاهای خویش را بر علم عرضه می‌کند. بنابراین، هر ممکنی با توجه به اراده و اقتضاهای خویش، زندگی و آینده خود را رقم می‌زند و این اقتضاها و طلب‌هاست که در عین ثابت قرار دارد و علم حضرت حق به ممکنات را تشکیل می‌دهد.<sup>۲۱</sup>

بر اساس این مطالب، در حضرت الوهیت عین ثابت قرآن - که همان عین ثابت انسان کامل است - به لحاظ جامعیتی که دارد، طلب و اقتضاهای گوناگونی داشت؛ مانند آیات جهان‌شمول داشتن که فراتر از زمانی خاص باشد، نزول بر قلب پیامبر اکرم ﷺ، نزول در سرزمین حجاز، نزول به زبان عربی، نزول تدریجی طی مدت ۲۳ سال در حوادث گوناگون فردی، اجتماعی و سیاسی، داشتن ۱۱۴ سوره و ۶۲۳۶ آیه و... تمام این ویژگی‌ها در علم پیشین الهی بر اساس اقتضای عین ثابت قرآن رقم خورده بود و همین اقتضاها در خارج صقع ربوبی مراتب گوناگون هستی را پشت سر نهاد تا به عالم ماده رسید و به شکل قرآن موجود درآمد، و حضرت حق به حسب اعیان ثابت مؤمنان از عصر رسالت تا روز قیامت و به حسب حال تک تک مؤمنان تا آخر عمرشان، آیاتی را از ازل مقرر کرده بود که با نزول آن‌ها، جان فرد مؤمنان تا روز قیامت را سیراب کند و مایه هدایت و شفای دل‌های ایشان گردد.

### ۲. وساطت ملک

دومین ویژگی وحی رسالی «وساطت فرشته وحی» است. برای آنکه این ویژگی به خوبی روشن و تبیین گردد و سیر نزولی وحی رسالی در خارج از صقع ربوبی و عالم عقول به تصویر کشیده شود، باید در دستگاه عرفانی، به پرسش‌هایی پاسخ گفت: مانند اینکه آیا فرشتگان الهی اقسامی

دارند و هر کدام وظیفه خاصی را دنبال می‌کنند؟ آیا فرشته وحی، که خرد انسان کامل محسوب می‌گردد، از انسان کامل برتر است؟ آیا تعلیم فرشته وحی، حقیقی است یا مجازی؟ در اینجا، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود:

### الف. اقسام فرشتگان

در دیدگاه ابن عربی، فرشتگان و ارواح به سه دسته تقسیم می‌شوند:

اول. ملائکه مهمه: فرشتگانی که جلال الهی آن‌ها را دچار هیمنان و سُکر کرده است؛ به‌گونه‌ای که نه خود را می‌بینند و نه مخلوقات دیگر را و یکسره در حال تعظیم و تسبیح حق هستند.<sup>۲۲</sup>  
دوم. ملائکه مسخره: فرشتگانی که مسئول تدوین و تسطیر عالم و واسطه فیض الهی هستند، ولی اجسام را تدبیر نمی‌کنند. رئیس ملائکه مسخره عقل اول است.<sup>۲۳</sup>  
سوم. ملائکه مدبره: فرشتگانی که به اجسام تعلق دارند و همه اجسام را تدبیر می‌کنند.<sup>۲۴</sup>

### (۱) قلم اعلی:

در حرکت حبی قوس نزول پس از صقع ربوبی، ابتدا عالم غیب و ملکوت - که عالم معانی مجرد است و به انواع فرشتگان تعلق دارد -<sup>۲۵</sup> ظاهر می‌گردد. در این حرکت، اولین مظهر عقلی ابدعی - که جهت فاعلی دارد - از عالم تدوین و تسطیر، که نفس رحمانی از کانال عین ثابت آن با توجه اسم «بدیع» ایجاد می‌کند، قلم اعلی است.<sup>۲۶</sup>

قلم اعلی و عقل اول - که رئیس ملائکه مسخره و سلطان عالم تدوین و تسطیر است - جوهر و مرکبی دارد که همه مظاهر عالم امکان را تا روز قیامت - که از جمله آنها قرآن است - به صورت اجمالی و اندماجی در خود دارد.<sup>۲۷</sup>

### (۲) لوح محفوظ

در حرکت حبی قوس نزول پس از قلم اعلی، اولین مظهر عقلی انبغائی که جهت قابلی دارد و نفس رحمانی از کانال عین ثابت آن، و به سببیت و شرطیت عقل اول، با توجه اسم «باعث» ایجاد می‌کند، لوح محفوظ و نفس کل است.<sup>۲۸</sup>

در این حرکت حبی قوس نزول - که حرکت از کلیت و اجمال به طرف جزئیت و تفصیل است - حرکت از قلم اعلی، که تمامی مظاهر عالم امکان را به نحو اندماجی و اجمالی دارد، به طرف لوح

محفوظ است که آنچه را قلم اعلی به نحو اندماجی و اجمالی دارد، در خود باز کرده و تفصیل می‌دهد. از همین رو، عارف کامل در شهود خود، می‌بیند که چگونه حضرت حق با قلم اعلی مظاهر عالم امکان را تا روز قیامت به صورت تفصیلی در لوح محفوظ می‌نگارد.<sup>۲۹</sup>

بنابراین، ابن عربی با استناد به ظاهر آیات، لوح محفوظ را محل نزول کتاب‌های آسمانی دانسته،<sup>۳۰</sup> و آن را موطن تفصیل هرچیزی بدون تبدیل و محو شدن می‌داند، و از جمله اشیا یی که پس از اجمال در قلم اعلی تفصیل پیدا می‌کند، کتاب‌های آسمانی است که بر انبیای الهی نازل می‌شوند.<sup>۳۱</sup>  
ابن عربی، از یک سوی لوح محفوظ را از فرشتگان بزرگ الهی می‌داند،<sup>۳۲</sup> و از سوی دیگر، عالم عقول را عالم معانی می‌شمارد؛<sup>۳۳</sup> زیرا عالم عقول و فرشتگان، عالم معانی مجرد است که هیچ صورت و ماده ای در آن ساحت وجود ندارد. بنابراین، حقایق و معانی قرآن به صورت تفصیلی بدون هیچ صورت لفظی در لوح محفوظ وجود دارند.

### ب. وظیفه خاص هر ملک:

فرشتگان و ارواح مسخره، که در لوح محفوظ تفصیل پیدا کرده اند، هر کدام واسطه فیض خاصی هستند و وظیفه خاصی را دنبال می‌کنند؛ برخی سمت وحی و القا دارند، برخی سمت روزی دهی، برخی سمت قبض روح، برخی سمت زنده کردن مردگان، برخی سمت طلب مغفرت و دعا برای مؤمنان و ....<sup>۳۴</sup>

### جبرئیل؛ فرشته مخصوص وحی:

«جبرئیل» که یکی از بزرگ‌ترین مظاهر عقلی می‌باشد، واسطه علوم و معارف الهی است. او به وسیله علوم و معارف جان‌ها را سیراب می‌کند.<sup>۳۵</sup> از این رو، فرشتگان موکل علوم و معارف استاد پیامبران شده اند و جبرئیل نیز به سبب بزرگی شأنش، پیشوای استادان است.<sup>۳۶</sup>

بنابراین، جبرئیل که فرشته مخصوص وحی است،<sup>۳۷</sup> به وسیله وحی الهی، که شامل انواع علوم است، جان پیامبران، به خصوص پیامبر اکرم (ص) را سیراب می‌کند و مسئولیتی جدید را - که همان رساندن وحی الهی به خلق است - برای رسولان رقم می‌زند.<sup>۳۸</sup> ابن عربی، فرشته وحی را واسطه وحی رسالی می‌داند؛<sup>۳۹</sup> و به خصوص در مورد قرآن، با استفاده از ظهور آیات، به این نتیجه می‌رسد که قرآن با واسطه فرشته وحی نازل شده است. (و إنما قلنا فی القرآن إنه بواسطة لقوله تعالی: نزل به الروح الامین) (الشعراء: ۱۹۳) و قوله (قل نزل به الروح القدس من ربک) (النحل: ۱۰۲)<sup>۴۰</sup>

همچنین ابن عربی، تصریح می‌کند که رسول و نبی در حین وحی فرشته را شهود کرده و می‌دیدند.<sup>۴۱</sup> این مطلب از وساطت فرشته در وحی رسالی خبر می‌دهد.

بنابراین با توجه به مطالب مزبور و تصریحات دیگر ابن عربی، که روح الامین را مشخص می‌کند، «نزل به الرّوح الامین جبرئیل علیه السلام علی قلب محمد (ص)»<sup>۴۲</sup> فرشته وحی قرآنی کسی جز جبرئیل نیست که وحی قرآنی را از عالم وحدت و معنا به عالم کثرت و صورت می‌رساند.

### ج. آیا انسان کامل برتر است یا فرشته وحی؟

در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، در برخی عبارات، «انسان کامل» اشرف مخلوقات معرفی می‌شود و جانشین حضرت حق بر روی زمین می‌گردد و در نتیجه، فرشتگان جزئی از او و یا خرد او به حساب می‌آیند، و در برخی عبارات دیگر، همان انسان کامل شاگردی فرشتگان می‌کند. چگونه می‌توان این ناهمخوانی را چاره کرد؟

انسان کامل به لحاظ قوس نزول و حقیقتش، دو صورت دارد: یکی صورت الهی که گستره‌ای به اندازه مرتبه الوهیت دارد و جملگی اسمای الهی و اعیان ثابت را به نحو تفصیلی در خود جمع کرده است، و دیگری صورت ظاهری و خلقی که گستره‌ای به اندازه عالم کبیر کیانی دارد.<sup>۴۳</sup> از این رو، انسان کامل جانشین بحق خداوند متعال بر روی زمین و محل ظهور اسمای الهی و جامع تمامی حقایق عالم است، از عقل اول و نفس کل گرفته تا فرشتگان پایین تر و فلک و روح و جسم و طبیعت و جامد و گیاه و حیوان.<sup>۴۴</sup>

در نتیجه، عالم با تمامی موجوداتش تفصیل انسان کامل است و انسان کامل کتاب جامعی است که نسبت او به عالم بسان نسبت روح به جسم است. پس انسان کامل، روح و جان این عالم است و عالم جسم اوست و با وجود انسان کامل و جان عالم، عالم انسان کبیر است.<sup>۴۵</sup> از این رو، فرشتگان برخی از قوای انسان کامل و عقل و خرد او به شمار آمده،<sup>۴۶</sup> و جزئی از او به حساب می‌آیند.<sup>۴۷</sup> بنابراین، انسان کامل به لحاظ قوس نزول و حقیقتش، برتر از فرشتگان است و فرشتگان در مرتبه عقلی قوای عقلی او، و در مرتبه مثالی قوای صوری و خیالی او محسوب می‌شوند، و فرایند وحی نیز به لحاظ حقیقت محمّدی، القا از مرتبه عالی به مرتبه سافل و از باطن به ظاهر است.

اما همین انسان کامل وقتی به عالم ماده وارد شده و در قوس صعود قرار می‌گیرد، به لحاظ عبودیت و بندگی، که حقیقت ذاتی و اصلی اوست،<sup>۴۸</sup> بنده محض و جامع حضرت حق می‌گردد.<sup>۴۹</sup> از همین رو،

اگر انسان کامل را به حال خود واگذاری در عالم تصرف نمی‌کند و یکسره خود را در جهت عبودیت و بندگی نگه می‌دارد. ابن عربی در این باره، بر این باور است که اگر به رسول وحی شود که باید در عالم تصرف کنی تصرف می‌کند، و اگر از تصرف منع شود از تصرف خودداری می‌کند، و اگر تصرف به او واگذاشته شود و اختیار در تصرف کردن داشته باشد تصرف نکردن را انتخاب می‌کند.<sup>۵۰</sup>

شارحان **فصوص الحکم**، این ترک تصرف رسول را به لحاظ تأدب به آداب عبودیت و ملازمت ضعف و عجزی دانسته‌اند که ذاتش اقتضا می‌کند.<sup>۵۱</sup> لازمه این عبودیت رسول و خود را در جهت بندگی قرار دادن، آگاه نبودن و علم نداشتن است. از این رو، رسول نیازمند استادی است که حقایق و معارف الهی را به او بیاموزد و از طریق وحی به او تعلیم دهد.<sup>۵۲</sup> در این مقام است که رسول اکرم ﷺ منتظر وحی خداوندی از سوی فرشته می‌نشیند، هرچند او از جهت وجه خاص و دست‌یابی به ام الکتاب، از همه آیات قرآن اطلاع دارد و به صورت انزال و یکبارگی، کل قرآن در او پیاده شده است.

لازم به ذکر است که این خود در جهت بندگی و عبودیت نگه داشتن، شاه‌کلیدی است که بسیاری از روایات و حالات، گفتار و کردار پیامبران و اولیای الهی را حل و فصل می‌کند.

### تعلیم حقیقی فرشته ی وحی:

از دیدگاه ابن عربی، پیامبران از دو طریق علم پیدا می‌کنند:

الف. بی واسطه که حضرت حق از طریق وجه خاص، آن‌ها را از حقایق و معارف الهی آگاه می‌کند. به این «الهام» گفته می‌شود.

ب. با واسطه که حضرت حق از طریق فرشته وحی، حقایق و معارف الهی و آموزه های دینی را به آن‌ها می‌آموزد. در اصطلاح علم کلام، از این به «وحی» تعبیر می‌شود. از این رو، تعلیم فرشته وحی مجازی نیست و به طور حقیقی پیامبران را تعلیم داده، و حقایق و معارف الهی و آموزه های دینی را از طریق وحی برای آن‌ها بازگو می‌کند تا آن‌ها را آگاه سازد.

ابن عربی، بر این باور است که ظهور این دو کریمه (و لا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه) (طه: ۱۱۴) و (لا تحرک به لسانک لتعجل به) (قیامت: ۱۶) که ای رسول آیات قرآن را پیش از آنکه جبرئیل وحی را تمام کند نخوان، حکایت از دو مطلب دارد:

از یک سو نشان می‌دهد که رسول خدا (ص) با رسیدن به ام الکتاب، از همه آیات قرآن خبر دارد و حضرت حق از طریق وجه خاص، که جبرئیل از آن آگاهی ندارد، عهده‌دار تعلیم بی واسطه آن

حضرت بوده است، و روایت نبوی «خداوند ادبم آموخت و چه نیکو ادبی آموختم» نیز تأییدی بر این مطلب است که خداوند متعال عهده دار تعلیم ایشان به نفس خویش بوده است.

از سوی دیگر، بیانگر تعلیم با واسطهٔ جبرئیل است که در این صورت، جبرئیل معلم رسولان و استاد آنان است؛ زیرا خداوند سبحان در این دو کریمه، پیامبر اکرم ﷺ را از شتاب بر حذر داشته و این از باب رعایت ادب با استادش است، و حضرت حق فرشتهٔ فرود آورندهٔ وحی را صورتی حجابی قرار داده تا آن حضرت از کانال جبرئیل بشنود، در عین حال آن حضرت - که شاگرد جبرئیل است - از استاد خویش جلو افتاده است.

بنابراین، بازگشت تعلیم با واسطه و بی‌واسطه به پروردگار است. از این رو، فرشته فرمود: «ما جز به فرمان پروردگار تو نازل نمی‌شویم.»<sup>۵۳</sup>

اینکه جبرئیل معلم و استاد پیامبر اکرم ﷺ می‌شود و حقایق و معارف الهی و آموزه‌های دینی، مانند نماز و روزه و حج را از طریق وحی رسالی به ایشان می‌آموزد، حاکی از تعلیم حقیقی است، نه مجازی.<sup>۵۴</sup>

### ۳. صورت‌بخشی جبرئیل

سومین ویژگی وحی رسالی صورت‌بخشی جبرئیل است. این ویژگی نیازمند مقدمه‌ای است تا سخن به درستی روشن گردد:

در حرکت حبی قوس نزول، نفس رحمانی از برای عقول و فرشتگان، عالم مثال و صور موجود در آن را ظاهر می‌کند، و حقایق و معانی تفصیل یافتهٔ قرآن، که در لوح محفوظ و عالم عقول قرار داشتند، برای اینکه به آسمان دنیا و عالم حس برسند باید از عالم مثال منفصل عبور کنند، و چون عالم مثال عالم صور است، حقایق و معانی قرآن در عالم مثال منفصل صورت لفظی پیدا کرده و در نتیجه، قیود وجودی آن‌ها افزون‌تر می‌گردد.<sup>۵۵</sup>

به دیگر سخن، جعل در قرآن، به معنای صورت لفظی بر تن حقایق و معانی قرآن کردن و از ساحت معنا به ساحت لفظ در آمدن است. حال قرآن، که جامع کتاب‌های آسمانی است، به حسب حقیقت و امّ الکتاب خود، تمام زبان‌هایی را که کتاب‌های آسمانی بدان‌ها نازل شده‌اند قبول می‌کند.<sup>۵۶</sup>

### تجسد و تمثّل ارواح:

جبرئیل، که هویتی عقلی دارد و از فرشتگان و ارواح مسخره است، برای اینکه بتواند وظیفهٔ خاص خود

را، که رساندن قرآن از عالم وحدت و معنا به عالم کثرت و صورت است، انجام دهد، باید از عالم ملکوت به عالم مثال تنزّل کند. از این رو، ابتدا باید عالم مثال ظهور پیدا کند، و نفس رحمانی از کانال حقایق عقول و فرشتگان، که دارای قوا و نیروهای روحانی و عقلی هستند، عالم مثال را ظاهر می‌کند. بر این اساس، حقیقت جبرئیل، که دارای ششصد قوه و نیروی روحانی و عقلی است، در عالم مثال منفصل، به صورت موجودی که بر اساس روایت - دارای ششصد بال است، ظهور می‌کند.<sup>۵۷</sup>

همچنین حقیقت جبرئیل بر اساس قوای ششصدگانهٔ خود در عالم مثال منفصل، مظاهری مثالی بسان دحیه کلبی ایجاد کرده و در آنها ظهور می‌نماید. در حقیقت، این مظاهر مثالی ظهورات جبرئیل است که قائم به اوست و آنچه از خود بخواهد در آن‌ها پیاده می‌کند.<sup>۵۸</sup>

ابن عربی تصریح می‌کند که در فرایند وحی رسالی، تجسد و تمثّل جبرئیل به صورت یک مرد، برای پیامبر اکرم ﷺ در عالم مثال بوده است.<sup>۵۹</sup>

ناگفته نماند که تجسد و تمثّل ارواح در عالم مثال منفصل، تنها مخصوص جبرئیل نیست و شامل فرشتگان دیگر نیز می‌گردد، و در اینجا، از باب محل بحث، جبرئیل مطرح شد.<sup>۶۰</sup>

برای روشن شدن عبارات ابن عربی، به بیانی از فناری توجه کنید. فناری با اقتباس از تفسیر قونوی<sup>۶۱</sup> در باب «اجتماع و نکاح شبیه مادی»، بر این باور است که اجتماع و نکاح شبیه مادی دو قسم دارد:

۱. اجتماع ارواح و فرشتگان نوری از حیث قوای مؤثرشان - بسان قوای ششصدگانهٔ جبرئیل - که ساری و جاری در آن‌هاست؛ قوایی که از خواص اسمای حضرت الوهیت و توجهات آن‌ها حاصل شده و باعث ظهور عالم مثال می‌شود.

۲. اجتماع صورت‌های مثالی که از جملهٔ آنها، مظاهر مثالی ارواح است؛ یعنی صورت‌های مثالی ارواح که ارواح به وسیلهٔ آن‌ها دیده می‌شود؛ مانند صورت دحیه کلبی و غیر آن، و توجهات ارواح از طریق این مظاهر مثالی که موجب تولید صورت‌های علویهٔ جسمی می‌شود.<sup>۶۲</sup>

به دیگر سخن، ارواح و فرشتگان ابتدا با توجه به خصوصیات ذاتی خود، عالم مثال را پدید می‌آورند، و سپس با توجه به مظاهر مثالی خود، عالم ماده را به وجود می‌آورند. با بیان فناری، چگونگی تکوّن عالم مثال منفصل و صورت‌های مثالی آن، و تجسد و تمثّل ارواح روشن گردید.

همچنین جبرئیل از آن نظر که فرشتهٔ مخصوص وحی است و قرار است قرآن را از عالم معنا به عالم صورت بیاورد - بر اساس قوای ششصدگانهٔ خود - در عالم مثال منفصل به حقایق و معانی قرآن صورت و قالب لفظی می‌دهد و به هر معنا صورتی می‌بخشد.

از همین رو، ابن عربی - با استناد به ظواهر آیات - بر این باور است که خداوند سبحان الفاظ قرآن را به جبرئیل نسبت می‌دهد؛ زیرا در این آیات، قرآن کلام و سخن رسول کریم شمرده شده و رسول کریم با توجه به توصیفاتش که در سوره تکویر برایش بیان شده، کسی جز جبرئیل نیست.

«و قال فی إضافة ذلك الكلام إلى الواسطة و المترجم فقال مقسما

أنه یعنی القرآن إنه (لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین) (التکویر: ۱۹ و ۲۰) و قال: (إنه لقول رسول کریم و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) (الحاقه: ۴۰ و ۴۱)»<sup>۶۳</sup>

#### ۴. از جانب حضرت حق بودن

چهارمین ویژگی وحی رسالی، از جانب حضرت حق بودن است؛ به این بیان که در حرکت حبی قوس نزول، جبرئیل - به لحاظ سمتی که دارد - حقایق و معانی قرآن را از عالم عقول پایین می‌آورد و از جانب حضرت حق، به حقایق و معانی قرآن صورت و قالب لفظی می‌دهد و حقایق و معانی قرآن را در پایین پیاده می‌کند. «أن النبي هو الذي يأتيه الملك بالوحي من عند الله»<sup>۶۴</sup>

در حقیقت، بنابر نظام وحدت وجودی ابن عربی، حضرت حق کانال جبرئیل حقایق و معانی قرآن را صورتگری کرده، و از طریق او، حقایق و معانی قرآن را در عالم مثال منفصل پیاده می‌کند و به واسطه او، سخن می‌گوید از این رو، ابن عربی جبرئیل را یک واسطه و رساننده سخن الهی می‌داند و بر این باور است که، شخصی که، واسطه ای در خیر دادن دارد می‌تواند هم خبر را به واسطه نسبت دهد و هم به صاحب سخن، و معتقد است، چنین مطلبی در قرآن آمده است و با استناد به ظواهر آیات، قرآن را هم سخن الهی می‌داند و هم سخن جبرئیل.

«فإن الواحد صاحب الواسطة هو مخير في الإختيار بذلك عن واسطة إن شاء، و عن صاحب الكلام إن شاء، و هكذا جاء في القرآن، قال تعالى في إضافة الكلام إليه (فأجره حتى يسمع كلام الله) (التوبه: ۶) فأضاف الكلام إلى الله، و قال في إضافة ذلك الكلام إلى الواسطة و المترجم، فقال مقسما أنه یعنی القرآن (إنه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین) (التکویر: ۱۹ و ۲۰) و قال: (إنه لقول رسول کریم و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) (الحاقه: ۴۰ و ۴۱)»<sup>۶۵</sup>

همچنین نزول فرشتگان بر قلب بندگان از جانب الهی و به امر حضرت حق صورت می‌گیرد.<sup>۶۶</sup>

ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، این نزول فرشتگان بر قلب بندگان را از جانب حضرت حق برای ترساندن و بشارت و مانند آن می‌داند.

«ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون» (النحل: ۲) هذا توحيد الإنذار... فإن الملائكة هي التي نزلت بالإنذار من أجل أمر الله لهم بذلك»<sup>۶۷</sup>

همچنین ابن عربی، تعلیم پیامبران را از جانب حضرت حق دانسته و با استناد به ظواهر آیات و روایات معتقد است که بازگشت تعلیم با واسطه فرشته و بی واسطه، به پروردگار است؛ زیرا بنابر روایت ذیل، تعلیم و تأدیب پیامبر به دست خداوند است، و بنابر آیه شریفه اول، حضرت حق جمع کردن و خواندن و بیان و توضیح قرآن را نیز به خود نسبت داده است. از این رو، فرشته گفت: «ما جز به فرمان پروردگار تو فرود نمی‌آیم».

فإنه (ص) يقول: «إن الله أذنبني فأحسن أدبي» و هذا مما يؤيد أن الله تولى تعليمه بنفسه، ثم قال مؤيداً أيضاً لذلك: (إن علينا جمعه و قرأه فإذا قرأناه فاتبع قرأه ثم إن علينا بيانه) [قيامه: ۱۷-۱۹] فما ذكر سوى نفسه و ما أضافه إلا إليه ... فرجوع التعليم بالواسطة و غير الواسطة إلى الرب و لذلك قال الملك: (و ما ننزل إلا بأمر ربك) [مریم: ۶۴]»<sup>۶۸</sup>

#### الف. مفهوم شناسی رسول

لغت‌شناسان «رسول» را به معنای پیغام و پیغامبری گرفته‌اند.<sup>۶۹</sup> از این رو، راجب اصفهانی، «رسول» را هم به معنای «پیغام» گرفته و هم به معنای «پیغامبری»<sup>۷۰</sup> بدین رو ابن عربی حقیقت رسالت را رساندن سخن از گوینده به شنونده می‌داند.<sup>۷۱</sup> و «رسول» را کسی می‌داند که از سوی حضرت حق، رساننده حکم الهی است؛ آن‌گونه که خدای سبحان به او نشان داده است.<sup>۷۲</sup> در حقیقت، رسول بین فرستنده و دریافت کننده قرار دارد و حامل پیغامی است، تا دریافت دریافت کننده‌ها از آن آگاه شوند و بدان عمل کنند.<sup>۷۳</sup>

#### ب. رسول ملکی و بشری

ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، رسول و پیغامبر از جانب حضرت حق را اعم از فرشته و بشر می‌داند.<sup>۷۴</sup> «رسول ملکی»، پیغامبر بین حضرت حق و نبی است، و «رسول بشری» پیغامبر بین حضرت حق و خلق است. ابن عربی برای هر کدام از رسول ملکی مانند جبرئیل، و رسول بشری مانند پیامبر، که سخن الهی را می‌رساند، شهادی از قرآن کریم آورده و تصریح می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ کانالی است که مردم از آن سخن الهی را می‌شنوند.

«و قد يكلمه بواسطة رسول من ملك كقوله: نزل به الروح الامين على قلبك» [شعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴]

يعنى بالقرآن الذى هو كلام الله، و قد يكون بواسطة بشر و هو قوله: (فأجره حتى يسمع كلام الله) [التوبه: ۶] فأضاف الكلام إلى الله، و ما سمعته الصحابة و لا هذا الأعرابي إلا من لسان رسول الله - صلى الله عليه و سلم»<sup>۷۵</sup>

بنابراین، جبرئیل و پیامبر اکرم ﷺ هر دو پیغامبر و رساننده سخن الهی هستند که از جانب حضرت حق به سمت پیغامبری و رسول برگزیده شده اند و بسان تلاوت کننده، کلام الهی را نقل می‌کنند و در نتیجه، تولیدگر الفاظ قرآن نیستند، با این تفاوت که جبرئیل مجرای است که حضرت حق از طریق او حقایق و معانی قرآن را صورت لفظی بخشیده و با رسولش سخن می‌گوید، اما رسول خدا (ص) مجرای است که حضرت حق از طریق او با مردم سخن می‌گوید.<sup>۷۶</sup>

### ج. مفهوم شناسی نزول

از نظر لغت‌شناسان، اصل ماده «نزول» سرازیر شدن و فرود آمدن از بالا به سوی پایین است.<sup>۷۷</sup> ابن عربی نیز در زمینه معنای لغوی، «نزول» را جز از بالا نمی‌داند؛ چنان‌که «عروج» نیز جز به سوی بالا نیست. پس «عروج» از پایین به سوی بالاست و «نزول» از بالا به سوی پایین.<sup>۷۸</sup> بنابراین، روح معنای «نزول» فرود آمدن از بالا به سوی پایین است، گرچه این فرود آمدن با قیود و شرایطی همراه می‌شود؛ مانند تجافی، و محدود به زمان و مکان خاصی بودن و... ولی این قیود و شرایط دخالتی در اصل معنا ندارند. از این رو، در مراتب بالاتر هستی، این قیود و شرایط از اصل معنا پیراسته گشته و تنها روح معنا باقی می‌ماند.

### د. حقیقی بودن نزول فرشتگان

از دیدگاه ابن عربی، ملائکه تسخیر سفیران حق‌اند؛<sup>۷۹</sup> سفیرانی که از عالم عقول و امر به سوی عالم خلق و ماده نازل می‌شوند؛ زیرا واسطه فیض الهی هستند.<sup>۸۰</sup> ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، نزول سفیران از جانب حضرت حق بر قلوب بندگان خاصش را امری حقیقی و نفس‌الامری می‌داند، نه مجازی و غیر واقعی؛ زیرا روح معنای «نزول» - که همانا فرود آمدن از بالا به سوی پایین است، گرچه به صورت مادی نباشد- در نزول فرشتگان الهی قرار دارد. «و أما تنزیل الملائكة به علی قلوب عباده، فهو قوله تعالی: (ینزل الملائكة بالروح من أمره علی من یشاء من عباده) [النحل: ۲]»<sup>۸۱</sup>

سفیران حق، که بین عالم ماده و عالم امر تنها به امر الهی در رفت و آمد هستند، وقتی دل‌های پاک بندگان را مشاهده کنند که قابلیت و ظرفیت خیر داشته باشند، به اندازه استعدادشان بدان‌ها علم و دانایی عطا کرده و جان آنان را حیاتی تازه می‌بخشند.<sup>۸۲</sup> به ویژه جبرئیل، که پیشوای سفیران حق است، با قرآن بر قلب پاک پیامبر اعظم ﷺ نازل می‌شود.

«فإنه [القرآن] نزل بلسان رسول الله لسان عربی مبین (نزل به الروح الأمين) [شعراء: ۱۹۳] جبرئیل - علیه السلام - علی قلب محمد (ص).»<sup>۸۳</sup>

### ه. حقیقی بودن نزول قرآن:

در حرکت حبی قوس نزول، پس از آنکه جبرئیل از جانب حضرت حق - به لحاظ رسول بودنش - حقایق و معانی قرآن را در عالم مثال منفصل به شکل و صورت لفظی پیاده کرد، خداوند سبحان معانی و الفاظ قرآن را در ماه رمضان پس از گذشتن از عرش و کرسی و فلک اطلس و فلک منازل و افلاک و آسمان‌های شش‌گانه - که عبارتند از: فلک زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد - توسط جبرئیل به صورت قرآنی و جمعی بر آسمان دنیا و فلک قمر نازل کرده، و سپس در طول ۲۳ سال آن را به صورت فرقانی و بخش‌بخش نازل نمود.<sup>۸۴</sup>

ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، نزول قرآنی و جمعی معانی و الفاظ قرآن را در «شب قدر» ماه مبارک رمضان می‌داند که در آن شب، حضرت حق با نزول قرآن همه اسمای الهی را جمع کرد: «و أنزل الله فیها القرآن قرآنا أی، مجموعاً و أنزله بنون الجمع و العظمة، فجمع فی إنزاله فیها جمیع الأسماء بقوله (إننا أنزلناه فی لیلة القدر). [القدر: ۱]»<sup>۸۵</sup> کار به این صورت بود که جبرئیل در هر ماه رمضان بر قلب پاک رسول خدا (ص) نازل می‌شد و یکبار قرآن را برای آن حضرت قرائت می‌کرد، و آن دو در هر ماه رمضان یکبار قرآن را ختم می‌کردند، تا رمضان آخر که رسول خدا مشاهده کرد، جبرئیل در آن رمضان قرآن را دو بار قرائت کرد. پس دو بار قرآن را ختم کردند. از این رو، آن حضرت دانست که در آن سال، جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند.<sup>۸۶</sup>

پس قرآن علاوه بر نزول تدریجی و فرقانی، نزول دفعی و جمعی نیز داشت و آن عبارت بود از: نزول تمامی قرآن در شب قدر هر سال. بنابراین مطالب، ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، نزول معانی و الفاظ قرآن، اعم از قرآنی و فرقانی را از جانب حضرت حق توسط جبرئیل بر قلب پاک رسول خدا (ص) امری حقیقی و واقعی می‌داند، نه مجازی و غیر واقعی؛ زیرا روح معنای «نزول» - که همانا فرود آمدن از بالا به سوی پایین است، گرچه به صورت مادی نباشد- در نزول قرآن وجود دارد.

«ما ورد فی القرآن العزیز من أوامر الحق عباده و نواهیة المنزل من حکیم حمید (نزل به الروح الامین) [شعراء: ۱۹۳] علی قلب محمد (ص) لیکون من المنذرین بلسان عربی مبین.»<sup>۸۷</sup>



بنابراین، «نبوت تشریحی» جنبه ملکوتی و حشر و نشر با فرشتگان دارد؛ زیرا فرشته وحی شریعت را بر نبی القا می‌کند، و «رسالت» جنبه ظاهری و ابلاغی دارد و همیشه پس از نبوت مطرح می‌شود.

### ع. فهم پیام در دل الفاظ

ششمین ویژگی وحی رسالی، فهم پیام در دل الفاظ قرآن است. این ویژگی نیازمند مقدمه‌ای است تا سخن به درستی و روشنی بیان گردد:

ابن عربی هر چیزی را دارای لایه‌های تو در تو و سطوح معنایی متفاوت می‌داند و با الهام‌گیری از حدیث نبوی، بر این باور است که هیچ چیزی در این عالم مادی یافت نمی‌شود، مگر آنکه برای آن چهار لایه تو در تو وجود دارد که عبارت است از:

۱. ظاهر شیء، که همان صورت ظاهری هر چیزی است.

۲. باطن شیء، که لایه زیرین صورت ظاهری است و در حقیقت، صورت ظاهری بر آن نگه داشته شده و قوام صورت ظاهری بدان است.

۳. حد شیء، که با آن هر چیزی از غیر خودش جدا گشته و مشخص می‌گردد. به بیان فلسفی، حد شیء همان ماهیت هر چیزی است.

۴. مطلع شیء، که نهایی‌ترین و عمیق‌ترین لایه هر چیزی است که تنها از راه کشف می‌توان بدان دست یافت، و آن چیزی غیر از عین ثابت هر شیء نیست.

این چهار سطح معنایی به وزان چهار اسم جامع الهی - «ظاهر» و «باطن» و «اول» و «آخر» - می‌باشد. در حقیقت، این چهار اسم جامع پشت صحنه آن چهار لایه است، به این صورت که چهار اسم مزبور در آن‌ها ظهور کرده و خود را نشان می‌دهند.<sup>۹۳</sup>

ابن عربی، قرآن را جدای از این قاعده فراگیر ندانسته و مدعی می‌شود صاحبان کشف اجماع دارند که این حدیث نبوی که می‌فرماید: «هیچ آیه‌ای از آیات قرآن نیست، مگر اینکه برای آن ظاهر و باطن و حدّ و مطلعی است» صحیح است.<sup>۹۴</sup> بنابراین، تک تک آیات قرآن نیز دارای سطوح معنایی متفاوت و لایه‌های تو در تو است.

وی، بر این باور است که نزول قرآن بر قلب، صرف القای الفاظ نیست، بلکه فهم معانی نیز بر قلب نازل می‌گردد. پس چنین کسی آنچه را تلاوت می‌کند، می‌فهمد.<sup>۹۵</sup>

### و. نزول جبرئیل بر قلب رسول خدا ﷺ

از دیدگاه ابن عربی، فرشتگان وحی، وحی را بر قلب پاک پیامبران الهی نازل می‌کردند.<sup>۸۸</sup> و جبرئیل نیز - نیز - که رئیس فرشتگان وحی است - معانی باطنی و الفاظ ظاهری و عربی آشکار قرآن را از جانب حضرت حق بر قلب نازنین پیامبر اکرم (ص) نازل کرد تا او را از استادان بشریت قرار دهد.<sup>۸۹</sup>

### ۵. مشروط به تبلیغ بودن

پنجمین ویژگی وحی رسالی، مشروط به تبلیغ بودن است. به این بیان که وقتی جبرئیل معانی و الفاظ قرآن را از جانب حضرت حق بر قلب پاک پیامبر اکرم (ص) نازل کرد، آن حضرت از آن جهت که رسول بشری است، باید سخنان الهی را کلمه به کلمه و تام و کامل به مردم برساند و آموزه‌های قرآنی و دینی را تبلیغ کرده و ترویج دهد.

ابن عربی با استناد به ظواهر آیات، نبی «مرسل» را کسی می‌داند که از جانب حضرت حق رسالتی محدود به سوی جماعتی از مردم، یا رسالتی جهانی برای جملگی مردم دارد و این رسالت جهانی تنها برای پیامبر اکرم ﷺ حاصل شده است. پس نبی مرسل آنچه را حضرت حق توسط فرشته وحی به او امر و وحی کرده است به مردم رسانده و تبلیغ می‌کند، و چون در دو کریمه ذیل، رسالت با تبلیغ گره خورده، از این رو، رسالت چیزی غیر تبلیغ نیست.

«النبيون المرسلون إلى طائفة من الناس، أو يكون إرسالاً عاماً إلى الناس، و لم يحصل ذلك إلا لمحمد - صلى الله عليه وسلم - فبلغ عن الله ما أمره الله بتبليغه في قوله (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) [مائدة: ۶۷] (و ما على الرسول إلا البلاغ) [عنكبوت: ۱۸] فمقام التبليغ هو المعبر عنه بالرسالة لا غير»<sup>۹۰</sup>

همچنین ابن عربی در جایی دیگر، رسالت رسول بشری را - که بنابر آیات قرآن، به تبلیغ و ترویج گره خورده است - و تنها به واسطه فرشته‌ای پاک و امین می‌داند که رسالت را بر قلب پاک رسول نازل می‌کند.<sup>۹۱</sup>

### تفاوت بین «نبی» و «رسول»

از دیدگاه ابن عربی، «نبی» کسی است که فرشته وحی حکم یا احکامی را بر او القا می‌کند و تنها وظیفه دارد به آن حکم یا احکام عمل کند، در حالی که این احکام برای دیگران نیست و پی‌روی از دیگران بر او حرام است. اما وقتی بدو گفته شود: آنچه را فرشته وحی بر تو نازل کرده است ابلاغ کن، بر جماعتی مخصوص باشد یا بر عموم مردم، در این صورت، نبی، «رسول» نامیده می‌شود، و آنچه را آورده است «رسالت» می‌نامند.<sup>۹۲</sup>

**الف. فهم جملگی لایه های کلام در دل الفاظ**

پس از بیان این مقدمه، ذهن آدمی به راحتی به این نتیجه می‌رسد که وقتی جبرئیل از جانب حضرت حق قرآن را بر قلب پاک پیامبر اکرم (ص) نازل می‌نمود، آن حضرت در دل هر آیه، جملگی سطوح معنایی و لایه های تو در توی آن را فهم می‌کرد. به این بیان که - برای نمونه - وقتی آیات مربوط به نماز مانند (أَقِمُوا الصَّلَاةَ) بر قلب پاک پیامبر (ص) نازل می‌شد، آن حضرت همه احکام مربوط به نماز، مانند ارکان و اجزا و شرایط و مبطلات و... را در دل آن آیات اندک می‌فهمید و بر اساس آنها، احکام شرعی را بیان می‌کرد.

ابن عربی در این باره، شاهد مثالی می‌آورد مبنی بر اینکه وقتی کریمه (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ) (واقعۀ ۷۴) نازل شد پیامبر اکرم (ص) بنا بر آنچه از این کلام الهی فهمیدند، فرمودند: این آیه را در رکوع خود قرار دهید. سپس کریمه (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (اعلی: ۱) نازل شد، آن حضرت فرمودند: این آیه را در سجده های خود قرار دهید.<sup>۹۶</sup>

بنابراین، هنگامی که این آیات نازل شد، آن حضرت در دل این آیات، این مطلب را می‌فهمید که هر کدام ذکر مخصوصی برای جایی از نماز است.

با سطوح معنایی متفاوتی که برای هر آیه وجود دارد، قرآن با اینکه آیات محدودی دارد به گنجینه‌ای نامحدود تبدیل می‌گردد که علوم انبیا و فرشتگان و هر علمی را در درون خود گنجانده است.<sup>۹۷</sup>

نیز با توجه به این کریمه که می‌فرماید: (ما فرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (الانعام: ۳۸) «ما چیزی را در این کتاب فروگذار نکردیم»، قرآن در بردارنده جملگی معارف بوده<sup>۹۸</sup> و جامع هر چیزی است<sup>۹۹</sup>، خواه آن چیز واقع شده یا نشده باشد.<sup>۱۰۰</sup>

از همین رو، پیامبر اکرم ﷺ با نزول قرآن و فهم لایه‌های تو در تو و سطوح معنایی هر آیه قرآن، دارای جمیع معارف و حقایق شده است.<sup>۱۰۱</sup>

**ب. کشف معنوی در دل کشف صوری**

در ششمین ویژگی وحی رسالی، بیان شد که پیامبر اکرم (ص) در دل هر آیه ای که نازل می‌شد سطوح معنایی گوناگون آن را می‌فهمید. قیصری از این ویژگی، تعبیر دیگری دارد و در حالی که آن را با زبان عرفانی آمیخته است، می‌گوید: در وحی رسالی، کشف معنوی در دل کشف صوری روی می‌دهد.<sup>۱۰۲</sup>

ناگفته نماند که قیصری به تبع ابن عربی، این ویژگی وحی رسالی را - که پیامبر فرشته وحی را شهود کرده و می‌بیند و سخن او را می‌شنود - مطرح کرده است.<sup>۱۰۳</sup> برای دریافت توضیح بیشتر، ابتدا این مطلب باید تثبیت شود که وحی رسالی از سنخ کشف است، و در ادامه چستی کشف و انواع آن مطرح شود تا این تعبیر به‌طور کامل روشن گردد.

**۱. کشف اتم بودن وحی رسالی:**

از دیدگاه ابن عربی، وحی از سنخ «کشف» است. او در کتاب **مواقع النجوم**، وقتی اقسام «کشف» را از حیث لطافت بیان می‌کند، یکی از اقسام آن را «کشف وحی» می‌داند.<sup>۱۰۴</sup>

او در توضیح فرایند وحی رسالی بر اساس روایات، بر این باور است که هنگام وحی، پیامبر اکرم ﷺ از عالم محسوسات ربوده می‌شد؛ و عالم حس بر آن حضرت پنهان و پوشیده می‌گردید و دیگر به اطرافیان خود توجهی نداشت، تا هنگامی که وحی از او منقطع می‌شد و به حالت عادی بر می‌گشت؛ پس تمام این فرایند وحی در عالم مثال دریافت و درک می‌شد.<sup>۱۰۵</sup> این توضیح ابن عربی درباره فرایند وحی - که از حالات آن حضرت نتیجه گرفت - چیزی غیر از «کشف صوری» نیست.

ابن عربی، نه تنها وحی رسالی را از سنخ کشف می‌داند، بلکه آن را کشف کامل و تمام‌تر دانسته و رسول خدا ﷺ را صاحب کشف کامل تر و شامل تر و هویداتر می‌داند.<sup>۱۰۶</sup> از همین رو، کتاب خداوند متعال و سنت پیامبر اکرم ﷺ میزان و معیاری برای کشف و شهود عارفان قرار می‌گیرند.

ناگفته نماند که وحی هر پیامبر نسبت به امت او کشف اتم است، ولی نسبت به پیامبران و امت‌های دیگر شاید کشف اتم نباشد، اما وحی پیامبر اکرم ﷺ هم نسبت به امت او کشف اتم است و هم نسبت به جملگی پیامبران و امت‌های گذشته.

لازم به ذکر است که حقیقت و چگونگی دقیق فرایند وحی رسالی و کشف اتم، برای احدی غیر از پیامبران حتی اولیای الهی معلوم و مشخص نیست، و اولیای الهی تنها بر اساس شواهد قرآنی و حالات و گزارش‌های پیامبر اکرم ﷺ دورنمایی از آن شعور مرموز دارند؛ زیرا آن‌ها رسول نیستند تا ذوق و کشف رسالی داشته باشند.

**۲. چستی کشف**

از دیدگاه ابن عربی، ما از دو راه به حضرت حق شناخت پیدا می‌کنیم و راه سوم وجود ندارد: یکی راه علم حضوری و کشف است، و دیگری راه علم حصولی و فکر و استدلال به برهان عقلی است.<sup>۱۰۷</sup>

**الف. کشف صوری**

قیصری بر این باور است که «کشف صوری» عبارت است از: حقایقی، که در عالم مثال از طریق حواس پنج‌گانه قلبی برای عارف حاصل می‌شود و تمثیل پیدا می‌کند.<sup>۱۱۷</sup> در حقیقت، عارف در کشف صوری حقایقی را به نحو حضوری در قالب صورت‌های مثالی می‌یابد.

ابن عربی اصطلاح «کشف صوری» را در فتوحات المکیه<sup>۱۱۸</sup> به کار برده است، و در کتاب **نقش الفصوص**، وقتی از عالم خیال متصل سخن به میان می‌آورد، آن را عالمی می‌داند که صورت‌های آن شامل هر چیز خارجی و غیر خارجی می‌شود، سپس جملگی آن‌ها را صادق دانسته و به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که صورت‌های آن با آنچه در عالم خارج است مطابقت دارد که این قسم کشف نامیده می‌شود. این کشف با «کشف صوری» همخوانی دارد و جزئی از آن به حساب می‌آید. اما قسم دیگر که صورت‌های آن با آنچه در عالم خارج است مطابقت ندارد و از این رو احتیاج به تعبیر دارد.<sup>۱۱۹</sup> کشف صوری بر اساس حواس پنج‌گانه قلب، به پنج نوع تقسیم می‌شود:

۱. کشف بصری: عارف در این کشف، حقایقی را که برای او تمثیل پیدا کرده است با چشم قلب خویش می‌بیند؛ مانند دیدن صورت‌های مثالی انسان‌ها و فرشتگان.
۲. کشف سمعی: عارف در این کشف، حقایقی را با گوش قلب خویش می‌شنود؛ مانند وقتی که پیامبر اکرم ﷺ وحی قرآنی را به صورت کلام منظم می‌شنید، یا وحی را به صورت صدای زنگ و زمزمه زنبور می‌شنید.

۳. کشف شامه‌ای: عارف در این کشف، حقایقی را از طریق شامه قلب خویش می‌فهمد.
  ۴. کشف لمسی: عارف در این کشف، حقایقی را از طریق لمس قلب خویش می‌یابد.
  ۵. کشف ذوقی: عارف در این کشف، حقایقی را از طریق چشیدن قلب خویش می‌یابد.
- برخی از این انواع می‌تواند با برخی دیگر جمع شود. برای نمونه، وقتی بر پیامبر اکرم ﷺ وحی قرآنی نازل می‌شد، هم جبرئیل را به صورت دحیه کلبی شهود کرده و می‌دید و هم کلام الهی را از او می‌شنید.<sup>۱۲۰</sup>

**ب. کشف معنوی**

ابن عربی، در **فتوحات المکیه** اصطلاح «کشف معنوی» را به کار برده است،<sup>۱۲۱</sup> اما در اینجا برای توضیح بیشتر این اصطلاح، باز به سراغ بیان روان قیصری می‌رویم. قیصری «کشف معنوی» را بدون تمثیل و صورت مثالی دانسته و آن را حاصل تجلیات اسم «علیم» و «حکیم» حق می‌داند و توضیح

از آن رو که کشف و شهود علم حضوری و بی واسطه است، ابن عربی آن را علم ضروری و یقینی دانسته که خطا و شبهه‌ای در آن راه ندارد.<sup>۱۱۸</sup> این معرفت کشفی تنها پس از ریاضت و مبارزه با نفس حاصل می‌شود.<sup>۱۱۹</sup> این معرفت، که کامل‌ترین معارف است،<sup>۱۲۰</sup> از معرفت‌ها و شناخت‌های الهی است که از تجلی حضرت حق در مظاهر حاصل می‌شود.<sup>۱۲۱</sup>

در حقیقت، کشف نوعی معرفت حضوری به پشت حجاب‌ها و عالم غیب است که بدان سبب، حضرت حق در اشیا شناخته می‌شود، و اشیا در حکم پرده و حجاب برای حضرت حق هستند، و هنگامی که حجاب‌ها با ریاضت و مبارزه با نفس برطرف گشت، آنچه آن سوی حجاب‌هاست آشکار می‌گردد. از این رو، اهل کشف حضرت حق را در دل اشیا از طریق کشف مشاهده می‌کنند. پس حضرت حق در دل اشیا جز با ظهور اشیا و برطرف شدن حکم آن‌ها شناخته نمی‌شود.<sup>۱۲۲</sup> بنابراین، کشف چیزی جز معرفت و شناخت حضرت حق از پس حجاب‌ها به نحو یقینی و ضروری نیست که این شناخت حضوری حق، شناخت بسیاری از امور و معانی غیبی را نیز به همراه دارد.

قیصری به خوبی اصطلاح «کشف» را تعریف کرده، توضیح می‌دهد: کشف اطلاع و آگاهی از پس پرده و حجاب بر معانی غیبی و امور حقیقی به نحو حق‌الیقینی یا عین‌الیقینی است.<sup>۱۲۳</sup>

**۳. انواع کشف**

ابن عربی کشف را به لحاظ‌های گوناگون، به انواعی تقسیم کرده است. او کشف را به لحاظ مراتب طولی انسان، به چهار نوع تقسیم می‌کند: الف. کشف عقلی؛ ب. کشف نفسانی؛ ج. کشف روحانی؛ د. کشف ربانی.<sup>۱۲۴</sup>

وی به لحاظ لطافت، آن را به هشت نوع تقسیم می‌کند: ۱. کشف ملکی؛ ۲. کشف وحیی؛ ۳. کشف قلمی؛ ۴. کشف نونی؛ ۵. کشف حقیقی؛ ۶. کشف ارادی؛ ۷. کشف علمی؛ ۸. کشف ذاتی.<sup>۱۲۵</sup> و در یک تقسیم بندی دیگر، سه معنا برای مکاشفه بیان می‌کند: الف. مکاشفه علمی؛ ب. مکاشفه حالی؛ ج. مکاشفه وجدی.<sup>۱۲۶</sup>

اما آنچه در اینجا به دنبال آن هستیم، انواعی است که بتوانیم تعبیر فنی ویژگی ششم وحی رسالی را به خوبی تبیین کنیم، و آن انواع کشف به لحاظ معنا و صورت است، که به دو نوع «صوری» و «معنوی» تقسیم می‌شود.

می‌دهد که کشف معنوی بدون صورت مثالی است و در آن، معانی غیبی مانند اعیان ثابت، و حقایق عینی مانند ارواح و عقول، ظهور پیدا می‌کند.<sup>۱۲۲</sup>

در حقیقت، در کشف معنوی نوعی یافت و فهم به معانی و حقایق غیبی روی می‌دهد و عارف حقایق و معانی غیبی را با قلب خود به نحو حضوری و بدون صورت مثالی می‌یابد و فهم می‌کند.

ابن عربی، بین «مشاهده» و «مکاشفه» تفاوت گذاشته است. او «مشاهده» را شامل کشف صوری و «مکاشفه» را شامل کشف معنوی می‌داند؛ زیرا بر این باور است که مکاشفه به معانی تعلق می‌گیرد، ولی مشاهده به ذوات و موجودات. از این رو، مشاهده برای مسماست و مکاشفه برای حکم اسما. نزد او، مکاشفه از مشاهده تمامتر است. او معتقد است: اگر مشاهده ذات حق جایز بود، مشاهده تمام‌تر بود، در حالی که مشاهده ذات حق جایز نیست. او اضافه می‌کند که ما به آن دلیل گفتیم مکاشفه تمام‌تر است؛ که امری را مشاهده نمی‌کنی، مگر آنکه برای آن حکمی است زاید و بیش از آنچه دیده‌ای و شهود کرده‌ای، و آن حکم جز به واسطه کشف درک نمی‌گردد. پس «مکاشفه» ادراک معنوی است که اختصاص به معانی دارد، و «کشف» آنچه را در شهود مجمل است تفصیل می‌دهد و باز می‌کند. پس مشاهده راهی به سوی علم است، و کشف غایت آن راه و عبارت است از: حصول علم در نفس. مشاهده همیشه به قوای حسی اختصاص دارد و نه چیزی دیگر، و کشف به قوای معنوی اختصاص دارد. بنابراین، نصیب و بهره مشاهده آن چیزی است که دیدی و شنیدی و چشیدی و بوییدی و لمس کردی، و نصیب و بهره کشف آن چیزی است که از جملگی این‌ها فهمیدی، و آنچه را نفهمیدی امانت است.<sup>۱۲۳</sup>

ابن عربی با توجه به روح معنای «مشاهده» - که همانا دیدن است - مشاهده را دارای طیف وسیعی می‌داند که از مشاهده حسی گرفته تا مشاهده حقایق به نحو حضوری، همه را شامل می‌شود. همچنین با توجه به روح معنای مکاشفه ای که در مقابل مشاهده است - که همانا فهمیدن است - مکاشفه را دارای طیف وسیعی می‌داند که از ادراک و فهم حصولی گرفته تا فهم حضوری، همه را شامل می‌شود.

قیصری در باب مکاشفات صوری، بر این باور است که بیشتر مکاشفات صوری در دل خود، کشف معنوی را نیز به همراه دارند و کم اتفاق می‌افتد که مکاشفات صوری خالی از فهم و اطلاع بر معانی غیبی باشند، و در صورتی که کشف صوری و معنوی با یکدیگر همراه شوند، یقینش افزوده شده، مرتبه اش بالا می‌رود. همچنین او بر این باور است که بالاترین مرتبه کشف صوری سمعی،

شنیدن کلام حضرت حق بدون واسطه است مانند شنیدن پیامبر اکرم (ص) در معراج، و سپس شنیدن کلام حضرت حق با واسطه جبرئیل مانند شنیدن قرآن کریم.<sup>۱۲۴</sup>

پس با توجه به آنچه ذکر شد، تعبیر فنی ویژگی ششم وحی رسالی - که در وحی رسالی کشف معنوی در دل کشف صوری روی می‌دهد - به خوبی روشن می‌گردد، به این بیان که وقتی وحی قرآنی از جانب حضرت حق بر پیامبر اکرم ﷺ نازل می‌شد، آن حضرت جبرئیل را - که در عالم خیال منفصل تمثیل پیدا کرده بود - در کشفی صوری بصری می‌دید، و کلام الهی را در کشفی صوری سمعی از او می‌شنید، و در دل الفاظ کلام الهی، در کشفی معنوی تمام سطوح معنایی و لایه های تو در توی آن را فهم می‌کرد.

#### ۷. غیر اکتسابی بودن وحی رسالی به تبع نبوت

برای اینکه این ویژگی به خوبی روشن گردد، باید به برخی از تفاوت‌های «نبی» و «رسول» با «ولی» از دیدگاه شهودی ابن عربی توجه کنیم تا از این رهگذر، علاوه بر بیان مطالبی دیگر مرتبط با وحی رسالی، این ویژگی نیز به خوبی معلوم گردد:

#### ۱. نبوت تشریحی و نبوت انبائی

در یک تقسیم بندی، انبیا به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. انبیای شرایع: کسانی هستند که از نبوت تشریحی یا خاص برخوردارند.<sup>۱۲۵</sup> یکی از ویژگی‌های نبوت تشریحی این است که فرشتگان الهی بر قلوب انبیا نازل می‌شوند و امر و نهی و شریعت الهی را بدان‌ها می‌رسانند.<sup>۱۲۶</sup>

ب. انبیای اولیا: کسانی هستند که وارثان پیامبران الهی‌اند<sup>۱۲۷</sup> و از نبوت انبائی یا مطلق و عام برخوردارند.<sup>۱۲۸</sup> از ویژگی‌های نبوت انبائی این است که فرشتگان الهی بر قلوب وارثان انبیا نازل می‌شوند و به جز امر و نهی و شریعت الهی را - که از ویژگی‌های نبوت تشریحی است - بدان‌ها می‌رسانند؛ مانند علوم الهی و آگاهی دادن از پدیده ها و امور غایب و پنهان.<sup>۱۲۹</sup>

#### ۲. اکتسابی بودن ولایت:

ابن عربی ولایت را امری اکتسابی و قابل کسب تا روز قیامت می‌داند که با کوشش و ریاضت به دست می‌آید و کوشش در تحصیل آن امری اختصاصی از جانب حضرت حق است که از روی رحمتش به هر که بخواهد تخصیص می‌دهد.<sup>۱۳۰</sup>

وی اکتسابی بودن ولایت را به این می‌داند که سوی طاعت‌های واجب بشتابد و بر اوامر الهی، که بر او لازم است محافظت کند و از آنها غافل نشود و تأویلشان نکند؛ و همچنین بر اوامر مستحبی مراقبت داشته باشد تا به قرب نوافل نایل شود، و حضرت حق گوش و چشم و دست او گردد و او را تأیید کند.<sup>۱۳۱</sup>

بر خلاف نبوت و رسالت، که با کوشش و ریاضت به دست نمی‌آیند، بلکه امری اختصاصی و وهبی‌اند که حضرت حق آن‌ها را به هر یک از بندگان خود که بخواهد عطا می‌کند.<sup>۱۳۲</sup>

پس عارفانی که صاحب کشف و شهودند بر وهبی بودن نبوت اتفاق نظر دارند، در حالی که صاحبان فکر و اندیشه در آن اختلاف نظر دارند.<sup>۱۳۳</sup> بنابراین، جملگی نبوت‌ها علوم وهبی و خدادادی بوده و در نتیجه، وحی ناظر به شریعت - که یکی از شئون و لوازم نبوت و رسالت است - و جملگی شریعت‌ها نیز نزد مسلمانان وهبی و خدادادی است: «فالنّبوت کلها علوم وهبیه؛ لأنّ النّبوة لیست مکتسبة، فالشرائع کلها من علوم الوهب عند أهل الإسلام الذین هم أهله».<sup>۱۳۴</sup>

لازم به ذکر است که ولایت درجاتی دارد که نهایی‌ترین درجه آن که منجر به نبوت و سپس رسالت و در نهایت متهی به خلافت الهی و خلافت به شمشیر می‌شود، امری وهبی و خدادادی است که بدون هیچ عملی از جانب حضرت حق عطا می‌گردد؛ چون این مرتبه از ولایت، باطن و اصل نبوت و رسالت وهبی است. از این‌رو، این نهایی‌ترین مرتبه ولایت نیز وهبی است و با رضایت و عمل به دست نمی‌آید. کسانی که از این مرتبه از ولایت برخوردار می‌شوند، یا به مقام نبوت و رسالت نیز نایل می‌گردند، و یا به مقام نبوت و رسالت نایل نمی‌گردند که در این صورت همان وارثان کامل پیامبر خویش می‌باشند. اما درجات پایین‌تر ولایت که منجر به نبوت و رسالت و خلافت الهی نمی‌شوند، با کوشش و ریاضت و عمل به دست می‌آیند و اکتسابی‌اند.

### ۳. نبوت: ذوقی دست نیافتنی برای اولیا:

یکی از تفاوت‌های «نبی» و «رسول» با «ولی» - چنان‌که پیش‌تر در نبوت تشریحی و انبائی بیان شد - در این است که آوردن شریعت و احکام حلال و حرام و مباح، اختصاص به نبی و رسول دارد، و در نتیجه، وحی ناظر به شریعت نیز تنها بدان‌ها اختصاص دارد، در حالی که ولی را از این بهره ای نیست و اولیا تنها به فهم شریعت دست یافته و به درستی آنچه رسول آورده است آگاهی می‌دهند و گزاره های شرعی را معین می‌کنند.<sup>۱۳۵</sup>

ابن عربی، تصریح می‌کند که ما از بیان و توضیح، در مقام رسول و مقام نبی صاحب شریعت باز نایستاده‌ایم، مگر آنکه شرط اهل طریقت - در آنچه از مقامات و احوال که خبر می‌دهند - این است که آن مقامات از روی ذوق و کشف باشد، در حالی که ما و غیر ما و کسی که پیامبر صاحب شریعت نیست در نبوت تشریحی و در رسالت، دارای ذوق و شهودی نیستیم. بنابراین، چگونه در مقامی که بدان نرسیده ایم و حالی که نچشیده ایم - نه من و نه غیر من، که از جانب حضرت حق، نه پیامبر صاحب شریعت هستیم و نه رسول - سخن بگوییم؟ سخن گفتن در آن برای ما حرام است. پس ما جز از ذوق و کشفی که در آنیم سخن نمی‌گوییم. غیر از این دو مقام، هر چه باشد ما در آن از روی ذوق و شهود سخن می‌گوییم؛ چون حضرت حق آن را باز نداشته است.<sup>۱۳۶</sup>

همچنین ابن عربی در پاسخ پرسش حکیم ترمذی، که از بهره و نصیب انبیا از نظر به حضرت حق می‌پرسد، می‌فرماید: اگر مرادش از انبیا کسانی باشند که حضرت حق آنان را به تشریح عام و خاص اختصاص داده است، من پاسخش را نمی‌دانم؛ زیرا من پیامبر نیستم و ذوق و شهود انبیا را جز خودشان کسی نمی‌داند.<sup>۱۳۷</sup>

ابن عربی، در نهایت، با مشخص کردن ذوق و کشف خود، مشخص می‌کند که چه کسی درباره چه ذوقی می‌تواند سخن بگوید، به این بیان که ما راهی برای بیان «منازل اقطاب محمدیین» نداریم؛ کسانی که رسول هستند؛ زیرا سخن ما از رو ذوق و شهود است و ما را در مقامات رسولان ذوقی نیست، بلکه ادواق و کشف‌های ما درباره وراثت است. پس درباره رسولان جز رسول سخن نمی‌گوید، و درباره انبیا جز نبی یا رسول، و درباره وارثان جز رسول یا نبی یا ولی یا آنکه از آنان است، سخن نمی‌گوید. این همان ادب الهی است.<sup>۱۳۸</sup>

از این مطالب، دو نتیجه می‌توان گرفت:

۱. اولیای الهی و وارثان انبیا چون از ذوق و کشف نبوت و رسالت بهره ای ندارند، از لوازم و اختصاصات این ذوق نیز بی بهره و بی نصیبند، که از جمله آن‌ها وحی ناظر به شریعت و رسالی است. از همین رو، ابن عربی بر این باور است که ما از جانب حضرت حق دارای الهام هستیم، نه وحی رسالی؛ زیرا راه وحی با رحلت پیامبر اکرم (ص) بسته شد. پیش از آن حضرت هم وحی بوده است، اما خبر الهی نیامده که پس از او باز هم وحی الهی خواهد بود؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است»، در حالی که این کریمه وحیی را پس از آن حضرت بیان نداشته و وحی را تا زمان آن حضرت دانسته است.<sup>۱۳۹</sup>

۲. هر قدر تا به حال از ابن عربی نقل کردیم - به جز مطالب مربوط به ذوق نبوت و رسالت، که ابن عربی یا از شواهد قرآنی استفاده کرده و یا از حالات و گزارش‌های پیامبر خاتم بهره برد - برآمده از ذوق و شهود اوست که در عبارات مذکور بدان تصریح کرد.

### نتیجه گیری

نبوت و رسالت ذوقی است که اختصاص به انبیای شرایع دارد و دیگران، حتی اولیای الهی و وارثان کامل بدان دست نیازیده و در نتیجه، به لوازم و خصوصیات ذوق نبوت و رسالت نیز دسترسی ندارند. از جمله آن‌ها، وحی رسالی است. بنابراین، بیان چستی و تعریف حقیقی وحی رسالی از طاق عارفان خارج است، مگر بیان ویژگی‌های این شعور مرموز که در آیات قرآن کریم و بیانات و حالات رسول خاتم ﷺ در حین وحی هویدا شده است که عارفان در بیان حقیقت وحی، از همین موارد بهره می‌برند. از این رو وحی رسالی با ویژگی‌هایی بر شمرده شده این گونه تعریف شد: وحی رسالی دارای اصل و منبعی ازلی است که حقایق و معانی در فرایند نزول، توسط فرشته مخصوص وحی از جانب حضرت حق به صورت لفظ در آمده و بر قلب رسول نازل می‌گردد؛ به گونه‌ای که رسول بشری فرشته وحی را، که تمثیل پیدا کرده است، در کشفی صوری - بصری می‌بیند، و در کشفی صوری - سمعی کلام الهی را از وی می‌شنود، و در دل آن الفاظ، جملگی سطوح معنایی گوناگون آن را به نحو کشف معنوی در دل کشف صوری فهم می‌کند، و سپس رسول وظیفه دارد این وحی رسالی را به مردم رسانده، آن را تبلیغ و ترویج کند. حال وحی رسالی، که از لوازم نبوت و رسالت است، به تبع آن دو، غیر اکتسابی است و با ریاضت و کوشش به دست نمی‌آید، و در نتیجه، چنین ذوقی برای اولیای الهی دست نیافتنی است.

### پی نوشت‌ها

۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، مقدمه محمد عبدالرحمان مرعشلی، ج ۲، ص ۶۱.
۲. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء عفیفی، ص ۲۰۳.
۳. همان، ص ۱۴۵.
۴. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۹۲.
۵. همو، *الإسفار عن نتائج الأسفار*، رسائل ابن عربی، ضبط محمد شهاب‌الدین العربی، ص ۴۶۷.
۶. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۶۸ و ج ۳، ص ۱۴ و ج ۴، ص ۱۴۳؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء عفیفی، ص ۱۱۱؛ همو، *نقش الفصوص*، ص ۳.
۷. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۴، ص ۱۷۰.
۸. همان، ج ۴، ص ۶۴.
۹. همو، *عقله المستوفز*، ص ۹۶ و ۴۵؛ همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۳۹۰ و ۴۵۸ و ۶۲۹ و ج ۳، ص ۲۶۰.
۱۰. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۴۸۷ و ۱۴۹ و ۵۲۰ و ۷۴۹.
۱۱. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۷.
۱۲. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، ص ۵۰۶ و ۵۹۸.
۱۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۳۸۸.
۱۴. همان، ج ۲، ص ۵۲۳.
۱۵. همان، ص ۱۳۱.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۱۶۰.
۱۷. صدرالدین قونوی، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۰۶؛ همو، *الفکرک*، تصحیح محمد خواجوی، ص ۲۰۵ و ۲۳۳ و ۲۴۳ و ۲۷۳؛ مؤیدالدین جندی، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۲ و ۸۷ و ۸۸ و ۱۷۷ و ۲۳۵؛ عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳۳۳؛ محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۶۳۳.
۱۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۶۱.
۱۹. همان، ص ۱۱۰.
۲۰. همان، ج ۴، ص ۲۲.
۲۱. همان، ص ۲۱.
۲۲. همان، ج ۳، ص ۳۹.
۲۳. همان، ج ۲، ص ۲۴۷.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۴۸۹ و ج ۲، ص ۱۲۶ و ج ۳، ص ۴۳.

۲۶. همان، ج ۲، ص ۴۱۴.
۲۷. همو، *عقله المستوفز*، ص ۵۱ و ۵۵.
۲۸. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۴۲۰.
۲۹. همان، ص ۲۷۹.
۳۰. همو، *عقله المستوفز*، ص ۵۴.
۳۱. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۲۵۴.
۳۲. همو، *عقله المستوفز*، ص ۵۴.
۳۳. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۲۲۵ و ج ۲، ص ۱۲۶.
۳۴. همان، ج ۳، ص ۳۹.
۳۵. همو، *التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکه*، ص ۲۰۶.
۳۶. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۲۵۵ و ج ۳، ص ۳۸۸.
۳۷. همو، ج ۴، ص ۳۲۹.
۳۸. همو، ج ۱، ص ۸۴۲.
۳۹. همان، ص ۲۶۴.
۴۰. همان، ج ۳، ص ۵۴۴.
۴۱. همان، ص ۲۳۳.
۴۲. همان، ج ۴، ص ۴۲۵ و ج ۳، ص ۳۸۸ و ۳۳۱؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۱۳۸.
۴۳. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۶۲۹ و ۳۷۸ و ۳۹۰ و ۴۵۸ و ج ۳، ص ۲۶۰؛ همو، *عقله المستوفز*، ص ۴۵ و ۹۶؛ همو، *انشاء الدوائر*، ص ۲۱ و ۲۲.
۴۴. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۱۸۸؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۵۰ و ۵۴ و ۵۵؛ همو، *انشاء الدوائر*، ص ۲۱ و ۲۲.
۴۵. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۶۸ و ۴۵۸ و ج ۱، ص ۱۶۸ و ج ۳، ص ۲۶۰؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۴۹.
۴۶. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۴۹.
۴۷. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۴، ص ۱۱۵ و ۱۱۴ و ج ۱، ص ۷۶۸ و ج ۲، ص ۶۸.
۴۸. همان، ج ۱، ص ۳۰۲ و ۱۳۳ و ۴۴۹ و ۴۵۰ و ۵۴۸ و ۸۱۸؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۲۲۰.
۴۹. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۲۵۶ و ج ۲، ص ۵۶۱ و ۵۶۳ و ج ۳، ص ۳۶۰.
۵۰. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۱۲۹.
۵۱. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۰۵؛ مؤید‌الدین جنیدی، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۰۲؛ عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۹۲.
۵۲. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۴، ص ۲۳۲ و ج ۲، ص ۵۰۹ و ج ۳، ص ۳۸۸.
۵۳. همان، ج ۳، ص ۳۸۸.
۵۴. همان، ص ۲۹ و ۱۹۱.
۵۵. همان، ج ۲، ص ۳۷۰.
۵۶. همان، ج ۳، ص ۱۵۸.
۵۷. همان، ج ۳، ص ۵۴.
۵۸. همان، ج ۱، ص ۱۴۰.
۵۹. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالأعلاء عفیفی، ص ۱۰۰.
۶۰. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۲۹۲.
۶۱. صدرالدین قونوی، *إعجاز البیان*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۵.
۶۲. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، ص ۳۴۷.
۶۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۳۸۲.
۶۴. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.
۶۵. همان، ج ۳، ص ۳۸۲.
۶۶. همان، ج ۲، ص ۶۲۶.
۶۷. همان، ص ۴۰۵ و ۸۹.
۶۸. همان، ج ۳، ص ۳۸۸ و ج ۲، ص ۲۵۳.
۶۹. خلیل ابن احمد فراهیدی، *العین*، ج ۷، ص ۲۴۱؛ محمد بن احمد ازهری، *تهذیب اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون و محمد علی نجار، ج ۱۲، ص ۳۹۱؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح*، ج ۴، ص ۱۷۰۹؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.
۷۰. حسین راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفان عدنان داوودی، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.
۷۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۲۵۴.
۷۲. همان، ج ۱، ص ۸۷۹.
۷۳. همان، ج ۲، ص ۸۳.
۷۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۵ و ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۵۴ و ۳۸۶ و ج ۴، ص ۱۳۱.
۷۵. همان، ج ۲، ص ۳۷۰.
۷۶. همان، ج ۳، ص ۳۲۴.



۱۰۵. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء عفیفی، ص ۱۰۰.
۱۰۶. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۷۱۴ و ۲۰۰ و ج ۲، ص ۱۸۷ و ج ۳، ص ۱۰۴ و ۱۸۱ و ۵۴۲.
۱۰۷. همان، ج ۱، ص ۳۹۸ و ۲۱۲ و ج ۳، ص ۷۷.
۱۰۸. همان، ج ۱، ص ۳۹۸ و ج ۳، ص ۴۴۴.
۱۰۹. همان، ج ۱، ص ۷۹۰.
۱۱۰. همان، ج ۳، ص ۲۷۵.
۱۱۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۲.
۱۱۲. همان، ج ۲، ص ۴۹۶.
۱۱۳. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۷.
۱۱۴. ابن عربی، *انشاء الدوائر*، ص ۳۵.
۱۱۵. همو، *مواقع النجوم*، *رسائل ابن عربی*، ص ۲۹۳.
۱۱۶. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۴۸۶.
۱۱۷. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۷.
۱۱۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۵۷۱ و ۶۵۶.
۱۱۹. همو، *نقش الفصوص*، ص ۵.
۱۲۰. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.
۱۲۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۱۷۰.
۱۲۲. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۰.
۱۲۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۴۸۶.
۱۲۴. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۱۲۵. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۲۶.
۱۲۶. همان، ج ۲، ص ۷۸ و ۸۹ و ۲۵۱ و ۲۵۲ و ج ۱، ص ۲۰۳ و ج ۳، ص ۴۰ و ۳۸۷ و ۴۲۲.
۱۲۷. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.
۱۲۸. همان، ج ۲، ص ۹۰.
۱۲۹. همان، ص ۷۸.
۱۳۰. همان، ج ۳، ص ۱۷.
۱۳۱. همان.
۱۳۲. همان، ج ۲، ص ۲۲ و ۶ و ۲۵۴ و ۵۵۹ و ۵۸۹ و ج ۳، ص ۱۷؛ همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء عفیفی، ص ۱۶۰؛ همو، *التنزلات الموصليه*، تحقیق شیخ عبدالرحمان حسن محمود، ص ۱۴۰.

۷۷. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۱۲، ص ۹۵؛ ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ج ۵، ص ۴۱۷؛ حسین راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ۷۹۹.
۷۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۴، ص ۲۴۹.
۷۹. همان، ج ۲، ص ۲۵۶.
۸۰. همان، ج ۳، ص ۳۷۴.
۸۱. همان، ص ۳۴۶ و ج ۲، ص ۴۰۵.
۸۲. همان، ج ۳، ص ۳۷۴.
۸۳. همان، ج ۴، ص ۴۲۵.
۸۴. همان، ج ۳، ص ۹۳ و ۴۷۱؛ همو، *الإسفار عن نتائج الأسفار*، *رسائل ابن عربی*، ص ۴۶۶.
۸۵. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۱، ص ۷۹۱.
۸۶. همان، ج ۳، ص ۱۵۶.
۸۷. همان، ج ۴، ص ۵۱۶.
۸۸. همان، ج ۳، ص ۳۸۷.
۸۹. همان، ج ۴، ص ۴۲۵ و ۵۱۶ و ج ۳، ص ۴۷۱.
۹۰. همان، ج ۲، ص ۲۶ و ۲۵۵.
۹۱. همان، ص ۲۵۵.
۹۲. همان، ص ۲۶ و ج ۱، ص ۲۰۳.
۹۳. همان، ج ۴، ص ۴۰۹.
۹۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۶.
۹۵. همان، ج ۳، ص ۹۳.
۹۶. همان، ج ۱، ص ۵۲۵.
۹۷. همان، ج ۲، ص ۱۰۵.
۹۸. همان، ج ۴، ص ۳۷۶.
۹۹. همان، ص ۱۱ و ج ۲، ص ۱۳۱.
۱۰۰. همو، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء عفیفی، ص ۸۹.
۱۰۱. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۱۰۵.
۱۰۲. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۱.
۱۰۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۲۳۳.
۱۰۴. همو، *مواقع النجوم*، *رسائل ابن عربی*، ص ۲۹۳.



## منابع

- ابن عربی، محی الدین، *الإسفار عن نتائج الأسفار، رسائل ابن عربی*، ضبط محمد شهاب الدین العربی، چاپ اول، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷ م.
- ، *انشاء الدوائر*، لیدن، بریل، بی تا.
- ، *التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکه*، لیدن، بریل، بی تا.
- ، *التنزیلات الموصلیه*، تحقیق شیخ عبدالرحمان حسن محمود، چاپ اول، قاهره، مکتبه عالم الفکر، ۱۹۸۶ م.
- ، *عقله المستوفز*، لیدن، بریل، بی تا.
- ، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، مقدمه محمد عبدالرحمان مرعشلی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالاعلاء غفیفی، چاپ اول، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- ، *مواقع النجوم، رسائل ابن عربی*، چاپ اول، بیروت، دار المحججه البيضاء، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۰ م.
- ، *نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، *مقاییس اللغه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون و محمد علی نجار، مصر، بی تا، بی تا.
- جنیدی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت، الدار الشامیة و دمشق، دار القلم، ۱۴۱۲ ق - ۱۹۹۲ م.
- فراهیدی، عبدالرحمان الخلیل ابن احمد، *العین*، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ ق.
- فتاری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس*، تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- قونوی، صدرالدین، *إعجاز البیان*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- ، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی، ۱۳۸۵.

۱۳۳. همو، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، ج ۲، ۵۸۵.

۱۳۴. همان، ج ۱، ص ۳۲۲.

۱۳۵. همان، ج ۲، ص ۳۷۱.

۱۳۶. همان، ص ۲۶.

۱۳۷. همان، ص ۸۵.

۱۳۸. همان، ج ۴، ص ۷۹.

۱۳۹. همان، ج ۳، ص ۲۳۳.