

۱. مقدمه

تبیین مؤلفه‌های دینی همیشه دغدغه اندیشمندان مسلمان بوده است. در آموزه‌های دینی، از آن جهت که از متن واقع خبر می‌دهند، احتمال هیچ انحراف و نادرستی‌ای وجود ندارد؛ لذا اندیشمندان و علمایی که در صدد فهم واقع برآمده‌اند. همت اصلی‌شان توجیه و تبیین انگاره‌هایی است که نبی خاتم و امامان معصوم در شریعت مقدس اسلام ارائه و طرح‌ریزی کرده‌اند. از سویی فهم بسیاری از آموزه‌های دینی در گرو داشتن صفای باطن و ضمیر صاف و زلال است تا معارف حقه شریعت اسلام بر آن قلب صیقل خورده بتابند. بنابراین ادراک شهودی یکی از طرق گوناگون رسیدن به حقیقت دانسته شده است. از این جهت است که علمای عرفان نظری چون داشته‌های علمی خود را بر پایه عرفان عملی استوار می‌دانند، خود را نسبت به دیگر اندیشمندان در حوزه‌های مختلف فکری، به شریعت اسلام و آموزه‌های معرفتی مطرح‌شده در آن، قرین‌تر و نزدیک‌تر می‌بینند.

ابن عربی که خود صاحب مکاشفات و شهودهایی بوده است، کوشیده تا آن مکاشفات و وجدانیات شهودی را در قالب مطالب نظری و بر پایه استدلال‌های برهانی عرضه کند. آرا و نظرات او که پدر عرفان نظری نیز هست، در همه دوره‌های بعدی بر اندیشه عرفای اسلامی حتی فلاسفه تأثیرگذار بوده است. هیچ اندیشمند مطرحی در فلسفه و به‌ویژه در عرفان نبوده است که بتواند خود را از افق اندیشه‌ها و نظرات ابن عربی جدا سازد. بنابراین تفکر و عمق اندیشه ابن عربی درخور کنکاش و تحقیق است. از جمله مطالبی که ابن عربی در بحث‌های خویش بدان پرداخته «تبیین کیفیت نزول وحی و حقیقت آن» است. در این نوشتار به تحلیل و بازخوانی همین مسئله می‌پردازیم. آنچه در آغاز بحث لازم به نظر می‌رسد، توضیح بعضی از مسائل پیرامونی وحی است تا پس از روشن شدن آن، به تبیین نظر ابن عربی و به تعبیری نظر عرفان اسلامی بپردازیم.

۲. مفهوم‌شناسی وحی

راغب اصفهانی در مفردات خود وحی را این‌چنین تعریف می‌کند: «وحی اشاره سریع است و به خاطر سرعتی که در واژه وحی نهفته است گاهی به مطالب رمزی تعریض گونه، وحی گفته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۵۵۲). صاحب لسان العرب چنین آورده است:

اصل وحی در لغت با تمام مشتقاتش به معنای اعلام در پنهانی است و به همین دلیل الهام نیز وحی نامیده می‌شود... اشاره و ایما و کتابت وحی نامیده می‌شود و لذا وقتی گفته می‌شود درباره فلان چیز به تو وحی کردم، یعنی درباره فلان چیز به تو اشاره کردم (ابن منظور، ۱۳۶۲، ص ۴۸۱).

نقش نگاه هستی‌شناختی ابن عربی در تبیین چیستی و هستی وحی

mohammad.ghadery@yahoo.com

سیدمحمد قادری / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه بین المللی قزوین

سیدرضی قادری / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۱۳

چکیده

چیستی و هستی وحی در قلمرو اسلامی از مسائل غامضی است که علما و اندیشمندان برای تبیین و تحلیل آن نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این میان تبیین ابن عربی از وحی، جایگاهی ویژه یافته و کانون توجه سایر اندیشمندان قرار گرفته است. در این مقاله نخست برخی مباحث پیرامونی وحی از جمله مفهوم‌شناسی وحی، ضرورت وحی، مراتب وحی و رابطه وحی و مکاشفه را بررسی کرده‌ایم و از آنجا که تحلیل ابن عربی از کیفیت نزول وحی با نگاه هستی‌شناسانه او گره خورده است، با مبنا قرار دادن این نگاه ویژه ابتدا توضیحی مختصر در این باره بیان داده‌ایم و سپس با ارائه چهار ویژگی اساسی وحی که آنها را از همان نگاه هستی‌شناختی محی‌الدین برگرفته‌ایم، به تحلیل و تبیین کیفیت نزول وحی و حقیقت آن از دیدگاه ابن عربی پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حقیقت محمدیه، عین ثابت، احدیت، واحدیت، جبرئیل، عنصر مادی، وحی.

عَلَّامَهُ طَبَاطِبَائِي وَحِي رَا بِه مَعْنَاي «اشاره سریع» گرفته است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ج ۱۲، ص ۴۲۳) و در جایی دیگر وحی را چنین تعریف می‌کند: ادراک و تلقی از غیب همان است که در قرآن «وحی» نامیده می‌شود و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد، نبوت خوانده می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۷۲).

به طور خلاصه باید گفت که وحی به معنای مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هرچه از کلام یا نوشته یا پیام یا اشاره که به دیگری به دور از توجه دیگری القا و تفهیم شود.

وحی یا هرگونه ارتباط زبانی بر چهار عنصر متکی است: ۱. پیام؛ ۲. فرستنده؛ ۳. گیرنده؛ ۴. ارتباط (اعم از ارتباط مادی و روحی). برای مثال درباره آیه «نَزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۳) می‌توان گفت پیام همان محتوا و معنای آیه‌ای است که نازل شده؛ و چون این وحی از نوع وحی غیرمستقیم است، فرستنده آن فرشته حامل وحی (جبرئیل) بوده است. در وحی مستقیم، فرستنده خود ذات باری تعالی است. گیرنده، نفس مبارک پیامبر ﷺ است و تماس هم از نوع تماس روحی است.

۳. اقسام وحی

قرآن کریم گونه‌های متفاوتی از وحی را بیان می‌کند که ما فهرست‌وار آنها را بیان می‌کنیم.

۱. «وحی الهامی»، که خود بر دو نوع است: الف) «الهام روحانی» چنان‌که قرآن درباره آگاه ساختن مادر حضرت موسی برای انداختن فرزندش به نیل، تعبیر به وحی کرده است (قصص: ۷؛ انفال: ۱۲)؛ ب) و سوسه‌های شیطانی (انعام: ۱۲۱)؛

۲. اشاره (مریم: ۱۱)؛

۳. هدایت غریزی قرآن از هدایت غریزی زنبور عسل با عنوان وحی یاد می‌کند (نحل: ۶۸-۶۹)؛

۴. هدایت تکوینی در نظام آفرینش (فصلت: ۱۲)؛

۵. وحی نبوی، این قسم از وحی خود انواعی دارد: الف) وحی رؤیایی: این نوع از وحی در حالت خواب و رؤیا بر پیامبر نازل می‌شود، مانند وحی بر حضرت ابراهیم ﷺ برای ذبح فرزندش (صافات: ۲)؛ ب) وحی کتابی و نوشتاری: به صورت نزول کتب آسمانی در قالب نوشته و لوح مانند الواح حضرت موسی (اعراف: ۱۴۵-۱۵۰-۱۵۴)؛ ج) وحی شنیداری: و این خود بر سه قسم است: اول: وحی مستقیم این وحی خاص با سختی و مشقت همراه است که هنگام نزول آن دردی شدید بر پیامبر ﷺ عارض می‌شد و رنگ صورت پیامبر تغییر می‌کرد و حالت غش و بیهوشی بر ایشان

مستولی می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۶۰)؛ دوم: از ورای حجاب، مانند سخن گفتن خدا با حضرت موسی ﷺ در کوه طور (طه: ۱۳)؛ سوم: از طریق فرشته (شعرا: ۱۹۲-۱۹۵). ناگفته پیداست که آنچه مدنظر این مقاله است، وحی شنیداری است.

۴. ضرورت وحی

درباره ضرورت وحی و نبوت می‌توان با دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی بحث کرد. در رویکرد برون‌دینی می‌توان از منظر کلامی، فلسفی، عرفانی و جامعه‌شناختی بحث کرد. آنچه مناسب این مقاله است منظر عرفانی است که ما تنها به این رویکرد می‌پردازیم.

حیات انسانی منحصر در حیات مادی و دنیوی نیست، بلکه حیات برتر، عبارت است از حیات عقلی و معنوی؛ یعنی رسیدن به مقام الوهی و نایل شدن به سعادت اخروی. به همین جهت لازم است که خداوند انسان‌هایی را در قالب پیامبران نازل کرده باشد تا بشریت را از توجه تام به این حیات صوری و ظاهری بازدارند و به آن حیات اصیل رهنمون شوند. برای رسیدن به این غایت، پیامبران می‌باید کل مسیر هدایت را که از آن به اسفار اربعه یاد می‌شود پیموده باشند تا بتوانند هدایت و ارشاد مردم را عهده‌دار گردند. سیدحیدر آملی ضرورت وحی در نگاه عرفا را آگاهی و خبر دادن از حقایق الهی می‌داند (آملی، ۱۳۳۸، ص ۳۷۹). حقایق الهی چیزی جز ذات و اسما و صفات نیستند. پر واضح است که تنها کسی می‌تواند از حقایق الهی خبر دهد که خود به عالم الهی بار یافته باشد.

۵. تفاوت وحی با مکاشفه عرفانی

مکاشفه عرفانی شناخت برخی از حقایق اشیا است که از طریق کشف شهود و بر اثر سیر و سلوک حاصل می‌شود و با وحی تفاوت‌هایی دارد:

۱. وحی همواره به دور از خطاست، ولی در مشهودات عرفانی گاه خطا و اشتباه نیز دیده می‌شود. اینکه ابن‌عربی در یکی از شهودهایش شیعه را به صورت خنزیر دیده نمونه‌ای از این مکاشفه است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸). به همین دلیل است که قیصری در شرح **فصوص** خود بیان می‌کند که صحیح‌ترین و بی‌نقص‌ترین مکاشفه‌ها از آن ارواح انبیا و اولیای کامل است؛ کسانی که مزاج آنها به اعتدال تام رسیده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱)؛

۲. آنچه از تفاوت اولی به دست می‌آید، این است که وحی خود معیار است ولی یافته‌های عرفانی به دلیل داشتن خطای احتمالی نیاز به معیار و میزان دارند تا مشهودات صحیح عرفانی از مشهودات

شیطانی و باطل تمییز داده شوند. به همین دلیل عارفان باید برای اطمینان، شهودات خود را با آیات و روایات محکم بزندان تا خللی در مکاشفه‌هایشان نباشد؛

۳. رسیدن به مقام مکاشفه‌های عرفانی اکتسابی است، ولی مقام نبوت و دریافت وحی تفضلی از سوی خداوند است؛ چنان‌که در *بحارالانوار* چنین آمده است: «نَظَرُ الِلهِ عَزَّ وَجَلَّ الِى قَلْبِهِ فَوَجَدَهُ اَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَاجْلَهَا وَاطْوَعَهَا وَاخْشَعَهَا وَاخْضَعَهَا اَذْنَ لِابْوَابِ السَّمَاءِ فَفُتِحَتْ». بنابراین خداوند قلب و جان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت؛ پس آن‌گاه او را برای نبوت برگزید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۰۶).

پس از بحث کوتاه درباره‌ی با مفهوم‌شناسی وحی و مباحث پیرامونی آن، برای آنکه فهم بهتری از تبیین محی‌الدینی در کیفیت نزول وحی به دست آید باید ساخت هستی‌شناسی عرفا را که خود ابن‌عربی از بنیان‌گذاران این نوع هستی‌شناسی است بررسی کنیم تا جایگاه وحی در کیفیت نزول آن روشن شود. از هستی‌شناسی عرفا می‌توان به «کیفیت صدور کثرت از وحدت» تعبیر کرد.

۶. هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی

از آنجاکه هستی‌شناسی ابن‌عربی را دیگر عرفا نیز پذیرفتند و به تعبیری هستی‌شناسی سایر عرفا جز در موارد اندک همان هستی‌شناسی ابن‌عربی است، ما در این بخش تنها به کتب ابن‌عربی بسنده نمی‌کنیم و از دیگر عرفا در طرح این هستی‌شناسی نقل قول خواهیم کرد. ناگفته نماند که در دو بخش به توضیح هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی می‌پردازیم: بخش نخست درباره‌ی ذات حق و کثرات اعتباری در آن و اسما و صفات حق است که این بخش نقش بسیار مهم را در وحی‌شناسی ابن‌عربی دارد، و بخش دوم درباره‌ی انسان کامل و جایگاه آن در هرم هستی است.

۱-۶. بخش اول

مقام ذات حق، مقام اطلاق مقسمی است؛ یعنی هیچ اسم و هیچ صفتی بر اسم و صفت دیگر غلبه ندارد؛ حتی امتیاز نسبی بین خود اسما و بین اسما و ذات نیست با آنکه همه‌ی اسما در ذات خداوند وجودند، ذات مطلق در همان حال که عین سریان است فوق آن نیز هست. تعبیر «لا اسم له ولا رسم له» در اشاره به مقام ذات رایج است؛ زیرا حق از جهت اطلاق مقسمی‌ای که دارد پذیرای هیچ وصف، اسم، رسم و حدی نیست (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸).

پس از مقام ذات، نوبت مراتب تجلیات و تعینات حضرت حق در همان موطن ذات می‌رسد که

ابتدا به تعیین اول، سپس به تعیین ثانی و آن‌گاه به دیگر مراتب تعیینی، تجلی خواهد کرد. در این میان تعیین اول و تعیین ثانی نقش بسیار مهمی در شکل‌دهی به کل ساختار هستی‌شناسی عرفانی دارد و فهم دقیق جایگاه و ویژگی‌های آنها، مبنایی برای فهم دیگر مراتب نیز خواهد بود. ذات مطلق و واحد به وحدت حقیقی را می‌توان بدون در نظر گرفتن احکام و صفات آن همچون علم، قدرت، حیات و غیره و یا با در نظر داشتن آنها لحاظ کرد. اعتبار نخست را لحاظ احدیت و اعتبار دوم را لحاظ واحدیت می‌گویند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵).

توضیح بیشتر آنکه عرفا علم حق تعالی در مقام ذات را حلقه‌ی واسط میان وحدت و کثرت می‌پندارند. علم ذات‌به‌ذات، دو لحاظ احدیت و واحدیت را داراست. پس مقام ذات هم شامل علم ذات به ذات بدون قید، و هم شامل علم ذات‌به‌ذات از حیث وحدت حقیقی می‌شود که خود شامل دو لحاظ وحدت حقیقی، یعنی احدیت و واحدیت است؛ در سیر از مقام ذات به سوی کثرت، حلقه‌ی واسط علم ذات‌به‌ذات است و لازمه‌ی چنین علمی نیز علم به کثرات است. پس اولاً باید علم ذات‌به‌ذات به منزله‌ی مقامی از مقامات و تنزلی از تنزلات موجود باشد که همان تعیین اول است؛ ثانیاً لازمه‌ی این علم، علم به همه‌ی کثرات به نحو تفصیل است که به منزله‌ی مقامی متمایز، یعنی تعیین ثانی شناخته می‌شود. خلاصه این‌که کثرت به نحو بالفعل از تعیین ثانی آغاز، و خود تعیین ثانی و مادون آن از تعیین اول ناشی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۰۲).

سرسلسله‌ی اسما در تعیین ثانی اسم جامع الله است. این اسم خود را در همه‌ی اسمای جزئی دیگر متجلی می‌سازد. از این رو تعیین ثانی را مرتبه‌ی الوهیت نیز خوانده‌اند. علاوه بر این، مسئله‌ی ایجاد تعینات خلقی در تعیین ثانی نیز به واسطه‌ی اسم جامع الله مطرح می‌شود؛ لذا اسم جامع الله خود را در همه‌ی جا جلوه‌گر می‌سازد. پس آنچه در عالم به منزله‌ی مفصلات دیده می‌شود، همان تجلیات اسم جامع الله است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۳).

مرتبه‌ی مهم بعدی، مرتبه‌ی اعیان ثابت است. در حقیقت اعیان ثابت صورت و مظاهر اسمای الهی‌اند؛ به این معنا که هر اسمی برای خود مظهری ویژه دارد و در شکل مظهری نمود می‌یابد. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط بدان اسم است. بدین ترتیب می‌توان گفت ارتباط اسما با اعیان، ارتباطی از گونه‌ی ارتباط ظاهر و مظهر است. بنابراین اصطلاح اعیان ثابت، به ماهیات موجود در تعیین ثانی اشاره دارد. ابن‌عربی در این باره می‌گوید: «الاعیان ما شمت رایحة الوجود»؛ یعنی اعیان ثابت همیشه در ثبوت علمی باقی خواهند ماند و وجود خارجی نمی‌پذیرند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۷۶)؛ هرچند آثار آنها

به صورت اعیان خارجی در خارج موجود است؛ بنابراین آنچه در این عالم رخ می‌دهد، بنا بر اقتضائاتی است که در اعیان ثابت به طور ازلی ثابت بوده است.

۲-۶. بخش دوم

حقیقت انسان کامل، همه حقایق را در خود جمع کرده است. در میان موجودات، تنها انسان است که با اینکه از ماسوی‌الله است می‌تواند همه مراتب تجلی را در خود جمع کند؛ یعنی جامع حقایق خلقی و الهی شود و بتواند به مرحله تعیین اول و ثانی برسد. پس انسان کامل در نگاه ابن عربی، آینه‌ای است که همه مراتب و تجلیات خلقی و الهی را در خود ظاهر می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۵۵). حقیقت و عین ثابت انسان کامل در میان اعیان ثابت، همان حقیقت و عین ثابت اسم جامع الله است. از این حقیقت به حقیقت محمدی یاد می‌شود؛ زیرا حضرت رسول ﷺ تنها کسی است که به این مقام بار یافت. لذا آن حضرت اسم جامع الله را در وجود خود تجلی داده است و این یعنی تمام اسما در وجود او جلوه می‌کنند؛ زیرا هر اسمی شأنی از اسم جامع الله است (همان؛ همو، ۱۳۷۰ اب، ص ۳). انسان کامل از آن جهت که به مقام تعیین اول و ثانی می‌رسد، دارای سرشت حقیقی می‌شود و از آن جهت که در دایره امکانی حضور دارد، دارای سرشت خلقی است. به دلیل همین سرشت دوگانه است که انسان کامل در لسان اهل معرفت خلیفه‌الله خوانده می‌شود. لذا بنا بر دیدگاه ابن عربی انسان کامل حقیقتی وحدانی و آینه‌ای است که تمام مراتب و تجلیات از عرش تا فرش را در خود ظاهر می‌سازد و در همه ماسوی‌الله سریان و حضور وجودی دارد که یکی از نتایج این حضور، آگاهی از همه جزئیات در سرتاسر عالم است. لذا کل عالم چیزی جز تفصیل انسان کامل نیست و به عبارتی تمام عالم، صورت و مظهر و شأنی از شئون انسان کامل است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷).

۷. کیفیت نزول وحی از نگاه ابن عربی

حال که از تبیین نگاه هستی‌شناختی ابن عربی فارغ شدیم اصول مرتبط با وحی را از همان ساخت هستی‌شناسی عرفانی استخراج می‌کنیم و در قالب آن اصول به تحلیل کیفیت نزول وحی از نظرگاه ابن عربی می‌پردازیم.

۱-۷. وجود پیشینی و بسیط تمام حقایق

همان‌گونه که از هستی‌شناسی عرفانی به دست آمد، هر موجود و تعیین امکانی‌ای در حقیقت پرتو و مظهری از آن حقیقتی است که در تعیین اول و ثانی وجود دارد و آن حقیقت نیز در تنزل بعدی، در مقام

اعیان ثابت ظاهر می‌شود. پس همه حقایق امکانی، وجود بسیط و پیشینی دارند که در عالم الهی است. قرآن نیز به منزله کتابی مقدس و آسمانی از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا قرآن کریم دارای حقیقتی بسیط و پیشینی است. این یکی از نتایج مهم هستی‌شناسی ابن عربی است که قرآن کریم هم بر این امر صحنه می‌گذارد. با مراجعه به قرآن کریم آیاتی دال بر وجود بسیط و پیشینی قرآن یافت می‌شود که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)؛ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱-۲۲)؛ «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» (هود: ۱)؛ «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه: ۸۰)؛ «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹-۷۷).

تعبیرهای «لوح محفوظ»، «لدینا»، «ام الكتاب»، «کتاب مکنون» و اینکه آیات قرآن از ابتدا تفصیل یافته نبوده‌اند بلکه بعداً ما آن را به تفصیل درآوردیم همگی دلالت بر وجود پیشینی قرآن دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۱).

۲-۷. نزول مرتبه‌ای وحی

دانستیم که وحی دارای وجودی پیشینی و بسیط است و برای آنکه قرآن لباس الفاظ و عبارات را بر تن کند لازم است به وجود مادی موجود شود. از طرفی هم دانستیم که باطن وجودی رسول‌الله همان حقیقت محمدیه است و آن حقیقت، تمام مواطن امکانی را پر کرده است. بنابراین قرآن برای آنکه لباس مادی و طبیعی بر تن کند، لازم است این تنزل‌ها در مواطن گوناگون را ببیماید و انسان کامل شامل همه این مراتب و مواطن است. پس به عبارتی می‌توان گفت که قرآن در تنزل‌های خویش از مجاری وجودی نبی عبور می‌کند و در هر مرتبه ظهور و تجلی‌ای از خود نشان می‌دهد و در واقع از باطن رسول‌الله به ظاهر طبیعی و عنصری او تجلی می‌یابد تا در تنزل نهایی به صورت حروف و کلمات و آیات ظاهر شود.

این امر بسیط در ارتباط با نفس نبوی، مراتب خود را می‌بیماید؛ یعنی نفس نبی با قوه عاقله خود که برترین قوه انسانی است وحی نازله توسط جبرئیل را دریافت می‌کند. این حقیقت در این مقام یعنی در مقام عاقله نبی امری بسیط است در سیر تنزلی خود به مرتبه خیالی نبی و از آنجا به مجرای حسی نبی می‌رسد تا به صورت الفاظ و عبارات درآید (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۶ و ۷۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۱۳ و ۶۱۴). بنابراین نخستین مخاطب و شنونده امکانی قرآن، حقیقت رسول الله است

۷-۳. فهم اجمالی در عین کشف تفصیلی

از دو اصل پیش‌گفته به دست می‌آید که با القای الفاظ وحی، نبی همه سطوح معنایی آن را دریافت می‌کند. همان‌گونه که گفتیم وحی تا به مرحله الفاظ و عبارات برسد از سطوح و مقاماتی نازل می‌شود که صدر آن در مرتبه احدیت است و از سرچشمه احدیت سرازیر می‌شود تا به مرحله طبیعی و عنصری خود که به شکل الفاظ و اصوات است برسد. در کل مسیر نزول وحی، حقیقت محمدیه که باطن وجودی عنصری رسول‌الله است نیز حضور دارد. معارف و آموزه‌هایی که در باطن این معنای بسیط وجود دارند، در طی این مسیر قالب‌های پرشمار به خود می‌گیرند؛ زیرا هر موطنی ظرف و وعای ویژه خود را می‌طلبد. بنابراین وقتی در این مقام عنصری و مادی نفس نبی آن حقیقت بسیط در قالب الفاظ و عبارات درمی‌آید، در باطن همین الفاظ و عبارات، پیامبر تمام سطوح معنایی این پیام را دریافت می‌کند. برای مثال در قرآن تنزیلی (قرآن ملفوظ) آمده است «اقیموا الصلاة». این یک حکم کلی است و از جزئیات آن خبر داده نشده است. وقتی این الفاظ بر پیامبر نازل می‌شوند، نفس مبارک نبی در باطن همین الفاظ، آن سطوح معانی را نیز می‌فهمد و با همه ویژگی‌های صلاة آشنا می‌شود. لذا رسول‌الله در تبیین همین آیه قرآن، نمازهای یومیه را بنا می‌گذارد که در قالب هفده رکعت، و دارای سجود، رکوع و... است. این جزئیات در آن وحی نازله نیامده بودند، ولی پیامبر با همین الفاظ تمام اینها را تلقی می‌کند. یا وقتی آیه تطهیر نازل می‌شود، پیامبر مصداق این آیه را در چهارده نفر که حضرات معصومین باشند، معرفی می‌فرماید و اینها همه به سبب همین فهم و دریافت سطوح معانی در باطن الفاظ است. بنابراین مفسر حقیقی قرآن خود نبی اکرم است؛ زیرا اوست که به همه زوایا و بطون قرآن آگاه است. پس نکته‌ای و ظرافتی نیست که پیامبر اسلام ﷺ از آن خبر نداشته باشد؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد خود حضرت است که سبب نزول فرشته وحی می‌شود.

۷-۴. واسطه‌بودن ملک

وقتی باطن رسول‌الله همان حقیقت محمدیه است و عین ثابت ایشان برترین اعیان ثابته است و خود آن حضرت مظهر اسم جامع الله می‌شود، لاجرم تمام عوالم امکانی پرتو وجودی ایشان خواهند بود و همه موجودات امکانی اشعه آن خورشید عالم تاب هستند. به همین جهت است که نزول وحی بر عنصر مادی رسول‌الله گاه بی‌واسطه ملک خواهد بود؛ چنان‌که پیامبر اسلام

می‌فرماید: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۹، ص ۲۴۳). بنابراین پیامبر هرآنچه را از وحی الهی به طور مستقیم لازم بوده از حضرت حق دریافت کرده است و در واقع معلم حضرت رسول، خود حضرت حق است؛ لذا ایشان از تعلیم حضرت جبرئیل بی‌نیاز است. با این‌همه در آن هنگام که نزول وحی با وساطت ملک همراه است، نوع تمثیل ملک حامل وحی بسته به اراده نبی خاتم است؛ به این‌گونه که اگر نبی اراده نزول فرشته وی را در عالم عقول کند، جبرئیل «تمثل عقلائی» خواهد یافت، و اگر اراده انزال جبرئیل در عالم مثال و حس را کند حضرت جبرئیل «تمثل مثالی» و «تمثل ناسوتی» خواهد یافت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ج ۲، ص ۷۱ و ۲۵۴ و ۳۷۶). براین اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که جبرئیل که وحی را بر عنصر مادی پیامبر عرضه می‌کند، واسطه‌ای بیش نیست که قرآن را از باطن وجودی رسول‌الله می‌گیرد و به عنصر مادی آن تنزل می‌دهد. با این تبیین می‌توان چنین گفت که پیامبر آنچه را از وحی در باطن وجودی خویش در ملأ اعلا می‌یافت، در این وجود عنصری خود به صورت الفاظ و عبارات می‌شنود. به همین دلیل ظهور قرآن بر پیامبر از باب تذکر و یادآوری است. محی‌الدین در این باره چنین می‌گوید:

ان هو الا ذکر لماشاهده حين جذبناه وغیبناه عنه واحضرناه بنا عندنا ثم انزلنا علیه مذكراً یذکره بما شاهد هو ذکر له لذلك وقرآن اى جمع اشیاء كان شاهدها عندنا مبین ظاهر له لعلمه باصل ما شاهده وعاینه فسی ذلک التقرب (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶).

تمام وحی‌هایی که بر پیامبران نازل می‌شوند، از حقیقت محمدیه هستند. تفاوت پیامبران در مقام نبوت و وحی در میزان اتصال و قرب آنها به این حقیقت و منبع فیض است. هر پیامبری که به این حقیقت نزدیک‌تر شود مقام نبوت او نیز بالاتر است. در میان انبیای الهی پیامبر اسلام چون در جریان قوس نزول حقیقت و باطن آن حضرت حقیقت محمدیه است و در قوس صعود نیز دوباره در طی حرکت استکمالی به همان اصل و حقیقت بازمی‌گردد، لذا نبوت ایشان مقدم بر انبیای دیگر، و ازلی خواهد بود. قیصری در این باره می‌گوید: «ان نبینا ﷺ نبی ازلا بالنبوة الشریعیة و غیره من الانبیاء لا یكون الا عند البعثة» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۴۳)؛ و ابن عربی چنین می‌گوید: «کل نبی من لدن آدم الی آخر نبی ما منهم احدٌ یأخذ الاً من مشکاة خاتم النبیین و إن تأخر وجود طینته فأنه بحقیقة موجود» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ب، ص ۶۳). علت این امر همان نظام تکوینی و هستی‌شناسی خاص عرفاست که بحث آن گذشت و همه این برتری‌ها و تمایزها بر اساس نظام حضرت علمیه

و ترتیب اعیان ثابت است. پس در همان عالم، عین ثابت پیامبر اسلام ﷺ مقدم و برتر از اعیان ثابتۀ دیگر انبیاست. بنابراین همه فیوضات و هستی‌بخشی‌هایی که در ذیل حقیقت محمدیه روی می‌دهند، در واقع از باطن وجودی نفس رسول‌الله سرچشمه می‌گیرند. در نتیجه نبوت انبیای دیگر، شعاعی از مقام نبوت خاتم رسل است (همان، ص ۳۰۷).

نتیجه‌گیری

مسئله وحی از مسائل غامضی است که بسیاری از اندیشمندان درباره آن قلم زده‌اند و همان‌گونه که ملاحظه کردیم، ماهیت وحی دوبعدی است؛ یعنی یک بعد آن مادی و این‌سویی، و یک بعد آن مجرد و آن‌سویی است. تحلیل و تبیین این مسئله بدون داشتن نگاه دقیق و کلان هستی‌شناختی ممکن نیست. آنچه سبب شد که ابن‌عربی در تبیین این مسئله خوش بدرخشد، مبانی هستی‌شناختی اوست. چنان‌که ملاحظه شد از مبانی هستی‌شناختی ابن‌عربی اصولی را استخراج کردیم که با آنها می‌توان به تبیین ماهیت وحی و کیفیت نزول آن پرداخت.

منابع

- آملی، سیدحیدر، ۱۳۳۸، *جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات‌المکبه* (۴ جلدی) بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۰ الف، *فصوص‌الحکم*، چ دوم، بی‌جا، الزهراء.
- ، ۱۳۷۰ ب، *نقش‌الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۳۶۲، *لسان‌العرب*، بیروت، نشر أدب الحوزه.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۷۶، *مفردات‌الفاظ‌قرآن*، چ دوم، تهران، مرتضوی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد‌النصوص فی شرح‌نقش‌الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق‌الدراری*، مقدمه و تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح‌الانس*، بی‌جا، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۶۲، *رساله‌النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح‌فصوص‌الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحارالأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان‌نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.