

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

نقش نگاه هستی‌شناختی ابن عربی در تبیین چیستی و هستی وحی

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۳/۷/۱۷

*** سیدمحمد قادری**
**** سیدرضی قادری**

چیستی و هستی وحی در قلمرو اسلامی از مسائلی غامضی است که علما و اندیشمندان برای تبیین و تحلیل آن نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این میان، تبیین ابن‌عربی از وحی جایگاه ویژه‌ای دارد و مورد توجه سایر اندیشمندان قرار گرفته است. در این مقاله، ابتدا، برخی مباحث پیرامونی وحی از جمله مفهوم‌شناسی وحی، ضرورت وحی، مراتب وحی، رابطه وحی و مکاشفه بررسی شده است و، سپس، از آنجایی که تحلیل ابن‌عربی از کیفیت نزول وحی با نگاه هستی‌شناسانه او گره خورده است، با مبنا قرار دادن این نگاه خاص، توضیح مختصری در این باره ارائه شده است. آنگاه، با ارائه چهار ویژگی اساسی وحی - که از همان نگاه هستی‌شناختی محی‌الدین اخذ شده - به تحلیل و تبیین کیفیت نزول وحی و حقیقت آن از دیدگاه ابن‌عربی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: حقیقت محمدیه، عین ثابت، احدیت، واحدیت، جبرئیل،

عنصر مادی، وحی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه بین‌المللی قزوین.

** سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری مدرسی گرایش اخلاق دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 تهران: انتشارات آیین حکمت، ۱۳۹۴.

مقدمه

تبیین مؤلفه‌های دینی همیشه دغدغه‌اندیشمندان مسلمان بوده است. آموزه‌های دینی از آن جهت که از متن واقع خبر می‌دهند، احتمال هیچ انحراف و نادرستی بر نمی‌دارند. از این رو، همت اصلی اندیشمندان و علمایی که در صدد فهم واقع برآمدند توجیه و تبیین انگاره‌هایی است که در شریعت مقدس اسلام از طرف امامان معصوم و نبی خاتم ارائه و طرح‌ریزی شده است. از طرفی فهم بسیاری از آموزه‌های دینی در گرو داشتن صفای باطن و ضمیر صاف و زلال است تا معارف حقه شریعت اسلام بر آن قلب صیقل‌خورده بتابد. بنابراین، ادراک شهودی یکی از طُرُق گوناگون نیل 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 مطرح در آن قرین‌تر و نزدیک‌تر می‌دانند.

محمی‌الدین عربی که خود صاحب مکاشفات و شهودهایی است سعی کرده تا آن مکاشفات و وجدانیات شهودی را در قالب مطالب نظری و بر پایه استدلال‌های برهانی عرضه کند. آرای ابن عربی - که او را پدر عرفان نظری می‌خوانند - در تمام دوره‌های بعد از وی بر اندیشه عرفای اسلامی حتی فلاسفه اثرگذار بوده است. بنابراین، تفکر و عمق اندیشه ابن عربی قابل کنکاو 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 ابتدای 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.

مفهوم‌شناسی وحی

راغب اصفهانی در *مفردات* خود وحی را این‌چنین تعریف می‌کند: «وحی اشاره سریع است و بدین سبب، گاهی به مطالب رمزی تعریض‌گونه وحی گفته می‌شود.» (اصفهانی، ۱۳۷۶: 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. از این‌رو، وقتی گفته می‌شود که درباره فلان چیز به تو وحی کردم، یعنی درباره فلان چیز به تو اشاره کردم.» (ابن‌منظور، ۱۳۶۲: ۳۸۱)

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز وحی را به معنای اشاره سریع گرفته است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۷/۱ و ۴۲۳/۱۲) 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: ۱۷۲/۲)

به‌طور خلاصه، باید گفت که وحی به معانی 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 گفته می‌شود.

وحی یا هرگونه ارتباط زبانی به چهار عنصر متکی است: پیام، فرستنده، گیرنده و ارتباط [اعم از ارتباط مادی و روحی]. برای مثال، در مورد آیه «نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (آل‌عمران: ۳) می‌توان گفت: پیام همان محتوا و معنای آیه‌ای

است که نازل شد، و چون این وحی از نوع وحی غیرمستقیم بوده، فرستنده آن فرشته حامل وحی (جبرئیل) بوده است. در وحی مستقیم، فرستنده خود ذات باریتعالی است و گیرنده نفس است و تماس هم از نوع تماس روحی است.

اقسام وحی

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

۱. وحی الهامی، که خود این بر دو نوع است: أ. الهام‌های روحانی، چنان‌که قرآن در مورد مطلع ساختن مادر حضرت موسی که فرزندش را در نیل بیندازد تعبیر به وحی کرده است (قصص: ۷؛ انفال: ۱۲) ب. وسوسه‌های شیطانی (انعام: ۱۲۱)

۲. اشاره (مریم: ۱۱)

۳. هدایت غریزی، چنان‌که قرآن هدایت غریزی زنبور عسل را با عنوان وحی یاد می‌کند (نحل: ۶۸ - ۶۹)

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

۵. وحی نبوی، که خود انواعی دارد:

أ. وحی رؤیایی: این نوع از وحی در حالت خواب و رؤیا بر پیامبر نازل می‌شود، مانند وحی بر حضرت ابراهیم علیه السلام برای ذبح فرزندش (صافات: ۲)

ب. وحی کتابی و نوشتاری: وحی‌ای به صورت نزول کتب آسمانی در قالب نوشته و لوح، مانند الواح حضرت موسی (اعراف: ۱۴۵ و ۱۵۰ و ۱۵۴) ج. وحی شنیداری. وحی شنیداری خود بر سه قسم است: وحی مستقیم [این وحی خاص با سختی و مشقت همراه بوده و هنگام نزول آن درد شدیدی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

عارض می‌شد و رنگ صورت پیامبر تغییر می‌کرد و حالت غش و بیهوشی بر ایشان مستولی می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸/۲۶۰)، از وراء حجاب [مانند سخن گفتن خدا با حضرت موسی عليه السلام در کوه طور (طه: ۱۳)] و از طریق فرشته. (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵)

ناگفته پیداست که آنچه مدنظر این مقاله است وحی شنیداری است.

ضرورت وحی

در مورد ضرورت وحی و نبوت، می‌توان با دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی به آن پرداخت. 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 و از این منظر می‌پردازیم.

از آنجاکه حیات انسانی منحصر در حیات مادی و دنیوی نیست بلکه حیات برتر حیات عقلی و معنوی است که آن حیات رسیدن به مقام الوهی و نایل شدن به سعادت اخروی است، لازم است که خداوند انسان‌هایی را در قالب پیامبران نازل کرده باشد تا بشریت را از توجه تام به این حیات صوری و ظاهری بازداشته، به آن حیات اصیل رهنمون گردانند. برای رسیدن به این غایت، پیامبران می‌بایست تمام مسیر هدایت را - که از آن با عنوان اسفار اربعه یاد می‌شود - طی طریق کرده 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 ۱۳۶۱: ۳۷۹) حقایق الهی چیزی جز ذات و اسماء و صفات نیست؛ پرواضح است که کسی می‌تواند از حقایق الهی خبر دهد که خود به عالم اله باریافته باشد.

تفاوت وحی با مکاشفه عرفانی

- مکاشفه عرفانی شناخت برخی از حقایق اشیاء است که از طریق کشف و شهود و در اثر سیر و سلوک حاصل شده است و با وحی تفاوت‌هایی دارد:
۱. وحی همواره به دور از خطاست ولی در مشهودات عرفانی گاه خطا و اشتباه نیز دیده می‌شود. آنچه که ابن‌عربی در یکی از شهودهایش شیعه را به صورت خنزیر دیده نمونه‌ای از آن است. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۸/۲) به همین دلیل است که قیصری در شرح فصوص بیان می‌کند که صحیح‌ترین و بی‌نقص‌ترین مکاشفه از آن ارواح انبیا و اولیای کامل است، کسانی که مزاج آنها به اعتدال تام رسیده است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱)
 ۲. آنچه از تفاوت اولی به دست می‌آید این است که وحی خود معیار است ولی یافته‌های عرفانی به دلیل وجود احتمال خطا در آنها نیاز به معیار و میزان دارند تا مشهودات صحیح عرفانی از مشهودات شیطانی و باطل تمییز داده شوند. به همین دلیل، عارفان باید شهودات خود را برای اطمینان با آیات و روایات محک بزنند تا خللی در مکاشفه‌های آنها نباشد.
 ۳. رسیدن به مقام مکاشفه عرفانی اکتسابی است ولی مقام نبوت و دریافت وحی تفضلی از سوی خداوند است، چنان‌که در بحارالانوار روایتی نقل شده است: «نَظَرَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى قَلْبِهِ فَوَجَدَهُ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَجَلَّهَا وَأَطْوَعَهَا وَأَخْشَعَهَا وَأَخْضَعَهَا أَذِنَ لِأَبْوَابِ السَّمَاءِ فَفُتِحَتْ»؛ خداوند به قلب پیامبر نظر انداخت. پس، خداوند قلب و جان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت. پس، آنگاه او را برای نبوت برگزید. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۶/۱)
- پس از این بحث کوتاه از مفهوم‌شناسی وحی و مباحث پیرامونی آن، برای

آنکه فهم بهتری از تبیین محی‌الدینی در کیفیت نزول وحی به‌دست‌آید، باید ساخت هستی‌شناسی عرفا - که خود ابن‌عربی از بنیان‌گذاران این نوع هستی‌شناسی است - را بررسی کنیم تا جایگاه وحی در کیفیت نزول آن روشن گردد. از هستی‌شناسی عرفا می‌توان به «کیفیت صدور کثرت از وحدت» تعبیر کرد.

هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی

از آنجایی که هستی‌شناسی‌ای که ابن‌عربی پایه‌گذاری کرد مورد قبول سایر عرفا قرار گرفت و، به تعبیری، هستی‌شناسی سایر عرفا - جز در موارد اندک - همان هستی‌شناسی ابن‌عربی است، در این قسمت به کتب ابن‌عربی بسنده کرده و از سایر عرفا تنها در طرح این هستی‌شناسی نقل می‌نماییم. ناگفته نماند که در این نوشتار، توضیح هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی در دو بخش آمده است: بخش نخست در مورد ذات حق و کثرات اعتباری در آن و اسماء و صفات حق است، که این بخش نقش بسیار کلیدی را در وحی‌شناسی ابن‌عربی ایفا می‌کند و بخش دوم درباره انسان کامل و جایگاه آن در هرم هستی است.

۱. ذات حق و کثرات اعتباری آن و اسماء و صفات حق

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 اسماء و بین اسماء و ذات نیست، با آنکه همه اسماء در ذاتش موجودند. ذات مطلق در همان حال که عین سریان است فوق آن نیز می‌باشد: تعبیر «لا اسم له و لا رسم له» در اشاره به مقام ذات رایج است، زیرا حق از جهت اطلاق مقسمی که دارد پذیرای هیچ وصف،

اسم، رسم و حدی نیست. (قونوی، ۱۳۶۲: 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 تعینی 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 و حیات و یا با در نظر داشتن آنها لحاظ کرد. اعتبار نخست را لحاظ احدیت و اعتبار دوم را لحاظ واحدیت می‌گویند. (فرغانی، ۱۳۷۹):

۱۲۲-۱۲۳؛ جامی، ۱۳۷۰: ۳۵)

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

سرسلسله اسماء در تعیین ثانی اسم جامع الله است. این اسم خود را در همه

اسماء جزئی دیگر متجلی می‌سازد از این رو، تعیین ثانی را مرتبه الوهیت نیز خوانده‌اند. علاوه بر این، مسئله ایجاد تعینات خلقی در تعیین ثانی هم به واسطه اسم جامع الله مطرح می‌شود. بدین رو، اسم جامع الله خود را در همه جا جلوه‌گر می‌سازد. پس، آنچه در عالم به عنوان مفصلات دیده می‌شود همان تجلیات اسم جامع الله است. (فناوی، ۱۳۷۴: ۲۰۳)

مرتبه مهم بعدی اعیان ثابت است، در حقیقت، اعیان ثابت صور و مظاهر اسماء الهی‌اند، به این معنا که هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد و در شکل مظهري نمود پیدا می‌کند. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط بدان اسم است. بدین ترتیب، می‌توان گفت: ارتباط اسماء با اعیان ارتباطی از گونه ارتباط ظاهر و مظهر است. بنابراین، اصطلاح اعیان ثابت بر ماهیات موجود در تعیین ثانی اشاره دارد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «الاعیان ما شمت رائحة الوجود»؛ اعیان ثابت همیشه در ثبوت علمی باقی خواهند ماند و وجود خارجی نمی‌پذیرند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶) هر چند آثار آنها به صورت اعیان خارج‌اند. بنابراین، آنچه در این عالم رخ می‌دهد بنابر اقتضائاتی است که در اعیان ثابت به طور ازلی ثابت بوده است.

۲. انسان کامل و جایگاه آن در هرم هستی

حقیقت انسان کامل تمام حقایق را در خود جمع کرده است. در میان موجودات، تنها انسان است که در عین اینکه از ماسوا الله است می‌تواند تمام 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 تمام مراتب و تجلیات خلقی و الهی را در خود ظاهر می‌سازد. (ابن عربی، الف ۱۳۷۰: 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؛ آن حضرت ﷺ اسم جامع الله را در وجود خود تجلی داده است. این یعنی تمام اسماء در وجود او جلوه می‌کند، زیرا هر اسمی شأنی از اسم جامع الله است. (همان؛ ب ۱۳۷۰: ۳) انسان کامل از آن جهت که به مقام تعیین اول و ثانی می‌رسد، دارای سرشت حقی می‌گردد و از آن جهت که در دایره امکانی حضور دارد، دارای سرشت خلقی است. به دلیل همین سرشت دوگانه است که در لسان اهل معرفت خلیفه الله خوانده می‌شود. بنابراین، 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 ماسواالله سریان و حضور وجودی دارد که یکی از نتایج این حضور آگاهی از تمام جزئیات در سرتاسر عالم است. از این رو، همه 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: ۶۷/۲)

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 کرده، در قالب آن اصول به تحلیل کیفیت نزول وحی از نظرگاه ابن عربی می‌پردازیم.

۱. وجود پیشینی و بسیط تمام حقایق

همان‌طوری که از هستی‌شناسی عرفانی به دست آمده هر موجود و تعیین امکانی، در حقیقت، پرتو و مظهري از آن حقیقتی است که در تعیین اول و ثانی وجود دارد و آن حقیقت نیز در تنزل بعدی در مقام اعیان ثابته ظاهر می‌شود. پس، تمام حقایق امکانی وجود بسیط و پیشینی دارند که در عالم اله است. قرآن

این کتاب مقدس و آسمانی نیز از این قاعده مستثنا نیست. از این رو، 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:

- «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ». (زخرف: ۴)

- «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ». (بروج: ۲۱-۲۲)

- «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ». (هود: ۱)

- «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (واقعه: ۱۰)

- «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (واقعه: ۷۷-۷۹)

تعبیرهای «لوح محفوظ»، «الدینا»، «امّ الكتاب»، «کتاب مکنون» و اینکه آیات قرآن از ابتدا تفصیل یافته نبوده است بلکه بعداً ما آن را به تفصیل درآوردیم، همگی، بر وجود پیشینی قرآن دلالت دارد. (ابن عربی: بی تا: ۱/۱۱۱)

۲. نزول مرتبه ای وحی

دانسته شد 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 گردد. از طرفی هم دانسته شد 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 تنزل‌های در مواطن گوناگون را طی نماید. از طرفی، انسان کامل شامل تمام این مراتب و مواطن است. پس، به عبارتی، می‌توان گفت: قرآن در تنزل‌های خویش از مجاری وجودی نبی عبور کرده، 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 طی می‌کند، یعنی نفس نبی با قوه عاقله خود - که برترین قوه انسانی است - وحی نازل به توسط جبرئیل را دریافت می‌کند. این حقیقت در این مقام، یعنی در مقام عاقله نبی، امری بسیط است که در سیر تنزلی خود به مرتبه خیالی نبی و از آنجا به مجرای حسی نبی می‌رسد تا به صورت الفاظ و عبارات درآید. (همان: ۷۱/۲ و ۳۷۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۹؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۱۳ و ۶۱۴) بنابراین، نخستین مخاطب و شنونده امکانی قرآن حقیقت رسول‌الله است.

۳. فهم اجمالی در عین کشف تفصیلی

از دو اصل بالا به دست می‌آید که با القای الفاظ وحی تمام سطوح معنایی آن توسط نبی دریافت می‌شود، همان‌طوری که گفته شد، وحی تا به مرحله الفاظ و عبارت 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 تمام مسیر نزول وحی، حقیقت محمدیه که باطن وجودی عنصری رسول‌الله است نیز حضور دارد. در این طی این مسیر، معارف و آموزه‌هایی که در باطن این معنای بسیط وجود دارد قالب‌های متعددی به خود می‌گیرد، چون هر موطنی ظرف و وعاء مخصوص خود را می‌طلبد. بنابراین، وقتی آن حقیقت بسیط در این مقام عنصری و مادی نفس نبی در قالب الفاظ و عبارات درمی‌آید، پیامبر در باطن همین الفاظ و عبارات 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 ﷺ نازل می‌شود، نفس مبارک نبی در باطن همین الفاظ آن سطوح معانی را نیز می‌فهمد و با تمام ویژگی‌های «صلاة» آشنا می‌شود. از این رو، رسول‌الله در تبیین همین آیه قرآن نمازهای یومیه را بنا می‌گذارد که در قالب هفده رکعت بوده و دارای سجود، رکوع و ارکان مخصوص است. این جزئیات در آن وحی نازل نبود، ولی پیامبر ﷺ با همین الفاظ تمام این‌ها را تلقی می‌کند. یا وقتی آیه تطهیر نازل می‌شود، پیامبر ﷺ مصداق این آیه را در چهارده تن معصوم معرفی می‌کند. این همه به سبب همین فهم و دریافت سطوح معانی در باطن الفاظ است. بنابراین، مفسر حقیقی قرآن خود نبی اکرم ﷺ است، زیرا اوست که به تمام زوایا و بطون قرآن آگاه است. پس، نکته‌ای و ظرافتی نیست که پیامبر اسلام ﷺ از آن خبر نداشته باشد بلکه خود حضرت است که سبب نزول فرشته وحی می‌شود.

۴. واسطه بودن ملک

وقتی باطن رسول‌الله همان حقیقت محمدیه بوده، عین ثابت ایشان برترین اعیان ثابته و خود آن حضرت مظهر اسم جامع الله شد، لاجرم تمام عوالم امکانی پرتو وجودی ایشان خواهد بود و تمام موجودات امکانی اشعه‌های آن خورشید عالم تاب‌اند به همین جهت است که نزول وحی بر عنصر مادی رسول‌الله گاه بی واسطه ملک خواهد بود، چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴۳/۷۹) بنابراین، ایشان هرآنچه که از وحی الهی به طور مستقیم لازم بوده را از حضرت حق دریافت کرده است و، در واقع، معلم حضرت رسول ﷺ خود حضرت حق می‌باشد. پس، آن حضرت ﷺ از تعلیم حضرت جرئیل بی‌نیاز می‌باشد. اما در

آن هنگام که نزول وحی با واسطهٔ ملک همراه است، نوع تمثیل ملک حامل وحی بسته به ارادهٔ نبی خاتم است، به این نحو که اگر نبی ارادهٔ نزول فرشته وحی را در عالم عقول کند، جبرئیل «تمثیل عقلانی» خواهد یافت و اگر ارادهٔ انزال جبرئیل در عالم مثال و حس را کند، حضرت جبرئیل تمثیل مثالی و تمثیل ناسوتی خواهد یافت. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۰۴/۱ و ۷۱/۲ و ۲۵۴ و ۳۷۶) بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت: جبرئیل که وحی را بر عنصر مادی پیامبر عرضه می‌کند تنها واسطه‌ای بیش نیست که قرآن را از باطن وجودی رسول الله گرفته، به عنصر مادی آن تنزل می‌دهد. با این تبیین، می‌توان چنین بیان نمود که پیامبر ﷺ آنچه را از وحی در باطن وجودی خویش در ملاً اعلی می‌یافت در این وجود عنصری خود به صورت الفاظ و عبارات می‌شنود. به همین دلیل، ظهور قرآن بر پیامبر ﷺ از باب تذکر و یادآوری است. محی‌الدین در این باره چنین می‌نویسد:

ان هو الا ذکر لماشاهده حين جذبناه و غیبناه عنه و احضرناه بنا عندنا ثم انزلنا
 علیه مذکراً یذکره بما شاهد هو ذکر له لذلک و قرآن ائی جمع اشیاء کان شاهدا
 عندنا مبین ظاهر له لعلمه باصل ماشاهده و عاینه فی ذلک التقریب. (ابن عربی،
 بی‌تا: ۵۶/۱)

تمام وحی‌هایی که بر پیامبران نازل می‌شود از حقیقت محمدیه است. 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 بین انبیای الهی، پیامبر اسلام ﷺ 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 باز می‌گردد، نبوت ایشان مقدم

بر انبیای دیگر و ازلی خواهد بود. قیصری در این باره می‌نویسد: «ان نبینا صلی الله علیه و آله و سلم نبی ازلاً بالنبوة الشریعیة و غیره من الانبیاء لایکون الا عندالبعثة» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۳) و ابن عربی چنین بیان می‌کند: «کل نبی من لدن آدم الی آخر نبی مامنهم أحدٌ یأخذ إلا من مشکاة خاتم النبیین و ان تأخر وجود طینته فانه بحقیقة موجود» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۳). علت این امر همان نظام تکوینی و هستی‌شناسی خاص عرفاست که بحث آن گذشت و تمام 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 ثابت سایر انبیا است. بنابراین، تمام فیوضات و هستی‌بخشی‌هایی که در ذیل حقیقت محمدیه روی می‌دهد، در واقع، از باطن وجودی نفس رسول‌الله سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه، نبوت سایر انبیا شعاعی از مقام نبوت خاتم رسل است. (همان: ۳۰۷)

نتیجه‌گیری

مسئله وحی از مسائل غامضی است که بسیاری از اندیشمندان در آن قلم زدند و همانطوری که ملاحظه کردیم ماهیت وحی دو بعدی است، یعنی یک بعد آن مادی و این‌سویی و یک بعد آن مجرد و آن‌سویی است. پس، تحلیل و تبیین آن بدون داشتن نگاه دقیق و کلان هستی‌شناختی ممکن نیست. آنچه سبب شد که ابن عربی در تبیین این مسئله خوش بدرخشد مبانی هستی‌شناختی اوست. چنان‌که ملاحظه شد، از مبانی هستی‌شناختی ابن عربی، اصولی استخراج کردیم که قادر به تبیین ماهیت وحی و کیفیت نزول آن بوده است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- _____ (الف ۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، چ ۲، قم: انتشارات الزهراء.
- _____ (ب ۱۳۷۰). *نقش الفصوص*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن منظور (۱۴۰۵). *لسان العرب*، بی جا: نشر آدب الحوزه.
- اصفهانی، راغب (۱۳۷۶). *مفردات الفاظ قرآن*، چ ۲، قم: انتشارات مرتضوی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی: مشارق الدراری*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۴). *مفتاح الغیب*، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).