

معرفت‌شناسی وحی در رؤیایی و یا وحیانی بودن آن از نظر فارابی و ابن عربی

لیلا میرزاخانی^۱

عبدالرضا مظاهری^۲

بخشعلی قنبری^۳

چکیده

تکلم خداوند با شخص رسول و چگونگی دریافت وحی یکی از مشکلات متکلمان و فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ اسلام بوده است، متفکران اسلامی از جمله فارابی و ابن عربی با این مساله مواجه بوده اند که از چه ساحتی و به چه صورتی بر رسول نازل می‌گردد و آیا افراد دیگری نیز غیر رسول همچون فیلسوفان و عرفا به آن ساحت دسترسی دارند یا خیر و اگر جواب سؤال مثبت است، فرق فیلسوف و عارف با نبی در چیست؟ فارابی برای تبیین وحی به قوه تخیل روی آورده است تا از طریق محاکات قوه مخیله رسول، اشکال فلسفی ارتباط خدای مجرد و بسیط را در تکلم و انزال قرآن کریم به نبی که انسانی مرکب و دارای تغییر و زمانمند است، حل نماید. و همین باعث شده که برخی دانشمندان معاصر به رؤیایی بودن «وحی» روی آورند. اما ابن عربی در نقد فارابی، خیال را در افقی فراتر از عقل نشانده و عقل را مادون خیال دانسته که در استنتاج خود محتاج به حواس و حافظه و قوه مفکره است لذا خطا پذیر می‌باشد و از آنجائیکه دیدگاه فارابی از جهاتی زیربنای دیدگاه رؤیای رسولانه در عصر حاضر است از اهمیت خاصی برخوردار است و پاسخ ابن عربی به فارابی بحثی جدید است که کسی تاکنون مطرح ننموده است. لذا این مقاله با استفاده از دیدگاه ابن عربی به این دستاورد رسیده است که خیالی فرض کردن وحی، نوعی تقلیل‌گرایی وحی است که آنرا تا حد مکاشفه پایین می‌آورد و الفاظ قرآن کریم را که قول به وجود است با الفاظ بشر که قول به لفظ است، برابر می‌کند در حالیکه وحی «اشاره» است و الفاظ بشر «عبارت» اند.

کلیدواژه‌ها: وحی، فارابی، خیال، ابن عربی، مکاشفه.

۱. دانشجوی دکترای عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

Leylamirzakhani90@gmail.com

۲. استاد گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛

Branch711@yahoo.com

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

b-ghanbari-phi@iiu.ac.ir

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۴/۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۸/۵)

مقدمه

مسئله مورد بحث در این مقاله این است که آیا وحی با رؤیا یک چیز است یا خیر و اگر متفاوت می‌باشند تفاوت آنها در مراتب آن است یا اینکه در ساختار کلی با یکدیگر متفاوت می‌باشند و نقش خیال بعنوان قوای ادراکی و عالم خیال در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وحی و یا رؤیا چگونه می‌باشد. این مسئله از این لحاظ اهمیت پیدا می‌کند که می‌خواهد روشن نماید که آیا دیدگاه «روایای رسولانه» در عصر حاضر از دیدگاه فارابی دربارهٔ عالم خیال و چگونگی محاکات آن تأثیر پذیرفته است یا خیر؟ و هدف اصلی این است که ساحت وحی را از رؤیا و محاکات خیال جدا نماید و نقش خیال را در شکل‌گیری وحی از نفس رسول الله (ص) جدا نماید و وحی را در ساحتی فراتر از رؤیا قرار دهد و مشکلات مربوط به اخذ وحی توسط رسول الله (ص) را پاسخ دهد.

زیرا یکی از مشکلات بشر در طول تاریخ ادیان، فهم چگونگی تکلم خداوند در وحی با انبیاء بوده است که متکلم بودن خود را با خداوند مقایسه نموده و به تحلیل مشابته‌ها و تعارضات آن پرداخته است؛ و دیگری متعارض بودن دانسته‌های عقلانی بشر با بسیاری از متون وحیانی ادیان بوده است. همین تعارضات، فیلسوفان را بر آن داشته که نقطه مشترک این تعارضات را پیدا کرده و به تحلیل چگونگی ساختار متافیزیکی وحی بپردازند. یکی از این نظریه‌ها، نظریه‌ای است که پدیده «رؤیا» را برای تبیین امکان تجربهٔ وحیانی و توضیح و چگونگی این تجربه به کار می‌گیرد. و اولین کسی که این نظریه را مطرح نموده، فارابی بوده است. این نظریه بر آن است که در عین رؤیایی خواندن تجربه‌های وحیانی، همچنان از معرفت‌بخشی و هدایتگری و قدسی بودن «وحی» نیز دفاع کند.

پیشینه تحقیق

بحث وحی و چگونگی الفاظ وحی و متکلم بودن خداوند و رؤیایی یا خیالی بودن وحی و مخلوق یا قدیم بودن الفاظ قرآن، بحث طولانی است که در ابتدای قرون اولیه اسلام بین متکلمان معتزلی، اشعری و شیعی طرح شده است لذا کتابهای فراوانی دربارهٔ ماهیت خواب

معرفت‌شناسی وحی در رؤیایی و یا وحیانی بودن آن از نظر فارابی و ابن عربی ۱۰۱

و رؤیا و وحی نوشته شده از جمله «رسالة فی ماهیة النوم و الرویا» از کندی «سیاسة المدينة» و «آراء اهل المدينة الفاضلة» از فارابی و «تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث» از ابن کمونه تصحیح علی نقی منزوی و بصورت پراکنده در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» و رسایل ابن عربی آمده است

کتاب کشف الاسرار و مکاشفات الانوار نوشته روزبهان بقلی شیرازی است که به بیان مکاشفات و رؤیایها و گزارش‌های وجدآمیز و شاعرانه و با شکوه وی از واقعه و مکاشفات او در مدت چهل سال می‌پردازد و بیانگر رویاهای شبانه و حوادث شگفتی است که بر وی رفته است.

و دیگر کتاب مصباح الهدیه عزیز نسفی است که بر احوال خواب بیننده در خواب می‌پردازد و احوال و مکاشفات و رویاهای اهل خلوت را در اثنای ذکر و ریاضت بیان می‌نماید و اینکه چگونه از عالم محسوسات غایب شده و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان در حال رؤیا و مکاشفه کشف می‌گردد.

و در معاصرین «تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا» دکتر موسی ملایری و دایرةالمعارف اسلامی در بحث خواب و رؤیا، و «خواب و رؤیا فراسوی مرزها»، مارلولوئیز ترجمه مریم وتر و «کتاب شناسی خواب و رؤیا» از داریوش رحمانیان و زهرا حاتمی، «تئوری قبض و بسط شریعت»، از عبدالکریم سروش و «رؤیا، استعاره و زبان دین» از امیر مازیار. کتاب «تنوع تجربه دینی» از ویلیام جیمز، ترجمه حسین کیانی که به بحث تجربه دینی و روایا و مکاشفات از نظر روانشناسی دینی در بیست فصل پرداخته است. و کتاب «تجربه دینی و مکاشفه عرفانی» نوشته محمدتقی فعّالی که مکاشفه و رؤیا را از نظر متکلمان اسلامی همچون مجسمه، معتزله، حنابله و اشاعره بررسی نموده و آنرا با اصطلاحات عرفانی و فلسفه دین تطبیق می‌دهد.

ولی هیچیک از این آثار از این منظر به موضوع نپرداخته‌اند.

خاستگاه این نظریه

برای تبیین فلسفی «وحی» مشکلاتی پیش می‌آید که با قوانین فلسفی سازگاری ندارد از جمله:

۱- در پدیده وحی، پیامبر نوشته وحی را می‌بیند و کلام خدا را بی‌واسطه و یا با واسطه جبرئیل می‌شنود. در حالی که در تفکر فلسفی، خداوند، وجودی مجرد و غیرمادی است و تکلم در عالم مادی برای خدا وجود ندارد.

۲- خداوند واجب‌الوجود است و فعلیتش تام است. لذا تغییر و زمانمندی در ذات او راه ندارد. اما تکلم با الفاظ، مستلزم تغییر و زمانمندی است.

۳- خداوند بسیط و ترکیب‌ناپذیر و واحد است در حالیکه زبان، مرکب از الفاظ است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود.

۴- رابطه خدای بسیط و مجرد با همه موجودات یکسان است و اگر بخواهد نبی‌ای را انتخاب کند، مستلزم «اختصاص» می‌شود که در ذات خدا اختصاص راه ندارد. (فارابی، ۱۹۸۶، ۴۱۱).

این رابطه اختصاصی به این معنا است که این فعل پیش از این در قبال هیچ موجودی انجام نگرفته است و در زمان ارتباط با آن موجود خاص، حادث می‌شود. روشن است که انجام چنین فعلی مستلزم تغییر در ذات خداوند است حاصل این دیدگاه این است که وحی و نبوت مرتبه‌ای از سیر وجود انسانی است که هر کسی می‌تواند بدان برسد و در آن هیچ اختصاص و انتخابی در کار نیست. یکی از اصولی که ابن عربی در توصیف رسالت و وحی ذکر می‌کند، مسئله اختصاص است و ذیل آن می‌آورد که فیلسوفان قائل به اختصاص نیستند. جامی در شرح کلام ابن عربی آورده است: «بدان که نبوت و رسالت حاصل اختصاص الهی‌اند و حاصل کسب نمی‌باشند... چنان که اهل نظر بر این توهم‌اند که این دو برای کسی که علم و عملش کامل باشد، حاصل می‌آید و نبوت در نظر آنان کمال علم و عمل است^۱... این سخن باطل است، و حقیقت آن است که این دو جز حاصل اختصاص الهی نیستند. (جامی، ۱۳۸۵، ۲۳۲).

۱. «اعلم ان النبوة و الرسالة تکونان بالاختصاص الالهی و لیستا بکسب... کما توهم القائلون من اهل النظر الفکری بانهما تحصلان لمن کمل علمه و عمله فان النبوة عندهم عبارة عن کمال العلم و العمل... فهذا باطل... فصح انهما لیسا الا من اختصاص الهی.

معرفت‌شناسی وحی در رؤیایی و یا وحیانی بودن آن از نظر فارابی و ابن عربی ۱۰۳

فارابی با رؤیایی دانستن وحی در صدد پاسخ به این مشکلات است که به این صورت بیان می‌نمایند.

نظریه فارابی

فارابی بر آن بوده که وحی و تکلم خداوند را به گونه‌ای تبیین نماید که با اصول متافیزیکی هماهنگ باشد. لذا به «رؤیا» متوسل می‌شود و تجربه‌های وحیانی و عرفانی را تجربه‌های «رؤیایی» می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۱۴). در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» به تحلیل صورت رؤیت شده در رؤیا و نقش تخیل در آن می‌پردازد و می‌گوید که قوه تخیل (متصرفه) که در هنگام بیداری مشغول به مدرکات حسی و در خدمت قوه مفکره یا واهمه است، هنگام خواب از این وظیفه اصلی فارغ شده و به شبیه‌سازی (محاکات) و تبدیل معقولات و حالات مزاجی به صورت‌های خیالی مناسب با آن‌ها می‌پردازد. این صورت‌های مخیل در حس مشترک نقش می‌بنند و رؤیت می‌شوند. رؤیت این صورت‌ها همان امری است که از آن به رؤیا تعبیر می‌کنیم. آنگاه در تحلیل رؤیاهای صادقه به این نکته تصریح می‌کند که این نوع از رؤیا را نمی‌توان تنها شبیه‌سازی (محاکات) متخیله از حالات مزاجی، یا صور موجود در خزینه خیال یا حافظه یا صور معقوله نفس ناطقه دانست. بلکه باید منشأ دیگری داشته باشد.

وقتی قوای حسی و حرکتی و ناطقه به کمال‌های خود روی کنند، یعنی اعمال مخصوص خود را انجام ندهند. مثل آن چیزی که در خواب پیش می‌آید در این حالت قوه متخیله با نفس خود منفرد می‌شود و از آنچه حواس از صورتهای حسی که یکی یکی بر او عرضه می‌کنند و از خدمت به قوای ناطقه و نزوعیه فارغ می‌شود تا اینکه به صورت‌های حسی که در نزد خویش حفظ کرده، دوباره بازمی‌گردد و کار خویش را انجام می‌دهد و بعضی را با بعضی دیگر ترکیب کرده و بعضی را جدا می‌کند و علاوه بر آن محاکات نیز می‌کند و این قدرت بر محاکات فقط مخصوص قوه متخیله است که گاهی محسوسات و گاهی معقولات را محاکات می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۰۸).

لذا می‌گوید:

گاه معقولات مناسب با قوه عاقله و عقل مستفاد هستند و گاه نیز امور جزئی حال و گذشته و آینده، به قوه متخیله افاضه می‌شوند. متخیله صور معقول را به صورت‌های مخیل تبدیل می‌کند و صورت‌های جزئی را نیز به صور مخیل دیگر یا با همان صورت اصلی خود تخیل می‌کند. صورت‌های تخیل شده به حس مشترک داده می‌شود. و در نتیجه رؤیت می‌شوند. این رؤیت «رؤیای صادقه» است. (فارابی، ۱۹۸۶، ۴۱۱)

۱۰۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

در افرادی که قوه متخیله، بسیار نیرومند باشد، این حالت ممکن است در بیداری رخ دهد. فارابی مشاهدات انبیاء و رؤیت صورت‌های غیبی در حالت بیداری و رؤیت ملائکه و فرشته وحی را به این صورت تبیین می‌کند. یعنی در این نوع از ادراکات و حیانی، قوه متخیله نبی به عقل فعال متصل می‌گردد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳)

پس فارابی رؤیا را حاصل محاکات قوه متخیله می‌داند که ممکن است برای هر انسانی اتفاق بیفتد و معتقد است که اگر انسانی دارای نفس قوی باشد که بتواند نفس خود را از قوای شناختی و کارهای روزمره رها سازد به عقل فعال متصل می‌گردد و چنین شخصی نبی است و این کامل‌ترین مراتبی است که انسان می‌تواند با قوه متخیله خود به آن برسد. او این مراحل را اینگونه توضیح می‌دهد. وقتی که طبیعت انسان، ماده عقل منفعل واقع شد و آن عقل منفعل، عقل بالفعل گردید و عقل بالفعل، موضوع عقل مستفاد واقع شد و مستفاد نیز به مثابه عقل فعال گردید و همه اینها بسان شیء واحد می‌شوند، در این صورت در چنین انسانی، عقل فعال با عقل انسان یکی می‌شود.

در مورد چنین انسانی درست است که بگوییم به او وحی شده است. تنها هنگامی به انسان وحی می‌شود که به این مرتبه برسد. مرتبه ای که بین او و عقل فعال واسطه‌ای در میان نباشد... و معارف از عقل فعال به او افزوده گردد. این افزوده همانا وحی است و از آنجا که عقل فعال خود، فیضش را از علت‌العلل دریافت کرده است. پس می‌توان گفت وحی کننده به چنین انسانی همان مسبب‌الاسباب به توسط عقل فعال می‌باشد. (فارابی، ۱۳۶۶، ۸۰)

لذا دلیل رؤیایی خواندن وحی از نظر فارابی برای این بود که هم پدیده پیامبری و رؤیت ملک و استماع کلام الهی را بپذیرد و هم آن پرسش‌های مطرح شده در تعارض وحی را پاسخ دهد. به همین دلیل رؤیا را با تجربه حسی برابر گرفت و رؤیا را سازنده تجربه حسی در محاکات دانست. همان چیزی که بعدها توسط استیفن کتز باورهای پیشین، علت تجربه نامیده شدند. وی معتقد بود که باورهای پیشین تجربه گر علت پیدایش تجربه او هستند. هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که از طریق مفهوم و باور شکل نگرفته باشد. همه تجربه‌ها، حتی خودآگاهی انسان در چارچوب مفهومی و در مقولاتی خاص پدید می‌آید. چارچوب مفهومی و مقولات خاص را می‌توان علت حصول تجربه دانست (شیروانی، ۱۳۸۱، ۱۷۳) و برادفوت می‌گوید: باورهای پیشین و چارچوب مفهومی قبلی، جزئی از تجربه است و می‌توان میان آنها ارتباطی منطقی و تحلیلی برقرار نمود (همان، ص ۱۷۳).

دلیل پیدایش این تبیین و اشکال بر آن

در تبیین ارائه این نظریه آمده بود که خداوند موجودی با فعلیت تام و مجرد است و نمی‌تواند با موجودی عادی رابطه برقرار کند و رابطه‌ی خدای بسیط و مجرد و یا ملائک مجرد (جبرائیل) با همه موجودات یکسان است و اگر نبی‌ای را انتخاب کند، مستلزم «اختصاص» است. این اشکال از آنجا آمد که در فلسفه مشاء، اعتقاد بر این است که قوه‌ی شناخت عقلانی ما، در ابتدا به صورت قوه‌ی استعداد صرف است، و برای خروج هر چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل، امری لازم است که خودش بالفعل باشد. بنابراین اگر عقل بالقوه ما بخواهد به عقل بالفعل تبدیل شود، عقل فعال لازم است تا این عمل صورت پذیرد. (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۲۵)

اشکال اول:

چگونه است که عقل فعال هم که مجرد است می‌تواند با عقل ما که استعداد محض است ارتباط برقرار کند و اختصاص محسوب نمی‌شود. ولی فرشته‌ی وحی که آن هم مجرد است نمی‌تواند با رسول ارتباط برقرار کند و باید وحی را در حد «رؤیا» تنزل داد تا از طریق قوه‌ی مخیله رسول (ص) محاکات شود و اختصاص هم محسوب می‌شود.

اشکال دوم:

اشکال دیگری که به این نظریه وارد می‌شود این است که وحی نهایتاً تا عقل فعال بالا می‌رود و از طریق عقل فعال به قوه‌ی مخیله رسول عطا می‌شود. و این اکتسابی بودن نبوت است و هر کسی می‌تواند به آن مرحله برسد. چنانکه فارابی گفته است:

... ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية فان تلك المتخيلة تعود فترسم في القوة الحاسة ... فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء يبلغها الانسان بقوله المتخيلة. (فارابی، ۱۹۸۶، ۴۱۱).

از آنجا که بیشتر آنچه را عقل فعال بدان عطا می‌کند قوه‌ی متخيله با محسوسات مرئی محاکات می‌کند، قوه‌ی متخيله بازمی‌گردد و آن‌ها را در قوه‌ی حس نیز مصور می‌کند... و برای چنین انسانی از حیث معقولاتی که دریافت می‌کند نبوتی به امور الهی حاصل می‌شود. و این کامل‌ترین مراتبی است که متخيله به آن می‌رسد و کامل‌ترین مرتبه‌ای است که انسان با قوه‌ی متخيله می‌تواند بدان برسد.

اشکال سوم:

اشکال دیگر این است که اگر عمل محاکات خیالی در نفس نبی و با استفاده از صور موجود در خزانه خیال نبی انجام می‌پذیرد، پس نبی که این معرفت‌ها را داشته، با نبوت، چیزی به معرفت او اضافه نمی‌شود و چیز جدیدی برای بشر نمی‌آورد.

از نظر فارابی برای اینکه شناخت عقلانی در انسان ایجاد شود، افاضه حقایق از عقل فعال بر عقول انسانی واجب است و این فرایندی است که در همه انسان‌ها برای شناخت اتفاق می‌افتد و از این جهت، نفس نبی در اتصال به عقل فعال و افاضه حقایق از جانب عقل فعال بر او امتیازی جز در شدت اتصال، بر دیگران ندارد.

در این مرحله است که می‌توان آن را «وحی عقلانی» نامید. نبی و فیلسوف تفاوت چندانی با هم ندارند. نبی چیزی جز فیلسوف کامل نیست. این مرحله اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مرتبه وحی است. (فارابی، ۱۹۶۴، ۲۰۳)

از نگاه فارابی افاضه کننده وحی، عقل فعال است اگر به خداوند نسبت داده می‌شود بخاطر آن است که خداوند سبب نخست و علت وجودی عقل فعال است، لذا چون خداوند فاعل عقل فعال است، فعل و آثار عقل فعال هم به خداوند قابل انتساب خواهد بود. «فهذا الافاضة الكائنة من العقل الفعال الى العقل المنفعل ... هو الوحي، و لأن الفعال فائض عن وجود السبب الأوّل فقد يمكن لاجل ذلك أن يقال ان السبب الأوّل هو الموحي الى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال» (فارابی، ۱۹۶۴، ۲۰۳)

روشن است که در این مرحله القای وحی به شکل افاضه حقایق عقلی از جانب عقل فعال (فرشته وحی) یا کشف حقایق عقلی عالم از جانب نبی است نه به شکل القای الفاظ و اصوات. اصولاً در الگوی فیلسوفان، وحی در وهله اول به معنای القای حقایق عقلی است نه القای کلمات. اما از این مرتبه به بعد تفاوتی بین نبی و فیلسوف هست.

نبی در الگوی فارابی یک قابلیت عظیم انسانی دارد که اگرچه نادر است، غیرممکن نیست. و آن کمال قوه خیال است. نقش قوه تخیل این است که به حقایق عقلی نازل به نفس نبی، صورت الفاظ و مفاهیم و صور خیالی می‌بخشد. در واقع، وحی مسموع و ملفوظ در این مرحله شکل می‌گیرد. مرتبه‌ای که در آن نفس نبی با استفاده از تخیل بسیار نیرومند خود، حقایق عقلی را به صورت الفاظ و کلمات و صور درمی‌آورد. این مرتبه را می‌توان وحی خیالی خواند. (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۱۶)

نقد ابن عربی بر معرفت عقلی

ابتدا لازم است در نظر داشته باشیم که نقد عرفا بر علم و عقل به معنای نفی آنها نیست، بلکه از محدود ساختن معارف بشری به حوزه علم و عقل و علوم حصولی انتقاد می‌کنند. عرفا علاوه بر این که مانند فلاسفه، عقل را قوه‌ای در مقابل حس و خیال و وهم می‌دانند، آن را در مقابل بصیرت نیز به کار می‌برند. کار عقل درک کلیات و تحصیل معلومات کلی، و استخراج و استنتاج نتایج از مقدمات و امثال اینهاست. اما در حقیقت این جنبه‌ای از جنبه‌های شخصیت عقلانی و ادراکی انسان است و با چنین ملاحظه‌ای، عقل حقیقتی است و رای حس و خیال و وهم و بصیرت. اما اگر منظور در عقل، مطلق قدرت عقل و اندیشه انسانی باشد، در آن صورت همان طوری که مدرکات چشم، با گوش درک نمی‌شود، مدرکات بصیرت نیز بلاواسطه و بالذات به وسیله عقل درک نمی‌شود. ولی چنان نیست که دستگاه عقل و اندیشه بشری هرگز توانایی دریافت آن حقایق را نداشته باشد. بلکه دستگاه ادراکی بشر حقایقی را به وسیله حواس ظاهری و قیاس و استدلال می‌فهمد، و حقایق دیگری را هم به وسیله قوه «بصیرت»، درک می‌کند. ابن عربی در فتوحات بر این امر تاکید می‌کند که انسان برای رویت حقیقت باید از دو چشم بهره گیرد، یکی چشم عقل که با آن مدرکات عقلی را درک می‌کند در حوزه خداشناسی چشم تنزیه محسوب می‌گردد و دیگری چشم خیال است که در افقی فراتر از عقل قرار گرفته و حقایقی را درک می‌کند که عقل قادر به درک آنها نیست، در واقع چشم تشبیه است و وحی هم با اتکاء به این چشم مورد تحلیل قرار می‌گیرد. به همین دلیل صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، در پاسخ اشکالی که مبنای آن عدم درک عقل نسبت به معارف کشفی است، می‌گوید: «ما نمی‌پذیریم که چون تجارب عرفانی فوق عقلند، دیگر عقل امکان درک آنها را ندارد. بلکه پاره‌ای از حقایق پنهان، با لذات و بی واسطه، برای عقل قابل وصول نیستند، بلکه عقل آنها را با کمک گرفتن از قوه دیگری که از خود عقل شریف‌تر است، درمی‌یابد... اما چون توسط این قوه بدست آمدند، آنها نیز مانند مدرکات دیگر، در دسترس عقل و اندیشه قرار می‌گیرند. عیناً مانند ادراک محسوسات که عقل آنها را به واسطه حواس درک می‌کند... هر نیرویی که یک معنای کلی را دریابد، چه با نظر و برهان و چه از راه کشف و وجدان،

حد و رسم عقل به آن صدق می‌کند... عقل به معانی متداول آن که مبنای علوم رسمی است و از راه استدلال و از راه معلوم به مجهول می‌رسد (یعنی همان قوه مفکره) نباید با مطلق عقل و اندیشه انسان، که این هم یکی از مراتب و درجات آن است، اشتباه شود (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۹-۲۴۸) لذا ابن عربی می‌گوید: «عقل از آن جهت که مفکر است، محدود به حدی معین است که از آن فراتر نمی‌تواند برود. اما از آن جهت که «پذیرای» حقایق است. به هیچ حدی محدود نیست». (رسائل ابن عربی، ۱۹۹۷، ص ۲). علوم انسانی، مقداری به وسیله فکر به دست می‌آید و مقداری را فکر ممکن می‌داند، ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد... و مقداری را فکر «محال» می‌داند. و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفته، از استدلال نسبت به آن خودداری می‌کند، ولی اگر مشمول رحمت و موهبت الهی واقع شود. خداوند علم به این گونه امور را به او می‌بخشد. او آن حقیقت را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل می‌پذیرد، هر چند که از لحاظ عقل همچنان ناممکن به نظر می‌آید (بنگرید: ابن عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴) عقل از آنجائی که مرتبط با حس است هیچ گاه انسان را به یقین نمی‌رساند اما این خیال (قلب) است که می‌تواند به انسان اعطای یقین کند. چنانکه می‌گوید:

برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خفا و انحراف وجود دارد به همین دلیل احکامش از یقین برتری که جای هیچ گونه تردیدی در آن نباشد، بهره‌مند نیست. اما معلوماتی که به وسیله کشف و موهبت به دست آید، معلوماتی خواهند بود روشن و مفصل، که عقل درباره آنها از اطمینان و یقین قاطعی برخوردار خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۵۶).

در نتیجه ابن عربی فکر را مقلد خیال معرفی می‌کند و معتقد است که در جریان شناخت عقلی، ابتدا حواس، صورتی ظاهری از محسوسات را کسب می‌کنند و این صورت در حافظه ذخیره می‌شود. سپس قوه مفکره صور ذهنی را مقایسه و ترکیب می‌کند تا صورت‌های ذهنی جدید و تصدیق‌ها و یا تکذیب‌های منطقی بسازد و آن‌ها را به عقل بدهد. پس عقل در استنتاج‌ها و استدلالات خود محتاج حواس و حافظه و قوه مفکره است که هر کدام محدودیت‌ها و خطاهای خاص خود را دارند. به همین دلیل، عقل در پذیرش و رد قضایا خطاپذیر و نامطمئن است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۳۱۶).

لذا نمی‌توان آن را به عنوان ملاک تشخیص خطا در علم شهودی نیز پذیرفت، علاوه بر

معرفت‌شناسی وحی در روایاتی و یادجایی بودن آن از نظر فارابی و ابن عربی ۱۰۹

اینکه ادراک حاصل از عقل پایین‌تر از ادراک شهودی است (همان، ج ۳، ۲۰۳). و نمی‌تواند چگونگی تجلی الفاظ آیات قرآن کریم را درک نماید.

فرق کلام خدا و انسان (محاکات) از نظر ابن عربی

کلام انسان، قول به الفاظ است و اسماء با مسمی رابطه ذاتی ندارند و یکی نمی‌باشند چون رابطه لفظ با معنی وصفی است و الفاظ انسان «عبارت» است یعنی از طریق «لفظ» به «معنی» عبور می‌کنیم. پس الفاظ بشر «اسمُ الاسم» هستند. اما کلام خداوند قول به «وجود» است. به همین خاطر تمام موجودات و انسان و قرآن را کلام نامیده است.

در قول به وجود، اسم و مسمی یکی است و رابطه آن‌ها ذاتی است. یعنی کلام، متکلم و کلمه یکی است. دیگر نیاز نیست که مانند قول به الفاظ از عبارت به معنی برسیم. به این خاطر «وحی» را که کلام الله است و وجودی است، «اشاره سریع» معنی کرده‌اند. یعنی فهم و افهام و مفهوم یکی است. اشاره عین مشارالیه است.

چنانکه گاهی ما از سایه پی به خورشید می‌بریم مانند لفظ که از طریق آن پی به معنا می‌بریم. چون ذهن ما عادت به تصور و تصدیق دارد. در حالی که اصل، خورشید است. از خورشید است که سایه به وجود می‌آید. الفاظ مانند سایه‌اند و معنی مانند خورشید است (ابن عربی، ۱۳۷۹، ۹۰). در قرآن کریم، این معنی است که در لفظ ظهور یافته است، نه اینکه از لفظ و عبارت بخواهیم به معنی برسیم. از نظر ابن عربی، قرآن به کلام خداوند که صفت است برمی‌گردد. نه به رسول که توسط قوه تخیل او محاکات شوند. او می‌گوید: همان‌طوری که خداوند در قیامت به صورت‌های گوناگون تجلی می‌کند در این دنیا نیز به صورت‌های مختلف تجلی کرده است. از جمله به صورت «کلام حرفی» پس قرآن از حروف و کلمات و آیات و سوره‌هاست که همگی به خدا نسبت داده می‌شود نه به رسول و قرآن به صورت «زبانی» است. یعنی پیامبر، قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت کرده است.

إِعْلَمُ إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ هَذَا الْقُرْآنَ حُرُوفًا مَنْظُومَةً مِنْ اثْنَيْنِ إِلَى خَمْسَةِ أَحْرَفٍ مُتَّصِلَةٌ وَ مُفْرَدَةٌ وَ جَعَلَهُ كَلِمَاتٍ وَ آيَاتٍ وَ سُورًا ... وَ لِكُلِّ اسْمٍ وَ نَعْتٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ مَعْنَى لَيْسَ لِلْآخِرِ وَ كَلَّمَهُ اللَّهُ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۳، ۹۵).

۱۱۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

پس خداوند همان طوری که می‌تواند ظهور «معنایی» بر رسول داشته باشد، می‌تواند ظهور «لفظی» هم داشته باشد و وحی رابطه‌ای زبانی است. نه مواجهه پیامبر با خداوند به صورت محاکات با قوه تخیل که پیامبر (ص) تجربه خود و حقایقی که بر قلبش نازل شده را در قالب الفاظ خودش درآورد (مظاهری، ۱۳۹۷، ۲۵۸)

نقد ابن عربی بر محاکات الفاظ قرآن

ابن عربی درباره پیوند لفظ و معنای قرآن کریم می‌گوید:

خداوند پاک و بزرگ برای هر معنایی، حقیقتی قرار داده است و معنی هر چیز و حقیقت آن را در پوشش آن گنجانده است و پوشش را دو نوع قرار داده است:

۱- پوششی که عین معنای آن است و آن پوشش حقیقتی از حقیقت آن است و پوشش و معنایش یک چیز هستند. مانند یخ و آب گرم که وقتی یخ را در آب گرم قرار دهید و با آن درآمیزد، ذوب می‌گردد. و سرمایه می‌رود و آب آن با آب پوششی که داشت مخلوط می‌شوند و از نظر وصف ظاهری و حقیقت متحد می‌شوند. پس اگر به‌طور کلی ذوب شوند، دو آب یکی و دارای یک صورت با یک صفت می‌شوند.

۲- پوششی که غیر از معنای خود و خارج از آن است. مانند یخ و روغن داغ است که یخ را ذوب می‌کند و صفتش تغییر می‌کند و صورت و حقیقتش جدا می‌شود و براساس آنچه گفتیم از پوشش خود مشخص و مجزا می‌شود. بنابراین در قرآن کریم، هرگاه کلمه‌ای تلفظ می‌شود آن کلمه عین معنای آن لفظ است و از معنای آن حقیقت بدون کم و زیاد گرفته شده است. پس به ناچار باید در موجودات ذهنی و خارجی تحقق یافته و شکل بگیرد (ابن عربی، ۱۴۰۰، ۶۵).

صدرالدین قونوی شاگرد ابن عربی در کتاب اعجاز البیان در شرح همین مطلب می‌گوید: بخشی از موجودات، صورت عینی‌شان عین صورت ادراکی آنهاست. یعنی وجود علمی آنها با وجود عینی و خارجی آنها یکی است. یعنی بدون واسطه صورت ذهنی، قابل ادراک می‌باشند. این‌ها نور بالذاتند (قونوی، ۱۳۷۵، ۳۶). الفاظ قرآن کریم از این جمله است. یعنی صورت علمی و صورت عینی و خارجی آن یکی است. پس رسول، نقشی در محاکات یا ساختن آن الفاظ ندارد. آن گونه که فارابی و برخی فیلسوفان بعد از او بیان می‌کنند.

معرفت‌شناسی وحی در رؤیایی و یا وحیانی بودن آن از نظر فارابی و ابن عربی ۱۱۱

پس وحی بی صورت بر رسول الله (ص) نازل نشده است تا رسول بخواهد به آن‌ها با طبع شاعرانه خود، صورت بدهد. و یا در قوه مخیله خود آن را محاکات کند. چون از نظر هانری کرین، محاکات، تقلید است و در هر عالمی از همان عالم، تقلید و محاکات اتفاق می افتد و تخیل در عالم خیال تقلید می کند. لذا می پرسد که آن حقیقت را در کدام عالم باید جستجو کرد؟ او می گوید: حقیقت دین دو وجه دارد. یک وجه آن «کلام» است و وجه دیگرش «کتاب» است.

«کلام» آن وجه از دین است که به «عالم» امر یا عالم جبروت تعلق دارد. عالم امر، عالمی است که بدون واسطه و به صورت ازلی از امر «کن» صادر می شود. و دین در این مرتبه «کلام» است. ولی در اثر تنزیل به عالم خلق، به «کتاب» تبدیل می شود. از نگاه پدیدارشناختی، اسلام در مرتبه «کتاب/قرآن» بر ما عرضه می شود. و هر چند که اصل آن متعلق به عالم امر است. ولی به صورت «کتاب/قرآن» در قالب حرف و لفظ و کلمات بر ذهن و ضمیر بشر عرضه شده است. البته قرآن را باید هم به معنای قرآن صامت در نظر گرفت و هم قرآن ناطق. این دو، ظهور حقیقت کلام در قالب «کتاب» است. (کرین، ۱۳۹۱، ۲۶). به همین خاطر ابن عربی می گوید: «هر کس میان عبارت و کلام حق فرق قائل شود، پس حضرت حق با او تکلم نکنند.» (ابن عربی، ۱۳۹۹، ۲۹)

نتیجه

خیالی فرض کردن وحی در رؤیای رسولانه، نوعی تقلیل‌گرایی و هبوط است که انسان می خواهد وحی را در سطح فکر خویش تنزل دهد. و آن را در یکی از قوای مخصوص خود جایی دهد. چنانکه کشف در قوه مفکره به «حدس» مربوط است و در قوه عاقله، منجر به «نور قدسی» می شود و در قلب به «الهام» و در قوه مخیله به «خیال» مربوط می گردد. سؤال اینجاست که اگر مفکره با عقل در ارتباط است و از نظر فارابی و پیروان او، نهایت نبی وصل به عقل فعال است. پس چرا وحی را در حوزه «حدس» که ساحتی بالاتر از خیال و به قلب مربوط است، قرار ندهیم. در حالی که وحی در ساحتی بالاتر از همه این موارد است. اگر انسان نمی تواند رابطه آن را با الفاظ بفهمد چرا باید آن را در سطح فکر و

فهم خویش تنزل دهد. مگر انسان همه حقایق این عالم را به طور تفصیلی و یقینی درک نموده که بخواهد چگونگی تجلی وحی در قالب الفاظ را درک کند.

از طرفی با این دیدگاه خیالی فرض کردن وحی، یک تناقض در دیدگاه فارابی و برخی فیلسوفان بعد از او پیدا شده است و آن این است که از یک طرف عالم میانه یعنی «عالم نفس» را حذف کرده‌اند و گفته‌اند که در تفکر فلسفی، خداوند مجرد واحد نمی‌تواند بدون واسطه با عالم ماده ارتباط برقرار کند و حتی جبرائیل که مجرد است هم نمی‌تواند با رسول الله ارتباط برقرار نماید، ولی از طرف دیگر، از طریق محاکات و قوه مخیله رسول این عالم میانه را برای محاکات رسول برقرار می‌نمایند و از طرفی قول به الفاظ بودن کلام انسان را با قول به وجودی بودن کلام الهی، یکی گرفته‌اند و چگونگی تجلی الفاظ توسط خداوند را با قوای ادراکی انسان مقایسه کرده‌اند. و وحی با مکاشفه و تجربه اینجا، یکی گرفته شده‌اند در حالیکه اینها با هم دارای تفاوت‌هایی بدینصورت می‌باشند.

۱- الهام و مکاشفه فردی است و برای دیگران الزام آور نیست و دارای برهان اقناعی نیز نمی‌باشد، ولی وحی نبوی دارای برهان اطمینان بخش یعنی همان اعجاز است.

۲- وحی برای دیگران حجت است در حالیکه کشف فقط برای صاحب خود، حجت است.

۳- در مکاشفه کسب و افکار و عقاید پیشین می‌تواند نقش ایفاء کند ولی وحی موهوبی است. البته اگرچه در مکاشفه نیز باید موهبت الهی شامل حال سالک بشود تا آن مکاشفه برای او رخ دهد. اما در غالب اوقات سالک با ریاضت، شرایط آن موهبت را فراهم می‌کند.

۴- در مکاشفه ممکن است القائنات شیطانی دخالت کند در حالیکه وحی مصون از این گونه القائنات است.

۵- مکاشفات عرفانی برای تشخیص صحت آنها نیاز به میزان و معیار دارند، که شریعت یکی از معیارهای مهم آن است در حالیکه وحی خودش معیار است و نیازی به معیار ندارد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۹). شرح خوارزمی بر فصوص‌الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات حوزه علمیة قم.
- همو. (۱۳۷۰). فتوحات مکیه (چهارجلدی)، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
- همو. (۱۴۰۰). رسائل، «رسالة المعراج و تنزیل حرف الأذخال و الأخراج»، ترجمه و شرح عبدالرضا مظاهری، تهران، انتشارات نفحات.
- همو. (۱۳۹۹). رسائل «کتاب الأعلام باشارات اهل الهام»، ترجمه عبدالرضا مظاهری و زهره معصومی، تهران، انتشارات نفحات و ساوا.
- همو. (۱۹۹۷). رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، تقدیم و ضبط محمد شهاب‌الدین العزیزی، بیروت دارصادر.
- ابن کمونه. (۱۳۸۳). تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث، تصحیح علی نقی منزوی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین. (۱۳۸۱). تمهید القواعد، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- فرغانی، سعید‌الدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، محمد راوی رؤیاهای رسولانه، مقاله دوم.
- فارابی. (۱۹۸۶). آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحیح آلیر نصری، بیروت، دارالمشرق.
- همو. (۱۹۶۴). سياسة المدينة، تصحیح نوزی بخار، بیروت، المطبعة الكاتوليكية.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵). اعجاز البیان یا تفسیر سورة فاتحه، ترجمه محمد خواجه‌سوی، تهران، انتشارات مولی.
- کینبرگ، لنه. (۱۳۹۸). رؤیا و خواب، ترجمه امیر مازیار، درمک اولیف، جین دمن، دایرةالمعارف قرآن، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت.
- مازیار، امیر. (۱۴۰۰). رؤیا، استعاره و زبان دین، انتشارات کرگدن.
- محمدی وایقانی، کاظم. (۱۳۷۵). آتش نهفته، شرح زندگانی، اندیشه و سلوک بایزید بسطامی، نشر بچه‌ها سلام.

۱۱۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۹۷). وحی و تجربه دینی از دیدگاه ابن عربی و روشنفکری دینی معاصر، انتشارات نفحات، تهران.

همو. (۱۳۸۵). شرح نقش الفصوص ابن عربی، انتشارات خورشید باران، تهران.

ملایری، موسی. (۱۳۹۳). تبیین فلسفی وحی، انتشارات کتاب طه، تهران.

غفاری، حسین و امیر مازیار. (۱۳۹۷). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی