

ابن عربی و تحلیل وحی

عبدالله نصری*

چکیده

عارفان اسلامی، به ویژه ابن عربی، تحلیل خاصی از وحی دارند. آنان بر اساس دیدگاهی که در باب وحدت وجود و مراتب هستی دارند، حقیقت محمدی را صادر اول می‌دانند. که چون خداوند خواست تا همه صفات و کمالات خود را در خارج از ذات خود مشاهده کند، حقیقت محمدی را ایجاد فرمود. حقیقت محمدی، مظهر همه اسما و صفات حق تعالی است و همه انبیا، نور نبوت خود را از او دریافت می‌کنند. از نظر ابن عربی، وجود سعی و منبسط رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مقام صادر اول، همه کمالات علمی، از جمله حقیقت قرآن را دریافت می‌کند. در واقع، حقیقت عقلی قرآن با تحقق حقیقت محمدیه برای پیامبر منکشف می‌شود، اما وجود لفظی آن به تدریج و به هنگام بعثت پیامبر در طول بیست و سه سال بر وی نازل شده است. **واژگان کلیدی:** حقیقت محمدیه، وحی، جبرئیل، عالم مثال، تمثال، فرشته وحی.

* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۸۷/۵/۲۹ تأیید: ۸۷/۶/۲۴

مقدمه

دیدگاه ابن عربی در باب نبوت و وحی، بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او مبتنی است. او مراتب هستی را به پنج قسم تقسیم می‌کند:

۱. غیب مطلق یا غیب حقیقی یا هویت مطلقه که عالم آن اعیان ثابت است؛
۲. عالم ارواح مجرد یا عالم جبروت؛
۳. عالم مثال یا عالم ملکوت؛ (این دو عالم به غیب مضاف مشهورند)
۴. عالم ملک یا شهادت؛
۵. عالم انسان کامل.

هستی‌شناسی ابن عربی بر تجلی حق تعالی مبتنی است. تجلی خداوند هم بر دو گونه است: یکی تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حبی است که به آن فیض اقدس گفته می‌شود. این تجلی عبارت است از ظهور حق در صور اعیان ثابت در علم الهی.

تجلی دوم، تجلی شهودی وجودی است که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌شود. با این تجلی، عالم خارج وجود پیدا می‌کند. در تجلی اول، خداوند از مقام احدیت به مقام واحدیت تجلی یافته و خود را در مرتبه علم به صورت اعیان ثابت نمایان می‌سازد. اما در تجلی دوم به اعیان ثابت هستی می‌بخشد و عالم را ایجاد می‌کند. ابن عربی از این دو تجلی، به تجلی غیب و تجلی شهادت یاد می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: فص شعیبی).

از نظر ابن عربی، در میان عوالم پنج گانه مهم ترین آنها عالم انسان کامل است؛ زیرا که وی هدف خلقت است. به باور وی، ابن عربی حق تعالی در ازل به ذات خود، صفات و افعال خود را به حکم اولویت و باطنیت مشاهده می‌کرد و چون خواست ذات و صفات و افعال خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد. انسان تنها موجودی است که می‌تواند سرّ حق به حق را ظاهر گرداند. انسان خلیفه و کون جامع است؛ زیرا که در وی همه حقایق عالم وجود نهفته است. انسان عالم کبیر است و عالم، انسان صغیر؛ انسان هم حادث است و هم ازلی. از نظر نشئه جسمانی، انسان مسبوق به عدم زمانی و در نتیجه حادث است، اما از نظر روح و حقیقت وجودی، ازلی و ابدی است.

حقیقت محمدی

چون خداوند خواست که همه صفات و کمالات خود را در حقیقتی خارج از ذات خود مشاهده کند، حقیقت محمدی را ایجاد فرمود. این حقیقت در آغاز در علم الهی و به وجود تفضیلی در اعیان ثابته ایجاد شد و سپس در عالم خارج تحقق یافت؛ یعنی صادر اول یا نور محمدی به وجود آمد. حقیقت محمدیه، مظهر جمیع اسما و صفات حق تعالی است. ابن عربی با توجه به حقیقت محمدیه می‌گوید همه انبیا، نور نبوت خود را از او می‌گیرند.

پیامبر اسلام، انسان کامل است؛ یعنی جامع همه مراتب و کمالات وجودی است. او آئینه تمام نمای اسماء و صفات الهی است. او مظهر اسم اعظم و خلیفه کامل خداوندی است. خدا به واسطه انسان کامل در عالم اعیان تجلی پیدا کرد. وی صورت اجمالی و جمعی حضرت حق است. او دارای مقام جمع الجمعی است. راه شناخت خدا نیز از طریق شناخت انسان کاملی چون او و یا دیگر پیامبران امکان پذیر است. به گفته مولوی:

چون خدا خود، می‌نیاید در عیان
نسی غلط گفتم که نایب با منوب
نایب حق‌اند ایمن پیغمبران
گرد و پنداری غلط آید، نه خوب
نی دو باشد، تا تویی صورت پرست
پیش او یک گشت، کز صورت پرست

هر چند وجود دنیوی و مادی خاتم انبیا، متأخر از دیگر انبیا است، وجود علمی و حقیقی وی پیش از وجود دیگر انبیا موجود بوده است. در واقع، در عالم اعیان ثابته او به پیامبری برگزیده شد و در همان مقام بر اعیان ثابته همه انبیا آگاه بود و دیگر انبیا نیز در همان مرتبه اعیان ثابته به شرافت ذاتی و ختمیت رسالت وی ایمان داشتند. از همین رو ابن عربی می‌گوید همه انبیا، نور وجودی خود را از حقیقت محمدی می‌گیرند:

فکل نبی من لدن آدم الی آخر نبی ما منهم احدی اخذ الامن مشکوه خاتم النبیین و ان
تاخر وجود طینه فانه به حقیقته موجود، و هو قوله «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين» و
غیره من الانبیاء ما کان نبیاً الا حین بعث. (همان: فص شیخی)

چون حقیقت محمدی جامع همه اسمای الهی از جمله اسم رب است، از این رو، از مجرای وی فیض به جمیع موجودات می‌رسد. پیامبر دارای دو جنبه است: یکی جنبه حقیقت و ربوبیت اوست و دیگری جنبه عبودیت و خلقی اوست. به این دو جنبه وی در آیه شریفه «و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» اشاره شده است. در جنبه حقیقت و ربوبیت انداختن تیر فعل خداست، ولی از جنبه عبودیت و خلقی به پیامبر مربوط است.

ضرورت نبوت

با تحلیلی که ابن عربی از نظام هستی و اسما و صفات حق تعالی ارائه می‌دهد، دو برهان بر لزوم نبوت ارائه می‌دهد:

۱. در عرفان ابن عربی، بحثی با عنوان «تخاصم اسما» مطرح است؛ به این بیان که اسمای حق تعالی نوعی تقابل با یکدیگر دارند که موجب پیدایش نظام احسن می‌شود. ریشه این تخاصم نیز به استدعای هریک از اسما برای ظهور مطلق باز می‌گردد؛ زیرا تکثر اسمای حق و اعیان ثابتۀ موجب می‌شود تا مظهر هر اسمی از مظاهر دیگر اسما محجوب باشد؛ به بیان دیگر، هر اسمی می‌خواهد ظهور و سلطنت مطلق داشته باشد؛ در حالی که تحقق آنها در عالم موجب می‌شود تا هر کدام از اعیان خارجی مظهر اسمی خاص باشند و از مظهریت اسم دیگر محروم باشند. برای جلوگیری از تخاصم میان مظاهر اسما لازم است مظهري حاکم و عادل وجود داشته باشد تا میان آنها به عدالت حکم کند و هر یک از اعیان را به کمال خود برساند. این حاکم عادل، همان نبی حقیقی و قطب ازلی و ابدی یا حقیقت محمدی است. به گفته خوارزمی:

چون اسمای الهی به حسب خصوصیات که در حضرت علمی دارند، هر یک اقتضای آن می‌کنند که در خارج به صورتی مخصوص ظاهر گردد، پس به ضرورت تکثر در خارج لازم می‌آید، و چون هر یک از اسما، طلب ظهور خود و ظهور سلطنت و احکام خود می‌کنند، لاجرم میان اعیان خارجی نزاع و تخاصم واقع می‌شود به سبب احتجاب هر یکی از اعیان خارجی از اسمی که ظاهر می‌شود در غیر او. پس احتیاج می‌افتد به مظهري حاکم عادل که حکم کند میان ایشان و نگاه دارد نظام عالم را در دنیا و آخرت و حکم کند میان اسما نیز به عدالت تا هر اسمی را از اسما به کمال او رساند ظاهراً و باطناً. و آن حاکم عادل نبی حقیقی است و قطب ازلی اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً که حقیقت محمدیه عبارت از اوست، چنان که به آن اشارت فرمود که: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» یعنی بین العلم و الجسم. (خوارزمی، ۱۳۶۴: ص ۳۱)

۲. هر کدام از اسمای حق تعالی مظهري را می‌طلبد و اگر اسمی بدون مظهر باشد، آن اسم عبث خواهد بود؛ به بیان دیگر، همه اسمای الهی مشتاق‌اند تا جمال خود را در آینه غیر ببینند و این امر جز با تحقق مظاهر آنها امکان‌پذیر نیست. بنابراین، هر یک از اسما، دارای مظهري خواهند بود. اسم الله هم که جامع جمیع اسمای الهی است، طالب مظهري

است. این مظهر باید جامع جمیع اسما و صفات الهی باشد و تنها موجودی که در عالم شایستگی مقام مظهریت اسم الله را دارد، انسان کامل است. در واقع، تجلی اسم اعظم الهی مستلزم تحقق انسان کامل است و این انسان همان حقیقت محمدیه است.

عارفان، نبوت را بر دو قسم مطلقه و مقیده تقسیم کرده اند. نبوت مطلقه یا تعریفی مربوط به حقیقت محمدیه و عالم غیب است که در واقع خبر دادن از معارف الهی در عالم جبروت است. (ابن عربی، ۸ - ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۲۶۵) اما نبوت مقیده یا تشریحی عبارت است از آگاهی از غیب و تبلیغ احکام در عالم شهادت؛ یعنی، نبوت مقیده به مقام بعث و تشریح مربوط است. نبی مطلق، معدل و حاکم میان اسما و مدبر آنهاست. اما تدبیر و ربوبیتش تنها به عالم اسما و اعیان ثابتة مربوط نیست، بلکه دامنه نفوذ آن به عالم شهادت نیز کشانده می شود؛ به بیان دیگر، نبوت مطلقه به هنگام تدبیر امور عالم ماده با نبوت مقیده ارتباط می یابد؛ بدین معنا که در وجود انبیا، ظهور و تجلی می یابد و هر یک از انبیا مظهری از مظاهر حقیقت محمدیه یا نبی مطلق هستند. رسول اکرم هم مظهر کامل حقیقت محمدیه است که هر چند از نظر وجود مادی و طبیعی خود متأخر از همه انبیاست، اما به لحاظ وجود کلی و سعی خود بر همه انبیا مقدم است و همه انبیا از جهتی مظهری از مظاهر آن وجود کلی و منبسط هستند.

امام خمینی هم در تعلیقات خود بر فصوص الحکم می گوید:

عین ثابتة پیامبر، جامع جمیع اعیان موجودات است و اعیان آن موجودات مظاهر عین آن حضرت در علم الهی هستند. اعیان موجودات خارجی هم مظاهر هویت او هستند که همان فیض مقدس و نفس رحمانی است. همه شرایع هم مظهر شریعت او هستند. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ص ۱۸۰)

تعریف وحی

ابن عربی، وحی را «نزول معانی مجرد عقلی در قالب های حسی می داند که در مرتبه خیال، مقید می باشد؛ خواه در خواب و یا در بیداری». (ابن عربی، ۸ - ۱۴۰۵: ج ۱۲، ص ۱۸۴)

وی با توجه به آیه ۵۱ سوره شورا، چگونگی خطاب الهی را بر سه نوع می داند:

۱. وحی یا انزال بی واسطه کلام الهی؛

۲. انزال کلام الهی از ورای حجاب؛

۳. انزال کلام الهی به واسطه فرشته.

ابن عربی، وحی را چیزی می‌داند که خداوند بدون واسطه بر دل‌های بندگان خود نازل می‌کند. با وحی، مطالبی بر دل‌های آنها خطور می‌کند که از چگونگی پذیرش آن با خبر نیستند؛ یعنی نمی‌دانند که چگونه و از کجا و به چه علت در دل‌های آنها راه یافته است. به اعتقاد ابن عربی، وحی با رؤیا آغاز می‌شود؛ چرا که حقیقت وحی امری مجرد است و برای آنکه به مرتبه حس برسد، باید واسطه‌ای باشد. معانی معقول به خیال نزدیک ترند تا حس؛ زیرا خیال در مرتبه‌ای میان معقول و محسوس قرار دارد. از نظر وی وحی همان معناست و چون معنا بخواهد که به عالم حس فرود آید، باید از مرتبه خیال گذر کند. وحی در عالم خواب، در ارتباط با قوه خیال است و از این روی، پیامبر در عالم خواب، به کمک خیال بهتر با وحی آشنا می‌شود:

الرویا بدء الوحی بلا شک فان البدء عندنا هو ما یناسب الحس اولاً، ثم یرتقی الی الامور المجرده الخارجه عن الحس. فلم تکن. بدایة الوحی الالرویا، نوماً کان اویقظة. والوحی، تشریح الشرایع من کونه نبیاً او رسولاً، کیف ماکان. (همان، ص ۹ - ۱۸۸ و ۸۲-۲۷۸)

نزول وحی

عرفا درباره وحی دیدگاه خاصی خود را دارند. این دیدگاه بر نظریه حقیقت محمدی مبتنی است. به این بیان که وجود سعی و منبسط رسول اکرم در مقام صادر اول و در مواجهه با مقام احدیت، همه کمالات علمی، از جمله حقیقت قرآن را دریافت می‌کند. در واقع، در مرتبه وجود کلی و سعی و مجرد پیامبر، وجود عقلی و مجرد قرآن بر پیامبر نازل می‌شود. آیاتی هم که از وجود قرآن در ام‌الکتاب و لوح محفوظ سخن می‌گویند، به این مقام مربوط است.

«بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (بروج (۸۵): ۲۱).

«وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف (۴۳): ۴).

حقیقت عقلی قرآن به هنگام پیدایش حقیقت محمدیه برای پیامبر منکشف می‌شود. اما وجود لفظی آن، به تدریج و به هنگام بعثت پیامبر به عنوان آخرین فرستاده الهی در طول بیست و سه سال عمر وی نازل می‌شود.

در عرفان ابن عربی، نزول تدریجی قرآن بدین گونه است که در طول رسالت، نفس پیامبر با حقیقت محمدیه اتصال می‌یابد و آیات الهی را از آن دریافت می‌کند. در واقع، حقیقت مجرد قرآن در عالم طبیعت به کلام و لفظ تنزل می‌یابد. پیامبر با تکامل در نشئه طبیعت، نفس خود را آماده اتصال با عین ثابت و وجود منبسط خود می‌سازد تا حقایق را از آن عالم دریافت کند. به بیان دیگر، وحی هنگامی روی می‌دهد که وجود مادی پیامبر ﷺ با وجود کلی و سعی خود اتصال یابد و حقایق را از آن جا به عالم مادی تنزل دهد.

از آنجا که در دار وجود، جز ظهور حق تعالی و اسما و صفات وی چیزی موجود نیست، هیچ موجودی استقلال وجودی ندارد. حقیقت وجود پیامبر نیز مستقل از وجود حق تعالی نیست؛ زیرا پیامبر مظهر تام اسما الهی است. از همین رو ابن عربی در مورد وحی می‌گوید: «و لا یلقى علیک الوحی فی غیر ولا تلقی» (ابن عربی، ۱۳۶۶: فص اسماعیلی).

در واقع، القای وحی بر پیامبر، القای وحی بر ذات و حقیقت حق تعالی است؛ زیرا پیامبر اولاً دارای وجود استقلالی نیست و ثانیاً وجود او جنبه الهی به خود گرفته و فانی در حق شده است. به بیان دیگر، حقیقت عبد، عین رب خود گردیده است. القای وحی بر نفس پیامبر هم از حیث مقام جمعی اوست و ملقی علیه حقیقت رب است و نه غیر و اگر در این مقام عبد دعوی حقی کند، از جهت مظهریت حق تعالی و بدون لحاظ خلقی است. جنبه عبودیت عین ربوبیت است: «العبودية کنهه الربوبية». و وحی از او به اوست و نه بر غیر او. اگر هم وحی به پیامبر نسبت داده می‌شود، از این جهت است که نفس وی به مقام مظهریت تامه حق تعالی رسیده است. در اینجا دو گانگی وجودی نیست، بلکه دوگانگی در ظاهر و مظهر است.

در اتصال نفس نبی با حقیقت محمدی، گاه جبرئیل واسطه می‌شود. به گفته ابن عربی:

انبياء التشريع الذين ياخذون بواسطة الروح الامين من عين الملك (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۷۸).

از نظر ابن عربی، وحی در عالم مثال و حضرت خیال به واسطه فرشته وحی نازل می‌شود. وی با توجه به مراتب طولی عوالم وجودی، عالم مثال را سایه عالم روح و یکی از عوالم نورانی می‌داند. از نظر وی عالم مثال از مبادی وحی است:

حضرت المثال هو اول مبادی الوحی الالهی فی اهل العناية (همان، باب ۳۲۵، ش ۱۵۱۵ و ش ۱۵۲۰ و باب ۳۳۷، ش ۳۵۰).

وحی به صورت مثال در آغاز در عالم رؤیا و سپس به صورت مشاهده فرشته در عالم

مثال حاصل می‌شود. البته ابن عربی مشاهدات پیامبر در رؤیا و بیداری را یکسان می‌داند و اختلاف آنها را تنها از این جهت می‌داند که یکی در عالم حس واقع می‌شود و دیگری در عالم خیال. تفاوت آنها به عوالم مشاهدات مربوط است، نه در حقیقت آنها. همه مشاهدات پیامبر در خواب و بیداری یکی است و صورت حسی و مثالی برای پیامبر فرقی ندارد. آنچه پیامبر در عالم رؤیا می‌بیند، عین مشهودات او در عالم بیداری است. مبدأ همه مشاهدات پیامبر حق تعالی است. در واقع، امر الهی از عالم الوهیت به حقیقت محمدیه و از آن به عالم مثال نازل می‌شود.

به زعم ابن عربی نزول قرآن بر قلب پیامبر به صورت زبانی است؛ یعنی پیامبر قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت می‌کند. وی در بحث از نزول قرآن از حضرت محمدیه چنین می‌گوید:

اعلم ان الله انزل هذا القرآن حروفاً... و جعله كلمات و آیات سوراً و نوراً و هدی و ضیاء و شفاء و رحمة و ذکر اوعربياً و مبیناً و حقاً و کتاباً و محکماً و متشابهاً و مفصلاً و لكل اسم و نعت من هذه الاسماء معنی لیس للاحر و کله کلام الله و لما کان جامعاً لهذه الحقایق و امثالها استحق اسم القرآن.

به هنگام نزول وحی توسط جبرئیل، پیامبر از عالم حس و طبع غایب می‌گردد و با عالم مثال اتصال می‌یابد و وقتی وحی به پایان می‌رسد، به عالم حس باز می‌گردد. هرگاه جبرئیل نازل می‌شد، پیامبر وحی را از او در عالم مثال دریافت می‌کرد و اگر هم جبرئیل را به صورت دحیه کلبی مشاهده می‌کرد، آن مشاهده در آغاز به عالم مثال و حضرت خیال مربوط بود. سپس فرشته تمثیل ملکی پیدا می‌کرد. قیصری می‌گوید:

ان الوحی لا یكون الا بنزول الملك و اول نزولة فی الحضرة الخیالیة ثم الحسیة فالمشاهدله لابد ان یكون خیاله متنوراً لیقدر علی مشاهدهته فیه ثم فی المثالی المطلق لانه واسطة بین العالم الحسی و المثالی المطلق فالنازل لابد له من العبور علیه والصاعداً یضاً كذلك (خوارزمی، ۱۳۶۴: ص ۶۸۴).

عالم مثال برای پیامبر مجلای حق و معانی غیبی و معبر حقایق باطنی و الهی است. از همین رو، که عرفا وحی را از راه شنیدن صدا و یا مشاهده جبرئیل را کشف صورتی می‌دانند. البته گاه مشاهده‌ها و مکاشفه‌های پیامبر در بالاترین مرتبه است؛ یعنی پیامبر به مشاهده حقایق وحی در حقیقت محمدی به صورت بی واسطه می‌پردازد. در این مقام، پیامبر کلام را بدون واسطه جبرئیل کشف و شهود می‌کند.

نظریه امام خمینی

از نظر عرفا چون مقام برخی از پیامبران از ملائکه بالاتر است، القای وحی توسط فرشته به اذن آنها صورت می‌پذیرد؛ یعنی با اذن نفس نبوی فرشته واسطه وحی می‌شود. حتی امام خمینی اظهار می‌دارد برخی پیامبران به جهت مراتب وجودی خودشان می‌توانند فرشتگان را نازل کنند:

ان الکمل مثل الانبیاء یمثلون الحقایق فی مثالهم حسب اختیارهم و من المثال ینزلونها الی الملك لخلاص المحبوسین فی عالم الطبیعه فنزل الملائكة فی عالمهم المثالی و الملکی حسب قوة روحانیتهم و کمالها فروحانیه النبی هی المنزلة للملائكة الروحانية فی المثال و فی الملك (امام خمینی، ۱۴۱۰: ص ۳۶).

نقد سروش

با توجه به آنچه گذشت بهره‌گیری سروش از نظریه عرفا و امام خمینی قابل پذیرش نیست. سروش می‌گوید:

در نظر عارفان، جبرئیل به خداوند از محمد ﷺ نزدیک‌تر نیست، بلکه جبرئیل است که تابع پیامبر است. مگر در داستان معراج نیامده است که جبرئیل از همراهی با پیامبر بازماند و از سوختن بال و پرش هراسید؟ معنی این حکایت چیست؟ مگر رهبر فقید انقلاب نگفت که «... معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است...» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۶، سخنرانی ۶۶/۱/۲۵) به عبارت دیگر، وارد کرده است. پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در این دنیا؟ آیا معنای این سخن این است که خدا جبرئیل را فرو نفرستاده است؟» (گفت و گوی دوم)

سروش از این مطلب که جبرئیل در معراج «از همراهی پیامبر بازماند و از سوختن بال و پرش هراسید» نتیجه می‌گیرد که پس جبرئیل تابع پیامبر بوده است؛ در حالی که در حدیث معراج سخن از مراتب کمالی است که مرتبه پیامبر بالاتر از جبرئیل است و این مسئله ربطی به وحی ندارد که از آن نتیجه گرفته می‌شود که جبرئیل در ارسال وحی تابع پیامبر بوده است. در ارسال وحی، جبرئیل تنها یک واسطه است. به همین دلیل، پیامبر تابع آن چیزی است که جبرئیل بر قلب وی نازل می‌کند، نه آنکه در این مقام جبرئیل تابع پیامبر باشد. افزون بر این، در قسمتی از وحی حتی جبرئیل واسطه نبوده و در این مقام نیز پیامبر تابع وحی بوده است، نه اینکه وحی تابع او باشد.

تحریف سخنان ابن عربی

شبستری هم با نقل عبارت‌هایی از ابن عربی به تفسیر مطالب وی می‌پردازد تا به زعم خود پشتوانه‌ای بر آرای خود در میان متفکران اسلامی سراغ گیرد. ترجمه عبارت‌های ابن عربی چنین است:

وحی چیست؟ وحی اشاره‌ای است که جانشین عبارت می‌شود؛ زیرا عبارت چیزی است که از آن به معنایی که مورد نظر است گذر می‌شود. به همین جهت، از آن تعبیر به عبارت می‌شود. بر خلاف اشاره که همان وحی است؛ یعنی اشاره عین مشارالیه است. وحی عبارت است از نخستین مفهوم و اولین افهام. من اصرار ندارم که فهم عین افهام و عین مفهوم از آن است. حال اگر این نکته را در نیافتی، پس صاحب وحی نیستی. آیا نمی‌بینی که وحی عبارت است از سرعت و هیچ چیز سریع‌تر از آن نیست. این نوع از کلام، وحی نامیده می‌شود و آن تجلی ذاتی است. از این روی در خبرآمده است که: «ان الله اذا تكلم بالوحي كانه سلسلة على صفوان صعقت الملائكة»؛ یعنی هنگامی که خداوند با وحی سخن می‌گوید، گویی زنجیری بر سنگی لغزان کشیده می‌شود که فرشتگان را مدهوش می‌سازد و چون پروردگار (برای موسی) بر کوه تجلی کرد، موسی مدهوش شد ... پس وحی چیزی است که اثرش در نفس شنونده از کلام حق تعالی سریع‌تر است و این را جز عارفان به شئون الهی در نمی‌یابند (ابن عربی، ۸ - ۱۴۰۵: ج ۱۲، ص ۳۰ - ۳۲۹).

با توجه به تحلیل‌های ابن عربی در باب وحی، الهام‌های الهی که عارفان از آن به «وحی دل» تعبیر کرده‌اند، یکی از مصادیق وحی است. ابن عربی با توجه به کاربردهای واژه وحی در قرآن برای آن معنای گسترده‌ای قائل است که یکی از مصادیق آن وحی نبوی است که به پیامبران اختصاص دارد. دیگری الهام‌های ربانی است که شامل افراد بسیاری می‌شود. در عبارت‌های فوق، ابن عربی بر این نکته تأکید دارد که وحی اشاره‌ای سریع است که در نفس گیرنده آن به سرعت اثر می‌گذارد و چون امری یقینی است، دریافت‌کننده آن هرگز دچار تردید نمی‌شود. برای اثبات یقینی بودن وحی و الهام‌های الهی وی به آیه «واوحینا الی ام موسی ان ارضعیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم» (قصص (۲۸): ۷) اشاره می‌کند. پس از این الهام الهی، مادر موسی، با همه دل‌بستگی‌ای که به فرزندش داشت، عواطف مادری یا به گفته ابن عربی نفس و طبع خود را زیر پا گذارد و فرزند را در دریا رها ساخت. به زعم ابن عربی، اینکه مادر موسی شک و تردید به خود راه نداد و به اصطلاح، بشریت بر او

حاکم نگشت، خود دلیل آن است که استیلای وحی بر نفس وحی شونده از طبع او که عین نفس او می باشد قوی تر است:

والحکمة علیها البشریة بان القی فی الیم، فی تابوت، من اخطر الاشیاء، فدل علی ان الوحی اقوی سلطاناً فی نفس الموحی الیه من طبعه (ابن عربی، ۱۴۰۵: ص ۳۰ - ۳۲۹).

مطالب ابن عربی دشواری چندانی ندارد. حال به تفسیر شبستری توجه کنید:

چند نکته مهم از متن فوق به دست می آید: اولاً ابن عربی وحی بودن کلام الهی را از جهت «عبارت» بودن و دلالت آن بر معنای مقصود متکلم نمی داند، بلکه از این جهت می داند که آن، اشاره‌ای بسیار سریع است و در مخاطب چنان اثری وصف ناپذیر می گذارد که فکر و تدبیر و تأمل و نظر او را به کل از میان بر می دارد. به نظر وی، سخن و حیانی سخن خداست که مانند خود خدا به کلی دیگر است.

ثانیاً به کلی دیگر بودن به معنای ناقض قوانین طبیعی بودن نیست.

ثالثاً هیچ سخنی به عنوان مجموعه‌ای از کلمات و جملات نمی تواند برای همیشه و برای همه «وحی فی نفسه» باشد. سخن فقط وقتی وحی است که چنان اثر وصف ناپذیر بر جای گذارد.

کلمات و جملات قرآن به این دلیل که چنان اثری در پیامبر اسلام می داشت برای او سخن و حیانی خدا بود. اگر این کلمات و جملات در شخص دیگر نیز چنان اثری بگذارد، در این صورت برای او نیز سخن و حیانی خدا می شود (شبستری، ۱۳۷۵: ص ۱۴۲). نظریه ابن عربی این است که وحیانی بودن سخن، با چگونگی اثرگذاری آن در انسان مربوط می شود. ممکن است سخن واحد برای یک شخص معین وحی باشد و برای شخص دیگری نباشد (همان، ص ۱۴۰).

در عبارت بالا، ابن عربی به تبیین ماهیت وحی نمی پردازد. او تنها از تأثیرگذاری وحی یا الهام برای دریافت کننده آن سخن می گوید. از نظر وی، وحی و الهام‌های الهی به گونه‌ای است که دریافت کننده را آن چنان تحت تأثیر قرار می دهد که در درستی آن کوچک ترین تردیدی به خود را نمی دهد. از کجای سخن ابن عربی این مطلب به دست می آید که اگر کلام الهی بر همه افراد تأثیر نگذارد، وحی فی نفسه نیست. آیا اگر آیات قرآنی بر خواننده آن اثر نگذارد، کلام و حیانی نخواهد بود؛ به چه دلیل، «مجموعه‌ای از

کلمات و جملات نمی‌تواند برای همیشه و برای همه وحی فی نفسه باشد.» به چه دلیل، سخن تنها وقتی وحی است که اثر وصف ناپذیری بر جای گذارد. سخن ابن عربی این است که دریافت وحی بر پیامبر آثار بسیار می‌گذارد، نه آنکه اگر آنچه بر پیامبر وحی شده بر دیگران قرائت شود و بر آنها تأثیر نگذارد وحی نخواهد بود.

از نظر ابن عربی، آیات قرآنی یا به تعبیر شبستری «مجموعه‌ای از کلمات و جملات» وحی فی نفسه است. با توجه به کدامین عبارت از ابن عربی می‌توان ادعا کرد که «وی، وحی فی نفسه برای همه و همه وقت به معنای حقایق و معارف را اساس نظریه خود قرار نداد.» ابن عربی میان وحی نبوی و الهام‌های ربانی تمایز قایل است. از نظر وی، وحی نبوی به معنای ارائه مجموعه‌ای از حقایق و معارف است که برای همیشه وحی فی نفسه است. این نوع وحی استمرار ندارد، اما وحی به معنای الهام‌های ربانی استمرار دارد. تعبیر وحی دل هم در عرفان اسلامی به معنای افاضه الهام‌های ربانی است که به ختم نبوت ربطی ندارد.

این سخن نیز که وحی به معنای اشاره سریع است، با این مطلب ارتباطی ندارد که کلام الهی از جهت عبارت بودن بر مقصود متکلم دلالت ندارد. اگر وحی نه به معنای الهام که به معنای متن باشد، آیا ابن عربی دلالت آن را بر مقصود متکلم نفی می‌کند؟ ابن عربی برای وحی مراتب قایل است. در نخستین مرتبه معانی مجرد عقل بر قلب پیامبر نازل می‌شود و سپس به مرتبه خیال و پس از آن به مرتبه حس می‌رسد.

انزال المعانی المجردة العقلية فی القلوب الحسية المقيدة فی حضرة الخيال، فی نوم کان اویفظة.
وحی عبارت است از نزول معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی که در مرتبه خیال، مقیدند، خواه در خواب و یا در بیداری (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۸، بخش معارف، باب ۷۳).

پس از نزول وحی از مقام مجرد به مرتبه الفاظ، بحث دلالت آن مطرح می‌شود و وحی بر انبیا بدون دلالت نیست.

نتیجه گیری

خلاصه آنکه وحی همان معارفی است که در حقیقت محمدیه به صورت بسیط و مجرد موجود است و پیامبر در نشئه دنیا با اتصال با عین ثابت خود یا حقیقت محمدی آن را دریافت و به مردم ابلاغ می‌کند. فرشته وحی هم گاه واسطه اتصال نفس پیامبر با حقیقت محمدی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی الدین، ۸-۱۴۰۵، الفتوحات المکیه، تحقیق، عثمان یحیی.
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، تصحیح، ابوالعلاء عقیقیم.
۳. خوارزمی، تاج الدین حسین، ۱۳۶۴، شرح فصوص الحکم، تصحیح تجیب مایل هروی.
۴. خمینی (امام) روح ا...، ۱۴۱۰ ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، قم.
۵. خمینی (امام) روح ا...، ۱۳۷۸، صحیفه نور.
۶. سروش، عبدالکریم، ۲۰ بهمن ۱۳۸۶، «کلام محمد»، روزنامه کارگزاران.
۷. شبستری، محمد، ۱۳۷۵، هرمنوتیک، کتاب و سنت.
۸. قیصری، داود بن محمد، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی.