

(مقاله پژوهشی)

بررسی وجوه اشتراک و افتراق وحی رسالی و الهام بر اساس معناشناسی

وحی در نگاه ابن عربی

اصغر آقایی^۱، حسین اترک^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۷

چکیده

مقاله حاضر پس از بیان اجمالی وحی در لغت و اصطلاح و اشاره به مفهوم تجلی در نگاه ابن-عربی، به ماهیت وحی در نگاه وی می‌پردازد. وحی در نگاه او هرچند در مرحله‌ای خالی از هرگونه لفظی است، لکن وحی رسالی در مراتب تنزیل، ابتدا در قالب تجرد مثالی در قلب نبی با افهامی فرازمانی قرار می‌گیرد، و سپس در قالب الفاظ مادی توسط آن نبی در می‌آید تا بتواند به انذار خلق بپردازد. در نگاه وی از نشانه‌های واضح وحی، همراه نبودن با مقدماتی چون تفکر است. این نزول وحی همراه با تبیین اقسام وحی توسط ابن‌عربی، نشان از تفاوتی اساسی میان وحی رسالی و الهام در آن است که اولاً وحی رسالی همراه با رویت فرشته وحی است و مامور به تبلیغ عین آنچه دریافت می‌کند، برخلاف الهام؛ ثانیاً هرچند برخی از اقسام وحی مانند وحی مبشرات در رویا نیز اتفاق می‌افتد، لکن وحی رسالی ماهیتی غیر رویائی دارد؛ ثالثاً وحی رسالی چون مختص انبیا است، پس از ختم نبوت، منقطع شده است برخلاف الهام؛ لذا هیچ یک از اولیاء نمی‌توانند برخلاف شرع نبی خاتم، عمل نمایند.

واژگان کلیدی: وحی، وحی رسالی و غیررسالی، الهام، ابن عربی، اقسام وحی

^۱. استاد حوزه و دانشگاه. asqar.aqaei@yahoo.com

^۲. دانشیار دانشگاه زنجان؛ گروه فلسفه. atrak.h@znu.ac.ir

قدمه

مسأله یا پدیده وحی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده است. این توجه گسترده و همه‌جانبه به وحی از آن رو است که اولاً وحی، نشانی از ماوراء یا ادعای ماورائی بودن را همراه خود دارد؛ ثانیاً آورنده آن، مدعی ارتباط با ماوراء است؛ ثالثاً وحی همراه خود، احکام و اوامری را دارد که پیروان خویش را ملزم به رعایت آدابی می‌نماید که گاه هیچ ریشه‌ای در اندیشه و ذهنیت تاریخی و قومیت و فرهنگی افراد مورد خطاب وحی، نداشته است. این مسائل سبب شده است که در طول تاریخ، مسأله وحی با رویکردهای مختلفی فلسفی، کلامی و عرفانی مورد بررسی قرار گیرد. در عصر جدید، پژوهش‌ها و اندیشه‌های مطرح‌شده در حوزه‌هایی چون دین‌پژوهی درباره چگونگی مواجهه بشر با ماوراء تحت عنوان «تجربه دینی»، مسأله وحی را با چالش‌ها و سوالات جدیدی مواجه کرده است. طبیعتاً وحی از آن رو که در تعریفی خاص از تجربه دینی، می‌تواند در تجارب مینوی و عرفانی، با وصف عالی‌ترین درجه آنها، جای بگیرد و این اشتراکات میان تجربه وحیانی و عرفانی سبب شده است که برخی از افراد در تحقیقات خویش از ماهیت تجربی و بعضاً رویایی وحی سخن بگویند. به نظر می‌رسد، فهم ماهیت وحی به مثابه تجربه و کشفی عرفانی و الهی، می‌تواند راهگشای فهمی دقیق‌تر از وحی شود تا در پرتوی آن بتوانیم سوالات این حوزه را بهتر درک کرده، پاسخی مناسب برای آنها بیابیم. با توجه به آنچه بیان شد، و به دلیل جایگاه ویژه محی‌الدین ابن‌عربی، تلاش می‌کنیم تا ماهیت وحی و مسائل مرتبط با آن را در این مقاله از نگاه وی بررسی کنیم.

۱. وحی در لغت و اصطلاح

تقریباً می‌توان گفت تمامی لغت‌شناسان، معانی مشترکی چون «إشارة، کتابت، إلهام، و کلام پنهان» را برای واژه وحی بیان داشته‌اند. در تعریف وحی می‌نویسند:

وحی، إشارة، کتابت، نامه، إلهام و کلام پنهان و هر آنچه بر دیگری إلقاء می‌شود، است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۳۷۹، و نیز رک: فیومی، ۱۴۱۴ ق، ۶۵۱؛ و ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۶۳)

مفهوم خفا و پنهانی چنان در وحی ریشه دوانده است که برخی علت نامیده شدن الهام به وحی را نیز همین مسئله یعنی ویژگی خفا و پنهانی بودن وحی می‌دانند. این خفا چنان است

که وقتی بر فردی الهام می‌شود، تنها خود او از آنچه بر او الهام می‌شود آگاه است. مجمع البحرین می‌نویسد:

سخن خداوند «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» یعنی به آن الهام کرد و در جان او قرار داد و او را به گونه‌ای آموخت که دیگری را راهی برای فهم آن نیست. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۳۰)

به نظر می‌رسد این خفا از آن روست که فرد به هنگام دریافت وحی و الهام، در عالمی دیگر با فرشته وحی ارتباط برقرار می‌کند و یا آنکه بدون واسطه فرشته، بر او مسائلی وحی می‌شود. نکته دیگر قابل توجه آن است که در استعمالات قرآنی وحی، این واژه به معنای وسوسه نیز به کار رفته است. خداوند متعال می‌فرماید «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام: ۱۲۲). واژه «یوحی» در این آیه همانگونه که برخی از لغت‌شناسان (طریحی، همان، ج ۱: ۴۳۱) گفته‌اند به معنای، وسوسه کردن است. به نظر می‌رسد وجه مشترک وسوسه و وحی، همان اعلام و القاء خفی و پنهان کلام است. در قرآن کریم نیز از جنبه‌های مختلفی به مسأله وحی اشاره شده است (سعاد، بی تا: ۱۱۸۲-۱۱۸۳). در این کتاب مقدس، گاه از محل نزول وحی - در معانی مختلف آن - سخن گفته است که در این کاربرد انبیاء، شیاطین و انسان‌ها محل وحی شمرده شده‌اند.^۱ گاه در قرآن از چگونگی وحی سخن گفته است^۲ و گاه از وجوب تبعیت از وحی گفته است^۳ و گاه از معانی عام^۴ یا خاص^۵ وحی سخن گفته است و گاه از محتوای آن سخن رانده است.^۶

در عرفان اسلامی نیز هرچند معنای مختلفی چون «الهام، کتاب، امر، قول و اعلام در خواب»

^۱ مانند «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي» (طه / ۷۷)؛ «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِيَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» (شوری / ۵۱)؛ «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَلْيُوْحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (انعام / ۱۲۱).

^۲ «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلَاءًا وَ حَيْثُ أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شوری / ۵۱)؛ «وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ» (طه / ۱۳).

^۳ «وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُذَكَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرٌ الْحَاكِمِينَ» (یونس / ۱۰۹).

^۴ «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص / ۷)؛ «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» (نحل / ۶۸)؛ «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ، وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت / ۱۲).

^۵ «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الدُّكْرِ» (نحل / ۴۳)؛ «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۲۵).

^۶ «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا» (مومنون / ۲۷)؛ «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ» (اعراف / ۱۱۷)؛ «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ» (هود / ۴۹)؛ «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء / ۳۹)؛ «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت / ۱۲).

برای وحی ذکر شده است؛ لکن به نظر می‌رسد صفت مشترک معانی مختلفی بیان شده برای وحی «خفی و پنهان» بودن آنها است؛ حال چه آن را «اشاره پنهان» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۰۱) و «سخن پنهان» (تستری، ۱۴۲۳: ۸۹) یا چه «امور پنهان از حواس» (زقزوق، ۱۴۳۰: ۱۰۳۵) معنا کنیم، در تمامی این تعاریف، پنهانی بودن وحی مد نظر است. به نظر می‌رسد با توجه به کاربردهای لغوی و اصطلاحی وحی، در مجموع می‌توان آن را به مفهوم راهی پنهانی و حضوری غیر حسی برای دریافت علمی خاص که تنها بر دریافت کننده وحی آشکار می‌شود، دانست. این تعریف نه تنها با کاربرد لغوی و اصطلاحی وحی همراه است، که با حقیقت وحی و تمامی اقسامی که برای وحی بیان شده است نیز سازگار است.

۲. تجلی

تجلی که جایگاه ویژه‌ای در شعر عرفانی ما نیز یافته است،^۱ به مفهوم ظهور حق تعالی در مراتب مختلف هستی است. اهمیت این مسئله که در تحلیل اندیشه ابن عربی درباره وحی نیز تاثیر بسیاری دارد؛ تا جایی است که برخی معتقدند همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان بر حول این محور در گردش است (کبیر، ۱۳۸۸: ۲۹۸). در حقیقت با تجلی حق تعالی در اسماء متقابلی است که با ظهور خارجی این اسماء نظام احسن پدید می‌آید. با توجه به همین مسئله تجلی است که در بستر حضرات خمس اصطلاح دیگری یعنی واژه غیب و شهادت رایج شده است. ابن عربی به دو گونه تجلی معتقد است و می‌نویسد:

برای خداوند دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۱).
قیصری در شرح عبارت ابن عربی می‌نویسد خداوند با توجه به دو اسم «باطن» و «ظاهر»، دو گونه تجلی دارد، تجلی غیب و تجلی شهود. در تجلی اول، حق تعالی از هویت مطلقه خویش به مقام اسمائی و اعیان ثابتة تجلی و ظهور می‌کند؛ اما در تجلی دوم که مجلای اسم ظاهر است، آنچه در اعیان ثابتة است، در عالم خارج ایجاد می‌شود. وی می‌نویسد:

۱. حافظ - به عنوان یکی از شاعران عرفانی - می‌سراید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رُخس دید مَلک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
نظری خواست که ببیند به جهان صورت خویش	خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد (حافظ، ۱۳۹۳: ۱۱۴)

برای خداوند بر اساس اسم باطن و اسم ظاهر، دو تجلی وجود دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت. تجلی غیب همان تجلی ذاتی حق در مقام عین ثابت همراه با استعداداتی آن عین ثابت است. تجلی شهادت همان تجلی اسما ظاهر است که مترتب بر همان تجلی اول است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۴).

۳. ماهیت وحی در ابن عربی

با توجه به مسئله تجلی حق تعالی در مراتب هستی، به نظر می‌توان حقیقت وحی در نگاه وی را در این تجلی دانست. وی تصریح می‌کند که ظهور حق در ما سوی الله سرّ و راز هستی است. در حقیقت هویت نهان اشیاء در مراتبی از هستی با تجلی و اراده حق تعالی بروز می‌یابد و اگر این اراده و توجه الهی به شیئی تعلق نگیرد، هیچگاه ایجاد نخواهد شد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۸۸). نکته قابل توجه در اینجا این است که این اراده حق از نگاه ابن عربی در ازل به شیء تعلق گرفته است. او با اشاره به آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/ ۴۰) می‌نویسد:

تفاوت میان اراده خداوند با علم و قدرت او تنها اعتباری است؛ لذا خداوند به همه اشیاء علم دارد، [یعنی] وقوع آن شیء در زمان معین و به سبب معینی را می‌داند؛ لذا هرگاه علم او را در نظر گرفته، اعتبار کنیم، می‌گوییم عالم است؛ و هرگاه تخصیص شیئی به زمان و وجه معینی را در نظر بگیریم، می‌گوییم خداوند آن شیء را اراده کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۶۰).

وی پس از آنکه همین توجیه را در قدرت بیان می‌کند، می‌گوید مرجع همه آنها علم حق تعالی است؛ چراکه وجود شیء، اقتضای وجود آن را دارد؛ لذا دیگر فکر و مانند آن معنا نخواهد داشت.

به هر حال وقتی تجلی خداوند در مراتب مختلف صورت می‌گیرد، در حقیقت اراده اوست که جریان دارد. به نظر می‌رسد که ابن عربی بر همین اساس، یعنی مسئله تجلی است که پس از آنکه حقائق موجودات را به اعیان ثابته آنها بازمی‌گرداند، تصریح می‌کند که هرگاه خداوند اراده می‌کند که به یکی از اولیاء و انبیاء وحی کند، در صورتی از مراتب آن عین ثابت ظهور و تجلی می‌کند، و از این تجلی پیامبر و ولی خدا آنچه خداوند اراده نموده است

تا به این ولیّ و نبی بیاموزد را، درک می‌کند:

هر موجودی، عین ثابتی دارد که وجود مانند لباس برای آن است [و به آن عین ثابت، تحقق می‌بخشد]؛ لذا هرگاه حق بخواهد بر ولیّی از اولیاء خود امر را وحی کند، حق در صورت همان امر در این عین ثابت که حقیقتش نزد ولیّی خاص است، تجلی می‌کند و [آن ولیّ] از ای تجلی به محض مشاهده، آنچه حق اراده کرده است را درک می‌کند و ولیّ در نفس خود علم به آنچه نمی‌دانست می‌یابد ... این همان وحی خالص است که هیچ چیزی همراه آن نیست. (همو، بی تا، ج ۳: ۴۷)

هرچند این بیان به گونه‌ای همراه با پیچیدگی است؛ اما به نظر می‌رسد که اولاً مقصود او از وحی خالص در اینجا این است که هیچ واسطه‌ای جز تجلی حق تعالی در کار نیست؛ و ثانیاً این مطلبی که ابن عربی بیان می‌کند به جایگاه اعیان ثابتة در مراتب هستی از عرفان برمی‌گردد. اعیان ثابتة در نگاه عرفان یک جنبه مظهری دارند که مظهر اسماء و صفات الهی هستند و جنبه دیگر آنها این است که حقائق اعیان خارجی می‌باشند. شاید ابهام آن در این مطلب باشد که در حقیقت این درک، درکی فراعقلانی است که مختص انبیاء و اولیاء می‌باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۷۱)

لذا اگر بخواهیم تمامی این ادراکات فراعقلانی را تحت یک عنوان قرار دهیم، به نظر می‌رسد بهترین عنوان همان عنوان «وحی» است که تمامی مراتب آن از وحی خاص تا وحی عام و مبشرات و الهامات را دربر می‌گیرد؛ که البته از آن رو که وی در عبارت فوق از «وحی خالص» سخن گفته است، می‌توان طریق فوق، یعنی ظهور از طریق اعیان ثابتة اشیاء را، همانگونه که گفتیم، در «وحی بی واسطه» محدود نمود.

با توجه به آنچه گذشت/ ابن عربی در بیان حقیقت وحی تصریح می‌کند که وحی «اشاره» ای است که جایگزین «عبارت» می‌شود. این عبارت هرچند توضیح می‌دهد که حقیقت وحی از جنس الفاظ نیست؛ اما با توجه به برخی تصریحات دیگر/ ابن عربی در مواضع دیگر از مکتوبات او مبنی بر نزول الفاظ قرآن (همان، ج ۳: ۹۵)، و نیز با توجه به مبانی عرفانی وی که تمامی پدیده‌ها را نازل یافته و بروز یافته از هویت مطلقه حق تعالی می‌داند، می‌توان به این نتیجه رسید که این حقیقت غیرملفوظ در مراتب مختلف هستی لباسی متناسب با همان

مرتبه را در بر می‌گیرد و لذا این مفهوم در قوس نزول^۱ در مراتب مادی لزوماً با نزول فرشته در قالب لفظ در می‌آید. به نظر می‌رسد مقصود از «اشاره» در اینجا با توجه به اینکه وی می‌گوید «اشاره همان ذات مشارالیه» است، علم حضوری می‌باشد؛ لذا وحی از سنخ علم حضوری است. او می‌نویسد:

وحی اشاره‌ای است که جای عبارت می‌نشیند بدون آنکه عبارتی در کار باشد. در عبارت، به واسطه آن به معنی می‌رسیم؛ اما اشاره همان وحی و ذات مشارالیه است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷۸).

ابن عربی که - بر اساس آیات قرآنی - تصریح می‌کند محل نزول وحی، قلب دریافت‌کننده آن است، که این خود نشانی از دریافت حضوری وحی است. او تأکید می‌کند که بر اساس آیات قرآن این نزول گاهی با واسطه و گاهی بدون واسطه است (همان، ج ۱: ۲۷۱). وجه جمع از سنخ حضوری بودن و نزول فرشته در این است که این نزول در عالم خیال منفصل صورت می‌گیرد.

یکی دیگر از ویژگی‌های وحی از نگاه ابن عربی آن است که وی وحی را نوعی افهام سریع است؛ به طوری که میان فهم و افهام و مفهوم وحدتی وجود دارد و این وحدت در حقیقت یا عیناً همان سرعت افهامی است که در وحی وجود دارد؛ یا عامل آن است. محیی‌الدین معتقد است اگر کسی به چنین فهمی نرسیده باشد، این فرد صاحب وحی نخواهد بود. وی می‌نویسد:

وحی مفهوم اول [یعنی بدون واسطه و حضوری است] و افهام اول است و چیزی سریع‌تر از این نیست که فهم و افهام و مفهوم، وحدت داشته باشند؛ پس اگر این مسئله در تو حاصل نشده باشد تو صاحب وحی نخواهی بود؛ [چراکه] آیا نمی‌بینی که وحی همان سرعت است و هیچ چیزی سریع‌تر از آنچه گفتیم نیست. (همان، ج ۲: ۷۸)

شاید مقصود از این وحدت میان فهم و افهام و مفهومی که در قلب نبی و ولی قرار می‌گیرد

آن است که وحی در قالب زمان اتفاق نمی‌افتد و این حقیقت در مراتب دیگری از هستی انسان

۱. صدرالمتهین معتقد است حقیقت قرآن از آن رو در پرده حجاب‌های مختلفی قرار گرفته است، چراکه حقیقت قرآن با توجه به آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ حَشْبَةِ اللَّهِ» (حشر/۲۱)، عمیقتر و سنگین‌تر از فهم عموم است (صدرالمتهین، ۱۳۹۳: ۲۲)

کامل رخ می‌دهد و وی را با آنچه که به وی وحی می‌شود آشنا می‌سازد. در حقیقت کسی صاحب وحی است که نفس او با ارتقا قادر به مشاهده حضوری باشد؛ نه آنکه هنوز گرفتار در حصول است. ابن عربی در موضعی دیگر بر این سرعت القاء وحی تصریح می‌کند که وحی در حقیقت سرعت القاء روحی الهی است که اخبار و علومی که اکتسابی نیست را بر دریافت‌کننده آن نازل می‌کند. با توجه به مثالی که وی می‌زند به نظر می‌رسد که وی امور فطری را نیز به گونه‌ای تابع وحی می‌داند و این نشان از آن است که وحی در نگاه ابن عربی مفهومی عام دارد که از وحی خاص رسالی تا وحی عامی به اولیاء و الهامات به موجودات عاقل و غیر عاقل را در برمی‌گیرد. او می‌نویسد:

وحی آن است که اثر آن [یعنی] کلام الهی در نفس شنونده آن، سریع انجام گیرد ... و گاهی وحی شتاب روح الهی و امری [یعنی نفس ناطقه من عنداللهی] به ایمان و اخبار الهی و آنچه اشیاء به آن مفطور و خلق شده‌اند که کسبی نیست، می‌باشد؛ مانند آنکه کودک فطرتاً هنگام تولد سینه مادر را می‌گیرد در اثر وحی الهی. (همان، ج ۲: ۷۸)

ابن عربی که وحی را تجلی حق تعالی می‌داند، بر اساس برخی روایات معتقد است که نزول وحی مانند آن است که زنجیری بر سنگی صاف کشیده می‌شود. این تجلی حق تعالی همانگونه که در روایات و آیات قرآن نیز تصریح شده، چنان است که می‌تواند فرشتگان را بی‌هوش نماید و کوهی را منهدم کند و چون موسایی را مدهوش و بی‌هوش سازد (همان، ج ۲: ۷۸). این قوت وحی چنان است که هیچ‌کس در برابر آن نمی‌تواند، مقاومت کند و جز پذیرش مضمون وحی توان دیگری ندارد؛ به همین دلیل است که وقتی بر مادر موسی علیه‌السلام وحی نازل می‌شود، وی بدون هیچ شک و تردیدی و کمترین مخالفتی، طبق همان مضمون وحی عمل می‌کند؛ در حالی که ظاهر این عمل به گونه‌ای است که کودک با آن در معرض خطر قرار می‌داد و محبت مادرانه چنین چیزی را نمی‌پذیرد. او می‌نویسد:

[قصه وحی به مادر موسی ع و انداختن کودک در آب] دلالت بر این دارد که سلطه و هیمنه نفس از طبع فرد [مانند محبت فرزند] که با نفس او عینیت دارد، قوی‌تر است (همان، ج ۲: ۷۸).

ابن عربی همین مسئله - سلطه و هیمنه وحی بر انسان - را معیاری برای تشخیص وحی

می‌داند؛ لذا به همین دلیل می‌گوید اگر در یافته‌ای درونی، مقدماتی چون تفکر و تدبیر باشد، این یافته، یافته‌ای وحیانی نخواهد بود و اگر به گونه‌ای باشد که امرانه بر انسان غلبه کند و فکر و تدبیر را از انسان بگیرد، این نشان از آن است که دریافت کننده آن صاحب الوحی، شده است.

ای ولی، هرگاه گمان کردی که به تو وحی می‌شود [یعنی اهل الهام و کشف شده‌ای] به نفس خود بنگر، اگر در آن اثری از تدبیر یا تفصیل [یعنی بیان شقوق مختلف بدون قطع] یا تفکر یافتی، بدان که صاحب وحی نیستی؛ [اما اگر آنچه بر تو وارد می‌شود] بر تو حکم کرده، [چنان هیمنه‌ای بیابد که] تو را کور و ناشنوا کند و میان تفکر و تدبیر تو حائل شود و آنچه می‌خواهد در تو حکم کند؛ این همان وحی است و تو نیز صاحب وحی شده‌ای (همان، ج ۲: ۷۸).

مسئله دیگری که ما را به حقیقت وحی در نگاه/بن‌عربی رهنمون می‌شود، تقسیمی است که وی بر اساس آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری/۵۱) از وحی ارائه می‌دهد. او پس از آنکه نبوت را خطاب‌ی الهی یا کلامی الهی به بنده‌های برگزیده معنا می‌کند که هم در حال خواب و هم در بیداری اتفاق می‌افتد؛ می‌نویسد این خطاب الهی سه قسم است؛ قسمی از آن وحی، قسمی شنیدن کلام الهی از وراء حجاب، و قسمی به واسطه رسولی بشری یا ملکی صورت می‌گیرد. وی بر این اساس در تبیین ماهیت وحی چنین می‌نویسد:

قسمی از وحی آن است که بدون واسطه بر قلب بندگان القاء می‌شود و سخنی در قلبشان به آنان إسماع می‌شود، به طوری که نه کیفیت این شنیدن آن معلوم است و نه حدی دارد و نه توسط خیال تصور می‌شود؛ اما با این حال عبد آن را تعقل و درک می‌کند ... و گاهی از وراء حجاب صورتی با او سخن می‌گوید؛ این حجاب گاه بشر بودن فرد، گاه مانند تکلم موسی ع درخت است ... و گاه به واسطه رسولی ملکی؛ مانند آنکه فرمود «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» یعنی قرآن که کلام خداوند است [را نازل کرد] و گاه به واسطه رسولی انسانی است؛ مانند آنکه فرمود «فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» که در این آیه آنچه اصحاب و اعرابی از زبان رسول خدا ص شنیدند را کلام خداوند معرفی کرد؛ لذا نبوت

چیزی فراتر از اخبار الهی نیست با یکی از این اقسام؛ و [لذا] قرآن خبر الهی است و تمام نبوت است؛ چراکه این [قرآن] تمام آن چیزی است که خداوند اراده کرده است که به بندگانش خبر دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۷۵).

همانگونه که بیان کردیم، در نگاه/ابن عربی وحی ریشه در تجلی حق تعالی در اعیان ثابتة اشیاء، از آن رو که مظهر میان او سایر موجودات هستند، دارد؛ لذا وقتی نبی با ارتقاء نفسانی با حقائق اشیاء یعنی اعیان ثابتة آنها مرتبط می شود، به حاق و باطن وحی آگاه می شود؛ هرچند این مرتبه که می توان آن را قرآن لدنی یا قرآن مجمل - به تعبیر خود/ابن عربی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۸۳) نام نهاد، به علم حضوری برای پیامبر ص آشکار می شود؛ لکن این حقیقت در مرتبه نزول توسط فرشته وحی، به اشاره او نه به عبارت او، در قلب نبی با الفاظ قرار می گیرد؛ چراکه باید نبی اکرم ص آنچه خود تعقل و درک کرده است را برای تعقل دیگران و انذار در اختیار آنان قرار دهد؛ لذا آن جنبه حقی به جنبه خلقی تبدیل شده، در قلب یا همان نفس ناقطه، در دو مرحله قرار می گیرد؛ مرتبه عالی و باطنی قرآن، به نزول دفعی؛ و جنبه خلقی و ظاهری و لفظی قرآن، به نزول تدریجی. وقتی فرشته وحی که در خیال منفصل با نفس نبی مرتبط می شود، حالت نزول وحی اتفاق می افتد، و افهامی ماوراء زمانی با سرعت بسیار که فهم و افهام و مفهوم در آن وحدت می یابد صورت می گیرد؛ با این وحی چنان هیمنه ای بر فرد فائق می شود، که او را از حالت عادی خارج کرده، ماموریتی الهی را به او تحمیل می کند و این هیمنه - همانگونه که گذشت - خود در نگاه/ابن عربی معیاری برای تشخیص وحی می باشد؛ هرچند به دلیل حضوری بودن، این معیار تنها برای خود دریافت کننده وحی مفید است تا حالت وحی را تشخیص دهد.

با توجه به آنچه گذشته و علاوه بر تقسیماتی که/ابن عربی و عارفان اسلامی درباره وحی بیان داشته اند، می تواند حقیقت وحی از نگاه/ابن عربی را چنین بیان نمود: وحی در نگاه او (۱) حقیقتی است که از جنس الفاظ نیست و با علم حضوری در قلب دریافت کننده وحی حاصل می شود، که این در واقع (۲) نوعی افهام سریع و فرازمانی است، و چون مستقیم بر قلب و نفس «دریافت کننده وحی» جای می گیرد؛ البته این افهام سریع منافاتی با این ندارد که در نزول تدریجی وحی و در مقام تنزل آن (۳) مرحله ای از آن را در قالب الفاظ مثالی که

توسط فرشته وحی بر قلب نبی نازل می‌شود، بدانیم و این نزول وحی (۴) چنان هیمنه‌ای بر نفس او چیره می‌شود که جز پذیرش وحی توانی دیگر ندارد؛ هیمنه‌ای که بدون مقدماتی چون تفکر و تدبیر صورت می‌گیرد، و این (۵) همراه نبودن با مقدماتی چون تکفر، خود نشانه‌ای برای وحیانی بودن دریافت قلبی است.

باید توجه داشت که ویژگی‌های ذکر شده، به وحی رسالی و وحی الهامی اختصاص دارد؛ و اقسام دیگر وحی یا تحت این دو وحی هستند لذا این ویژگی‌ها نیز درباره آنان قابل طرح است، یا آنکه به ذات مفطور موجودات برمی‌گردد که در اینصورت، دیگر این ویژگی‌ها مطرح نخواهند بود زیرا هرچند درباره فرد فرد موجودات جهان در لسان/بن‌عربی، واژه «خطاب الهی» در «وحی فطری» به کار رفته است، لکن این خطاب، به مفهوم نوع ویژه و خاص آفرینش اشیاء است نه خطاب به مفهوم گفتار و مانند آن.

۴. اقسام وحی در ابن‌عربی

در منابع دینی تقسیمات مختلفی درباره وحی وجود دارد. قرآن کریم از وحی به پیامبران^۱ و غیر پیامبران^۲ و تا به جمادات^۳ سخن گفته شده است. روایات مختلفی نیز پیرامون وحی مطالبی را بیان نموده‌اند. در روایتی امام صادق ع می‌فرماید از امیرالمؤمنین ع درباره وحی سوال شد و وی در جواب از سه گونه وحی: وحی نبوت، وحی الهامی و وحی اشاره، سخن گفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۱۸۰). در عرفان اسلامی نیز تقسیمات مختلفی؛ چون وحی اعلامی و وحی الهامی، وحی عام و خاص، وحی باواسطه و بی‌واسطه، وحی ذاتی و عرضی و وحی مبشرات، مطرح شده است. برخی نیز در بیان اقسام وحی، از وحی در روایا، وحی الهامی، وحی احکامی و وحی اعلامی سخن گفته‌اند (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۵۳). باید توجه داشت وقتی از اقسام وحی سخن می‌گوییم، معنایی عام و مترادف با کشف مورد نظر است؛ لذا بر این اساس تمامی اقسامی که در کشف و الهام بیان می‌شود، زیرمجموعه وحی نیز قرار می‌گیرد. با بررسی‌های عبارات و اشارات مختلف ابن‌عربی و تابعان وی نیز به این نتیجه می‌رسیم که آنان به دلایل مختلفی تقسیمات گونه‌گونی از وحی

۱. إنا أوحینا إلیک کما أوحینا إلی نوح والنَّبیینَ مِن بَعْدِهِ (نساء / ۱۶۳)

۲. وَأَوْحینا إلی أمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِیْهِ (قصص / ۷)

۳. فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَئِذٍ وَأَوْحَى فِی كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا (فصلت / ۱۲)

ارائه داده‌اند. در ادامه با کنکاش در معانی این اصطلاحات، علاوه بر تبیین آنها تلاش خواهیم کرد میزان هم‌پوشانی و مترادف بودن این واژه‌ها و یا ارتباط آنان با یکدیگر را نیز بیان کنیم. باید توجه داشت هرچند اسامی و عناوین مختلفی برای اقسام وحی در کتب عرفانی بیان شده است؛ و این تقسیمات به گونه‌ای به ماهیت این اقسام نیز اشاره دارد؛ لکن اولاً وحی، اصطلاحی است که در وحی رسالی، کثرت استعمال یافته است؛ و ثانیاً تقسیمات مختلف ذکرشده، همپوشانی دارند و در واقع، برای مفاهیم و معانی واحدی، به دلایل مختلفی، اصطلاحات گوناگونی وضع شده است؛ دلائلی مانند:

۱) آیا مبدأ اخذ وحی فرشته است یا نیست؟

۲) آیا دریافت‌کننده وحی مامور به رسالت است یا نیست؟

۳) آیا وحی حاوی احکام و تشریح است یا نیست؟

۴) آیا شیوه دریافت وحی، به صورت مکالمه‌ای بوده است یا خیر؟

بر این اساس می‌توان اصطلاحات «وحی رسالی»، «وحی باواسطه»، «وحی خاص»، «وحی اعلامی» و «وحی احکامی» مترادف دانست؛ هرچند گاهاً برخی - همچنانکه خواهد آمد - وحی اعلامی را در الهام نیز به کار برده‌اند. اصطلاحات «وحی غیر رسالی»، «وحی عام»، «وحی مبشرات» و «وحی الهامی» نیز به نظر می‌رسد به معنای واحدی اشاره دارند. «وحی الهامی» نیز شامل «وحی خاطر»، «وحی قذف»، «وحی نفت» و «وحی قلب» می‌شود. به نظر می‌رسد با توضیحی نیز که ابن عربی می‌دهد، «وحی ذاتی» و «وحی عرضی» نیز می‌توانند زیرمجموعه «وحی الهامی» قرار بگیرند. به هر حال از آنجا که به نظر می‌رسد برخی اشتباهات گروهی از نویسندگان به عدم تمییز میان این اقسام برمی‌گردد، شناسایی این اقسام اهمیت دارد. این تقسیمات که در حقیقت به گونه‌ای به مراتب مختلف کشف و شهود نیز اشاره دارد، و با توجه به کیفیت ارتباط با ماوراء، مطرح شده‌اند؛ در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند. نکته مهم دیگر این است که اصطلاحات مختلف و تقسیمات گوناگونی که در وحی به کار رفته است، به دلیل تداخل و هم‌پوشانی آنها، به صورت کامل جداکردن آنها از یکدیگر تا حدودی مشکل است، لذا هرچند در ادامه تلاش شده است که این اقسام به صورت جداگانه بیان شوند، لکن گاه در بیان اقسام، به اجبار توضیحات و اشاراتی به اقسام

دیگر شده است؛ هرچند بیان کامل‌تر آنها ذیل قسم مورد نظر آورده شده است. نکته دیگر قابل ذکر این است که هرچند برخی از این اقسام، مانند وحی قذف و وحی خاطر، با این عناوین خاص در کتاب‌های ابن‌عربی به کار نرفته است، لکن معانی آنها در آثار وی به صراحت یا به اشارت یافت می‌شوند. با توجه به مطالب پیش گفته و هم‌پوشانی اصطلاحات مختلف در حوزه «وحی‌شناسی»، به نظر می‌رسد در مجموع می‌توان، تمامی اصطلاحات را در موارد زیر خلاصه نمود، هرچند - همانگونه که گفتیم - اصطلاحات دیگری نیز هستند که با این اصطلاحات مترادف می‌باشند، اما ذیل عناوین زیر به اصطلاحات مترادف نیز خواهیم پرداخت:

- وحی الهامی
- وحی مبشرات
- وحی ذاتی و وحی عرضی
- وحی رسالی و وحی غیر رسالی

۱-۴. وحی الهامی

وحی الهامی که به کثرت در کتاب‌های عرفانی و آثار ابن‌عربی از آن یاد شده، و ماهیتی حضوری داشته و مختص ولیّ است، خواه این ولی خود نبی نیز باشد یا نباشد. این وحی خود به چهار قسم وحی خاطر، وحی قذف، وحی نفث و وحی قلب تقسیم می‌کنند (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۸۳). هرچند تعریفی از «وحی خاطر» در کتاب‌های عرفانی نشده است؛ لکن به نظر می‌رسد مقصود از وحی خاطر، خطوراتی است که بر قلب مومن و ولیّ وارد می‌شود است؛ لذا خطورات آن است که در ضمیر انسان با القاء فرشته یا شیطانی ایجاد می‌شود؛ اگر از فرشته باشد به آن الهام و اگر از شیطان باشد به آن وسوسه گویند. مولف کتاب «بهبه الطایفه» که این تقسیمات را بیان کرده است در ادامه به این دو نوع خطورات اشاراتی دارد. جایی از نفی خطورات قلبی سخن می‌گوید که اشاره به خطورات شیطانی یا لااقل خطورات غیر ربانی دارد، و در جایی از اولیائی سخن می‌گوید که غیر از خطورات ربانی، چیزی دیگر در قلب آنان خطور نمی‌کند (بدلیسی، ۱۰۰۰: ۸۳-۸۸). به نظر می‌رسد مقصود از وحی قذف، آنچه در دل‌ها القاء می‌شود؛ مانند القاءات حواریین است که خداوند فرمود:

«وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي (مائده/۱۱۱)» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۷۰). با توجه به معنای «نفث» در لغت که دمیدن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۷۸) و با توجه به استعمالات این واژه در قرآن و حدیث و در کتاب‌های عرفانی، مقصود از آن نوعی الهام باشد که حالتی خاص رعب‌گونه در فرد ایجاد می‌کند. این رعب از آن روست که با امری کمالی یا جمالی مواجه می‌شود. در کتاب‌های عرفانی و روایی عبارت‌هایی؛ چون «نفث فی روعی»، بسیار به کار رفته است. «روع» به معنای غلبه رعبی خفیف بر قلب است که به واسطه فزع یا اعجاب از امری کمالی یا جمالی حاصل می‌شود (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۴: ۲۹۳). این واژه یعنی «روع» را که /بن‌عربی معادل قلب دانسته، آن را محل وحی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۰). آنچه در مفهوم «وحی نفث» مطرح شد از سخن /بن‌عربی که مبنی بر این که آنچه از طریق ذوق و الهام دریافت می‌شود، علمی است که برتر از علم کسب‌شده از طریق عقل است. وی این علم را که با تعبیر «علم نفث روح القدس فی الروع» یاد می‌کند، مختص انبیاء و اولیاء می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱). از آنجا که «قلب» در عرفان یعنی همان «نفس ناطقه» و خود مولف کتاب به‌جمله الطائفه نیز، که این تقسیم‌بندی از وحی را بیان نموده است، با تعبیر «وحی السر» (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۸۸) یاد می‌کند و آن را مختص اولیاء الله که آنان را علماء الله نیز معرفی می‌کند، مقصود از «وحی قلب»^۱ همان دریافت‌هایی است که سالکین در نهایت سلوک خویش دریافت کرده، صفات جمالی و جلالی خداوند را از درون و حاق نفس خویش مشاهده می‌کنند، می‌باشد.

۲-۴. وحی مبشرات

وحی دیگری که در عرفان از آن سخن گفته‌اند وحی مبشرات است. در اعتقاد /بن‌عربی این مبشرات در حالات مختلفی برای انسان رخ می‌دهد. شاید بتوان گفت آیاتی چون «أَلْهَمُ الْبَشَرِي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (یونس/۶۴) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَآتَخْزَنُوا وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت/۳۰) نیز اشاراتی به این وحی مبشرات است، اگر نگوییم

^۱ «وحی قلب» عنوانی است که توسط نویسنده پیشنهاد شده است. این عنوان از آن روست که برخی از عارفان از این وحی با عنوان «وحی من الله بواسطة قلبه» یاد نموده‌اند. (رک: بدلیسی، ۱۹۹۹: ۸۳).

تصریح است. /بن‌عربی که این مبشرات را وقائعی الهی و آگاه‌کننده دانسته، آغاز وحی الهی را نیز با آنها می‌داند، تاکید می‌کند که این مبشرات از ذات وجودی انسان نشأت می‌گیرد؛ لذا می‌نویسد:

گاهی آگاه‌کننده‌ای الهی در واقعه‌ای رخ می‌دهد و ما به علت تامه یعنی خداوند رجوع می‌کنیم؛ زیرا این وقائع آگاه‌کننده مبشراتی هستند و اوائل وحی الهی نیز با این مبشرات است که از ذات انسان نشأت می‌گیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۱).

م‌حی‌الدین معتقد است که حال افراد در دریافت و مواجهه با این مبشرات الهی گوناگون است؛ برخی در خواب و برخی در بیداری و عده‌ای در حالت فناء آنها را درک می‌کنند. در این حالت البته فرد از ادراکات حسی خویش جدا نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۱). هرچند به نظر می‌رسد که مبشرات یا بشارت‌هایی است که در مسیر الی‌الله برای اولیا رخ می‌دهد یا آنکه مقدماتی برای نزول وحی بر قلب نبی و رسول است؛ لکن در اعتقاد /بن‌عربی این مبشرات خود می‌تواند قسمی از وحی تلقی شود.^۱ /بن‌عربی که وحی مبشرات را مقدمه‌ای نسبت به وحی خاص انبیاء الهی می‌داند، تصریح می‌کند که آنها پس از انقطاع وحی خاص نیز باقی مانده‌اند.

با توجه به این توضیحات به نظر می‌رسد وحی مبشرات در اعتقاد /بن‌عربی یا همان وحی عام است یا قسمی از آن به شمار می‌آید که در برابر وحی خاص یعنی وحی رسالی قرار دارد. البته لازم به ذکر است که هرچند /بن‌عربی بر این عقیده است که دیگران نیز مانند رسولان الهی نصیبی از مبشرات دارند؛ لکن انبیاء رسالی به دلیل آنکه مبشرات گوناگون را در قلب و حواس خویش دریافت می‌کنند، «اقطاب» محسوب می‌شوند. او در برابر این انبیاء و اقطاب از انسان‌های دیگری که دریافت کاملی از مبشرات و وحی عام ندارند با عنوان «افراد»، یاد می‌کند. در نگاه /بن‌عربی اقطاب کسانی هستند که علاوه بر آنکه محور و مدار مصالح و تدبیرات عالم هستند، با معجزات و نشانه‌های مختلفی موید هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸۶).

^۱. جامی بر اساس روایاتی که روایای صادق را جزئی از نبوت شمرده‌اند، می‌نویسد این رویاهای صادق خود از اقسام وحی می‌باشند، که طبیعتاً مقصود وی از وحی در این جا، همین مبشراتی است که ابن‌عربی می‌گوید. (رک: جامی، ۱۴۲۵: ۲۲۲)

/بن‌عربی که از پیامبر اکرم ص با قطب الاقطاب^۱ یاد می‌کند، معتقد است که وی نیز در آغاز رسالت خویش مبشرات مختلفی را دریافت می‌نموده‌اند. /بن‌عربی می‌نویسد:

شروع نبوت پیامبر ص با وحی مبشرات بوده است (همان، ج: ۳، ۸۶)

به نظر می‌رسد از آن رو که نبوت، بر اساس وحی رسالی شروع می‌شود، مقصود از واژه شروع در این عبارت‌ها، پیش از نبوت رسالی باشد. در حقیقت این مبشرات، نوعی پیش-زمینه و تمهید برای ورود به فضای خاص نبوت رسالی است. /بن‌عربی در پاسخ به این شبهه که شما به چه دلیل معتقدید که آغاز وحی بر رسول خدا ص با وحی مبشرات بوده است، علاوه بر اینکه به روایاتی چون «اوتیتُ جوامعَ الکلم» تمسک می‌جوید، می‌گوید از آنجا که خداوند متعال پیامبر اکرم ص را به انواع فضیلت‌ها اختصاص داده است و لذا در وحی نیز لازم است که کمال وحی را داشته باشد، لازمه این سخنان این است که وی واجد انواع وحی بوده باشد و تمامی اقسام آن را دریافت نموده باشد (همان، ج: ۲، ۵۸). در حقیقت دریافت انواع کمالات و حیانی و اقسام آن، از وحی عام تا وحی خاص، از الهام تا مبشرات، در معراج و در غیر معراج، در خواب و در بیداری، در حس و در عالم مثال، تمامی اینها از آن روست که پیامبر ص برای عموم انسان‌ها، از عارف و عامی و عالم و غیره، ارسال شده است و باید اتمام حجت برای تمامی آنها باشد؛ لذا کمالی که وی در این زمینه داشته است، اتمام حجتی برای تمامی انسان‌ها با مراتب مختلف است (همان، ج: ۳، ۱۴۵).

/بن‌عربی از وحی مبشرات به گونه‌ای سخن گفته است که مترادف با وحی عام و الهام شده است. او پس از تاکید دوباره بر شروع وحی الهی با مبشرات، می‌نویسد:

آن [وحی مبشرات] پس از انقطاع نبوت باقی مانده است ...؛ زیرا وحی مبشرات همان وحی عامی است که از حق به عبد بدون واسطه و گاهی باواسطه و شان نبوت [خاص] باواسطه بودن است که بودن فرشته در آن ضروری است، در حالی که مبشرات چنین نیستند (همان، ج: ۳، ۸۶).

همانگونه که از عبارت فوق مشخص است، هرچند ابتدا به نظر می‌رسد وی وحی باواسطه

^۱ در تعریف قطب می‌نویسند: او پناه [دیگران] و عبارت از متفردی است که محل نظر حق تعالی در عالم در هر زمانی است (زقروق، ۱۴۳۰: ۱۰۳۵)

را در وحی مبشرات نیز جایز می‌داند؛ لکن در انتها وساطت فرشته را تنها مختص وحی نبوی و خاص می‌شمرد. از آن رو که مبشرات را پس از انقطاع وحی باقی مانده است، (همان، ج ۳: ۸۶) به نظر می‌رسد مبشرات زیر مجموعه و نوعی از وحی الهام و وحی عام است.

۳-۴. وحی ذاتی و وحی عرضی

محمی‌الدین در بیان اقسام وحی از قسمی دیگر با عنوان وحی ذاتی و وحی عرضی سخن می‌گوید. وحی ذاتی اقتضای ذات فرد فرد موجودات است که بدان به تسبیح ذاتی حق مشغولند و وحی عرضی آن است که افراد تعلق می‌گیرد و ضرورتی در آن نیست (همان، ج ۲: ۱۱۷). به نظر می‌رسد این وحی ذاتی همان خطاب عام الهی است که شامل تمامی موجودات می‌شود. در حقیقت هر موجودی به اقتضای ذاتی مرتبه خویش، خطابی از حق را دریافت می‌کند (همان، ج ۴: ۲۰۴). در این خطاب عام و ذاتی، در نوع انسانی نیز شامل تمامی انسان‌ها در هر مرتبه‌ای که باشند می‌شود؛ لذا تفاوتی میان ناقص و کامل در دریافت این وحی ذاتی و عام نیست (همان، ج ۴: ۳۸۹). این وحی در حقیقت بر اساس ارتباطی که هر فردی از موجودات از طریق وجه خاص با حضرت حق دارند، به شخص می‌رسد؛ هرچند فهم افراد به درک آن نرسد (همان، ج ۴: ۳۸۸). وی در بیان این وحی ذاتی به آیه «أَتْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» تمسک می‌جوید (همان، ج ۳: ۳۹۳). این وحی ذاتی که در حقیقت بر اساس فطرت موجودات بیان شده است و کسبی نیست؛ (همان، ج ۲/۷۸) لذا می‌توان آن را «وحی فطری» نیز نامید، هرچند این نامگذاری را نویسنده در کتاب‌های عرفانی بعینه ندیده است، اما اشارات متعددی برای آن وجود دارد (همان، ج ۲: ۷۸؛ و نیز رک: حکیم، بی‌تا: ۱۱۸۵). یکی از اثرات این وحی فطری، علم ذاتی و فطری به خداوند است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷۸). / ابن عربی درباره فیلسوفان نیز از وحیی سخن می‌گوید که آن را نیز «وحی ذاتی» می‌نامد. هرچند به نظر می‌رسد، این وحی ذاتی همان «وحی فطری» است که بیان شد؛ زیرا فیلسوفان، به‌عنوان افرادی از نوع انسانی نیز می‌توانند مشمول آن وحی شوند؛ لکن در توضیحی که / ابن عربی درباره این وحی ذاتی می‌دهد، مفهوم الهام نیز به ذهن انسان خطور می‌کند. شاید بتوان گفت از آن رو که وحی عام یا الهام، شامل وحی فطری و وحی ذاتی است؛ لذا / ابن عربی از این وحی ذاتی

نسبت به فیلسوفان به عنوان مصداق بارزی از وحی فطری و ذاتی سخن گفته است. او معتقد است که خداوند از آن رو که «باطن و حکیم» است و بر اساس مصالح و حکمت-هائی، مسائل و مطالبی را بر قلب فیلسوفان تلقین می‌کند؛ به گونه‌ای که خود آنها متوجه الهامی بودن آن نمی‌شوند؛ لذا این مسائل و واردات قلبی را سرچشمه گرفته از اندیشه و فکر خویش می‌دانند؛ و هرچند به طور عام می‌دانند که تمامی مطالبی که می‌اندیشند و می‌گویند ریشه در خداوند دارند؛ لکن این مطالب الهامی را به طور ویژه از خداوند نمی‌دانند. او می‌نویسد:

[وحی عرضی] بر دو نوع است، نوعی همان شرع پیامبران است که دلیل بر الهی بودن آن داریم و نوع دیگر ناموس وضعی است که حکمت اقتضای آن را دارد و خداوند به دلیل اسم باطن و حکیم‌اش در قلب حکیمان بدون آنکه خود متوجه شوند [مطالبی] القاء می‌کند و آنان [این مطالب را] به اندیشه و نظر خویش برمی‌گردانند، هرچند به طور کلی اصل [و ریشه امور] را از ناحیه خداوند می‌دانند؛ لذا برای تابعان از اهل زمان خود که فردی در میان آنان نیست که دلیلی بر نبوت او باشد؛ شریعتی [بر اساس این القاءات الهی] قرار می‌دهند. (همان، ج ۲: ۱۱۷)

۴-۴. وحی رسالی و وحی غیر رسالی

وحی رسالی یا وحی خاص از آن رو که حامل شریعت می‌باشد، مختص انبیاء است و وحی غیر رسالی یا عام نیز همان الهام است مختص ولیّ است. /بن‌عربی نیز که وحی را به وحی خاص و وحی عام تقسیم کرده و وحی خاص را مختص رسولان و انبیاء الهی معرفی می‌کند؛ آن را اعطائی نیز می‌داند. (همان، ج ۲: ۲۵۳ و ۲۵۴) وی معتقد است که وحی خاص یا رسالی به واسطه فرشته وحی است. این وحی حامل اوامر و نواهی الهی است (همان، ج ۲: ۷۹). /بن‌عربی تصریح می‌کند که وحی رسالی یا خاص مشروط به تبلیغ می‌باشد. البته دایره مخاطبین این رسولان الهی نیز با یکدیگر متفاوت است. پیامبر اسلام ص به وحی رسالی عام، مبعوث شده بود. محی‌الدین می‌نویسد:

انبیاء مرسل یا به‌سوی گروهی از مردم یا به‌سوی عامه مردم ارسال شده‌اند که این ارسال عام تنها برای محمد ص حاصل شده است؛ لذا از خداوند آنچه مامور به تبلیغ آن بوده است

را تبلیغ کرد. [خداوند فرمود:] يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ. (همان، ج ۲: ۲۴)

وی معتقد است که در وحی خاصی که به نبی اکرم ص صورت گرفته است، قرآن با همین الفاظ بر وی نازل شده است؛ لذا تصریح می‌کند:

بدان که خداوند قرآن را حروفی شکل گرفته از دو تا پنج حرف متصل و یا منفرد نازل کرد و آن را کلمات و آیات و سوره‌ها قرار داد تا نور و هدایت و روشنائی و شفا و رحمت و ذکر و عربی مبین و کتابی محکم و متشابه با آیات تفصیل داده شده باشد. (همان، ج ۳: ۹۵)

ابن عربی معتقد است که این وحی پس از نبی اکرم ص منقطع شده است و بر این اساس چنین می‌نگارد:

امروزه به این رتبه از نبوه، [یعنی] نبوت تشریح کسی نخواهد رسید زیرا باب آن بسته شده است. (همان، ج ۳: ۱۰۱)

وی به همین دلیل انقطاع وحی خاص یا رسالی، تصریح می‌کند که اگر در سخنان ولیّ مخالفت شرع نبی دیده شد، این سخن از روی علم نبوده است که سخنی جاهلانه و از روی جهل است (همان، ج ۳: ۵۶).

با توجه به آنچه در تبیین مراتب هستی، تجلی و اقسام وحی، به ویژه، وحی رسالی بیان شد و همانگونه که برخی نویسندگان بیان نموده‌اند (کمره‌ای، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۲۸) - در مجموع وحی رسالی را - با توجه به اهمیت آن - می‌توان اینگونه توصیف نمود:

وحی رسالی به‌عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های هستی لزوماً ظهوری از تجلیات حق تعالی است که از حرکت حبّی او از صقع ربوبی نشأت می‌گیرد؛ لذا باید: (۱) از منبعی ازلی یعنی «امّ الكتاب» نشأت گرفته باشد که هیچ تغییری در آن راه ندارد؛^۱ و این حقیقت در سیر خویش در مراتب مختلف هستی، در نهایت (۲) به واسطه فرشته وحی بر قلب پیامبر نازل می‌شود؛ که در این نزول، آن حقیقت واحد، کلی و جامع به تکرر و جزئیت - مانند عربیت

^۱ ابن عربی در تفسیر امّ الكتاب می‌نویسد: وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ هِيَ السَّابِقَةُ الَّتِي لَا تَبْدَلُ وَ لَا تَحْمِي (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۳۴)

قرآن - تنزل یافته، صورتی مادی می‌یابد؛ و ۳) این صورت‌بخشی^۱ توسط جبرئیل انجام می‌شود؛ و به همین دلیل ابن‌عربی استنادِ الفاظِ قرآن به جبرئیل را در قرآن کریم، توجیه می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۳۹۴)؛ لذا هرچند جبرئیل خود نیز به‌عنوان رسولی کریم در نزول این وحی تاثیرگذار است؛ لکن ضرورتاً این وحی رسالی (۴) در قالب وحی گزاره‌ای از جانب حضرت حق نازل شده است (همان، ج: ۱: ۱۵۰)؛ و تنها این وحی رسالی است که ۵) مشروط به تبلیغ است؛ لذا ۶) لزوم فهم این پیام از دل الفاظ صورت می‌گیرد؛^۲ لکن باید توجه داشت که این ۷) وحی رسالی به تبع نبوت، اکتسابی نیست (همان، ج: ۲: ۱۹)؛ لذا ادعای نبوت پس از انقطاع آن به نبی اکرم ص از هیچ‌کس، پذیرفته نیست.

هرچند با توجه به آنچه گذشت و با توجه به ویژگی‌های وحی رسالی می‌توان مفهوم وحی عام را بهتر درک کرد؛ لکن نکته مهمی که در تبیین وحی عام وجود دارد این است که وحی عام لزوماً بدون واسطه نیست. ابن‌عربی معتقد است وحی عام گاهی با واسطه است و گاه بدون واسطه است (همان، ج: ۳: ۸۶).

برخی معتقدند وحی بدون واسطه خود گاهی مختص نبی است و قسمی دیگر که اولیاء و صدیقین نیز از آن نصیبی دارند (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۸۲-۸۳). ابن‌عربی در جایی دیگر حضور واسطه در هر دو وحی رسالی و غیر رسالی را با صراحت بیشتری تصریح می‌کند:

فرشتگان بر قلب انبیای مرسل از انسان‌ها به وحی مشروع و بر قلب اولیا به تحدیث و الهام نازل می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۳۹۹).

^۱ اینکه الفاظ قرآن کریم توسط چه کسی صورت‌بندی شده است، نظرات مختلفی وجود دارد. به نظر می‌رسد با توجه به مبانی مختلف عرفانی و آیات گوناگونی که وحی را سخن جبرئیل مقتدر تمثیل‌گر دانسته است، می‌توان این صورت‌بخشی را به وی منتسب نمود. البته این انتساب منافاتی با نسبت‌دادن الفاظ قرآن کریم به خداوند و نیز نبی اکرم ص ندارد؛ زیرا از آن رو که همه موجودات هستی به وجود ربط، در صقع ربوبی حق تعالی به وحدت جمعی موجود هستند و با او متربط هستند، لذا الفاظ قرآن را حقیقتاً نیز می‌توان به خداوند نسبت داد؛ و از آن رو که پیامبر ص به حقیقت محمدی مفتخر است و تمامی موجودات از جمله جبرئیل ع از مبر وی دریافت فیض می‌کنند، لذا می‌توان قرآن را واقعا به وی نیز نسبت داد.

^۲ برای فهم این مطلب از دیدگاه ابن‌عربی باید از یک سو به این مطلب توجه نمود که وحی قرآن کریم را با همین الفاظ بر پیامبر ص نازل شده می‌داند لذا لزوماً فهم معنا از طریق این الفاظ خواهد بود و از سوی دیگر ابن‌عربی بر اساس روایتی نبوی معتقد است که هرچیزی در عالم ماده؛ از جمله الفاظ، دارای چهار لایه تو بر تو است که به وزن چهار اسم حضرت حق تعالی یعنی «ظاهر» و «باطن» و «اول» و «آخر» می‌باشند که عبارتند از «ظاهر شیء»، «باطن شیء»، «حد شیء» و «مطلع شیء»؛ لذا هرچند الفاظ می‌توانند بواطن مختلفی داشته باشند؛ لکن الفاظ، طریق فهم معانی و یا حداقل طریق فهم لایه‌هایی از آن معانی می‌باشند. (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۴۱۱)

به نظر می‌رسد تفاوت عمده وحی رسالی (خاص) و وحی غیر رسالی (عام) در این نکته است که نبی به هنگام دریافت وحی از طریق فرشته وحی او را مشاهده می‌کند؛ در حالی که در وحی عام، تلقی وحی بدون رویت فرشته صورت می‌گیرد. / ابن عربی می‌نویسد: علوم غیب توسط ارواح [فرشتگان] بر قلب بندگان نازل می‌شوند ... [لذا] اهل الهام علم را در قلب خویش می‌یابند؛ لکن آن کس را که نزد آنها آمده است را نمی‌شناسند و اهل الله تنزل ارواح بر قلب خویش را درک می‌کنند؛ اما فرشته نازل را نمی‌بینند مگر آنکه فردی که فرشتگان بر او نازل شده‌اند، نبی یا رسول باشد (همان، ج ۲: ۵۶۹).

یکی دیگر از ویژگی‌های وحی عام مشرّع نبودن آن است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۵۴). از ویژگی‌های دیگری که / ابن عربی برای نبوت عامه مطرح می‌کند آن است که این نبوت، برخلاف نبوت خاص، نه تنها منقطع نیست که عدد آن نیز منحصر در عدد خاصی نخواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۹۰)؛ زیرا اکتسابی^۱ است (همان، ج ۳: ۱۴). همانگونه که در وحی مبشرات تصریح شد که حالات افراد نسبت به آن متفاوت است، در وحی عام نیز چنین است و افراد مختلف در درجات مختلفی وحی عام را دریافت می‌کنند. (همان، ج ۳: ۱۶) تفاوت‌ها وحی رسالی و وحی عام، در مبحث «تفاوت وحی و الهام» بیان خواهد شد.

باید توجه داشت در برخی از اصطلاحات عارفان معنایی دیگر از دو واژه وحی عام و خاص، مورد نظر است. بدین بیان که عده‌ای از عارفان هرچند وحی را به دو قسم خاص و عام تقسیم کرده‌اند؛ لکن مقصود آنان از وحی خاص، وحی بدون واسطه و مقصود از وحی عام، وحی با واسطه است. در بیان اینان، وحی الهامی یا همان الهام از مراتب وحی خاص شمرده شده است:

وحی خداوند به پیامبران، خاص و عام است. خاص آن است که بدون واسطه است و عام به واسطه جبرئیل است. وحی خاص نیز مراتبی دارد: وحی فعل، وحی صفت و وحی ذات. وحی ذات در مقام توحید و فنا است و وحی صفت در مقام معرفت حق تعالی به هنگام تجلی است و این جایگاه بقاء است و وحی فعل در مقام عشق و محبت است که جایگاه انس است. و این وحی است که اولیا نیز نصیبی از آن دارند ... این وحی، همان الهام

^۱ برخی؛ مانند غزالی، معتقدند الهام کسی نیست. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ۱۱۳)

است. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۳۷)

اصطلاحات دیگری که به نظر می‌رسد با وحی رسالی مترادف هستند، وحی اعلامی، وحی مکالمه‌ای و وحی احکامی می‌باشند که چون به جنبه‌های دیگر از وحی رسالی اشاره می‌کنند، چنین نامگذاری شده‌اند. به هر حال برخی با تقسیم وحی به اقسامی چون وحی اعلامی، وحی الهامی و وحی مکالمه‌ای، معتقدند انبیاء دارای هر سه وحی هستند؛ در حالی که وحی الهامی یا همان الهام مختص ولیّ است (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۸۳). مقصود از وحی اعلامی، وحیی است که خبری الهی و اموری غیبی را به نبی می‌رساند؛ اگر با واسطه باشد مختص انبیاء و اگر بی‌واسطه باشد غیر انبیاء نیز با آنها مشارک خواهند بود. وحی اعلامی غیر مختص به انبیاء، از راه‌های چون الهام، خواب، و دریافت مستقیم از خداوند، به «دریافت‌کننده وحی» می‌رسد (زکی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۵۳). بنابر آنچه بیان شد، تنها قسم اول از وحی اعلامی شامل وحی مکالمه‌ای نیز می‌شود که می‌توان آن را با وحی احکامی، که برخی از نویسندگان (ابن عجبیه، ۲۰۰۵: ۴۳۱) از آن یاد کرده‌اند، مترادف دانست. در حقیقت این نامگذاری به دلیل محتوای تشریحی وحی اعلامی بیان شده است. بر این اساس می‌توان وحی اعلامی یا وحی احکامی را همان وحی مکالمه‌ای دانست که به دلیل وساطت فرشته وحی، وحی باواسطه، و به دلیل تبلیغی بودن آن، وحی رسالی نیز نام گرفته است، که این اقسام در ادامه با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد. وحی مکالمه‌ای هرچند در کتاب‌های عرفانی تعریف نشده است و تنها در تقسیم وحی بدان اشاره شده است، در حقیقت اشاره-ای مبهم به هویت کلامی، وحی رسالی و گفتگوی فرشته وحی با رسول، است؛ هرچند با توجه به آنکه این کلام، لزوماً مادی نیست و در عالم مثال واقع می‌شود، می‌توان اصطلاح وحی مکالمه‌ای را شامل کلام مثالی نیز دانست. این استنباط نویسنده، به این دلیل است که در اعتقاد افرادی چون ابن‌عربی و وحی با عالم خیال ارتباط مستقیم دارد؛^۱ لکن وی بیان می‌کند برخی از وحی‌ها مانند وحی مبشرات در عالم رویا و برخی در عالم حس صورت می‌گیرد؛ لکن در مواردی دریافت‌کننده وحی هرچند معنایی را در خود می‌یابد؛ ولی این درک در هیچکدام از مراحل خیال یا حس صورت نمی‌گیرد. او معتقد است این قسم اخیر

^۱ قیصری نیز نزول وحی را ابتدا در قوه خیال و سپس در حس می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸۴)

گاهی به صورت مکتوبی نزد گیرنده آن مشاهده می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۳۲).

۵. وجوه تمایز وحی رسالی و الهام

باید توجه داشت وقتی وحی بدون هیچ قیدی در برابر الهام قرار می‌گیرد، مقصود از آن وحی خاص است. همانگونه پیش از این بیان شد، الهام نوعی وحی است و هر دو از یک سنخ هستند؛ اما عارفان تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان وحی و الهام قائل شده‌اند. هرچند در طی بیان حقیقت وحی و اقسام آن، به ویژه به هنگام بیان وحی الهامی و وحی رسالی و غیر رسالی تا حدودی تمایز وحی رسالی و الهام مشخص شده است، لکن از آن جهت که هدف این مقاله به طور خاص بیان تمایز این دو وحی است، تا بتوان به وسیله شناسایی این تمایز، اشتباهات برخی از نویسندگان در حوزه پدیدارشناسی وحی از جمله رویانگاری آن و نیز تماماً هم‌سنخ دانستن وحی الهام و وحی رسالی، روشن شود؛ لذا به طور مشخص به این تمایزات می‌پردازیم.

در عرفان اسلامی وحی رسالی مختص انبیا؛ ولی الهام مختص اولیا است (کشف الغایات ۹۶). برخی معتقدند تنها در صورتی می‌توان الهام را وحی نامید که این الهام به موجود غیر عاقل؛ مانند زنبور عسل، اشاره داشته باشد. در اعتقاد اینان وحی انبیا تنها به صورت مجاز می‌تواند الهام نام بگیرد. تلمسانی می‌نویسد:

الهام وحی نامیده نمی‌شود مگر هنگامی که به موجود غیر عاقلی چون زنبور عسل نسبت داده شود. خداوند متعال فرمود: *وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ (نحل، ۶۸)* یعنی به زنبور الهام نمود. اما وحی انبیا تنها مجازاً الهام نامیده می‌شود؛ زیرا انبیا را باید از مشترک شدن با غیر ایشان تنزیه کرد؛ اگرچه الهام به مفهوم تفهیم است و تفهیم در مورد انبیا جایز است؛ همچنانکه خداوند فرمود: *فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۹۲)*. به نظر می‌رسد این مجاز را می‌توان وجه جمع اقوال دانست؛ بدین معنا که الهام به صورت مجازی وحی نام گرفته است؛ زیرا شباهت‌هایی با وحی دارد؛ مگر آنکه فردی وحی را تعریفی عام کند؛ مانند هر نوع ارتباط مرموز با ما و راء، که در این صورت، الهام نه مجازاً که حقیقتاً قسمی از وحی خواهد شد؛ که البته مجاز یا حقیقت بودن کاربرد وحی در الهام، تاثیر چندانی در اصل بحث نخواهد داشت. به نظر می‌رسد هرچند وحی و الهام هر دو از تجارب خاص دینی محسوب

می‌شوند و در هر دو مورد می‌توان بر اساس وجه خاص قائل شد که می‌تواند واسطه‌ای در دریافت وحی و یا الهام در کار نباشد؛ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱) لکن تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان آنان است. در وحی رویت فرشته وجود دارد، در حالی که در الهام چنین نیست (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۶۷). وحی رسالی از ویژگی‌های انبیا است که تشریح در پی دارد؛ ولی الهام از ویژگی‌های اولیاء و ولایت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱). الهام یا کشف الهامی، همانگونه که پیش از این بیان شد، برخلاف وحی رسالی، پس از نبی اکرم ص منقطع نشده است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۳۳)؛ چراکه هم پایین‌تر از وحی است (همان: ۲۳۲) و هم برخلاف وحی رسالی، اختصاصی الهی نیست (طوسی، ۱۹۱۴: ۴۲۴)؛ لذا افراد بسیاری می‌توانند با زمینه‌سازی وجودی، قلب خویش را آماده نزول رحمت الهی کنند، نزولی که البته بدون رویت فرشته الهی صورت می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۹؛ شعرانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۴۰۶؛ غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۳۳؛ گیلانی، ۱۴۲۸: ۴۴۸). ابن عربی عدم انقطاع الهام را بر اساس آیه «وَ لَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ» (زمر/۶۵) توجیه می‌کند. او می‌نویسد چون آیه شریفه در بیان نزول وحی فرموده است که بر پیامبر اکرم ص و پیش از وی، نه پس از وی، وحی نازل می‌شده، این نشان از آن است که تنها وحی خاص منقطع شده است؛ لذا الهام پس از وی همچنان باقی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۸). تفاوت دیگر آنها این است که وحی الهامی^۱ مختص موجودات عاقل، چون انسان نیست؛ در حالی که وحی رسالی به این موجودات اختصاص دارد و از سویی دیگر وحی خاص، رسالتی را بر دوش نبی قرار می‌دهد برخلاف الهام. به نظر می‌رسد با توجه به مطالبی که در توضیح اقسام وحی مطرح شد، الهام یا همان وحی عام یا نوعی از وحی عام بدون واسطه است.^۲

عارفان معتقدند با الهام فرد دارای علم لدنی می‌شود (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۷۵).

شاید به همین دلیل است که ابن عربی الهام را نوعی خبر الهی معرفی می‌کند. این معارف

^۱. برخی از وحی به جمادات و موجودات غیر انسانی چون زنبور عسل با عنوان «وحی الهامی» و از الهاماتی که به قلب انسان می‌شود با عنوان «وحی قدفی و القائی» یاد نموده‌اند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۷۰)

^۲. اینکه برخی از اقسام وحی بدون واسطه می‌باشد در روایات و سخنان بسیاری تاکید شده است. سید جواد کربلای در شرح زیارت جامعه بیان می‌کند روایاتی چون «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّسُولِ رَسُولًا»، به برخی اقسام وحی منحصر می‌شود. (کربلانی، بی‌تا، ج ۵: ۲۷۴)

و اخبار الهی توسط فرشته غایب از دیدگان بر عبدِ ملهَم، نازل می‌شود؛ لذا وی تصریح می‌کند که رسول و نبی، فرشته وحی را می‌بینند؛ لکن فردی که الهام بر او نازل می‌شود قادر به دیدن فرشته وحی نیست؛ هرچند حضور او را حس می‌کند. او معتقد است که گاهی نیز فرد می‌تواند از طریق وجه خاص با برداشته شدن واسطه‌ها به معارفی دست یابد. /بن‌عربی تصریح می‌کند که این ارتباط از طریق وجه خاص مشترک میان رسول و ولی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۲۳۸). البته برخی بر این عقیده‌اند که الهام که حامل علم لدنی است، بدون واسطه علوم را از باری تعالی دریافت می‌کند (آملی، ۱۴۲۲، ج: ۱: ۴۷۵؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۳)؛ هرچند اینان بر دریافت این علم لدنی از طریق وجه خاص تصریح نکرده‌اند؛ لکن می‌توان - حداقل - میان نظر پیروان /بن‌عربی چون سیدحیدر آملی و اندیشه خود /بن‌عربی درباره دریافت الهام از طریق وجه خاص و بدون واسطه فرشته وحی، جمع نمود. به هر حال /بن‌عربی تصریح می‌کند که محل نزول ملائکه قلب ولی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۳۹۹). بر اساس همین نزول است که ولی، علم و معارف را در قلب خویش بدون شناخت و رویت فرشته نازل‌شده، کسب می‌کند؛ لذا وی تصریح می‌کند که ولی تنها القاء معارف در قلب خویش را درک می‌کند، در حالی که نبی و رسول هم نزول فرشته و هم القاء او را می‌بیند و درک می‌کند. باقی ماندن الهام و وحی عام پس از نبی اکرم ص از آن جهت است که ولی بتواند در دعوت خلق به سوی خداوند، بصیرتی کامل‌تر داشته باشد؛ همچنانکه رسول نیز بر اساس مشاهده فرشته یا با دریافت بدون واسطه وحی، چنین بصیرتی و یقینی در دعوت خویش داشته است (همان، ج: ۲: ۵۶۹). البته این کشف ولی^۱ فوق آنچه کتاب و سنت گفته است نخواهد بود. وی می‌نویسد:

کشف ولی در علوم الهی بیش از آنچه کتاب و سنت به ما می‌دهد، نخواهد بود (همان، ج: ۳: ۵۶).
وحی عام یا همان الهام خود مراتبی دارد که از الهامات انسانی^۲ و تا غیر انسانی^۱ یعنی از الهامات به جنس بشر تا الهامات به غیر بشر، را شامل می‌شود. /بن‌عربی در توضیح اقسام

^۱ در عرفان اسلامی کشف شهودی در برابر برهان‌های نقلی و عقلی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد این تنها نشان از جدائی دو راه از لحاظ روشی است، نه از لحاظ نتایج حاصل‌شده. تنها تفاوت اساسی این دو راه در این است حجیت کشف، شخصی است بر خلاف برهان‌های نقلی و عقلی (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۴).

^۲ مقصود از الهامات انسانی، وحی رسالی و وحی عام هر دو است.

وحی عام از الهاماتی یاد می‌کند که از موجوداتی مجرد؛ مانند ملائکه، تا موجوداتی مادی چون زنبور و تا عرض امانت به آسمان‌ها و زمین را دربر می‌گیرد (همان، ج ۲: ۵۸). این معنای گسترده در الهام به گونه‌ای است که می‌توان وحی ذاتی و فطری را که پیش از این بیان شد، زیر مجموعه الهام دانست.

بر اساس آنچه گذشت می‌توان وحی خاص یا وحی رسالی را خبری الهی دانست که به واسطه فرشته بر انبیاء و رسولان نازل می‌شود و مختص آنان است؛ در حالی که الهام خبری الهی است به واسطه فرشته‌ای که میان انبیاء و رسولان و آنان که رتبه پایین‌تری از آنها دارد، مشترک است. در کنار این وجه عام یا وجه باواسطه، گاهی، الهام از طریق وجه خاص بدون حضور واسطه صورت می‌گیرد که این شیوه ارتباطی با ماوراء، میان رسول و ولی مشترک است؛ هرچند که هر موجودی به تبع وجود خاص خویش، از وجه خاصی نیز برخوردار است و می‌توان با حضرت حق ارتباط بگیرد. محی‌الدین معتقد است ارتباط از طریق وجه خاص بهترین شیوه القاء و شریف‌ترین آن می‌باشد؛ چراکه قلب ولی و رسول از طریق وجه خاص تحت تاثیر مستقیم رحمان است لکن در وجه عام حضور فرشته واسطه‌ای است که این ارتباط مباشر را از بین می‌برد (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۲۹).

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از تعریف وحی در لغت و اصطلاح و به مفهوم تجلی و ماهیت وحی از نظر ابن عربی پرداخته شد. وی حقیقت وحی را تجلی خدا می‌داند. وی تصریح می‌کند که ظهور حق در ماسوی‌الله سر و راز هستی است.. در نگاه او، هرچند وحی در مرحله‌ای خالی از هرگونه لفظی است و اشاره‌ای است که جای عبارت می‌نشیند، لکن وحی رسالی در مراتب تنزیل، ابتدا در قالب تجرد مثالی در قلب نبی با افهامی فرازمانی قرار می‌گیرد؛ سپس در قالب الفاظ مادی توسط آن نبی قرار گیرد تا بتواند به انذار خلق بپردازد. وی نشانه‌هایی برای وحی مانند همراه نبودن تفکر، هیمنه داشتن و ... ذکر نمود. بعد از تبیین ماهیت و اقسام وحی از نظر ابن عربی، به وجوه اشتراک و افتراق میان وحی رسالی و الهام

۱. مانند وحی به زنبول عسل، که خدای متعال می‌فرماید: وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (نحل/ ۶۸)

پرداخته شد. وجوه اشتراک بین آنها را می‌توان این موارد دانست:

- (۱) وحی رسالی و الهام هر دو اخباری الهی هستند؛
 - (۲) هر دو بر پایه مکاشفه صورت می‌گیرند؛ هرچند مراتب آنها با یکدیگر بسیار متفاوت است؛
 - (۳) هر دو نوعی علم حضوری هستند؛
 - (۴) محل نزول هر دو قلب تطهیرشده دریافت‌کننده آنهاست؛ هرچند که در وحی اسباب غیر معمولی نیز تأثیرگذار است؛ ولی الهام تنها بر تزکیه نفس مبتنی است.
- وجوه افتراق وحی رسالی و الهام عبارتند از:
- (۱) هرچند الهام بدون واسطه صورت می‌گیرد یا آنکه اگر واسطه‌ای نیز باشد، رؤیت نمی‌شود؛ لکن وحی رسالی معمولاً با واسطه فرشته وحی صورت می‌گیرد؛
 - (۲) وحی رسالی مکاشفه‌ای شهودی است که متضمن کشف معنوی نیز است؛ لکن الهام کشف معنوی صرف است؛
 - (۳). وحی رسالی از خواص نبوت است؛ ولی الهام از خواص ولایت است؛ لذا وحی رسالی با ختم نبوت، منقطع شده است و هیچ‌هیچ از اولیاء توانائی مخالفت با شرع خاتم ندارند؛
 - (۴) وحی رسالی مشروط به تبلیغ است؛ لکن الهام چنین نیست؛
 - (۵) الهام معنایی عام دارد که خطاب فطری حق تعالی به فرد فرد موجودات را شامل می‌شود؛ لکن وحی رسالی تنها یک معنای مشخص دارد و آن ارسال نبی برای بیان اوامر و نواهی الهی.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاییه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن عجبیه، (۱۴۱۹)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: حسن عباس زکی .
۳. _____، (۲۰۰۵)، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، محمد عبدالقادر نصار، قاهره: دار جوامع الكلم.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. _____ (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۶. _____ (۲۰۰۳)، *کتاب المعرفه*، دمشق: دار التکوین.
۷. _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۹. ابی حزام، انور فواد (۱۹۹۵)، *معجم مصطلحات الصوفیه*، مصحح جورج متری عبدالمسیح، بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۰. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، *تفسیر المحيط الأعظم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. بدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹)، *بهجة الطائفة*، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸)، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳)، *تفسیر التستری*، بیروت: دار الکتب العربیه.
۱۴. تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرين*، تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار.
۱۵. جامی، *شرح فصوص الحکم* (۱۴۲۶)، بیروت: دار الکتب العلمیه .
۱۶. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۳)، *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی، قاسم غنی، تهران: پیمان.
۱۷. حکیم، سعادت (بی تا)، *المعجم الصوفی*، بیروت: دندره للطباعة و النشر.
۱۸. زقزوق، محمود حمدی (۱۴۳۰)، *موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی*، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلی للثوون الاسلامیه.

۱۹. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، لیدن: مطبعة بریل.
۲۰. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار السلمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸)، *البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، موسسه التاريخ العربی.
۲۲. صدرالمالیهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دار الفکر .
۲۵. _____ (بی تا)، *إحیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر*، قم: موسسه دار الهجره، چاپ دوم.
۲۷. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۲۸. قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، قم: بیدار.
۳۰. _____ (۱۴۲۶)، *کشف الوجوه الغرلمعانی نظم الدر*، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۱. کبیر، یحیی (۱۳۸۸)، *بنیاد عرفان برتر*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۲. کربلائی، جواد (بی تا)، *الأنوار الساطعة فی شرح الزیارة الجامعة*، قم: دار الحدیث.
۳۳. کشف الغایات (۲۰۰۴) *(شرح التجلیات الالهیه)*، تصحیح محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. کمره‌ای، علیرضا (۱۳۹۱)، «وحي رسالی از دیدگاه ابن عربی»، حکمت اسلامی، شماره سوم..
۳۵. گیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۸)، *سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج الیه الأبرار*، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

Investigating of the Aspects of Sharing and Differentiating of the prophetic revelation and inspiration based on the semantics of revelation in Ibn Arab's view

Asghar Aghaei¹, Hossein Atrak²

Abstract

This article firstly presents the glimpse of the revelation in the word and term and references to the concept of manifestation in the Ibn Arabi' view, it studies the nature of revelation. In his view, however, revelation is at some stage devoid of any words, but the divine revelation in its descending' levels (Tanzil' levels), firstly in an imaginal catharsis it takes place in the heart of the prophet out of the time and in its final level of Tanzil placed in form of words for warming and preaching people by the prophet. In his view, clear signs of revelation are not accompanied by a prelude to thinking. This decline of revelation is accompanied by the explanation of the revelations by Ibn-Arabi, it shows the essential difference between prophetic revelation and inspiration: First, the prophetic revelation comes with the angel's revelation, and the prophet must preach what he receives, contrary to the inspiration; Secondly, although some types of revelation, such as the revelation of mysteries occur in dream, but the epistle of revelation has an non-dreaming nature; Thirdly, the prophetic revelation assign to the prophets, after the termination of prophecy, it has been cut off contrary to inspiration, therefore, none of the saints cannot act contrary to the law of the final prophet.

Key Words: Revelation of Resali Revelation, Non-Resali Revelation, Inspiration, Ibn 'Arabi, Types of Revelation

¹. Professor of Seminary (howzeh) and University (email: asqar.aqaei@yahoo.com)

². Faculty Member of Philosophy Department, University of Zanjan (atrah.h@znu.ac.ir)