

Quranic Revelations and Mystical Allegory

Muhammad Baqer Turang*
Ehsan Jamdaqi**

Abstract

The parable is one of the issues of the knowledge of expression. An allegory in the word means a derivative and a narrative or a hadith, for example. An allegory in the general sense is synonymous with likeness, and any meaning that is intended to be analogous is also intended to be an analogy. Muslim mystics try to express their message in a language that attracts writers, that is, a language full of analogies. But it seems to be beyond their motive that they can describe God in allegorical language. The presence of an analogy in the domain of the mystical language and literature is undeniable. The application of allegory in religious texts is also serious. Although advocates of reason obviously do not take the application of paradigm and simile seriously, however, many philosophers can be used in philosophy too. We seek to reveal the relationship between mysterious paradigm and Quranic revelation. . Are the similarities used in Quranic verses similar to mystical allegories? And how can they communicate? To answer these questions, firstly, the recognition of revelation in Islam is discussed and the relationship between revelation and imagination is examined and the relationship between the mystical and revelatory allegiances is expressed at the end. Revelation in Islam means speaking God with the Prophet . Revelation has two different aspects. First, it is the aspect of being the language (distinct from language), and the second aspect is the same as losani and linguistic. In Islam, God has intentionally chosen Arabic as the common symptom for the second aspect. But the first aspect has an ontological barrier, which means that there is a fundamental difference between being between God and the creature (Prophet). Therefore, one must answer the question of how God (absolute) has had the Word with the Prophet (limited and relative). Revelation in the Quran's particular meaning is beyond mere two-person relationship. It should be said that the verse is a three-person relationship, including the personality of God, the Prophet as the person receiving the revelation and the mediator of the transmission of the revelation, which is the "angel of revelation". Muslim scholars believe that in the revelation of the prophet of Islam in the first step of the Prophet there is a profound personality development, and in the second step the revelation has fallen to a degree that has received the personality traits of the recipient. These changes for the Arabs are the same as for the poet and the clan of the clan. For this reason, they have been stubbornly believed to be similar to the Prophet and an immortal poet or priest under the control of the genius (resurrection or genocide).

* Ph. D Student of Sufism and Islamic mysticism, University of Religions, Qum, Qom, Iran (Responsible author)
m_toorang@yahoo.com

** Ph. D Student of Sufism and Islamic mysticism, University of Religions, Qum, Qom, Iran

Received: 12.10.2014 Accepted: 11.09.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

The poem from the perspective of Muslim scholars is the same word that is written by weighty sayings. The word is the word that the soul gives it, without any sight, thought, and authority, it finds some expansion, and some of the others are bribed whether this promise is true or false. From the point of view of the thinkers in "Fan Poetry", the way to create an affair with truth is to create the true meaning of the connection with the subject. It is an objection to something like that, provided that there is no identity between the two. Of course, it should be noted that poetry is the truth of the truth, and not false, which means error, and therefore most Islamic philosophers have brought the poetry fan in their logic. Therefore, poetry is false, but only in the sense that it derives the truth from the object, and not the object itself, and should be distinguished between the mistakes and the error. The imagination as the basic element of the poem has two different meanings that are in each other in Connected First, what is not real, but it looks real. Second, the existential level of mediation between abstractions and material. The fact that one's imagination does not necessarily mean absurdity, but the imaginary being represents the real being and is due to the fact that the imaginary can be a revealing sign (verse) of the transcendence. This is why the soothsayers of the whole universe, Masawi Allah, because of the existence of Absolute and Absolute, have called the imagination. In the second sense, the imagination of the existential level and the universe of intermediate and intermediate between the universe of meaning (the single) and the universe of nature (objects) and makes it possible for the connection between them.

The mystics as the designers of the world of imagination, the world with prophetic revelation And mystical discovery and intuition, and they have considered it a land of revelation and inspiration. As mentioned, revelation in Islam is a threefold relationship. The angel of revelation as an intermediary plays an unmistakable role in the process of revelation. In the course of the revelation of the revelation, based on the thoughts of the Muslim mystics of the Prophet, it is connected with the absent-minded world and into the world of imagination and example. The observation of the angel of revelation by the Prophet is initially related to the example world and the Imam. From the perspective of the mystics, the prophetic experience, the revelation, which is the absolute and relative relationship, has come down in the context of the language, and that is why the revelation is called a degradation. Prophetic experience is like a mystical experience, and Ibn-Arabi emphasizes the issue of the decline of meanings among many issues related to the revelation. The meaning in Sufism means the esoteric and the non-existent truth and the face of the matter has it. The meaning of one thing is the same as that which is the expression of the object as it is known of God and is rooted in the superstitious (spiritual) sense (physical and physical). The imagination is a borderline between the senses and the superficiality and an intermediate reality. The emotional and spiritual imagination shifts and covers both. The revelation of ejaculation is the meanings that are present in the universe of the unseen as the science of God, and they enter into the spiritual universe through the imagination and in the world of imagination. The revelation initially began as a dream for the Prophet. Revelation takes on a sensation when the Prophet hears it. But this still begins with the realm of imagination. Revelation is a meaning. Revelation deals with an allegorical manifestation and an example in the world of language, but these manifestations are not inconceivable, but based on God's knowledge.

If degradation and depiction are related to one another, man's excellence and behavior must be accompanied by allegory, because understanding and receiving the implied meaning behind the analogy allows us to pass through the layers of the image, to become familiar with the gradation, and to the absolute truth We get Hence, most mystics use their allegory in expressing their meaning, and have used all its forms, especially stories and stories, and stories in their works. It is a point that the mystics used the use of the allegory first, in order to

express the meaning, secondly, they have learned from the Qur'an in order to know the imaginary layers of the emergence of the truth, and how they were to pass through them, and to find out the way of the coming of the Quran, and Ibn Arabi tried to explain the necessity of using it Has had an allegory.

Keywords: allegory, revelation, imagination, likeness, mysticism and Islamic Sufism and Ibn al-Arabi

Bibliography

- The Holy Quran
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah. (1404 AH). Al-Shafa Qom: Mecca of the Ayatullah al-Majni al-Marashi al-Najafi
- Ibn-i-Ibn Muhammad ibn Muhammad. (1408 AH). Lance Al Arab Beirut: Darahiyat al-Arab al-Arab
- Ibn Arabi, Mohammad bin Ali. (1400 AH). Fusws Al Hakam. Beirut: Arabic bookbinding
- Ibn Arabi, Mohammad bin Ali. (1420 BC). ذخيره الاعلاق Description Translation Interpreter. Beirut: Al-Qaeda
- Ibn Arabi, Mohammad bin Ali. (No more). Fatwat Mummy. Beirut: Dar al-Sadr
- Abu Zayed, Nasrahmd. (2007). This is what Ibn Arabi said, translated by Mohammad Rastgou. Tehran: Nizar Nye
- Aristotle (2009). About the Art of Poetry, Translation and Introduction to Soheil Mohsen Afnan. Tehran: wisdom
- Isuzu, Toshiiko. (1361 AD). God and man in the Qur'an, translated by Ahmad Alam. Tehran: Afshar Co.
- Ilkhani, Mohammad. (2006). "Plato and Socratic wisdom." Faculty of Literature and Human Sciences, No. 50,
- Pazoki, Shahram. (2005). The wisdom of art and beauty in Islam. Tehran: Academy of Art.
- Jami, Abdul Rahman bin Ahmad. (1370s). Criticism of the Faithfull Description of the Role of the Faithful. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (Research Institute)
- Chitak, William. (2005). Ibn Arabi and the issue of religious multiplicity, translated by Qasem Kakai. Tehran: Hermes
- Hekmat, Nasrallah. (2006). "The Philosophy of Allegory in the View of Ebne." Faculty of Literature & Humanities Research, No. 49,
- Hekmat, Nasrallah. (2006). Fiction Metaphysics: In Golshan Shabestari's Secret. Tehran: Academy of Art
- Khalil bin Ahmad. (1409 BC). Al Ain Books. Qom: Dar al-Jahra,
- Khayyam, wise Omar. (1377 AD). Khayyami Encyclopedia, by the efforts of Rahim Rezazadeh Malek. Tehran: The Contemporary Voice of
- Da'yasalam, Mohammad Ali. (1362 AD). The culture of the Persian-Persian system in Persian: by radicalization and pronunciation of the words into the Avestan line. Tehran: Knowledge
- Dekhoda, Ali Akbar. (1377 AD). dictionary. Tehran: The Dekhoda Dictionary,
- Zabidi Morteza, Mohammad bin Mohammad. (1431 BC) Tayloros I Jewel of Alamamus. Beirut: Darussalam

- Zarkashi, Mohammed bin Abdullah. (1391 AH). Al-Burhan Fa Science Al-Quran. Beirut: Daralamarrofe
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1360s). Al-Shawl al-Sabbayyyah in the form of a letter from Al-Sulukiya. Tehran: Academic Publishing Center
- Sadr al-Din Qoniyi, Mohammad bin Ishaq. (1371 AD). The book of al-Fakuk, or, the key to the secrets of Fusus al-Hikam. Tehran: Molly,
- Afifi, Abol-Ala. (1400 m). Fusws al-Hakam Lelishik Alakbar Mahiy al-Din Bin Arabi and Al-Ta'liqat Ali. Beirut: The Arabic Book of Dictionaries
- Einie, Mohammed ibn Ahmad. (1424 AH). عمدة الفاري Description of Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Fakr al
- Farabi, Mohammed bin Muhammad. (1325 AH). Faraday Razel Farhadi Collection. Cairo: Motabaa al-Sa'adeh,
- Farabi, Mohammed bin Muhammad. (1995). The votes of Al-Madinah al-Fadhala and Madhad, Beirut: Dar and Maktobeh al-Hilal
- Qaisari, David Ben Mahmud. (1375 AD). Description of the Fusus Al-Hakam. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company,
- Kashi, Abdul Razzaq bin Jalal al-Din. (2004). Description of the Fusus Al-Hakam. Tehran: The Cultural Heritage Society
- Corbin, Henry. (1358 AD). The land of the kingdom and the human body on the day of resurrection from Iran Mazdaei to Iran Shi'i, translator Ziauddin Dashiri. Tehran: Iranian Center for the Study of Cultures
- Lahiji, Mohammad bin Yahya. (2008 AD). Motatih al-Ajaz for the description of Golshan-e Raz. Tehran: Sanai, Majlisi,
- Mohammad Bagher ibn Mohammad Taghi. (1423 AH). Bharalanvar Beirut: Statement on the Press
- Nasiriddin Tousi, Mohammed bin Muhammad. (1380s). The basis of the Elyat Bass, by Mostafa Boroujerdi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing & Publishing

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال نهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

ص ۱۰۷-۱۲۲

وحی قرآنی و تمثیل عرفانی

محمدباقر تورنگ* - احسان جندقی**

چکیده

عارفان مسلمان از تمثیل در تمام انواع آن اعم از تشبیه، استعاره و داستان‌های رمزی و مثالی، بسیار استفاده کرده‌اند. در کاربرد تمثیل در ادبیات عرفانی علاوه بر جنبه‌های آموزشی و استفاده از آن برای فهم بهتر، باید در جستجوی چیستی و چرایی عمیق‌تری بود. کاربرد انواع ادبی و شعر در زبان عارفان به گونه‌ای بوده است که برخی با نوعی ساده‌سازی معتقدند عارفان و شعر از یک مقوله‌اند؛ به هر حال، عارفان به‌ویژه در مکتب ابن عربی در استفاده از تمثیل همیشه به قرآن به‌منظور الگوی خویش پناه جسته‌اند. ابن عربی ضمن نظریه‌پردازی در زمینه عالم مثال، وحی قرآنی و شهود عرفانی را در ارتباط با آن تحلیل می‌کند. در این پژوهش با مطالعه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی تحلیلی، ضمن بررسی و تحلیل وحی، جایگاه شعر و خیال و رابطه وحی و تصویرپردازی‌های شاعرانه، رابطه وحی قرآنی و تمثیل عرفانی بررسی شده است. ارتباط تمثیل با تشبیه خداوند، یکی از دو راه شناخت خداوند در کنار تنزیه او، از مباحث مطرح در این پژوهش است. ابن عربی بر جمع بین تشبیه و تنزیه در خداشناسی خویش بسیار تأکید دارد. او ادراک خیالی و استفاده از تمثیلات ادبی را در تقویت معرفت تشبیهی خداوند مؤثر می‌داند.

واژه‌های کلیدی

تمثیل، وحی، خیال، تشبیه، عرفان، تصوف اسلامی، ابن عربی

m_toorang@yahoo.com

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۷/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۰

Copyright © 2018, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

تمثیل از مسائل و موضوعات دانش بیان است. تمثیل در لغت به معنی مَثَل آوردن و داستانی یا حدیثی را برای مثال بیان کردن آمده است (رک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ۲۲۸/۸؛ زبیدی، ۱۴۳۱ق: ۵۷۵/۹). تمثیل در معنای عام با تشبیه مترادف است و هر معنی که از تشبیه اراده شود، از تمثیل نیز اراده می شود. کاربرد ریشه واژه تمثیل، یعنی «مَثَل» در معنای «شِبْه» (همان‌ها) نیز نشان دهنده همین معنا است. ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸هـ) در شرح تمثیل‌های خود می گوید: اشیر بها [منظور غزلیات دیوان ترجمان الاشواق است] اِلَى معارف ربانیه، و أنوار إلهیه، و أسرار روحانیه، و علوم عقلیه، و تنبیهات شرعیه، و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبیه لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعی علی الإصغاء إلیها، و هو لسان کل أديب ظریف (ابن عربی، ۱۴۲۰ق: ۹). ابن عربی احساس می کند در باب حیات معنوی، حامل پیامی برای معاصران خویش است؛ از این رو می کوشد به زبانی سخن گوید که مخاطبان را جذب کند و نوعی انگیزه را در افراد با استعداد کافی بیدار کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۲۶)؛ اما به نظر می رسد، فراتر از این انگیزه، او معتقد است با استفاده از زبان تمثیلی می تواند خدا را توصیف کند. او اشعارش را انوار غیوب تعریف می کند که بر قلب کشف می شوند (ابن عربی، بی تا: ۴۵۸/۲)؛ همچنین او برای اشاره به عالم خیال که محل تجلی است، بیشتر مثال و مشتقات آن را به خدمت می گیرد. ابن عربی در کاربرد تمثیل به قرآن و وحی قرآنی استناد می کند و روش خود را روشی قرآنی می داند.

در قلمرو زبان و ادبیات، «تمثیل» موقعیتی برجسته و چشمگیر دارد؛ استفاده از تمثیل در تفهیم معانی و مطالب مدنظر بسیار رایج و متداول است. حضور بی بدیل تمثیل در عرصه شعر و ادبیات آنقدر وسیع و عمیق است که زبان بدون آن قادر به انتقال مفاهیم و معانی نیست (حکمت، ۱۳۸۵: ۱۸۴). کاربرد انواع ادبی و شعر در زبان عرفان به گونه ای بوده است که برخی، عرفان و شعر را از

یک مقوله دانسته اند؛ البته این برداشت را باید نوعی

ساده سازی عرفان دانست (پازوکی، ۱۳۸۴: ۵۹).

وقتی به متون دینی همچون قرآن نگاه شود، به نظر می رسد در این متون علاوه بر تمثیل‌های ساده، رمز و تمثیل‌های نمادین در آن حضور جدی دارد. یکی از این موارد، آیاتی است که خداوند تعالی را با صفات مشترک خالق و مخلوق توصیف کرده است. بسیاری از خردگرایان از تمثیل استفاده چندانی نمی بردند، به ویژه یکی از انواع تمثیل یعنی استعاره، از دیدگاه اهل منطق بسیار کم اعتبار است. استعاره در میان اهل منطق، کلامی غیر حقیقی تلقی شده است و به اعتقاد آنان، استعاره اعتبار گزاره ای ندارد. اهل منطق به ادله عقلی صرف و براساس قوانین منطقی طلب شناخت کردند و به هیچ گونه ادله اقتناعی قناعت نکردند؛ اما نتوانستند به شرایط منطق وفادار بمانند و از آن عاجز ماندند (خیام، ۱۳۷۷: ۳۸۹). افلاطون یکی از بارزترین فیلسوفان است که در سیر آثار خود از زبان تک معنای منطقی عبور کرد و در بیان مقصود از تمثیل، نماد و اسطوره مدد می گیرد (رک: ایلخانی، ۱۳۸۵: ۸۹-۹۲). در بین فیلسوفان مسلمان نیز استفاده از انواع تمثیل نمونه های فراوانی دارد؛ از جمله اشعار منسوب به فارابی، *قصیده النفس ابن سینا*، داستان‌های رمزی همچون *سلامان و ابسال*، *حی بن یقظان*، رساله های کوتاه *سهروردی* و ...

اما در ساحت عرفان و فلسفه عرفانی اسلامی استفاده از تمثیل به عنوان روش مقید برای شناختن حقایق هستی ضرورت دارد (حکمت، ۱۳۸۵: ۲۱۹). اهل دل که معانی و معارف را با تصفیه و تجلیه قلوب تحصیل کرده اند، هرگاه بخواهند آن معانی که بر دل های صافیه شان جلوه گری کرده است را تفسیر و بیان کنند و به منظور ارشاد قابلان و طالبان اظهار کنند، عادت پسندیده آنها این است که مناسبت و مشابهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه را پیدا کنند و در لباس محسوسات، آن معانی مکشوفه را در نظر *محرمان* بنمایند (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۶۹).

در این پژوهش سعی شده است رابطه تمثیل و تخیل

و متناظر با جنبه کلامی (parole) است. این تأویل و تفسیری است که مکرر در قرآن آمده است: وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (۶/۹)؛ در این آیه آشکار است که کلام الله اشاره به چیزی است که خدا به پیامبرش گفته است؛ یعنی اشاره به وحی. همچنین در سوره بقره، ضمن اشاره به وحی شدن شریعت موسی، چنین آمده است: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ (۷۵/۲).

آنچه وحی را به صورت نمود زبان شناختی خاص غیرطبیعی درمی آورد، این است که در آن سخنگو خدا و شنونده انسان است؛ بدین معنی که تکلم در اینجا میان دو سطح متفاوت هستی انجام می گیرد (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۹۷). انسان و موجود دیگری، مثلاً حیوان، به دو دلیل ارتباط زبانی با یکدیگر ندارند: نخست، نداشتن زبان مشترک میان آنها و دوم، اختلاف اساسی وجودشناختی؛ این مطلب را درباره نبود امکان ارتباط کلامی میان خدا و انسان می توان صحیح دانست^۲؛ اما درباره وحی قرآنی، نخستین مانع، با این واقعیت از میان برداشته می شود؛ خدا زبان و لسان عربی را همچون دستگاه علامتی مشترک میان خود و انسان برگزیده است که در اشاره به جنبه و مشکل لسان (langue) است. مانع دوم، وجودشناختی چنان نیست که به این آسانی بتوان از میان برداشته شود. چگونه ارتباط زبان شناختی و کلامی میان دو سطح هستی صورت می گیرد که میان آنها فاصله بی نهایت است. برای فهم این نکته ابتدا باید وحی در زبان عربی را بررسی کرد. در تحلیل وحی ابتدا باید گفت کلمه وحی به نوعی رابطه حداقل دو شخصیتی اشاره می کند؛ یعنی یک طرف

عرفانی و وحی قرآنی آشکار شود. آیا تشبیه های استفاده شده در آیات قرآن همانند تمثیل های عرفانی است؟ چگونه می توان بین آنها ارتباط برقرار کرد؟ برای پاسخ به این پرسش ها در ابتدا شناخت وحی در اسلام و سپس ارتباط وحی و خیال، بررسی و در خاتمه، ارتباط تمثیل های عرفانی و وحی بیان می شود.

تحلیل وحی در عالم اسلام

مسائلی که در کوشش برای ادراک ماهیت تصویرپردازی شاعرانه با آن مواجهیم، با مسائلی کاملاً مرتبط است که در تلاش برای فهم برداشت عارفان به ویژه ابن عربی از وحی پیش می آید. وحی در اسلام بدان معنا است که خدا سخن می گوید و خود را به میانجی گری زبانی آشکار می کند که درخور فهم بشر است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۹۳). وحی به این معنی، در زمینه قرآنی، دو جنبه متفاوت اما با اهمیت برابر دارد. یکی از آنها به سخن و کلام بودن آن به دقیق ترین معنی فنی کلام و متمایز از لسان (زبان) مربوط است. جنبه دیگر به این واقعیت وابسته است که از همه زبان های فرهنگی که در زمان ظهور اسلام در دسترس بودند، خدا به طور عمد زبان عربی را وسیله تکلم خود برگزید؛ نه برحسب تصادف و اتفاق؛ این مطلبی است که در قرآن بسیار تأکید شده است (رک: ۲/۱۲، ۳/۴۱ و ۳/۴۳). با استفاده از اصطلاحات سوسوری (۱۸۵۷-۱۹۱۳)^۱ می توان میان این دو جنبه به این شکل تمایز قائل شد که گفته شود اولی جنبه کلامی مسئله و دومی جنبه زبانی و لسانی است؛ بنابراین، شاید بتوان گفت: کلام و لسان عربی به ترتیب متناظر و برابر با پارول (parole) و لانگ (langue) در زبان فرانسه اند که دوسوسور آنها را به کار برده است.

وحی، بنا بر طرز تصور قرآنی نسبت به آن، کلام خدا

^۲ این نکته شایان توجه بسیاری از متفکران اسلامی بوده است؛ برای نمونه، کرمانی از علمای قرن هشتم می گوید: وحی عبارت است از ارتباط زبانی میان خدا و انسان؛ اما تبادل شفاهی کلمات یا محاوره (التحاور) یا آموزش (تعلیم) و یادگیری (تعلم) فقط زمانی امکان پذیر است که میان دو طرف گونه ای از برابری باشد؛ یعنی میان قائل و سامع باید وابستگی و مناسبت موجود باشد (یعنی، ۱۴۲۴ق: ۲۸۱).

^۱ برای اطلاع رک: سوسور، فردینان دو. (۱۳۸۵ش). درس های زبان شناسی همگانی، تهران: فرزانه روز.

دگرگونی شخصیتی ژرفی پیدا کند و در حالت دوم، گوینده وحی باید به گونه‌ای تنزیل یابد و به صورتی ویژگی دریافت‌کننده را دارا شود. برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند در جریان وحی به حضرت محمد(ص)، این هر دو حالت عملاً اتفاق افتاده است (عینی، ۱۴۲۴ق: ۲۸/۱؛ رک: زرکشی، ۱۳۹۱ق: ۲۲۹).

مشرکان در صدر اسلام، پیامبر(ص) را به تجنین (جن‌زدگی) و یا کهنات (رمالی و فالگیری) متهم می‌کردند. در این حالت‌ها که عرب جاهلی بر آن تأکید می‌کرد، موجودی فوق طبیعی، خواه روح یا جن، ناگهان به صورت موقتی شخصی را در حالت خلسه در تصرف خود می‌گیرد. این نمود در بین اعراب جاهلی بسیار آشنا بوده است. چه کاهن دُرست، چنین مردی بود که هر لحظه ممکن بود در تصرف یک جن درآید و خبری را الهام کند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۱۵). نکته بسیار جالب این است که شاعر نیز درست چنین حالتی را از منظر اعراب داشته است. او نیز در تصرف نیروی فوق طبیعی شعر می‌گوید. شاعر چنانکه از معنی واژه شَعْرَ یا شَعْرَ به معنی معرفت و شعورداشتن نسبت به چیزی (خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق: ۲۵۰/۱؛ زبیدی، ۱۴۳۱ق: ۷/۲۲۳) که مردم معمولی به آن دسترسی ندارند، برمی‌آید، شخصی بوده که معرفتی نسبت به جهان دیگر داشته است و این آگاهی او از جهان دیگر برخاسته از ملاحظات شخصی او نبوده است؛ بلکه نتیجه ارتباط صمیمانه و اسرارآمیزی بوده که با موجودات فوق طبیعی به نام جنیان داشته است. شاید همین نکته نشان‌دهنده اهمیت زیاد شاعر در بین اعراب بوده باشد؛ زیرا شاعر در ردیف کاهن و غیب‌گویی یک قبیله ظهور می‌کرده است (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۱۹-۲۱۷).

از اینجا معلوم می‌شود چرا به حضرت محمد(ص) تهمت شاعر مجنون زده می‌شد (۳۶/۳۷). مشرکان مکه، لجوجانه معتقد بودند میان رسول اکرم و شاعر تحت تصرف یک جن تفاوتی نیست. این نکته در کنار این مطالب که اعراب جاهلی بین نیروهای الهی و شیطانی

وحی می‌کند و طرف دیگر، گیرنده وحی است. دومین نکته این است که در آن همیشه معنایی از رمز و اسرار وجود دارد؛ به عبارت دیگر، اینگونه ارتباط، باطنی و اسرارآمیز است؛ برای نمونه، عامل فعال صرفاً خود را برای عامل گیرنده وحی آشکار می‌کند. فهم ارتباط موجود بین دو طرف برای اشخاص بیگانه دشوار است.

برای کلمه وحی در کتب لغت عربی دو معنی متفاوت ذکر کرده‌اند: نخست همان که از جانب خدا فرو فرستاده می‌شود و دوم، حروف که نوشته می‌شدند (خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق: ۳/۳۲۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ۱۵/۲۳۹). برای عرب جاهلی که بیشتر بی‌سواد بودند، حروف، بسیار اسرارآمیز بوده است که اسرارآمیزبودن وحی را نشان می‌دهد.

اما وحی در معنی خاص قرآنی آن، چیزی فراتر از یک رابطه دو شخصیتی ساده است؛ بلکه باید گفت رابطه‌ای سه شخصیتی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۰۵)؛ شامل شخصیت خدا و پیامبر به‌عنوان انسان دریافت‌کننده وحی و واسطه انتقال وحی که «فرشته وحی» است. همان‌طور که اشاره شد وحی گفتگو بین دو سطح هم‌تراز هستی نیست و اصولاً از همین جا خصوصیت حقیقی مفهوم وحی آغاز می‌شود؛ زیرا زمانی که اینگونه اختلاف هستی شناختی وجود داشته باشد، هیچ‌گونه ارتباط زبانی نیز وجود نخواهد داشت.

چگونه چنین گفتگویی بین خدا و انسان تحقق پیدا می‌کند. اندیشمندان مسلمان تحقق مناسبت را از دو راه ممکن می‌دانند: نخست، دریافت‌کننده وحی باید در زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی وحی‌کننده باشد و

^۱ البته موارد استثنایی نیز وجود دارد که بهترین نمونه، سخن گفتن خدا با موسی (ع) بدون هیچ واسطه‌ای است. شاید بتوان گفت حضرت موسی (ع) به این دلیل ویژگی خاصی دارد و شاید به همین دلیل است که در متون اسلامی از موسی به‌عنوان کلیم‌الله سخن گفته شده است؛ اما باید توجه داشت محل بحث ما وحی در عالم اسلام و بررسی شکل و تأثیر آن بر اندیشه اسلامی است.

الشعر هو كلام مخيل مؤلف من اقوال مؤزونه، متساويه. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۳/۴). صناعت شعری ملکه‌ای است که انسان می‌تواند تخیلاتی را واقع کند که مبادی انفعالاتی مخصوص هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۵۵).

امر مخیل چیست؟ فیلسوفان مسلمان به این پرسش اینگونه جواب داده‌اند کلام مخیل، کلامی است که نفس به آن رضا می‌دهد، بدون رؤیت، فکر و اختیار از برخی انبساط پیدا می‌کند و از برخی دیگر دچار قبض می‌شود؛ چه این قول صادق باشد یا کاذب. امر مخیل همان امر صادق مصدق نیست؛ ممکن است امری مخیل باشد، اما صادق نباشد یا برعکس. قدرت یک قول بر ایجاد تأثیر بر نفس بیشتر از حیث خیالین بودنش است و نه صادق بودنش (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۴/۴). کلام مخیل، کلامی است که بدون اراده و اندیشه مقتضی انفعالی (به بسط یا قبض یا غیر آن) در نفس باشد؛ خواه آن کلام مقتضی تصدیق باشد یا نباشد؛ زیرا اقتضای تصدیق غیر از اقتضای تخیل است. ممکن است سخنی بر وجهی فقط مقتضی تصدیق بوده و بر وجهی دیگر فقط مقتضی تخیل باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۵۷).

مردمان نسبت به امر خیالین بیشتر مطیع‌اند تا امر صادق؛ این امر به دلیل وجود عنصری از اعجاب است که در محاکات یا در سخن کاذب وجود دارد؛ اما در قول صادق وجود ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۴/۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۵۷)؛ بنابراین، راه ایجاد انس نسبت به صدق و در نتیجه، مؤثر ساختن سخن صادق در آمیختن آن با امری اعجاب‌انگیز است. این خواسته را می‌توان با عرضه صدق با درجه‌ای از غرابت در وزن، عبارت، مفهوم یا در آمیزه‌ای از این امور به انجام رسانید (همان‌ها)؛ بنابراین، نفوس بیشتر مردم، بیش از آنکه مطیع تصدیق باشد، مطیع تخیل است.

این نکته که مفسرین متأخر یونانی آثار ارسطو، فن شعر را بخشی از کتاب ارغنون قرار دادند، موجب شد فن شعر در ترجمه عربی سبقه منطقی به خود بگیرد (به نقل از مقدمه سهیل محسن‌افنان بر کتاب درباره هنر شعر، رک: ارسطو، ۱۳۸۸: ۶۲-۶۰)

جن تفاوتی قائل نبودند^۱ و همچنین، پیامبر(ص) در حالت نزول وحی علائمی از درد جسمانی شدید از خود نشان می‌داد، یعنی شبیه همان حالتی که از شاعر یا کاهن در هنگام خلسه بروز می‌کرد، باعث می‌شد اعراب او را شاعر بپندارند. خود این واقعیت که قرآن پیوسته تأکید می‌کند محمد(ص) مجنون نیست یا قرآن، شعر نیست، گواه نیرومندی است بر اینکه وضعیت تصور مشرکان مکه چنین بوده است.

از دیدگاه قرآنی، مشرکان عرب خطا می‌کرده‌اند؛ زیرا اولاً خداوند تبارک و تعالی با جن تفاوت اساسی دارد؛ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (۱۰۰/۶) و دوم، شاعر همان‌گونه که از مباحث مربوط به محاکات در شعر آشکار می‌شود، به گفتن کلام صادق و حق ملزم نیست؛ بلکه از امر مخیل پیروی می‌کند یا با تعبیر قرآنی آفاک است.

تحلیل شعر در اندیشه اسلامی

آنچه شاعر می‌گوید افک است که به صورت ضروری به معنی دروغ نیست؛ اما از حق، حقیقت و صدق نیز پیروی نمی‌کند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۲۰). درباره ماهیت شعر و امر مخیل باید گفت در تعریف شعر در آثار اندیشمندان اسلامی به موارد مشابه برخورد می‌شود که بیشتر این منابع در ذیل کتاب فن شعر در خلال آثار منطقی فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان وارد شده است.^۲ در تعریف شعر گفته می‌شود؛

^۱ به این نکته در قرآن اشاره شده است: وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا که نشان می‌دهد اعراب بت‌پرست نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند بین الله و جن تمایز قائل شوند.

^۲ ابو بشر متی بن یونس، مترجم مسیحی، فن شعر را نخستین بار در قرن سوم هجری قمری از روی یک ترجمه سریانی به عربی برگرداند که پیش از آن در سال ۷۰۰ میلادی انجام گرفته بود. ترجمه مذکور، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی بود و منشأ تفسیرهای بسیاری بر نوشته ارسطو شد. بعضی از دانشمندان چون کندی و خوارزمی نیز ترجمه و تفسیر بخش‌هایی از این کتاب ارسطو را انجام دادند که به دلیل اهمیت برداشت‌ها و تفاسیر او بخشی از فن شعر ارسطو شد. برخی معتقدند

می‌زند. این سخن، تفسیر همان سخن ارسطو است که می‌گوید: شاعر جهان را بهتر از آنچه هست نشان می‌دهد یا آن‌طور که باید باشد (رک: ارسطو، ۱۳۸۸: ۹۷). با توجه به اینکه محاکات توهم اقتدار بر ایجاد امری بوده و نیز تخیل امری غریب است، لذیذ است و به همین سبب محاکات صور زشت و مورد کراهت نیز لذیذ است. محاکات می‌تواند هم به قول و هم به فعل باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۶۰).

وحی، خیال و عالم مثال

خیال در لغت به معنای هرچه مانند سایه به نظر می‌رسد، صورتی که در خواب دیده می‌شود، تصویر در آینه یا هر چیز صیقلی شده، پندار و گمان است و از آن ترکیباتی همچون خیالات و خیال خام درست شده است (خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق: ۳۰۶/۴؛ زبیدی، ۱۴۳۱ق: ۸۸۵/۳؛ داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲: ۶۲۲/۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰۱۸۰/۷).

قرآن در نقل داستان موسی و ساحران می‌فرماید ساحران عصاهای شان را به زمین انداختند، فوراً به مار بزرگ مبدل شدند و در نتیجه، موسی خیال کرد با سحر آنها طناب‌ها و عصاها به حرکت درآمدند (۱۶/۲۰). این اصطلاح در معنای مشابه در برخی از احادیث به کار رفته است (برای مثال رک: مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۶۶/۶۰، ۱۳۷/۸۷، ۲۰۴/۹۱ و ۳۶۲). این نمونه‌های اندک کافی بود که به عرفای مسلمان اجازه دهد مباحث مفصلی درباره‌ی خیال به‌عنوان مفهوم اسلامی فراهم آورند.

خیال از مباحث مشترک فلسفه و عرفان اسلامی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. قوه‌ی خیال، عالم خیال یا آنگونه که در ابن‌عربی مطرح است، عوالم خیال، یکی از فصول ممیزه حکمت اسلامی است. در سیاق هستی‌شناسانه، خیال دو معنای متفاوت دارد که با یکدیگر در ارتباط‌اند: اول، آنچه حقیقی (واقعی) نیست؛ اما حقیقی به نظر می‌رسد. دوم، مرتبه‌ی وجودی واسطه‌ی میان مجردات و مادیات. در معنای اول کلمه‌ی ماسوی الله خیال

بسیاری از انسان‌ها اگر سخنی بشنوند که فقط مقتضی تصدیق باشد، از آن متنفر می‌شوند و این بدان سبب است که تعجب نفس از محاکات بیشتر از تصدیق است؛ زیرا محاکات لذیذ است و اما صدق، در صورتی که مشهور باشد، از نظر ظهور مانند امری مکرر و منسوخ است و اگر مشهور نباشد، وقتی التذاذ طلب می‌شود، به آن کلام صادق غیرمشهور توجهی نمی‌شود و ممکن است کلام صادق غیرلذیذ به تحریفی مقتضی تخیل لذیذ شود و نیز ممکن است نفس آن‌چنان به تخیل توجه کند که از تصدیق بازماند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۵۷).

البته باید توجه داشت شعر محاکات واقعیت است و نه کذب به معنی خطا؛ به همین دلیل، بیشتر فلاسفه اسلامی، فن شعر را در کتاب منطق خود آورده‌اند؛ بنابراین، شعر کاذب است؛ اما فقط به این معنا که محاکاتی از شیء را به دست می‌دهد و نه خود شیء را و باید بین محاکات و خطا تفاوت قائل شد^۱.

محاکات عبارت است از ایراد مثل چیزی، به شرط آنکه میان آن دو هویت نباشد؛ مانند حیوان نسبت به مصور طبیعی. خیال درواقع محاکات نفس از اعیان محسوسات است؛ اما این محاکات طبیعی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۶۰). شعر علاوه بر اینکه محاکات امر موجود است، گاه امری غیرموجود را محاکات می‌کند، مانند هیئت استعداد حالی که انتظار و توقع آن می‌رود، یا در هیئت اثری باقی از حالی که گذشته است؛ مانند اثر نقاشی که نقاش در آن حالتی را تصویر کرده است که گذشته و الان به‌جز اثر آن باقی نماند است (همان: ۶۶۱). با بسط این امکان در شعر است که شاعر یا هنرمند به خلق عالمی دیگر یا بهتر دست

^۱ اندیشمندان مسلمان این ضرب‌المثل معروف احسن الشعر اکذبه (برای مثال رک: نظامی، خمسه، لیلی و مجنون، بخش ۹ در نصیحت فرزند خود محمد نظامی)، بدین‌معناکه بهترین اشعار کاذب‌ترین آنها است، را اینگونه می‌فهمیدند که بهترین شعر، آن شعری است که کامل‌ترین محاکات را داشته باشد (رک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۶۶۳).

فعال را در وحی ذکر کرده‌اند (فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۱۱-۱۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: الطبیعیات، ۲/۱۵۴).^۱ باید به یاد داشته باشیم فلاسفهٔ مسلمان، عقل فعال در لسان فلسفی را همان جبرائیل در لسان دینی و کلامی می‌دانند (برای مثال رک: فارابی، ۱۳۲۵ق: ۴۹).

از منظر ابن‌عربی، پیامبر اسلام (ص)، انسان کامل است و همهٔ مراتب کمالات وجودی را دارد. او مظهر اسم اعظم و خلیفهٔ کامل خداوندی است و مقام جمع‌الجمعی دارد. هرچند وجود دنیوی و مادی خاتم‌الانبیاء متأخر از دیگر انبیا است، وجود علمی و حقیقی او پیش از وجود دیگر انبیا بوده است و همهٔ انبیا نور وجودی خود را از حقیقت محمدیه گرفته‌اند که مظهر تام و کامل آن حقیقت وجود پیامبر خاتم است.^۲

پس همه انبیا از زمان آدم تا آخرین نبی، هیچ‌یک از آنان [نبوت را] جز از مشکات خاتم نبیین اخذ نمی‌کنند،

^۱ فارابی ضمن تقسیم‌بندی عقل به عقل بالقوه، عقل بالملکه و عقل مستفاد عقل بالقوه را عقل هیولانی می‌داند که با طی مسیر رسیدن به عقل مستفاد آمادهٔ پذیرش افاضات عقل فعال می‌شود (فارابی، ۱۳۲۵ق: ۴۹). پیامبر کسی است که به مدد قوهٔ متخیله به مرحلهٔ عقل مستفاد رسیده و با عقل فعال متصل شده است (همان: ۱۵۶). این اندیشهٔ فارابی در آغاز فلسفه اسلامی در مراحل کمال آن نیز همچنان مهم و پررنگ است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۶).

^۲ در عرفان اسلامی به‌ویژه ابن‌عربی، نبوت دو قسم مطلقه و مقیده دارد. نبوت مطلقه یا تعریفی به حقیقت محمدیه و عالم غیب مربوط است که در واقع خبردادن از معارف الهی در عالم جبروت است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۰۳/۱)؛ اما نبوت مقیده به مقام بعث و تشریح مربوط است. نبی مطلق، معدل و حاکم میان اسما و مدبر آنها است؛ اما تدبیر و ربوبیتش تنها به عالم اسما و اعیان ثابت مربوط نیست؛ بلکه دامنهٔ نفوذ آن به عالم شهادت نیز کشانده می‌شود. به بیان دیگر، نبوت مطلقه به هنگام تدبیر امور عالم ماده با نبوت مقیده ارتباط می‌یابد؛ بدین معنا که در وجود انبیا ظهور و تجلی می‌یابد و هریک از انبیا مظهري از مظاهر حقیقت محمدیه یا نبی مطلق هستند. رسول اکرم اسلام نیز مظهر کامل حقیقت محمدیه است که هرچند از نظر وجود مادی و طبیعی خود متأخر از همهٔ انبیا است، به لحاظ وجود کلی و سعی خود بر همهٔ انبیا مقدم است و همهٔ انبیا مظهري از مظاهر آن وجود کلی و منبسط‌اند.

است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۰)؛ زیرا در مقایسه با شدت وجودی حق، غیر او ناموجود و غیرحقیقی محسوب می‌شود. به این معنا عالم طبیعت و محسوسات خیالی‌اند؛ اما این امر فقط بعد از مرگ آشکار می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۰). خیالی بودن امری لزوماً به معنای پوچ و باطل بودن آن نیست؛ بلکه وجود خیالی نمایندهٔ وجود واقعی است و به واسطهٔ همین امر است که امر خیالی می‌تواند آشکارکننده و نشانهٔ (آیه) حق تعالی باشد (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۰۳ و ۱۰۴؛ کاشی، ۱۳۸۳: ۲۵۹)؛ از این رو، ابن‌عربی کل عالم، یعنی ماسوی الله را خیال نامیده است؛ چون بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد. یعنی چنین می‌نماید که حق است، اما حق نیست و ممکن است گمان شود که خلق است، اما چنین نیز نیست؛ بنابراین، درحالی که امر ثابتی وجود دارد، این امر ثابت برای ناظر در صور متنوع ظهور می‌یابد و به همین دلیل به آن خیال گفته می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۹۰/۳).

در معنای دوم، خیال مرتبهٔ وجودی و عالم واسط و برزخ میان عالم عقل (ارواح و مجردات) و عالم طبیعت (اجسام) است (صدرالدین قونیوی، ۱۳۷۱: ۳۶). جامی می‌نویسد: تعذر الارتباط بین الارواح و الاجسام لمباینه الذاتیه الثابته بین المركب و البسیط - فان الاجسام کلهما مرکبه، و الارواح بسیطه؛ فلا مناسبه بینهما، فلا ارتباط؛ و مالم یکن ارتباط، لا یحصل تأثیر و لا تأثر و لا إمداد و لا استمداد - فلذلک خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بین الأرواح و عالم الأجسام لیصح ارتباط احد العالمین بالآخر، فیتأتی حصول التأثر و التأثير و وصول الامداد و التدبیر (جامی، ۱۳۷۰: ۵۵)؛ به همین دلیل، خیال ماهیتی برزخی و بینابینی دارد؛ یعنی ماهیتش متمایز از طرفین و درعین حال به آنها وابسته است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۵۶۸/۲).

در بحث مربوط به قوهٔ متخیله از منظر فلاسفهٔ مسلمان می‌بینیم برخی از اندیشمندان اسلامی همچون فارابی (۳۳۹-۲۶۰هـ) و ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰هـ) وحی را به قوهٔ متخیلهٔ پیامبر ارتباط دادند و ارتباط قوهٔ متخیله با عقل

به پیغمبر اسلام، همواره شخصیت سومی وجود داشته که موجودی اسرارآمیز بوده است و نقش واسطه میان او و خدا داشته است^۱ (همان: ۲۲۴) و در این شیوه، پیغمبر صرفاً شنونده وحی نبوده، بلکه گاهی بیننده نیز بوده است. او موجود پرنیروی (شَدِيدُ الْقُوَى) را می‌دیده که کلمات خدا را انتقال می‌داده است (رک: ۵/۵۳؛ ۱۹/۸۱ تا ۲۵)؛ بنابراین در این مرحله نتیجه گرفته می‌شود وحی بر پیغمبر اسلام (ص) رابطه‌ای شفاهی سه شخصیتی است که در آن، نقطه مبدأ الله و نقطه مقصد محمد (ص) و واسطه فرشته امین، روح القدس یا جبرائیل (رک: ۹۳/۲۶؛ ۹۷/۲) است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۲۸).

نکاتی که درباره وحی از نظر محی‌الدین باید به آن توجه داشت این است که نخست، از نظر او نزول قرآن بر قلب پیامبر به صورت زبانی است؛ یعنی پیامبر قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت می‌کند. او در بحث از نزول قرآن از حضرت محمدیه چنین می‌گوید: بدان خداوند این قرآن را حروفی منظوم از دو تا پنج حرف متصل و مفرد فرفرستاد، آن کلمه‌ها، آیه‌ها و سوره‌ها، نور، هدایت، ضیاء، شفاء، رحمت، ذکر، عربی، مبین، حق، کتاب، محکم، متشابه و مفصل قرار داد، هر اسم و صفتی از این اسما معنایی دارند که دیگری ندارد و تمام آنها کلام‌الله‌اند و چون جامع این حقایق و امثال آنهاست، مستحق نام قرآن است (ابن عربی، بی‌تا: ۹۵/۳).

نکته دوم در منظر ابن عربی در اتصال نفس نبی با

اگرچه طینت و خلقتش متأخر باشد؛ زیرا او به حقیقتش موجود بوده است و آن فرموده ایشان است که «من نبی بودم آنگاه که آدم هنوز بین آب و گل بود» و غیر او از انبیا نبی نبودند، مگر هنگامی که برانگیخته می‌شدند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۳).

طراحان عالم مثال، این عالم را با وحی نبوی و کشف و شهود ربط داده‌اند. ابن عربی می‌گوید: و هی نشأه الرسل و الأنبياء و أهل العناية من الأولياء (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۵/۱). هانری کربن نیز آن را سرزمین وحی و الهام‌ها می‌خواند (کوربن، ۱۳۵۸: ۴۰). سؤال پیش می‌آید که در فرایندهای وحی و کشف چه رخ می‌دهد که آنها را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. در این مقایسه باید توجه داشت که عرفا از شهود معنای بسیار نزدیک به وحی اراده می‌کنند و همچنین، شهود به کاربرد حس بینایی محدود نمی‌شود و در یک تعمیم معنای کاربرد حواس دیگر را نیز دربردارد؛ منتهی تمام این موارد جنبه‌های نیمه مجرد و به عبارت دیگر، خیالین پیدا می‌کنند؛ بنابراین، شهود ممکن است با شنیدن کلام به انجام برسد؛ یعنی فقط رویدادی نیست، گفتمانی نیز هست.

بحث در زمینه خیال بسیار گسترده خواهد بود؛ اما به‌طور خلاصه باید گفت خیال، صور را از عالم ماده، بی‌تغییر یا با تغییر فراهم می‌آورد و آنها را چونان لباسی بر تن معانی می‌پوشاند و بدین‌گونه آنچه را صورتی دارد، می‌پذیرد و آنچه را صورتی ندارد، صورت می‌بخشد؛ ثم نظرنا فی الخیال، فوجدناه یقبل ما له صورة، و یصور ما لیست له صورة: فکان أوسع من الأرواح فی التنوع فی الصور (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۵/۱).

فرشته وحی

در قرآن وحی، حادثه زبان‌شناختی فوق‌العاده رابطه‌ای سه شخصیتی است. از این منظر، از ساختار طبیعی گفتگو بین انسان‌ها تبعیت نمی‌کند؛ بلکه پیرو شیوه القای جن بر شاعر یا کاهن نیز نیست (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۲۲۴) در وحی

^۱ قرآن درباره انواع وحی سخن گفته است: وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ (۵۱/۴۲) و در حدیث نیز بر آن اشاره شده است؛ بنابراین، انواع وحی شامل ۱. سخن گفتن مستقیم خدا با بنده که درباره موسی (ع) رخ داده است؛ ۲. سخن گفتن از ورای حجاب که پیامبر آنسوی پرده را نمی‌بیند؛ بلکه از احادیث برمی‌آید که این نوع سخن گفتن خدا با پیامبر در غالب کلمات روشن و خاصی نبوده است؛ بلکه به صلصله الجرس تشبیه شده است و ۳. ارتباط شفاهی با یک پیام‌رسان که حامل پیام کاملاً رؤیت‌پذیر بوده است و همچنین، پیام او در قالب الفاظ و کلمات واضح و روشن القا می‌شده است.

فرود می‌آید و پیوند می‌یابد؛ از اینجاست که وحی را تنزیل خوانده‌اند.

در عصر مدرن، معمول شده است متون مقدس را تقریباً به‌طور کامل در ارتباط با واسطه‌های بشری تبیین می‌کنند که به نوعی مؤلف این متون تلقی می‌شوند. ابن عربی معتقد است وحی مبین کلماتی است که واقعاً خود خدا آنها را تکلم کرده است. ابن عربی رابطه بین کلام الهی را - که با کلمات بشری قابل قیاس نیست و از هر نوع بنیاد صوری مجرد است - با کلمات متون مقدس - که به رنگ زبان بشری در می‌آید - به نحوی نسبتاً مبسوط توضیح می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۸). او نحوه متکثر شدن کلام الله، هنگام داخل شدن به این عالم و نازل شدن بر پذیرنده آن، یعنی نبی اکرم اسلام (ص) را توصیف می‌کند. همه این امور را نه بر مبنای یک نظریه که خود ابداع کرده باشد، بلکه بر اساس شهود عینی فرایند وحی و چشیدن آن در درون خویش در قالب تجربه عرفانی توضیح می‌دهد. او این تجربه عرفانی را نه به‌عنوان پیامبر، بلکه به‌عنوان وارث علوم وحی شده بر پیامبر واجد است؛ چنانکه در باب علم خویش، به‌طور کلی، چنین یادآور می‌شود که بحمدالله ما اهل تقلید نیستیم؛ بلکه وضعیت ما چنان است که درست همان‌طور که از جانب خدا به واقعیت امر ایمان آوردیم، به همان ترتیب، آن را عیناً شهود کرده‌ایم (ابن عربی، بی تا: ۳۵۲/۳).

در میان مسائل متعددی که ابن عربی در ارتباط با وحی بحث و بررسی کرده است، به نظر می‌رسد دو مسئله با تصویرپردازی شاعرانه ربطی خاص داشته باشند: ۱. رمزی بودن زبان؛ ۲. نزول معانی به خیال.

انبیا و عرفا هردو از ضرب‌المثل استفاده می‌کنند؛ این تعبیر در قرآن نیز آمده است. واژه مثل با مثال هم‌ریشه است و غالباً مترادف یکدیگر به کار می‌روند. استفاده از مثل‌های مناسب یکی از ویژگی‌های بارز شعرای توانا است و به‌طور طبیعی خود خدا در به کار بردن مثل، از هرکس دیگر تواناتر است. خود خلقت در تحلیل نهایی، مجموعه‌ای گسترده از مثال‌های است که خدا زده است؛

مبدأ وحی، این جبرئیل است که واسطه می‌شود و نقش او غیرقابل انکار است: انبیاء التشریح الذین یاخذون بواسطه الروح الامین من عین الملک (همان، ۷۸/۲)؛ بنابراین، وحی در عالم مثال و حضرت خیال به‌واسطه فرشته وحی نازل می‌شود. شیخ عالم مثال را از مبادی وحی دانسته است: حضرت المثال هو اول مبادی الوحی الالهی فی اهل العنایه، وحی به‌صورت مثال در آغاز در عالم رؤیا و سپس به‌صورت مشاهده فرشته در عالم مثال حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۹).

به هنگام نزول وحی توسط جبرئیل، پیامبر (ص) از عالم حس و طبع غایب می‌شود و با عالم مثال اتصال می‌یابد و وقتی وحی به پایان رسید، به عالم حس بازمی‌گردد و اگر هم جبرئیل را به‌صورت دحیه کلبی مشاهده می‌کرد، آن مشاهده در آغاز به عالم مثال و حضرت خیال مربوط بود؛ سپس فرشته تمثال ملکی پیدا می‌کرد. قیصری می‌گوید: لأن الوحی لا یکون إلا بنزول الملک، و أول نزوله فی الحضرة الخیالیة، ثم الحسیة، فالمشاهد له لا بد أن یکون خیاله متنوراً، ليقدر علی المشاهدته فیه، ثم فی المثال المطلق، لأنه واسطه بین العالم الحسی و المثالی المطلق، فالنازل لا بد له من العبور علیه، و الصاعد أيضاً كذلك (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸۴). عالم مثال برای پیامبر مجلای حق و معانی غیبی و معبر حقایق باطنی و الهی است؛ از این رو، عرفا وحی از راه شنیدن صدا یا مشاهده جبرئیل را کشف صورتی می‌دانند.

وحی و تصویرپردازی شاعرانه

گفتنی است تجربه عرفانی سرشتی همانند وحی دارد و همسانی تجربه عرفانی عارف و تجربه نبوی پیامبر موجب همسانی زبان عارف با زبان قرآن خواهد شد؛ چنانکه تفسیرهای عرفانی قرآن را می‌توان نموداری از پیوند این دو تجربه دانست (ابوزید، ۱۳۸۶: ۱۱۸). وحی، نمودار پیوند مطلق با نسبی است و زبان، زمینه و بستری برای این پیوند است. در بستر زبان است که الهی به انسانی

اگر شاعری ولی خدا باشد، در این امر ملحق به انبیا است. این امر نشان می‌دهد چرا ابن عربی از مثال زدن درباره خداوند ابایی ندارد و ظاهراً هیچ ترسی به خود راه نمی‌دهد؛ هرچند مدعی است این مثال‌ها را نه از جانب خود، بلکه با الهام از کلام الله می‌زند. آنچه او در این باره می‌گوید به تبیین برداشت او از کاربرد تمثیل در اشعارش کمک می‌کند.

این خود خدا است که برای انسان‌ها مثال می‌زند؛ زیرا به موضع کاربرد مثال‌ها واقف است. او این امر را می‌داند و ما نمی‌دانیم؛ بنابراین، ولی خدا مثال‌هایی که خدا می‌زند را شهود می‌کند. در این شهود، او آنچه جامع بین مثال و ممثل است را می‌بیند. مثال از حیث آن جامع، عین ممثل است؛ اما از حیث مثال بودن، عین آن نیست؛ بنابراین، ولی درباره خدا مثال نمی‌زند؛ بلکه آنچه خدا درباره اش مثال زده است را می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۳۴۵).

دومین نکته در باب وحی که به بحث حاضر مربوط است، بحث نزول معانی به خیال است. معنا در تصوف و ادبیات، اصطلاحی کلیدی است. صوفیان به نوعی آن را به معنی حقیقت باطنی و غیبی یک شیء و در برابر صورت قرار می‌دهند که عبارت است از واقعیت برونی و ظاهری آن شیء؛ بنابراین، ابن عربی نیز غالباً معنی یک شیء را همان عین ثابتۀ آن شیء می‌داند که عبارت است از شیء آنچنان که معلوم خدا است. در نتیجه صورت که در برابر معنی قرار می‌گیرد عبارت از عین موجوده یعنی شیء از آن حیث که در عالم یافت می‌شود. معنی در تضاد با حس به کار می‌رود. در این اصطلاح شاید بتوان صفت معنوی مشتق‌شده از معنا را به فراحسی ترجمه کرد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۹). ابن عربی غالباً این صفت را با روحانی مترادف می‌گیرد که در برابر جسمانی است، اما مرز بین حسی و فراحسی مبهم است، به‌خصوص به این دلیل که خیال، واسطه بین روح و بدن، هم ویژگی‌های فراحسی و هم ویژگی‌های حسی را دارد. خیال به‌طور عام یک واقعیت میانی است؛ به‌طور ذاتی مبهم است و در

همان‌طور که مجموعه‌ای وسیع از کلماتی است که در نفس رحمان به تکلم در آمده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۳۶۶، ۲/۳۹۰ و ۲/۵۹۴).

در قرآن آمده است: خداوند بدین‌گونه برای کسانی مثل می‌زند که ندای پروردگارش را استجابت کرده‌اند (۱۷/۱۳ و ۱۸)؛ پس همه عالم، همراه با آنچه در آن است، ضرب‌المثل است تا از طریق آن معلوم شود «او» اوست؛ یعنی خدا عالم را دلیلی بر خودش قرار داده است (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۵۶).

قرآن معمولاً به مثل‌های اشاره می‌کند که خداوند درباره خودش زده است تا مطلب را به فهم بشر نزدیک‌تر کند؛ باین حال، انسان‌ها را از زدن مثل درباره خدا منع کرده است: فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱۶/۷۴). از نظر ابن عربی مراد از این آیه این است که انسان‌ها نمی‌توانند برای خدا نماد تعبیه کنند؛ زیرا آن چیزی که نماد به آن اشاره دارد را نمی‌شناسند؛ زیرا کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد. تلاش انسان‌ها برای مثال زدن درباره خداوند به نتیجه‌ای نادرست منجر می‌شود. فقط مثال‌هایی که خود خدا می‌زند را می‌توان درباره اش به کار برد.

خدا خود مثال‌هایی زده است؛ اما ما را از مثال زدن درباره خودش، نهی و علت این امر را چنین ذکر کرده است که او می‌داند و شما نمی‌دانید. هنگامی که خدا کسی را در مثال زدن تعلیم دهد، او نیز می‌تواند براساس علم مثال بزند؛ بنابراین، هیچ‌کس مثال نمی‌زند، مگر عالمان به خدا که خدا خود، متولی تعلیم آنها شده است و ایشان کسی نیستند جز انبیا و اولیا. این مقام طوری است و رای طور عقل. به عبارت دیگر، عقل از جهت فکری نمی‌تواند آن را درک کند؛ زیرا علمی که عقل درباره خدا از راه فکر به دست آورد، علم تنزیه است و حال آنکه مثال زدن تشبیه است (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۲۹).

ابن عربی حکم منع از مثال زدن را صرفاً متوجه عوام می‌داند؛ نه پیامبران و وارثان ایشان، یعنی اولیا؛ بنابراین،

مسموع و مرئی درمی‌آیند. معنی یا در حضرت یعنی در عالم یا مرتبه، خیال بر انبیا ظاهر می‌شوند یا در حضرت ادراک حسی.

انزال معانی مجرد عقلی، در قالب‌های حسی مقید، در حضرت خیال است.^۱ این انزال ممکن است در قالب یکی از محسوسات در حضرت حس باشد؛ چنانچه در کلام الله آمده است: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (۱۷/۱۹) یا ممکن است در حضرت خیال رخ دهد؛ چنانکه رسول الله (ص) علم را به صورت شیر ادراک کرد (ابن عربی، بی تا: ۵۸/۲).

وحی در آغاز برای پیامبر (ص) به صورت رؤیا شروع شد. هیچ رؤیایی نمی‌دید؛ مگر آنکه مانند شکافتن صبح تحقّق می‌یافت (مجلسی، ۱۴۲۳ق: ۱۹۴/۱۸). وحی هنگامی که پیامبر آن را استماع می‌کند، صورت حسی به خود می‌گیرد؛ اما این امر باز هم از قلمروی خیال شروع می‌شود. وحی یک معنی است. ابن عربی گاهی در توضیح آنچه بدایت وحی می‌نامد، به این حدیث اشاره می‌کند؛ از این رو می‌نویسد:

حال بدان مبدأ وحی رؤیای صادقانه است و آن به جز در خواب نیست. عایشه در حدیث صحیحی گفته است اول مابدئ به رسول الله ص من الوحي الرويا الصادقه؛ هیچ خوابی نمی‌دید مگر مانند شکافته شدن صبح برایش می‌آمد و سبب آن صدق آن حضرت بود ... وحی بدان سبب با رؤیا آغاز شد - نه حس - چون معانی معقول به خیال نزدیک‌ترند تا حس؛ زیرا حس طرف پایین است و رؤیا طرف بالا و لطیف‌تر و خیال بین آن دو است. وحی عبارت از معنی است و چون معنی خواست که به سوی حس فرود آید، ناگزیر باید از مرتبه خیال - پیش از

بهترین تعبیر گفته می‌شود نه این و نه آن است یا هم این و هم آن است، خیال به تمام معنی برزخ یا حایل است (رک: ابن عربی، بی تا: ۳۰۹/۲).

برزخ وسیع‌ترین حضرات و محل تلاقی دو دریا مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ (۶۰/۱۸)، یعنی دریای معانی و دریای اشیا محسوس است. امر محسوس نمی‌تواند معنا و معنا نمی‌تواند محسوس باشد؛ اما حضرت خیال - که ما آن را محل تلاقی دو دریا خواندیم - معانی را مجسم و محسوس را لطیف می‌کند. خیال، عین هر معلومی را در نگاه ناظر دگرگون می‌کند؛ بنابراین، خیال الحاکم المتحاکم است؛ یعنی حاکم بر اشیا بوده است و با اینکه او مخلوق است، هیچ چیز بر آن حاکم نیست (ابن عربی، بی تا: ۳۶۱/۳).

صفت معنوی (فراحسی) به هر امری مربوط می‌شود که عنصری نباشد. عنصریت یعنی متشکل بودن از عناصر اربعه، یکی از ویژگی‌های اجسام مادی است نه اجسام خیالی. ابن عربی در جایی دیگر می‌گوید: خیال معنوی یا فراحسی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا ادراک حسی و معنوی را در هم می‌آمیزد. درجه خیال درجه حس و معنی را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین، حس را لطیف و معنی را کثیف می‌کند (ابن عربی، بی تا: ۴۵۱/۳).

«معانی» اموری مجردند؛ یعنی با هیچ مظهري در عالم شهادت ربطی ضروری ندارند. این معانی از حیث ذات، نسبت به عالم ظاهری و معرفت بشری باطن‌اند و در پس پرده غیب قرار دارند. در مقابل، امور حسی، ماده‌ای دارند که جزء ذات خاص آنها محسوب می‌شود و این امکان را برای آنها فراهم می‌کند تا در خیال یا در عالم مادی ظاهر شوند.

رابطه وحی و تمثیل

همه آنچه گفته شد برای ورود به بحث ابن عربی درباره وحی است که با انزال معانی توسط خدا سروکار دارد. این معانی در علم خدا حاضرند؛ سپس به عالم فراحسی یا روحانی داخل می‌شوند، آن‌گاه از طریق خیال به صورت

^۱ از نظر ابن عربی قوه خیال متصل قابلیت دریافت دو گونه صورت را دارد؛ صورت‌هایی که با تخیل و صورت‌های که بدون تخیل برای آن پدیدار می‌شوند. تخیل از دید ابن عربی فعلی ارادی است که فاعل آن، یعنی انسان، در بیداری و با اراده خویش صورتی را پدید می‌آورد (ابن عربی، بی تا: ۴۶۸/۱).

رسیدنش به حس - عبور کند و حقیقت خیال آن است که آنچه نزد او در صورت محسوس حصول دارد را صورت بخشد و از این امر ناگزیر است (وگرنه خیال نیست)؛ بنابراین، اگر آن وحی الهی در خواب وارد شود، رؤیا و اگر در حال بیداری وارد شود تخیل نامیده می‌شود؛ یعنی آن را خیال می‌کند. از این رو با خیال آغاز می‌شود؛ پس از آن خیال از خارج به فرشته انتقال می‌یابد و برایش فرشته به صورت مردی یا شخصی از اشخاص تمثل می‌یابد که با حس ادراک می‌شود. این شخص که مخصوص بدان وحی است به ادراک آن فرشته، منفرد است و گاهی هم حاضران با او آن فرشته را ادراک می‌کنند. از پی آن، فرشته بر گوش او سخن پروردگارش را القا می‌کند و آن عبارت از وحی است (ابن عربی، بی تا: ۳۷۵/۲).

باید توجه داشت تخیل معانی از طریق وحی، مستلزم این است که پیام پیامبر بیشتر با تشبیه خدا سروکار داشته باشد تا تنزیه او؛ زیرا پیامبر تمثالات نعوت و صفات خدا را به صورت حسی و زبانی دریافت می‌کند. برخلاف عقل و مجرد که کارشان جداسازی و فرق گذاری است، خیالات و تمثالات کارشان جمع کردن دو طرف است. دقیقاً به دلیل غلبه تمثالات در وحی است که اندیشمندان اهل عقل، در صدد تأویل عقلانی یا من عندی متون مقدس برمی‌آیند تا آنها را با فهم انتزاعی خودشان از امور وفق دهند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

خود زبان به قلمروی خیال مربوط است؛ زیرا معانی معقول را با اصوات ترکیب می‌کند و در نتیجه، کلامی معنی دار ارائه می‌کند. تجربه خود ما از زبان، مستقیم‌ترین راه برای درک ماهیت نفس‌الرحمن یا خیال مطلق است که خدا عالم را از طریق آن خلق می‌کند. دو پهلو بودن هر آنچه در زبان به بیان درمی‌آید، مفهومی که دلخواه بسیاری از اندیشمندان معاصر است از ماهیت خیالی زبان و از ماهیت خیالی خود عالم و هر آنچه در دسترس فهم بشری است، ناشی می‌شود (همان: ۱۲۲).

البته ابن عربی واقف است که خیال محض یا عقل

محض، تشبیه محض یا تنزیه محض یافت نمی‌شود و هر پیام و حیوانی، ترکیبی از هر دو نحو ادراک است؛ در عین حال، وقتی خیال غلبه می‌یابد، تشبیه با وضوح بیشتری ادراک می‌شود تا تنزیه. وجود تشبیه در متون و حیوانی این امکان را به خوانندگان می‌دهد که حضور خدا را به نحوی خاص احساس کنند. البته به این نکته باید توجه شود که المثل یقرب من وجه و یبعد من وجوه، ابن عربی همیشه به جمع میان تشبیه و تنزیه تأکید دارد (رک: ابن عربی، بی تا: ۵۳۴/۳ و ۵۱۰/۲؛ همان، ۱۴۰۰ق: ۷۰). شیخ معتقد است خدا انسان را با هردو دست خویش آفرید (اشاره به آیه ۷۵/۳۸) و از نظر او یعنی جمع میان تنزیه و تشبیه^۱. خداوند در قرآن می‌فرماید او انسان را با هردو دست خود آفرید؛ چون او می‌خواست به شرافت او اشاره کند. این با قرینه حالیه نشان داده شده است؛ چون او به ابلیس، بعد از آنکه ادعای شرافت بر آدم در نشیء خود می‌کند، این حقیقت را می‌فهماند. خدا می‌فرماید: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ (۷۵/۳۸). دستان به دلیل دوتا بودن، در اینجا به معنای قدرت نیست و نمی‌تواند به این معنی باشد که یکی از دستان، دست نعمت و دیگری دست قدرت باشد؛ زیرا چنین امری درباره تمامی موجودات صادق است و براساس این تفسیر، شرافتی برای آدم محسوب نمی‌شود؛ این متعارض

^۱ ابن عربی بر خلق انسان با هر دو دست خدا بسیار تأکید دارد؛ برای مثال، او در جایی می‌گوید: هنگامی که آفرینش مولدات، از جمادات و نباتات و حیوانات به پایان رسید، ... برای هیچ آفریده‌ای، از نخستین موجود تا واپسین مولود که همان حیوان است، همه نام‌های خویش را میان دو دست خویش گرد نیاورده بود، جز برای انسان و آن همین نشئه بدنی خاکی است؛ زیرا خدا همه چیزها به جز آن را از امر الهی که همان کلمه کن باشد، آفریده بود یا با یک دست. در خبر آمده است خداوند بهشت عدن را به دست خود آفرید و تورات را به دست خود نوشت و درخت طوبی را به دست خود کاشت؛ اما آدم که همان انسان است را با دو دست خویش آفرید و از این رو، برای بزرگداشت و تشریف آدم به ابلیس گفت: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ (۷۵/۳۸) (ابن عربی، بی تا: ۱۲۲/۱؛ رک: همان: ۴۶۸/۲).

نمی‌توان فهمید. در واقع خود قرآن به کرات به عقل متوسل شده است؛ چنانکه ابن عربی نیز چنین می‌کند کتب فلسفی و کلامی که ریشه در عقل دارند، نقش مفید و ضروری بازی می‌کنند؛ به شرط آنکه تنها منبع منحصر به فرد معرفت تلقی نشوند. معرفت مثالی نیز لازم است و متون وحیانی مملو از مثال‌ها است؛ بدون مثال‌ها هرگز تشبیه خداوند را نمی‌توان دریافت.

نقش مثبتی که شعر و کاربرد تمثیلات ادبی بازی می‌کنند، بیدار کردن ادراک مثالی تجلی خدا است. ابن عربی هم منادی عقل و هم منادی خیال است؛ یعنی همان دو چشمی که خدا را با آن می‌توان دید. مشکل بتوان قدرت الهام بخش شعر را نادیده گرفت؛ در عین حال، او به این امر کاملاً آگاه است که ادراک حقیقی خیال شاعرانه، مقتضی شهود فعال است و این امر به همان اندازه ادراک صحیح عقلی صعوبت دارد (همان: ۱۲۴). کشف اصول حاکم بر عالم خیال فقط به انبیا و اولیای الهی عطا شده است. تعجب ندارد که شیخ گاهی برای تبیین شعر خویش، جدا و ورای هر انگیزه برونی که محرک او بوده است، ارائه توضیحات عقلی را نیز مفید می‌بیند.

انسان به همه عوالم دسترسی دارد. با حواس ظاهری، عالم محسوسات را ادراک می‌کند و با قوای باطنی قادر به ادراک کل عالم صغیر است که شامل بدن، نفس و روح است. تجلی خدا در هریک از این مراتب درخور ادراک است؛ اما آنجا که پای تعبیر این ادراک در قالب زبان بشری به میان می‌آید، این امر به قلمرو خیال نفس ربط پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، فرد خبیر ممکن است تجلی خدا را در مرتبه روح ادراک کند؛ اما اگر توان بیان آن را داشته باشد، انجام این کار به مدد اثر خیالی است که این ادراک بر نفس باقی می‌گذارد.

سخن پایانی

خدا در مرتبه ذات منزّه است؛ اما براساس اندیشه عرفانی، خدا تجلی و ظهور پیدا می‌کند. براساس جهان‌شناسی

با این حقیقت است که کلام او به شرافت آدم اشاره دارد. بر مبنای این دو ارتباط — ارتباط تنزیه‌ی و تشبیه‌ی — می‌توان به خلقت انسان توجه نشان داد. بنی آدم در سه مرتبه قرار می‌گیرند؛ نخست، افراد کامل یعنی کسانی که این دو نسبت را با هم تلفیق می‌کنند؛ دوم، کسانی که بر براهین عقل و ملاحظات فکر خود اتکا می‌کنند و سوم، کسانی که براساس کلام وحیانی که در اختیار دارند، به تشبیه خدا می‌پردازند (ابن عربی، بی تا: ۳/۲).

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً
و كنت إماماً ففى المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً
و من قال بالإفراد كان موحداً
فإياك و التشبيه إن كنت ثانياً
و إياك و التنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو بل أنت هو و تراه فى
عين الأمور مسرّحاً و مقيداً
(ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۰)

عفیفی (۱۹۶۶-۱۸۹۷م) در شرح این ابیات می‌گوید:
هذه الأبيات تلخص لنا مذهب ابن عربى فى التشبيه و التنزيه، ... إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد. و إن قلت بالتشبيه وحده، قيدت الحق و حصرته. و الصحيح أن تقول بالتنزيه و التشبيه معاً من وجهين مختلفين، و هذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية (عفیفی، ۱۴۰۰م: ۳۵).

به طور خلاصه وحی باید با تجلی مثالی در عالم زبان سروکار داشته باشد؛ اما این تجلیات بی حساب نیستند؛ بلکه بر مبنای علم خداوند به خویشتن صورت می‌گیرند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۲۴). این امر، هم ضرورت وحی برای علم پیدا کردن انسان به خدا و هم لزوم تخیل برای تکمیل این علم را نشان می‌دهد. فعالیت‌های عقلی نقشی اجتناب‌ناپذیر دارند؛ زیرا بدون آنها تنزیه خداوند را

عرفانی ابن عربی، تمام ماسوی الله نتیجه تنزل و تمثیل حقیقت واحد است و این تنزلات حقیقت واحد تکثر می‌یابد و در قالب تمثالات بر ما آشکار شده‌اند. همه اینها در قوس نزول واقع می‌شود؛ یعنی تمثیل و تنزل، به معنای بسط تجلی حقیقت واحد هستی، در مظاهر و مجالی متکثر است؛ این وجود تشبیه خوانده می‌شود، قوه عاقله فقط ادراک تنزیهی از خدا دارد. حال در قوس صعود، جایی که جهان کثرت می‌خواهد به اصل خویش بازگردد و به سوی وحدت سیر کند، حرکت چگونه خواهد بود؟

اگر در قوس نزول، تنزل و تمثیل ملازم هم بودند، آیا نمی‌توان گفت تعالی و سلوک انسان باید با تمثیل همراه باشد؛ زیرا فهم و دریافت معنای نهفته در پس تمثیلات به ما اجازه می‌دهد از لایه‌های تمثالات عبور کنیم، با تنزلات وجود آشنا شویم و به حقیقت واحد هستی دست یابیم؛ از این رو می‌بینیم، بیشتر عرفا در بیان مراد خود از تمثیل استفاده می‌کنند و همه اشکال آن، به خصوص قصه و حکایت و داستان‌های رمزی را در آثار خود به کار برده‌اند. این نکته‌ای است که عرفا استفاده از تمثیل را ابتدا به منظور بیان مراد و سپس به قصد شناختن لایه‌های خیالی ظهور حقیقت، آشنایی با چگونگی عبور از آنها و دست‌یافتن به سلوکی متصاعد، از قرآن آموخته‌اند و ابن عربی نیز سعی در تبیین ضرورت استفاده از تمثیل داشته است (رک: حکمت، ۱۳۸۵: ۲۲۵).

ضرورت استفاده از تمثیل برای کسی که جهان را تبیین خیالی می‌کند، اینگونه روشن‌تر خواهد شد که بدانیم تمثیل و تشبیه چیزی جز خیال نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲) و این ابزار معرفت با متعلق معرفت هم‌سنخی کامل دارد؛ بنابراین، بهتر از هر قوه ادراکی دیگر قادر به شناخت آن است. محی‌الدین می‌گوید: غیر از ذات حق، همه چیز خیال، حایل و ظل زایل است؛ بنابراین در دنیا و در آخرت و در میانه آن دو، هیچ موجودی، نه روح، نه نفس و نه هیچ چیز از ماسوی الله، یعنی غیر ذات حق، بر حالت واحد باقی نمی‌ماند؛ بلکه علی‌الدوام و ابداً از

صورتی به صورت دیگر متبدل می‌شود؛ همین است خیال و این عین معقولیت خیال است (همان). سپس به بحث عماء وارد می‌شود که براساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) سخن گفتن از عماء استفاده از تشبیه است؛ یعنی تشبیه به ابر و تشبیه که تخیل است. پس برای شناختن عالم خیالی راهی جز تخیل نیست. مطابق تعبیر ابن عربی، جوهر همه عالم عماء است و عالم جز در خیال ظاهر نشده است؛ پس عالم، لافسه متخیل است و در نتیجه باید گفت: فهو هو و ماهو هو (همان).

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۳- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان‌العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۴- ابن عربی، محمدبن‌علی، (۱۴۰۰ق)، فصوص‌الحکم، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ۵- -----، (۱۴۲۰ق)، ذخائر‌الاعلاق شرح ترجمان‌الاشواق، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیه.
- ۶- -----، (بی‌تا)، الفتوحات‌المکیه، بیروت، دارالصادر.
- ۷- ابوزید، نصرحامد، (۱۳۸۶ش)، چنین گفت ابن‌عربی، ترجمه محمد راستگو، تهران، نشر نی.
- ۸- ارسطو، (۱۳۸۸ش)، درباره هنر شعر، ترجمه و مقدمه سهیل محسن افنان، تهران، حکمت.
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۱ش)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۰- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۵ش)، «افلاطون و حکمت سقراطی»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۵۰، صص ۱۹۴-۱۸۳.
- ۱۱- پازوکی، شهرام، (۱۳۸۴ش)، حکمت هنر و زیبایی در اسلام، تهران، فرهنگستان هنر.

- ۱۲- جامی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۷۰ش)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ۱۳- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴ش)، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله کثرت دینی، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- ۱۴- حکمت، نصرالله، (۱۳۸۵ش)، «فلسفه تمثیل از نظر ابن ترکه»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۴۹، صص ۸۵-۱۰۸.
- ۱۵- -----، (۱۳۸۵ش)، متافیزیک خیال، در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر.
- ۱۶- خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، دار الجهره.
- ۱۷- خیام، حکیم عمر، (۱۳۷۷ش)، دانشنامه خیامی، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، صدای معاصر.
- ۱۸- داعی الاسلام، محمدعلی، (۱۳۶۲ش)، فرهنگ نظام فارسی به فارسی: با ریشه شناسی و تلفظ واژه ها به خط اوستایی، تهران، دانش.
- ۱۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ۲۰- زبیدی مرتضی، محمد بن محمد، (۱۴۳۱ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالصادر.
- ۲۱- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۳۹۱ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۳- صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۱ش)، کتاب الفکوک، یا کلید اسرار فصوص الحکم، تهران، مولی.
- ۲۴- عیفی، ابوالعلاء، (۱۴۰۰م)، فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی و التعليقات علیه، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۵- عینی، محمد بن احمد، (۱۴۲۴ق)، عمده القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر.
- ۲۶- فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۲۵ق)، مجموعه رسائل فارابی، قاهره، مطبعه السعاده.
- ۲۷- -----، (۱۹۹۵م)، آراء اهـل المدینه الفاضله و مضاداتها، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۲۸- قیصری، داود بن محمود، (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین، (۱۳۸۳ش)، شرح فصوص الحکم، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- ۳۰- کوربن، هانری، (۱۳۵۸ش)، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدائی تا ایران شیعی، مترجم ضیاء الدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
- ۳۱- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۷ش)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، سنایی.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۲۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ۳۳- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۸۰ش)، اساس الاقتباس، مصحح مصطفی بروجردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

