

*A Study of the Role of Gabriel in the Verbal Revelation from an Islamic
Mystical Point of View*

Asghar Aqaei

PhD student of philosophy, University of Zanjan, Iran
asqar.aqaei@yahoo.com.

Hossein Atrak

Associate professor of philosophy, University of Zanjan, Iran
atrak.h@znu.ac.ir.

Mohsen Jahed

Associate professor of philosophy, University of Zanjan, Iran
jahed.mohsen@znu.ac.ir.

Abstracts

This paper briefly reviews different views of the nature of revelation (wahy), and then states that, in accordance to mystical views of the analysis of the stages of being and the manifestation of God in these stages, and thus, the Quran is not necessarily detached from prior stages of being and is present in each stage as appropriate to that stage. Thus, the Quran is present in the “Before-God” and “the Mother Book” stage down to the material stage, existing in condensed (ijmālī) or expanded (tafṣīlī) forms. Given the stages of being, the first expanded verbal presence of the Quran would be in the imaginal world (‘ālam al-mithāl), in which material accidents exist without the existence of the matter itself. Given the missionary revelation and the place of Gabriel (or Jabra’īl) therein, the paper argues that since forms of the imaginal world are present to the angel of revelation, and he is the one to whom the revelation is attributed, the attribution is genuine, indicating his active presence in the revelation, which is the formulation of Quranic words at the stage of detached and attached imagination and sending it down to the heart of the Prophet.

Keywords

Gabriel, propositional revelation, verbal revelation, missionary, revelation.

بررسی نقش جبرئیل در نزول لفظی وحی از منظر عرفان اسلامی

* اصغر آقایی

** حسین اترک

*** محسن جاهد

چکیده

این مقاله پس از آنکه به اجمال دیدگاه‌های مطرح در حقیقت نزول وحی را بیان می‌کند، بر اساس اندیشه‌های عرفانی در تحلیل و بیان مراتب هستی و تجلی حق در این مراتب، بیان می‌کند که قرآن کریم نیز ضرورتاً منفصل از مراتب پیشین هستی نیست و در هر مرتبه‌ای متناسب با آن مرتبه، حضور دارد؛ از این رو از مرتبه «عنداللهی» و «ام الکتابی» تا مرتبه مادی، متناسب با هر مرتبه‌ای، به صورت اجمال یا تفصیل حضور دارد. به طبع اولین حضور تفصیلی قرآن به صورت لفظی بر اساس مراتب هستی، در عالم مثال خواهد بود؛ عالمی که عوارض ماده را دارد، بدون آنکه اصل ماده را داشته باشد. این مقاله بر اساس وحی رسالی و جایگاه جبرئیل در این وحی، معتقد است چون صورت‌های عالم مثال نزد فرشته وحی حاضر است و او فرشته‌ای است که «تنزیل قرآن» به او نسبت داده شده است، این نسبت، نسبتی حقیقی است و از حضور فعال وی در این تنزیل حکایت دارد و آن صورت بخشی الفاظ قرآن در مرتبه خیال منفصل و خیال متصل و تنزیل آن در قلب نبی است.

کلیدواژه‌ها

جبرئیل، نزول گزاره‌ای وحی، تنزیل لفظی وحی، وحی رسالی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰

asqar.aqaei@yahoo.com

atrak.h@znu.ac.ir

jahed.mohsen@znu.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه زنجان، ایران (نویسنده مسئول)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، ایران

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، ایران



مقدمه

متون دینی در قالب زبان طبیعی خاص، گزارش‌ها، حکایت‌ها و گزاره‌های کلامی مختلفی را برای ما نقل کرده‌اند. این نقل وقایع مختلف، به‌ویژه نقل مواجهه انبیا با ماورا در قالب زبان طبیعی، در طول تاریخ بحث‌های مختلفی را درباره مفهوم این ظواهر و واقع‌نمایی آنها در پی داشته است. هرچند بحث‌های مطرح شده در حقیقت کلام الهی، در علم کلام قدیم به‌گونه‌ای به ماهیت وحی از لحاظ گزاره‌ای بودن یا نبودن بازمی‌گردد، با پیدایش گرایش‌های تجربی و انسان‌محورانه، مسئله زبان دینی وارد عرصه‌ای جدید شد. مسئله این گرایش‌های فکری نوظهور این بود که آیا این گزاره‌ها با همین الفاظ و ساختار زبانی از سوی خداوند بر بشر القا شده است یا آنکه گزاره‌ها، ساخته و پرداخته پیامبران بر پایه زبان قوم خود است؟ هر پاسخی به این سؤال، می‌تواند در حوزه تفسیر قرآن و فهم آن به‌عنوان متنی متعالی یا متنی صرفاً بشری تأثیرگذار باشد. افزون بر پرسش‌های پیشین، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که افزون بر بیان نزول لفظی قرآن، جایگاه جبرئیل در این نزول لفظی بیان شود. اهمیت این مسئله بدان جهت است که اولاً شبهه بشری بودن قرآن زدوده می‌شود؛ ثانیاً جایگاه ویژه جبرئیل در این سیر نزولی مشخص شده، انتساب الفاظ قرآن به وی «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (تکویر: ۱۹)» آشکارتر می‌گردد؛ ثالثاً این فرضیه که قرآن در مرحله «احکام» خالی از هرگونه تفصیلی بوده و سپس در مرحله‌ای «تفصیل» یافته است، واضح‌تر می‌شود.

همان‌گونه که در ابتدای مقدمه بیان شد، پیشینه بحث درباره نزول وحی را هم در کلام قدیم و هم در کلام جدید می‌توان جست. جان هیک در فلسفه دین (هیک، ۱۳۷۶: ص ۱۳۱-۱۵۵) چهار نظریه زبانی، اراده‌گرا،^۱ غایت‌گرایانه^۲ و غیر زبانی^۳ را درباره ماهیت

۱. این نظریه بر آن است که اگر بر سر زندگانی خود شرط ببندیم که خدایی وجود ندارد، در صورتی که راست بگوییم چیز زیادی به دست نخواهیم آورد، اما اگر به خطا رفته باشیم، سعادت ابدی را از دست خواهیم داد (هیک، ۱۳۷۶: ص ۱۳۷).

۲. در نگاه پل تلخ ایمان دل‌بستگی به غایت قصوایی است که به هستی یا نیستی ما تعین می‌بخشد (همان: ص ۱۴۴).

۳. طبق این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد (همان: ص ۱۴۹).



وحی و ایمان مطرح کرده است. در میان اندیشمندان اسلامی نیز درباره گزاره‌ای بودن یا نبودن وحی، در مجموع دیدگاه‌های زیر مطرح شده است (اشرفی، ۱۳۸۷: ص ۸۵-۱۳۰):

(۱) دیدگاه نزول معانی بدون لفظ: در این دیدگاه آنچه بر نبی اکرم نازل شده تنها معانی قرآن است و صورت‌بندی الفاظ توسط خود ایشان صورت گرفته است. در میان اندیشمندان قدیم این کلاب و در میان نویسندگان جدید افرادی همچون شاه ولی الله دهلوی، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی هندی و نیز نصر حامد ابوزید به این دیدگاه قائل اند (نک: موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۵۲۰؛ امین، ۱۹۶۵: ص ۱۳۱؛ ابوزید، ۱۳۸۹: ص ۵۱۷).

(۲) دیدگاه نزول توأمان لفظ و معنا: این دیدگاه که شایع‌ترین تحلیل درباره وحی است و با ظاهر آیات^۱ و روایت‌های^۲ مختلفی نیز هماهنگ است، هم نزول الفاظ و هم معانی را از جانب خداوند می‌داند.

(۳) دیدگاه عدم نزول لفظ و معنا: این دیدگاه با توجه به تجربه دینی خواندن وحی، هرگونه نزول معنا یا لفظ بر نبی اکرم را انکار کرده است. عده‌ای معتقدند که تجربه دینی شمردن وحی توسط عبدالکریم سروش، در حقیقت «انکار نزول وحی و قرآن» است، نه غیر گزاره‌ای دانستن آن (قدردان ملکی، ۱۳۸۲: ص ۵۵).

(۴) دیدگاه نزول معانی بر جبرئیل، و صورت‌بندی الفاظ توسط وی: این دیدگاه بر آن است که به دلیل آنکه صورت عالم مثال نزد جبرئیل حاضر است، معانی قرآن در قوس نزول و در عالم مثال، توسط او در قالب الفاظ مثالی بر قلب نبی اکرم ﷺ نازل می‌شود و در نهایت توسط وی در قالب الفاظ مادی بیان می‌گردد. گفتنی است در زمینه چگونگی نزول وحی آثاری وجود دارد، ولی جز مقاله «بررسی نقش جبرئیل در فرایند وحی قرآن» اثر علی نصیری که به اجمال به این مسئله پرداخته است، تا کنون به این نظریه تصریح نشده است، ولی به نظر می‌رسد این فرضیه بر اساس مبانی عرفان اسلامی قابل دفاع باشد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱. آیاتی مانند «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹).

۲. امام صادق (ع) فرمود: «تعلّموا العربية فإنّها كلام الله الّذی یکلم به خلقه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۱۲).



نظر



۱. اقسام وحی در عرفان اسلامی

در عرفان دسته‌بندی‌های مختلفی همچون وحی عام و خاص؛ وحی باواسطه و بی‌واسطه و وحی مبشرات مطرح شده است؛ تقسیم‌هایی که بیان می‌دارند تمامی آنها هویت و حقیقتی واحد دارند؛ از این رو مراتب مختلفی برای وحی مطرح است که وحی به موجودات حی و غیرحی و انسانی و غیرانسانی را شامل می‌شود. این مراتب مختلف، به‌ویژه وحی انسانی، در مسئله «القاء» وجهی مشترک می‌یابند؛ القایی که بر «قلب» یا همان «نفس ناطقه»^۱ انسان صورت می‌گیرد. باید توجه داشت هرچند عرفان اسلامی وحی را با ویژگی‌های مختلفی همچون «القای سریع معانی» (قشیری، ۲۰۰۷: ص ۲۲۲)، «بدون استفاده از حواس ظاهری» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۲۷)، «افاضه معارف و علوم توسط عقل کلی» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۵: ص ۳۸۰)، «دوگانگی القاکننده وحی و دریافت‌کننده آن» و اینکه «گاه با نزول فرشته سماع و شنیدن همراه است و گاه این گونه نیست» (نک: بدلیسی، ۱۹۹۹: ص ۸۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۲) معرفی کرده است، ولی از مسائل مختلفی همچون چگونگی فهم معانی گزاره‌های دینی، مانند تأویل و غیره نیز سخن گفته‌اند. با توجه به این مطلب باید گفت قاطبه عالمان اسلامی نزول گزاره‌های عربی قرآن را پذیرفته‌اند و حتی جریان‌های تأویل‌گرا نیز دیدگاه‌های خود را بر پایه الفاظ و معانی باطنی آن بیان کرده‌اند.

۲. نزول لفظی و گزاره‌ای وحی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی افزون بر تصریح‌های عارفان، نشانه‌های متعددی بر لفظی بودن مرحله‌ای از نزول تدریجی قرآن وجود دارد؛ مانند دیدگاه‌هایی که: (۱) علم مستور حق تعالی را به دو قسم صورت‌پذیر بودن و غیر آن تقسیم می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۸)؛ (۲) معتقدند که همه آنچه در هستی موجود می‌شود، باید عینی ثابت در اعیان ثابت‌ه داشته باشد و

۱. مقصود از «قلب» در استعمالات قرآن و به تبع آن در کاربرد عرفانی آن، «نفس ناطقه» است (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۴۴۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۶۵).

قرآن مکتوب نیز موجودی از موجودات عالم است؛ (۳) از قرآن مجمل و غیر مجمل، یا همان قرآن عنداللهی تفصیل نیافته در مقام لفظ، و قرآن عند الرسولی و تفصیل یافته برای تعقل و فهم بشر سخن گفته‌اند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۸۳) و بر اخذ این قرآن تفصیل یافته از فرشته وحی تأکید کرده‌اند؛ (۴) به عطایی بودن شریعت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۲۵۴) یا (۵) پیشینی بودن دین (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ص ۵۳؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ص ۱۸۳)؛ و یا (۷) تفاوت میان کتاب خداوند و سنت نبی اکرم (میددی، ۱۳۷۱، ج ۵: ص ۹۴) قائل شده‌اند؛ هرچند که در نگاه عرفان این دو، حقیقت و منشأیی واحد دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۶۳۸).^۱

در مجموع می‌توان نزول لفظی قرآن کریم بر نبی اکرم ﷺ از نگاه عارفان را دست کم از دو جهت اثبات کرد: از جهت مراتب هستی از منظر اقوال عارفان و از جهت اقسام ذکر شده در وحی، به‌ویژه وحی رسالی. در ادامه به بررسی این دو جهت می‌پردازیم و در نهایت جایگاه جبرئیل در این نزول را تبیین می‌کنیم.

۳. تبیین نزول توأمان لفظ و معنا، بر اساس مراتب هستی

بر اساس آنچه عارفان اسلامی در تبیین مراتب هستی و نزول وحی بیان داشته‌اند، می‌توان اندیشه آنان را چنین تبیین کرد: در مرتبه اول حقیقت قرآن از حضرت علمیه به حقیقت محمدیه انتقال یافته است و سپس از آنجا که حقیقت محمدیه بر اساس قاعده الواحد واسطه دیگر فیوضات شده است، وجودهای مختلفی را تنزل داده است؛^۲ از این رو جبرئیل در پرتو این حقیقت محمدیه به مرتبه وجودی خاص خویش رسیده است و در نهایت با وجود خارجی یافتن انسان کامل، جبرئیل با این وجود دنیوی از آن حیث که «رسول» است، در ارتباط می‌باشد؛ نه از آن حیث که انسان کامل و ولی است. از همین رو غزالی می‌نویسد:

۱. توضیح تفصیلی این نشانه‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

۲. در این باره امام خمینی با اشاره به حدیث ان القرآن نزل علی سبعة احرف تنزلهای هفتگانه قرآن را چنین بر می‌شمارد: ۱. حضرت علمیه ۲. حضرت اعیان ۳. حضرت اقلام ۴. حضرت الواح ۵. حضرت مثال ۶. حضرت حس مشترک ۷. شهادات مطلقه (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).





و گمان مبر که شناخت پیامبر نسبت به امور اخروی و دنیوی، تقلیدی از جبرئیل بوده است؛ زیرا تقلید شناخت صحیح نیست و نبی از آن منزّه است (غزالی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۳۴).

در حقیقت در گرفتن قرآن توسط پیامبر، یک مرحله صعود و یک مرحله نزول بوده است؛ پیامبر برای گرفتن باطن قرآن، صعود کرده، به مقام قرب رسیده است، ولی در گرفتن ظاهر قرآن، نزول فرشته کافی است؛ نزولی که نمی‌تواند باطن قرآن را همراه خود به پیامبر ارائه دهد؛ زیرا در این نزول از مرتبه جمع الجمعی به مرتبه تفصیل، در حقیقت نزول از مرتبه حضور و وحدت به مرتبه حصول و کثرت در قالب الفاظ و ظاهر قرآن است که این قلمرو نمی‌تواند باطن عمیق قرآن را به نبی اکرم ﷺ ارائه و انتقال دهد؛ از این رو ترقی روح وی به عالم غیب برای دریافت آن باطن ضروری است. لازمه نزول فرشته، بدون ارتقای روح نبی اکرم، آگاهی نداشتن وی به باطن عمیق قرآن است (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۹). بر این اساس وقتی قرآن توسط فرشته وحی بر قلب نبی اکرم برای انداز^۱ نازل می‌شود، به طبع قرآن در مرتبه مادی خویش باید متناسب با این مرتبه شود؛ و چون در این مرتبه انداز و افهام آن از طریق علم حصولی است، قرآن در قالب الفاظ و گزاره‌های کلامی به پیامبر القا شده است تا وظیفه انداز خویش را به خوبی انجام دهد.

نکته دیگر در تبیین مسئله نزول وحی این است که آیا این انزال به معنای انداختگی و انفصال از مبدأ وحی است یا به مفهوم آویختگی و عدم انفصال از آن مبدأ متعال؟ همان‌گونه که برخی از اندیشمندان (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ص ۸) بیان داشته‌اند با توجه به مفهوم تجلّی، نمی‌توان تنزل قرآن را به معنای انفصال از حق تعالی دانست؛ یعنی در عین حال که معارف آن به دست مردم رسیده، مرحله اعلایش نزد خدای علیّ حکیم و مرحله علیّ‌اش در دست فرشتگان است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۴۶). این مفهوم تنزیل، معنایی است که در قرآن نیز اشاره‌های متعددی برای آن وجود دارد. همین آویختگی

۱. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

آن است که قرآن را قول ثقیل می‌کند؛^۱ از این رو قرآن کریم از آن حیث که تنزل یافته، ثقیل نیست؛ بلکه از آن حیث که باطنی عمیق و ریشه‌دوانده در مبدأ فیض دارد، ثقیل شده و لذا جعل شدنی نیست.^۲ نشانه دیگر این آویختگی، لحن آیات قرآن است؛ آیاتی که قرآن را مستقر در «لوح محفوظ»^۳ و «ام‌الکتاب»^۴ و «کتاب مکنون»^۵ خوانده، آن را تنها در دسترس پاکان می‌داند.^۶ نشان دیگر بر مسئله تنزیل قرآن به مفهوم اتصال و نه به مفهوم انفصال از مبدأ وحی، وصف قرآن به «جبل‌الله» در روایات است.^۷ نکته قابل توجه در آیات قرآن این است که وقتی از جنبه تنزل یافته قرآن با تعبیر «قُرْآنًا عَرَبِيًّا» یاد می‌کند، آن را قابل تعقل می‌داند: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛^۸ ولی وقتی از مقام لدنی و ام‌الکتابی آن سخن می‌گوید، چنین عبارت‌هایی درباره آن ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ص ۱۰). در حقیقت مرحله «عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» بودن قرآن با علم حصولی تعقل می‌شود، ولی چون مقام ام‌الکتابی، مقامی لدنی است: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)، نمی‌تواند از سنخ مفهوم باشد؛ از این رو درک آن به حضور و شهود نیاز دارد (همان: ص ۱۲). شاید به همین دلیل است که پیامبر برای بیان آنچه شهود کرده، به الفاظ نیاز دارد تا بتواند در مقام انذار، دیگران را با بخشی از آن حقیقت شهودی آشنا سازد؛ ولی به طبع باید این مرتبه تنزل یافته تناسبی تام با مقام لدنی داشته باشد و از هرگونه شبهه خودساخته بودن آن توسط نبی اکرم دور باشد؛ از همین رو افزون بر آنکه این پیامبر، «اقی» لقب می‌گیرد، بلکه الفاظ نیز عیناً بر او نازل می‌شود؛ نزولی که با ظاهر آیات

۱. «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزم: ۵).

۲. «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى» (یوسف: ۱۱۱).

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

۴. «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۲-۴).

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

۶. «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹).

۷. در روایتی می‌خوانیم «یکی از دو طرف آن [قرآن]، دست خداوند و طرف دیگر دست شماس است» (نک: دیلمی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۶۲).

۸. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۳-۴).





قرآن^۱ نیز به راحتی قابل اثبات است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۵: ص ۴۴۸). ابن عربی در توضیح آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۴) معتقد است پیامبر پیش از نزول جبرئیل بر ایشان، از قرآن به صورت «مجمّل»^۲ و بسیط آگاه بود؛ ولی تفصیل آن به هنگام نزول فرشته وحی بر او القا می شد:

برای ما از طریق کشف این مطلب آشکار شد که نزد رسول خدا ﷺ قرآن مجملی^۳ که آیات و سوره آن تفصیل داده شده نبود [پیش از نزول جبرئیل] حاصل شده بود؛ از این رو ایشان هنگامی که جبرئیل فرقان [قرآن تفصیل داده شده] را نازل می کرد، [وی در تعجیل می آمد که آنچه نزد او بود را بخواند؛] لذا به او گفته شد «در خواندن قرآنی که نزد توست تعجیل مکن»^۴ که در این صورت، [اگر] «پیش از آنکه وحی آن به تو تمام شود»^۵ و فرقان تفصیل شده بیان شود، [آنچه نزد توست بخوانی]، سخن تو درک نشود؛ [لذا به وی امر شد:] «و بگو پروردگارا علم مرا زیاد کن»^۶ در تفصیل آن معانی که مجمل و بسیط بیان کردی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۸۳).

گویا به همین دلیل است که ابن عربی تنزل قرآن بر نبی اکرم را از مقوله ذکر (یادآوری) قلمداد می کند، نه از مقوله علم (همان: ص ۵۶).

۴. تبیین نزول توأمان لفظ و معنا با توجه به مفهوم وحی رسالی

وحی رسالی یکی از مهم ترین تقسیم بندی های وحی در عرفان اسلامی است؛ از این رو

۱. آیاتی چون «فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنًا فَاسْتَعِذْ بِرَبِّكَ» (قیامت: ۱۸) و نیز: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره: ۲۵۲).
۲. در قرآن کریم به این اجمال در آیات مختلفی اشاره شده است؛ مانند: «لَتَلَقِيَ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶).
۳. امام خمینی از این قرآن با عنوان «قرآن علمی در سر مکنون و غیبی در نشئه علمیه» یاد می کند (نک: خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).
۴. «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ» (طه: ۱۱۴).
۵. «مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).
۶. «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).

پیامبر چون رسول بود، در ارتباط با جبرئیل، فرشته وحی، رسالتی خاص بر عهده داشت. در حقیقت آنچه نبی اکرم در نزول جبرئیل و تمثلات انسان‌واره وی دریافت می‌کرده است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۵: ص ۳۸۱)، از طریق شنیدن^۱ یا همان «وَحی الْمَشَافِهَه» (کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۱۶۶؛ غزالی، بی تا، ج ۱: ص ۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۳: ص ۲۳۰؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ص ۲۷۰) و «وَحی الْمِکَالِمَه» (بدلیسی، ۱۹۹۹: ص ۸۳) بوده است. عبدالوهاب شعرانی که یکی از تابعان ابن عربی است، پس از طرح این پرسش که آیا جایز است شخصی اعتقاد داشته باشد که تنها معانی بر پیامبر نازل شده است و نه الفاظ؟ می‌نویسد:

[اگر این گونه بود]... همانا پیامبر در این هنگام فهم خود را بیان می‌کرد نه آنچه بر او نازل شده بود؛ در حالی که خداوند می‌فرماید: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴). پس محال است که پیامبر الفاظ و حروف قرآن را تغییر دهد (شعرانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۱۷۰).

او در ادامه می‌گوید که برای اینکه بدانیم چگونه معانی الهی و وحیی که از حضرت ربوبی نازل شده، در قالب الفاظ قرار می‌گیرد، به تمثیل جبرئیل و فرشته وحی در صورت‌های مختلف همچون صورت دحیه کلبی مثال می‌زند و می‌نویسد:

مثال ظهور وحی، مانند ظهور جبرئیل در صورت دحیه است؛ زیرا جبرئیل به هنگام تمثالش نه بشر محض بود و نه فرشته محض...؛ و هر چند صورت او در چشم ناظران تغییر کرده بود، ولی حقیقت او تغییر نکرده بود؛ همچنین است کلام ازلی و امر احدی که گاه در زبان عربی و گاه در زبان عبری و گاه در زبان سریانی تمثیل یافته است؛ این وحی در ذات خود امری واحد است (همان).

ابن عربی نیز در توضیح رابطه انبیا با فرشتگان معتقد است:

فرشته گاهی وحی را بر قلب رسول نازل می‌کند و گاه به صورت حسی در خارج بر او ظاهر شده، آنچه همراه خود دارد را به گوش او می‌رساند و گاه در

۱. کتاب‌های بسیاری به این شنیدن تصریح کرده‌اند؛ از جمله: فرغانی، ۱۳۷۹: ص ۴۷؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق: ص ۳۳؛ آملی، ۱۳۶۸: ص ۴۶۲؛ نراقی، بی تا، ج ۳: ص ۸-۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ص ۵۸۶؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۷.





برابر دیدگان او ظاهر شده، از نگاه کردن برای رسول هر آنچه از شنیدن به دست می‌آمد، به دست می‌آمد و همچنین است سایر قوای حسی (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ص ۴۲۰).

از عبارت فوق سه مطلب به دست می‌آید: نخست اینکه وقتی فرشته بر قلب رسول نازل می‌شود، در حقیقت آن وحیی را که همراه خود دارد به طور مستقیم در نفس نبی با اتحادی که با نفس او می‌یابد قرار می‌دهد؛ این اتحاد از آن رو از عبارت فوق درک می‌شود که در ادامه نزول فرشته را گاه در خارج از نفس نبی می‌داند؛ مطلب دوم آنکه فرشته وحی گاه به صورت حسی بر رسول تمثیل پیدا می‌کند و وحی را بر او می‌خواند؛ و مطلب سوم آنکه در این تلقی حسی وحی از فرشته وحی، تفاوتی میان قوای نفس رسول نیست و فرشته می‌تواند آنچه از طریق شنیدن به نفس رسول می‌رساند، از طریق مثلاً دیدن نیز عیناً همان کار را انجام دهد. هرچند این «اسماع» و «سماع» به نظر با آنچه ما به آن عادت داریم تفاوت دارد؛ اما به نظر می‌رسد در اصل «سماع» تفاوتی وجود ندارد و همین مسئله برای ما در اثبات گزاره‌ای بودن وحی کافی است. بر اساس آنچه توضیح دادیم می‌توان گفت وقتی وحی با تعبیرهایی همچون «القای سریع معنا» (قشیری، ۲۰۰۷: ص ۲۲۲) توصیف می‌شود، این امر لزوماً به معنای عدم وساطت الفاظ نیست؛ هرچند کیفیت این القا آن‌چنان که باید روشن نیست؛ ولی به هر حال از سنخ گزاره‌بودن «وحی رسالی» از دیدگاه عارفان، افزون بر آنکه از مطالب و اصطلاح‌های پیش‌گفته روشن است، از برخی عبارت‌های آنان همچون ابن عربی نیز آشکار است. ابن عربی افزون بر آنکه بر گزاره‌ای بودن وحی تصریح می‌کند و بیان می‌دارد که خداوند قرآن را در مقام تفصیل با همین حروف، کلمات، آیات و سوره‌ها نازل کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ص ۹۵)، تأکید می‌کند هیچ حرف و کلمه‌ای از قرآن قابل تبدیل نیست (همان، ج ۱: ص ۱۴۴).

چه بسا بتوان یکی دیگر از نشانه‌های گزاره‌ای بودن وحی در نگاه عارفان را عطایی بودن شریعت‌ها دانست. ابن عربی معتقد است تمام شرایع، عطایی هستند (همان:

ص ۲۵۴)؛ لازمه این سخن این است که شریعت و به تبع آن وحی حامل آن، باید پیشینی باشند، نه کسبی؛ زیرا اگر تجربه نبی اکرم را در عصری کردن وحی دخیل بدانیم، مفهوم این سخن آن است که شریعت عطایی نیست؛ بلکه کسبی است؛ مگر آنکه کسی معنایی غیر از آنچه لغت و اصطلاح از شریعت به ما می‌رساند، در نظر داشته باشد که سخنی دیگر است؛ زیرا شریعت یا تنها به معنای ظاهر دین است، یا به معنای ظاهر و باطن آن و هیچ کس ادعا نکرده است که شریعت تنها به معنای باطن دین می‌باشد؛ از این رو در هر صورت، با قبول عطایی بودن دین، پیشینی بودن الفاظ دال بر شریعت نیز ثابت می‌شود.

نکته مهم دیگر مسئله «قلب» به عنوان جایگاه وحی (بونی، ۱۴۲۷: ص ۱۱) است که آیا القاء بر قلب با گزاره‌ای بودن وحی و مسئله «شنیدن وحی» منافاتی دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد منافاتی میان «نزول وحی بر قلب» با مسئله «سماع» نیست؛ زیرا وقتی عارفان از وحی رسالی سخن می‌گویند، ویژگی خاص آن را در رؤیت فرشته و شنیدن از او دانسته‌اند؛^۱ از این رو این دو صفت تنها چگونگی این نزول را بیان می‌کنند؛ ولی اینکه جایگاه نهایی این نزول چیست، از عبارات‌های دیگر عارفان مبنی بر نزول ملائکه بر قلب انبیا آشکار می‌شود. همان‌گونه که در علم حصولی و شنیدن‌های عادی دنیوی نیز جایگاه نهایی مفاهیم حاصل شده از طریق حواس، ذهن و مرتبه‌ای از نفس است و کسی نمی‌گوید که این حواس جایگاه معارف تجربی است؛ از این رو چون «قلب» در اصطلاح عارفان با «نفس ناطقه» مرادف است (کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۶۵)، جایگاه نهایی این شنیدن وحی را نیز باید قلب و نفس ناطقه انبیا دانست؛ هر چند از آن رو که مقصود از «سماع» در این وحی، شنیدن با گوش‌های عادی نیست، این پرسش مطرح است که آیا این سماع و شنیدن، توسط حواس ظاهری نبی اکرم ﷺ صورت می‌گرفت یا خیر؟ علامه طباطبایی معتقد است معنای آیه «نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ» که نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ نه بر شخص وی را بیان می‌کند، شاید این باشد که قرآن می‌خواهد نفس وی را محل تلقی وحی

۱. برخی «سماع و شنیدن» را به طور جزئی در الهام نیز جایز می‌دانند (نک: ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۵: ص ۳۳-۳۴).





معرفی کند، نه دیگر اعضای او را. این درحقیقت بدین معناست که بدون آنکه دو حس بینایی و شنوایی وی به کار بیفتد، وحی بر او القا می‌شد. این حالت در روایت‌ها شبیه بی‌هوشی^۱ و با عنوان «رحاء الوحی» معرفی شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۴۴۹). به طبع این شنیدن و دیدن نباید توسط حواس ظاهری صورت گرفته باشد؛ زیرا در این صورت، باید افراد دیگری نیز فرشته وحی را رؤیت کرده باشند. فیلسوفان و عارفان مختلف معتقدند این شنیدن در مرتبه خیال صورت می‌گرفته است؛ از این رو با توجه به مفهوم ادراک خیالی که حضور صورت تجرید یافته ماهیت نزد نفس است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۶۲)، و نیز با توجه به تقسیم مکاشفه به دو قسم صوری و معنوی، می‌توان گفت کشف و حیانی در حقیقت حضور صوری در عالم مثال از طریق حواس پنج‌گانه است (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹). این حواس پنج‌گانه غیر از حواس ظاهری است. ملاصدرا پس از آنکه برترین مکاشفه‌ها را حضور توأمان صورت و معنا با هم در حواس روحانی دانسته، تأکید می‌کند که این مکاشفه، یقین بیشتری برای انسان می‌آورد، می‌نویسد:

برای ذات نفس گوش و چشم و حواس دیگر وجود دارد؛ همان‌گونه که خداوند به این مطلب در این آیه اشاره کرده است: «فَأَنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» و در احادیث مشهوری نیز مویدهای فراوانی بر این مطلب یافت می‌شود (همان: ص ۱۵۰).

درحقیقت پیامبران با شهود عالم خیال منفصل از خویش، متن واقع را می‌بینند و از این رو در تعالیم خویش هیچ‌گاه با هم اختلاف ندارند؛ ولی عارفان که در شهود خویش گاه با عالم مثالی متصل به نفس خویش اموری را مشاهده می‌کنند، دچار اختلاف‌نظرهایی در دریافت‌های خود هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۱۶۰). انبیا در

۱. امام خمینی علیه السلام معتقد است، این حالات از آن رو بوده است که طبیعت جسم انبیا، تاب تحمل این ارتباط روحانی را نداشته است (خمینی، ۱۳۷۵: ص ۱۶۵). در روایات می‌خوانیم وقتی که وحی با واسطه جبرئیل بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل می‌شد، چنین نقلی نداشته است؛ اما این حالات هنگامی بر وی رخ می‌داده است که وحی مستقیم و بدون واسطه از خداوند دریافت می‌نموده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷: ص ۲۶۸).

اتصال با خیال منفصل، با شنیدن و دیدنی غیرمادی مواجه می‌شوند که آثار آن در نفس آنان نقش می‌بندد؛ بدین معنا که طریق حس، راهی برای ورود این صورت‌های مادی و ماهیت آنها به عالم خیال متصل به نفس است؛ از این رو عالم خیال متصل را وابسته به حس می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳۱۱)؛ اما خیال منفصل، عالمی جدا از نفس است و محل صورت‌ها و معانی مجرد است (شریف جرجانی، ۱۳۷۰: ص ۲۰) که صورت‌های آن به حواس ظاهری نیازی ندارد؛ به همین دلیل در عرفان اسلامی، گاه از وحی با سرعت القا و گاه از آن با تعبیر «اشاره‌ای که جایگزین عبارت شده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۷۸) یاد می‌کنند. بر این اساس، وقتی عارفان از قلب نبی اکرم ﷺ سخن می‌گویند و آن را جایگاه نزول و طواف ملائکه می‌دانند (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ص ۳۱۳)، و از رؤیت قلبی سخن می‌گویند (همو، ۱۴۲۸ق: ص ۳۱)، درحقیقت به این مرتبه از نفس اشاره می‌کنند که با عالمی از عوالم حقیقی هستی، یعنی عالم خیال منفصل مرتبط می‌شود و به گفته غزالی قلب نیز چون از آلودگی‌های مختلف پاک شده است، محل تعلیم الهی قرار می‌گیرد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۳۱). هرچند این سخن غزالی با آنچه وی در جایی دیگر مطرح کرده است، مبنی بر اینکه ابن عربی نبوت خاص را کسبی نمی‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۵۴)، در تناقض است، ولی به نظر می‌رسد این طهارت، تنها ایجاد زمینه است، نه کسب؛ از این رو از وحی با عنوان تعلیم الهی یاد می‌کند.

۵. جایگاه جبرئیل در نزول وحی گزاره‌ای

جبرئیل فرشته‌ای است که قرآن کریم با اوصاف مختلفی از او یاد کرده است و این بر جایگاه ویژه وی در نظام هستی دلالت صریح دارد؛ اوصافی چون: «تمثل گر»^۱ «تنزیل کننده وحی بر قلب انبیا»؛ «فرشته امین وحی»^۲؛ «یاری کننده انبیا»^۳؛ «روح القدس»

۱. «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَسْوًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

۲. «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينِ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

۳. «هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ» (تحریم: ۴).





(نحل: ۱۰۲)؛ «فرستاده‌ای کریم»^۱؛ «قدرتمند»، «بلندمرتبه»^۲ و «اطاعت‌شونده در میان عرشیان»^۳. این جایگاه ویژه سبب شده است محققان اسلامی و عارفان، نگاه ویژه‌ای به وی داشته باشند و او را بدون آنکه تغییری در ذات او ایجاد شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ص ۲۰۲)، حاضر در عوالم مختلف هستی بدانند. امام خمینی می‌نویسد:

گاهی جبرائیل «تمثل مثالی» پیدا کند ... و در هر نشئه از نشئات، صاحب وحی به طوری ادراک کند و مشاهده نماید؛ در حضرت علمیه به طوری، و در حضرت اعیان به طوری، و در حضرات اقلام به طوری، و در حضرات الواح به طوری، و در حضرت مثال به طوری، و در حس مشترک به طوری، و در شهادات مطلقه به طوری (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).

پیش از بیان جایگاه جبرئیل در مرحله تفصیلی قرآن، باید گفت محققان عرفان، بر اساس آیات الهی و مبانی عرفانی معتقدند که قرآن کریم مراحل متعدد هستی را تا رسیدن به مرحله مادی آن طی کرده است. نزول دفعی و تدریجی قرآن نیز بر همین اساس است. وقتی خداوند متعال تلقی قرآن توسط نبی اکرم را مستقیم به خود وی نسبت می‌دهد «لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)، این همان قرآن تفصیل نیافته و مجمل است؛ از این رو بر اساس آیه «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرَاتًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ۲)، قرآن است که در مرتبه‌ای از هستی، احکام یافته و در مرحله‌ای تفصیل پذیرفته است. در مرحله تفصیل است که نقش جبرئیل در مقام تنزل دادن قرآن در مرحله لفظ مثالی آن آشکار می‌شود. به باور ابن عربی اینکه خداوند پیامبر را از خواندن تعجیلی قرآن نهی می‌کند از آن روست که باید منتظر تفصیل آن قرآن بسط و مجمل باشد تا جبرئیل بر او بخواند و بیان می‌کند که امر الهی مبنی بر تقاضای علم بیشتر نیز به طلب علم تفصیلی قرآن مربوط است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ص ۸۳)؛ که این خود اشارتی قوی بر

۱. «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹).

۲. «مَكِينٍ» در آیه: «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ» (تکویر: ۲۰).

۳. «مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۲۱).

لفظی بودن قرآن در این مرحله است. چون ابن عربی مشاهده جبرئیل توسط نبی اکرم را در بیشتر موارد در عالم خیال منفصل می‌داند، به طبع الفاظ قرآن در این عالم، به جبرئیل نسبت داده می‌شود. برخی درباره آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ» (طه: ۱۱۴) معتقدند این نهی پیامبر از تعجیل از آن روست که قرآن باید با نزول در مراتب مختلف، کمال ظهور خویش را دریافت کند. این تحلیل خود تصریحی بر آن است که مرتبه‌ای خاص از قرآن، یعنی همان مرتبه لفظی و مثالی آن، بدون نزول فرشته وحی صورت نمی‌گیرد. سعیدالدین فرغانی پس از آنکه نزول فرشته وحی را لازمه رسالت نبی اکرم می‌داند، می‌نویسد:

مرتب رسالت تو [پیامبر] اقتضا می‌کند که وحی [تفصیلی] را با واسطه دریافت کنی تا کمال جمعی قرآن در نزول آن در دو مرتبه تفصیلی و اجمالی، ظهور تام یابد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ص ۸۳).

همان‌گونه که ابن عربی تصریح کرده است وحی وقتی که می‌خواهد از عالم معنا به مرتبه حس تنزل یابد، لزوماً باید از معبری که به عالم معنا از حس نزدیک‌تر است، عبور کند. این معبر، همان عالم خیال است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳۷۵-۳۷۶). از این سخن ابن عربی و از مبانی عرفانی، آشکار است که این معنا قبل از تنزل به مرتبه خیال، ویژگی‌های این عالم را ندارد و پس از تنزل است که این ویژگی‌ها را می‌یابد و روشن است که نازل‌کننده وحی در این مرتبه، فرشته وحی، یعنی جبرئیل است که با تلقی معنا^۱ و تنزل آن در مرتبه عالم خیال، او را با اوصاف این عالم همچون لفظ مثالی، همراه می‌کند.

همان‌گونه که در تفاوت عالم مثال و ماده مطرح کرده‌اند، عالم مثال آثار عالم ماده

۱. از عبارت «تلقى معنا» در دریافت وحی از حضرت حق تعالی توسط فرشته وحی بهره گرفته‌ایم؛ زیرا عالم امر و معنا، از لفظ معوی است؛ اما پاسخ سؤالی در اینجا ضروری است که چگونه فرشتگان متوجه می‌شوند که معنایی را که تلقی کرده‌اند باید به عوالم دیگر تنزل دهند. ابن عربی در این زمینه می‌نویسد: «معنای [نزول فرشتگان به امر خداوند] این نیست که خداوند آنها را خطابی به انزال امر می‌کند؛ [بلکه] به آنها مطالبی که شایسته مقامشان نیست، در صورت کسی که به آن نازل می‌شوند، القا می‌کند؛ از این رو آنان درک می‌کنند که خداوند از آنها انزال را خواسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۸).





را دارد؛ مانند لفظی بودن معنا، ولی مادی نیست. قنوی یکی از ویژگی‌های خاص قوه خیال را ابداع معانی و انزال آن در صورت الفاظ می‌داند (قنوی، ۲۰۰۸: ص ۳۸۳). بر اساس این سخن که گویا درباره قوه خیال متصل است، زیرا فرشته وحی معنا را ابداع نمی‌کند، می‌توان صفتی خاص برای فرشته وحی به دست آورد و آن اینکه وقتی فرشته وحی معانی را از حضرت ربوبی دریافت می‌کند، آنها را در قالب الفاظ، صورت‌بخشی می‌کند. این استنباط از آن روست که عالم خیال متصل، صفات مشترکی با عالم خیال منفصل دارد و وجودی ضعیف‌تر از آن است؛ به همین دلیل عالم خیال منفصل را «عالم مطلق» و عالم خیال متصل را «عالم مقید» نامیده‌اند^۱ (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۸۹۰).

بنابر آنچه گفتیم چون «ام‌الکتاب» محل تفصیل و کثرت نیست و برای انذار قوم به تفصیل لفظی قرآن نیاز است و از آن جهت که جبرئیل «شدید القوی» است و به تعبیر روایات ششصد بال (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ص ۱۵۵) دارد که به تنوع توانایی‌های وی تأویل شده است، و صورت‌های عالم خیال منفصل نزد او حاضر است، از این رو صورت‌سازی الفاظ قرآن را می‌توان به جبرئیل نسبت داد؛ زیرا اگر مؤلف و صورت‌پرداز الفاظ را جبرئیل ندانیم، این صورت‌پردازی را یا باید به خداوند و یا به پیامبر ﷺ نسبت دهیم. در صورت اول وحی یا وحی بی‌واسطه است که از محل بحث خارج است، یا وحی باواسطه. در این صورت، نقش جبرئیل در وحی، اگر نگوییم عبث می‌شود، غیرقابل توجیه خواهد بود و آیاتی که قرآن را تنزل یافته توسط جبرئیل می‌دانند و قرآن را سخن او شمرده‌اند، به نظر می‌رسد تفسیری شایسته نخواهند داشت؛ و اگر مؤلف الفاظ را خود پیامبر ﷺ بدانیم این همان سخن افرادی مانند عبدالکریم سروش خواهد بود که با ادله فراوان قرآنی، روایی و عرفانی سازگار نیست؛ از این رو تنها راه باقی‌مانده این است که صورت‌سازی الفاظ بر عهده جبرئیل باشد. ابن عربی معتقد است صورت‌های مختلفی که

۱. دو اصطلاح «عالم خیال مطلق» و «عالم خیال مقید»، در تعبیر برخی از شارحان و نویسندگان متأخر، به ترتیب با عنوان «عالم اکبر» و «عالم اصغر» نیز یاد شده است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ص ۹۵؛ نیز نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: صص ۱۶۰ و ۲۶۸؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ص ۵۰۴).

از جبرئیل دیده می‌شود، بدون تغییر در ذات او صورت می‌گیرد؛ یعنی در عین اینکه مقام ذاتی و روح القدسی خود را حفظ می‌کند، در صورت‌های مختلفی ظهور می‌کند و ما او را این گونه می‌بینیم:

روح القدس، گاه در صورت دحیه تجلی می‌کرد و گاه چنان تجلی داشت که افق را در برمی‌گرفت و گاه در صورت درّ تجلی می‌کرد؛ [ازاین‌رو] یا صورت‌های مختلفی بر او قرار گرفت یا او صورت‌های مختلفی ایجاد کرد و ما می‌دانیم که او از آن حیث که روح القدس است، از هر گونه تغییری، ذاتاً مبرا است، ولی [هنگام تجلی] ما او را این گونه درک می‌کنیم (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴، ص: ۲۰۲).

این قدرت و ویژه جبرئیل است که سبب شده مظهر مسائل مختلفی گردد و نام‌های گوناگونی گیرد؛ از آن رو که مظهر علم است، روح القدس و از آن حیث که مظهر قول است، روح الامین نامیده شود (فرغانی، ۱۴۲۸، ج: ۱، ص: ۷۷).

به نظر می‌رسد آنچه در انتساب صورت‌بندی الفاظ قرآن به جبرئیل در مرتبه مثالی قرآن بیان شد، با ظاهر آیات الهی نیز تأیید می‌شود؛ زیرا از سویی قرآن کریم جبرئیل را نازل کننده وحی بر قلب یا همان نفس ناطقه نبی اکرم ﷺ می‌داند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۵)؛ نزولی که تدریجی است و این تدریج که از فعل «تنزیل» معلوم می‌شود نیز به جبرئیل نسبت داده شده است: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲)؛ از سوی دیگر، الفاظ قرآن را به صراحت و با تأکیدهای لفظی بسیار، سخن جبرئیل دانسته است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاق: ۴۰). هر چند برای آنکه قرآن به تمامی ساخته و پرداخته جبرئیل و منفصل از حق تعالی دانسته نشود (موصلی، ۱۴۲۷، ج: ۱، ص: ۴۶۶)، در ادامه همین آیه تنزیل آیات را به خداوند نسبت می‌دهد: «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حاقه: ۴۳). البته هر چند می‌توان علت انتساب آیات الهی به جبرئیل را مصلحت عوام و نفی انکار کافران و منافقان دانست (گیلانی، ۱۴۲۸، ص: ۳۱)، ولی در اینجا سخن از صرف انتساب





نیست؛ بلکه از آن روست که این تنزیل از مقام ربوبی توسط جبرئیل صورت گرفته است؛ به طبع باید با عالم مثال تناسبی داشته باشد که تناسب آن صورت بخشی غیرمادی و مثالی به آیات در این مقام است. لازم به تأکید است که این صورت بندی وحی توسط جبرئیل با آنچه که ابن عربی در حقیقت وحی بیان کرده است که آن را اشاره ای می داند که جای عبارت می نشیند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۷۸)، منافاتی ندارد؛ زیرا مقصود این است که رساندن الفاظ مثالی پرداخته شده توسط جبرئیل، نه از طریق شنیدن و عبارت و تلفظ، بلکه از طریق القاء بر قلب صورت گرفته است.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که هر چند ما از یک سو در تبیین ویژگی های وحی رسالی، صورت سازی قرآن در قالب الفاظ را به جبرئیل منتسب می کنیم و از سوی دیگر، در تبیین گزاره ای بودن وحی از شنیدن مثالی و معنوی سخن می گوئیم، ولی باید توجه داشت که این انتساب تنها در مرحله صورت بندی مثالی قرآن است. نیز هر چند این انتساب به جبرئیل به مفهوم واقعی کلمه، حقیقی است، همین قرآن را به دلائل مختلف دیگر درحقیقت می توان به خداوند و پیامبر نسبت داد. با توجه به مسئله وجود رابطی و استهلاک جمیع حقایق وجودی در حق تعالی، می توان الفاظ قرآن را درحقیقت به خداوند نسبت داد. همچنین از آن رو که خاستگاه فیض الهی به تمامی هستی از جمله جبرئیل، از طریق خلیفه الله و انسان کامل و حقیقت محمدی صورت می گیرد و نیز الفاظ مادی قرآن توسط پیامبر بیان می شود، می توان قرآن را نیز درحقیقت به وی نسبت داد. درواقع چون «حقیقت محمدی» یا همان «روح اعظم» واسطه فیض الهی به جبرئیل در مراتب وجود است، نزول قرآن به وی نیز به حق صورت گرفته است. به نظر می رسد این همانی «حقیقت محمدی» و «روح اعظم» بر اساس روایات و سخنان عارفان مسلمان نیز قابل اثبات است. «روح اعظم» در روایت ها با صفاتی همچون «برتر بودن از جبرئیل و دیگر فرشتگان» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۲۳۱) و «همراهی همیشگی با پیامبر و اهل بیت برای یاری دادن آنان» (همان: ص ۴۶۱) توصیف شده است. همراهی «روح اعظم» با معصومین در حالی است که با هیچ یک از انبیا و اولیای گذشته همراهی نداشته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۲۷۳). در عرفان از این خلق اعظم با اوصافی مانند «واسطه فیض به دیگر مراتب

وجودی» (آملی، ۱۳۶۸: ص ۷۰۱)، «اَوَّل ما خلق الله» (آملی، ۱۴۲۲، ج: ۶، ص ۶۱)، «قطب الاقطاب» و «انسان کبیر» (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۳۳) یاد شده است. از آنجا که اوصاف یادشده با اوصاف «حقیقت محمدی» در عرفان این همانی دارد، از این رو به نظر می‌رسد مقصود از «روح اعظم» همان «حقیقت محمدی» است و گویا به همین دلیل، سیدحیدر این «روح اعظم» را حامل نبوت می‌داند (آملی، ۱۴۲۲، ج: ۱، ص ۱۱۱). با توجه به این اجمال و نیز با توجه به اینکه در برخی روایات، وحی نیز بر جبرئیل القا می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۲۶۴)، به نظر می‌رسد «روح اعظم» یا همان «حقیقت محمدی» سرسلسله نزول قرآن و القای معانی آن در نفس جبرئیل است. این القا در نفس جبرئیل به لحاظ جنبه حقیقی پیامبر است، ولی به لحاظ خلقی نبی اکرم ﷺ جبرئیل واسطه نزول لفظی قرآن بر نفس ایشان است.

نتیجه گیری

در عرفان اسلامی پس از پذیرش دو نزول دفعی و تدریجی قرآن کریم بر قلب نبی اکرم ﷺ نزول دفعی را به نزول قرآن مجمل یا همان معانی وحی نسبت می‌دهند که نزول لفظی در آن جایگاهی ندارد. در نزول تدریجی سخن از نزول گزاره‌ای قرآن کریم است. در این نزول، دست کم از دو روش می‌توان نزول لفظی قرآن در عرفان را اثبات کرد: الف) بر اساس مراتب هستی و تجلی حق تعالی در این مراتب؛ ب) بر اساس تبیین وحی رسالی و جایگاه فرشته وحی، یعنی جبرئیل در تنزیل این وحی. بر اساس مراتب هستی می‌توان گفت که چون وحی و قرآن موجودی از موجودات عالم است، لزوماً باید در مراتب مختلف هستی از صقع ربوبی تا عالم ماده، وجودی متناسب با آن مرحله را داشته باشد؛ از این رو آنچه در مرحله صقع ربوبی بدون قید بوده است، در عوالم دیگر به‌ویژه عالم مثال و عالم ماده، ویژگی‌های این عالم را در خود می‌یابد. در حقیقت قرآن بر اساس مراتب هستی، مراحل مختلفی از مقام لدنی که علم حصولی در این مقام راهی ندارد، تا مقام مثالی و سپس مقام تنزیل یافته و «عربی مبین» بودن را طی کرده است. بر این اساس، اولین مرتبه‌ای که قرآن مجمل تفصیل می‌یابد، عالم مثال است. نزول وحی رسالی توسط فرشته وحی راهی دیگر برای اثبات نزول گزاره‌ای وحی





است. بر اساس این قسم از اقسام وحی، رسالتی خاص بر عهده فرشته وحی قرار گرفته است و آن تنزیل وحی در قالب لفظ است. این تنزیل از آن رو توسط وی صورت گرفته است که قرآن کریم، تنزیل قرآن را به جبرئیل نسبت می‌دهد و او را «تنزیل کننده وحی بر قلب انبیا» می‌داند. فرشته وحی که به تعبیری مالکک عالم مثال منفصل است، معانی قرآن کریم را در قالب الفاظ مثالی در عالم خیال متصل که به عالم خیال منفصل وابسته است، ابداع می‌کند؛ و این الفاظ ابداع شده در قالب مثال، در قلب نبی اکرم ﷺ نازل می‌شود؛ یعنی چون جبرئیل «شدید القوی» است و صورت‌های عالم خیال نزد وی حاضر است و وظیفه «تعلیم» انبیا و «تنزیل وحی» را بر عهده دارد، این وحی را در عالم مثال بر قلب انبیا نازل می‌کند. این صورت‌بخشی الفاظ توسط جبرئیل از آن روست که مقام «امّ الكتابی» و لدنی، مقام تفصیل وحی نیست؛ زیرا آن مقام جایگاه اجمال و بساطت است؛ ولی اولین مرحله‌ای که کثرت شبه‌مادی می‌یابد، عالم مثال است که تحت سیطره جبرئیل شدید القوی است؛ زیرا صورت‌های آن عالم نزد وی حاضر است؛ به همین دلیل است که بدون آنکه از مقام اصلی خویش جدا شود، در عوالم دیگر تمثیل می‌یابد. با توجه به این جایگاه ویژه جبرئیل در وحی رسالی، افزون بر آنکه وی جایگاهی رفیع و متناسب با اوصاف وی در قرآن و روایات خواهد داشت، بسیاری از شبهات امروزی مبنی بر عدم نزول وحی گزاره‌ای بر نبی اکرم و پرداخته شدن الفاظ قرآن بر اساس تجربه‌های زمینی وی، اساساً رفع خواهد شد.

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر (۱۴۲۷ق)، مناقب الأبرار ومحاسن الأخیار فی طبقات الصوفیة، تصحیح: سعید عبدالفتاح، بیروت: دار الکتب العلمیه
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، تنبیہات علی علو الحقیقه المحمديه العلیه (مجموعه رسائل ابن عربی)، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۴. _____ (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. _____ (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.
۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۵ق)، مدارج السالکین، تصحیح: عبدالغنی محمدعلی الفاسی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. اشرفی، امیررضا (۱۳۸۷)، «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان»، قرآن‌شناخت، ش ۱.
۸. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. امین، احمد (۱۹۶۵)، زعماء الإصلاح فی العصر الحديث، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۱۰. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
۱۱. _____ (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مقدمه الاشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تصحیح: سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفه الوجود، سیدحیدر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.





۱۶. بدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹)، بهجة الطائفة، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
۱۷. بقلی شیرازی، محمد بن روزبهان (۱۴۲۸ق)، تقسیم الخواطر، تصحیح: احمد فرید مزیدی، قاهره: دار الآفاق العربیه.
۱۸. _____ (۱۴۲۶ق)، مشرب الارواح، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. _____ (۱۴۲۸ق)، المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. بونی، احمد بن علی (۱۴۲۷ق)، شمس المعارف الكبرى، چ ۲، بیروت: مؤسسه النور للطبوعات.
۲۱. تلسمانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، تصحیح: عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، قرآن در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. _____ (۱۳۹۴)، «نزل وحی»، معارج، ش ۱.
۲۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
۲۵. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
۲۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، آداب الصلوه، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. _____ (۱۴۱۷ق)، التعليقة على الفوائد الرضوية، تهران: مؤسسه نشر آثار الامام الخميني.
۲۸. _____ (۱۳۷۵)، [حواشی امام بر] شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چ ۲، تهران: سمت.
۳۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق)، غرر الاخبار، تصحیح: اسماعیل ضیغم، قم: دلیل ما.
۳۱. رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، چ ۵، تهران: امیر کبیر.
۳۲. سبزواری، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.
۳۳. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. شریف جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعريفات، چ ۴، تهران: ناصر خسرو.
۳۵. شعرانی، عبد الوهاب (۱۴۱۸ق)، اليواقيت و الجواهر فی بيان عقائد الأكابر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی.

۳۶. صدر المتألهين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۳۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: مكتبة آيه الله العظم المرعشى.
۳۸. طباطبايى، محمد حسين (بى تا)، ترجمه الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى.
۳۹. غزالى، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، الرسالة اللدنيه (از مجموعه رسائل الامام الغزالى)، بيروت: دار الفكر.
۴۰. _____ (۱۴۱۶ق)، مشكاة الانوار (مجموعه رسائل الامام الغزالى)، بيروت: دارالفكر.
۴۱. _____ (بى تا)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الكتب العربى.
۴۲. _____ (۱۴۱۶ق)، الكشف والتبيين فى غرور الخلق اجمعين (مجموعه رسائل الإمام الغزالى)، بيروت: دار الفكر.
۴۳. فرغانى، سعدالدين محمد بن احمد (۱۴۲۸ق)، منتهى المدارك فى شرح تائيه ابن فارض، تصحيح: عاصم ابراهيم كيالى، بيروت: دار الكتب العلميه.
۴۴. _____ (۱۳۷۹)، مشارق الدرارى شرح تائيه ابن فارض، تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، ج ۲، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
۴۵. قدردان ملكى، محمدحسن (۱۳۸۲)، «كيفية نزول قرآن و رهافت های گوناگون آن»، قيسات، ش ۲۹.
۴۶. قشيرى، عبدالكريم بن هوازن (۲۰۰۷)، كتاب المعارج، بيروت: دار المكتبة بيبليون.
۴۷. قونوى، صدرالدين (۲۰۰۸)، شرح الأسماء الحسنى، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۸. قيصرى، داود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى.
۴۹. كاشانى، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر، تصحيح: احمد فريد مزيدى، بيروت: دار الكتب العلميه.
۵۰. _____ (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات الصوفيه، بيروت: دار الكتب العلميه.
۵۱. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، تصحيح: على اكبر غفارى و محمد آخوندى، تهران: دار الكتب الاسلاميه.



۵۲. گیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۸ق)، سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، تصحيح: احمد فريد مزیدی، بیروت: دار الكتب العلمية.
۵۳. موسوی بجنوردی، سید کاظم (۱۳۷۷)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۴. نراقی، محمدمهدی (بی تا)، جامع السعادات، تصحيح: سید محمد کلاتر، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۵۵. نصر حامد، ابوزید (۱۳۸۹)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، چ ۵، تهران: طرح نو.
۵۶. هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.



نظر
صدر