

درآمدی بر رابطه وحی و مکاشفه با تأکید بر قرآن و روایات

حسام الدین خلعتبری*

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۳؛ تاریخ تصویب: ۹۲/۸/۲۵)

چکیده

از مباحثی که لازم است ارتباط آن با وحی مورد بررسی قرار گیرد، بحث مکاشفه عرفانی است. در این نوشتار سعی شده با استفاده از کتب لغت و آیات قرآن و کلمات عرفا به سنجش این ارتباط توجه شود و از آنجا که شناخت چیزی با تفکر در آثار آن است، کشف عرفانی در مرتبه وحی نمی‌ایستد که شناختی عمیق‌تر و همه‌جانبه است و از این جهت هیچ عارف راستینی ادعای وحی و نبوت نداشته است و این‌عربی نبوت تشریعی را متاعی ویژه می‌داند که دست عارفان از آن کوتاه است. در ادامه، تفاوت‌های معرفت عرفان با علوم وحیانی مورد توجه قرار می‌گیرد و آنگاه آیاتی که دلالت بر الهی بودن وحی قرآنی دارد با عناوینی همچون قرآن و نقش قابلی پیامبر، تعبیر «قُل»، نقش جبرئیل در رساندن وحی و امور دیگر هرچه بیشتر این تفاوت آشکارتر می‌گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، وحی، مکاشفه، عرفان، کشف عرفانی.

* E-mail: khalat.hesam@yahoo.com

مقدمه

مسأله ارتباط خداوند با انسان به عنوان مسأله‌ای غیرقابل باور برای مشرکان یا بعضی از سست‌ایمانان مطرح بوده است، از این رو، این گروه‌ها به انکار این ارتباط و یا تفسیرهای انسان اقدام کردند که به گونه‌ای لازمه آن انکار وحی بوده است؛ مانند انواع توجیه‌ها و تفسیرهای انسانی وحی، تفسیر وحی به مکاشفه عرفانی می‌باشد که این تفسیر حدّاقلی، وحی را در سطح معارف شهودی تنزّل می‌دهد. روشن است لوازم آراء و شهودهای انسانی بر آن مترتب می‌باشد. در این تحقیق سعی شده است ارتباط وحی و مکاشفه عرفانی و نیز تفاوت‌های آن دو بیان گردد و نظر قرآن نیز بر جدایی آنها به عنوان شاهد مطرح شده است.

پرسش‌های پژوهش

سؤال اصلی در این پژوهش آن است که ارتباط وحی و مکاشفه عرفانی چگونه است؟
سؤال‌های فرعی دیگری نیز می‌توان بر این پرسش اصلی افزود به شرح زیر:
واژه «کشف» و «عرفان» به چه معناست؟
فرق «معرفت» و «علم» در کاربرد قرآنی آن چگونه است؟
فرق‌های «وحی رسالی» و «کشف عرفانی» در چه اموری می‌باشد؟

فرضیه پژوهش

فرضیه پژوهش اینست که «وحی» سنخ خاصی از علوم شهودی است که با «کشف عرفانی» فرق دارد. از این رو، مکاشفه عرفانی هیچ وقت نمی‌تواند در رتبه وحی انبیاء قرار گیرد.

توجه مفید

ثقل بحث در این بررسی در مورد «مکاشفه» است؛ یعنی از معنای لغوی، ماهیت و اقسام وحی در این نوشتار بحث نمی‌شود و به این مطلب در مورد وحی اکتفاء می‌شود که منظور از وحی، کاربرد رسالی آن می‌باشد؛ یعنی ارتباط ویژه خداوند با پیامبران از راه‌هایی که آیات قرآن بر آن دلالت دارد (فرشته، مستقیم، ورای حجاب و در قالب گفتار یا نوشتار و...). وحی در این معنا مافوق آگاهی عادی بشر (حس، عقل، تجربه و...)، مقرون با عصمت انبیا و نظیری در غیر آنان ندارد.

مفاهیم پژوهشی

مکاشفه عرفانی از دو واژه مکاشفه و عرفان تشکیل شده است. کشف در لغت به معنای آشکار کردن، نمایان نمودن، فاش‌سازی و سرپوش برداشتن، نشان دادن، پرده برداشتن، بی‌حجابی، زایل کردن، اندوه برداشتن، رسوا کردن، به شدت و سختی رسیدن است که در تمام این معناها روشن شدن و آشکار کردن چیزی مورد توجه است (سیاح، ۱۳۷۳، ج ۲: ماده کشف).

واژه مکاشفه در قرآن کریم وارد نشده است، ولی ماده کشف به تعبیرهای مصدری^۱ و فعلی چهارده مرتبه یا بیشتر در قرآن آمده است (ر.ک؛ عبدالباقی، ۱۳۷۲: ماده کشف و قرشی، ۱۳۶۱: ماده کشف). در قاموس قرآن در ترجمه معنای کشف چنین آمده است: «اظهار و ازاله» (قرشی: ماده کشف)^۲، برداشتن چیزی (همان)^۳ و مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه ۵۷ و ۵۸ از سوره نجم می‌فرماید: «مراد از کشف، از بین بردن شداید روز قیامت است» (نرم افزار الرحمن، ذیل سوره نجم: ۵۷-۵۸) و نیز مرحوم طبرسی در ذیل آیه شریفه ۴۲ از سوره قلم بیان می‌دارد: «فَاسْتَعِيرَ الْكُشْفَ عَنِ السَّاقِ فِي مَوْضِعِ الشَّدَّةِ...»: کشف ساق عبارت از اشتداد امر است؛ یعنی شخص چون در کار بزرگی واقع شود، احتیاج به تلاش پیدا می‌کند و لباس را از ساق بالا می‌زند. پس کشف ساق استعاره است از شدت» (الطبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۵۰۹).

از بررسی بالا موارد ذیل به دست می‌آید:

۱- معنای اصلی ماده «کشف» همان برداشتن و زایل کردن، پرده‌برداری و... است و آشکار شدن معنای لازمه آن است؛ یعنی با زایل کردن و برداشتن یا پرده‌برداری اموری، حقایق و صفاتی و... آشکار می‌شود.

۲- ماده «کشف» معمولاً تا آنجا که بررسی شده، در موارد فاعلی (نه مفعولی) به کار می‌رود؛ یعنی از طرف فاعل فعلی باید انجام گیرد تا حقیقتی بر او آشکار گردد.

۳- شاید بتوان اظهار کرد که اگر خدا را کاشف‌الکروب گوئیم، یعنی اوست که رنج‌ها را برمی‌دارد، در نتیجه شادی‌ها و بهبود آشکار می‌شود، همان طوری که اگر کشف عارفانه می‌گوئیم، یعنی عارف باید کاری (تهذیب نفس و سیر و سلوک) انجام دهد تا امر مستور آشکار شود و حجاب از رخ یار برداشته شود.

۴- از مورد قبل به دست می‌آید که «کشف» اساساً در مواردی به کار می‌رود که سیری و حرکتی به وجود آید و در صورت عدم سیر و سلوک، امری و کشفی تحقق پیدا نمی‌کند و سیر الهی در «کاشف‌الکروب» امر معنوی «توفیق» به بندگان برای التجاء به حق تعالی است.

«عرفان» در لغت از ماده عُرِفَ (بر وزن قُفِلَ) به چند معنا آمده است؛ از جمله: معروف و شناخته شده و شناختن و «عَرَفَ الشَّيْءَ عَرَفَهُ عِرْفَانًا وَ عِرْفَانًا وَ مَعْرِفَةً: دانست آن را بعد از نادانی، شناخت آن را» (فراهیدی، ۱۴۰۵ق: ماده عرف). مَعْرِفَةُ = شناسایی، درایت، عریف، عُرْفَاء = کارگذار قوم، رئیس قوم، عُرْفی = عادی و نیز معانی چون زمین برآمده و نمایان؛ یال اسب، شیر و تاج خروس به جهت اینکه زودتر متعلق شناخت حسی انسان واقع می‌شود و نیز «جَاءَ الْقَوْمُ عُرْفًا» به معنای پشت هم آمدند و نیز بعضی گفته‌اند: «الْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا» (المرسلات / ۱) به معنی «قسم به فرستاده‌های پی در پی» از همین قبیل است (سیاح، ۱۳۷۳: ماده عرف). ظاهراً همین پی در پی بودن با معانی «شناخت» تناسب دارد، چون معنای آیه چنین است: «سوگند به فرشتگان روانه شده، در حالی که پشت سر هم می‌آیند». روشن است که پی در پی (عُرْفًا) حال از مُرْسَلَات (ملائکه) می‌باشد که حامل منبع معرفتی (وحی) برای هدایت انسان به سوی انبیاء هستند.^۴ در لغت عرفان را به عنوان علمی دانسته‌اند که از ذوق خِرَد با الهام الهی و کشف پیدا شود (ر.ک؛ همان).

در قرآن غیر از آیه ذکر شده که تناسب آن با شناخت مورد توجه قرار گرفت، تقریباً در تمام موارد همین معنای درک و شناختن آمده است و نیز این واژه با تعبیرهای مختلف فعلی^۵ و اسمی^۶ بیش از ۱۷ بار در قرآن کریم تکرار شده است (ر.ک؛ عبدالباقی، ۱۳۷۲: ماده عرف و قرشی، ج ۴ - ۳: ماده عرف).

راغب اصفهانی در مورد «عرفان» می‌گوید: معرفت و عرفان درک شناختن شیء است با تفکر و تدبیر در اثر آن و آن از علم اخص است... گویند: «فُلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ» و نگویند: «يَعْلَمُ اللَّهُ» که معرفت بشر به خدا با تفکر در آثار اوست نه با ادراک ذاتش و گویند: «اللَّهُ يَعْلَمُ كَذَا» و نگویند: «يَعْرِفُ كَذَا»؛ زیرا که معرفت از علم قاصر است و در حاصل از تفکر استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ماده عرف).

خلاصه سخن راغب این است که عرفان نسبت به علم شناخت ناقصی است؛ زیرا از تفکر در آثار شیء ناشی می‌شود. در آیات قرآن همین معنا را در ماده عرفان می‌توان یافت که معمولاً لفظی که برای شناخت عبد در قرآن استعمال می‌شود، از ماده عرف است؛ مانند: «عَرَفَ» یا «العرف»، «فلعرفتم»، «عرفها لهم»، «فعرههم»، «ماعرفوا»، «یتعارفون» و... (به ترتیب: التحریم / ۳، الأعراف / ۱۹۹، محمد / ۳ و ۶، یوسف / ۵۸، البقره / ۸۹، یونس / ۴۵ و نیز؛ ملک / ۱۱، التوبه / ۱۰۲، الحجرات / ۱۳ که همگی از همین قبیل هستند) و حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أَعْرِفَ» (رازی، ۱۳۶۵: ۲) که روشن است در این حدیث، واژه عرفان در مورد خدا به کار رفته است و در جانب شناخت عبد نسبت به خدا استعمال شده است. از این رو، به صیغه مجهول می‌باشد. از همین قبیل

است حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ: تو را آنچنان که حق معرفت تو بود نشناختم» (قنبری، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

شاید این معنا به نظر برسد که ماده «علم» شناخت همه‌جانبه به آثار و صفات و ذوات اشیاء است، ولی واژه عرفان آن شناخت همه‌جانبه و کامل نیست و این احتمالاً از این‌روست که اساساً شناخت کامل نسبت حقیقت موجودات و نیز شناخت انسان از انسان و انسان از انسان کامل تا چه رسد به خداوند تبارک و تعالی، ممکن نیست، ولی شناخت ذات مخلوقات برای قیوم مطلق و کامل علی‌الاطلاق ممکن است و اگر ماده علم در مورد انسان به کار رفته است، صرفاً در علوم حصولی است که اساساً صورت شیء و در نزد انسان حاضر است نه وجود آن. روشن است که علم حضوری انسان نیز شناختی همه‌جانبه نیست و این مسأله یعنی احاطه حضوری محاط بر محیط اساساً امکان وقوعی ندارد.

از این مسأله شاید به این نکته آگاه شویم که مکاشفه عرفانی، پرده برداشتن معرفتی است که شناخت همه‌جانبه را به معنای پی بردن به «حقیقت» ایجاد نمی‌کند، بلکه در این نوع مکاشفه مشاهده حضوری در حد محدود می‌باشد؛ یعنی نهایت رسیدن به مقام بعضی از مراتب اسماء و صفات الهی است. از این‌رو، اگر واژه علم را در این خصوص به کار ببریم، علم به نحو جزئی در حوزه حصولی و حضوری است.

بدیهی است بحث در عدم کاربرد واژه عرفان در مورد خداست، ولی کاربرد واژه علم اختصاص به باری تعالی ندارد و در مورد انسان نیز به کاربرده می‌شود؛ مانند آیاتی که می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ: تنها دانشمندان در برابر خدا خاضع هستند» (فاطر / ۲۸) یا «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ: آیا دانایان و نادانان با یکدیگر برابرند» (الزمر / ۹) که منظور از علم در تمام این موارد علم محدود بشری است.

از مطلب فوق مبنی بر اینکه «نهایت سیر عرفا، دریافت حقایق از بعضی مراتب اسماء و صفات الهی است»، نتیجه می‌شود که عرفا به وحی که حقیقتی از علم ذاتی حق است، به هیچ وجه دسترسی نخواهند داشت، لذا مکاشفه عرفانی هیچ وقت نمی‌تواند در رتبه وحی قرار گیرد، چون وحی همان‌طوری که قبلاً گفته شد، پیامی از خداوند به بنده برگزیده خود می‌باشد و کشف و شهود عرفانی، برداشتن موانع از صفحه دل و در نتیجه دریافت اموری از حقایق جهان است نه دریافت تشریع از آن سوی جهان، «لذا یکی ماهیتی این‌سویی (بشری) دارد و دیگری ماهیتی آن‌سویی. در یکی حرکت از این سو آغاز می‌شود و نتیجه آن کشف و دیگری حرکتی از آن سوست که نتیجه آن وحی است» (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۴۶). از این رو، دریافت عرفانی کاملاً متفاوت با وحی است به تعبیر دیگر وحی سنخ

خاصی از علم است که با مشاهدات عرفا فرق دارد؛ «زیرا عرفا در شهود خود دچار خطا می‌شوند، چون گاهی مشاهدات خود را در مثال متصل می‌بینند و زمانی در مثال منفصل، ولی انبیای الهی پیوسته از مثال منفصل خبر می‌گیرند؛ زیرا همان را مشاهده می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۴۹). هر چند بعضی چون وحی را تجربه باطنی پیامبر دانسته‌اند، بین وحی و عرفان نوعی وحدت قایل هستند (ر.ک؛ اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۸-۱۴۷). البته شهود عرفانی و یا الهام غیرمعصوم با تجربه وحیانی نبوی نوعی شباهت دارند، چنان‌که گفته‌اند تجربه عرفانی، زمین تجربه نبوی است و بایزید بسطامی که مدعی بوده است پس از رسیدن به مرحله آخر عرفان، سر خود را زیر پای پیامبر دیده و فهمیده مرحله پایانی عرفان، مرحله نخست نبوت است، احتمالاً به همین امر اشاره داشته است (ر.ک؛ عطار نیشابوری، بی‌تا: ۲۰۶).

البته کسانی دیگر از بزرگان عرفان در قدیم، وحی و مکاشفه عرفانی را از یک سنخ دانسته‌اند و چنین گفته‌اند که ماهیت کشف عبارت است از: «مهاداة السیر بین متباینین و هی فی هذا الباب بُلُوغُ مَاوَرَاءِ الْحِجَابِ وَجُوداً» (انصاری، ۱۲۵۹: ۲۲۲)؛ یعنی «اگر باطن عارف خواهان ملاقات باطن امر غیبی شد و این دو باطن با یکدیگر رو در رو شدند، مکاشفه پدید آمده است و نیز گفت: مکاشفه آن است که سر عارف حجاب‌های ظلمانی و نورانی را درنوردد و به ماوراء حجاب با دیده شهود نایل آید و از اسرار غیبی بهره گیرد. این مکاشفه در اصطلاح «مکاشفه معنوی» است که به جز «مکاشفه علمی» و «مکاشفه صوری» است.

حاصل سخن او اینست که:

- ۱- مکاشفه عرفانی با باطن و قلب عارف سر و کار دارد.
- ۲- مکاشفه با وحی تمایز ذاتی ندارد.
- ۳- کشف عرفانی جز با دریدن حجاب حاصل نمی‌شود.

اما در مورد دو ادعای اول و سوم عارف فوق جای تردید نیست، ولی در مورد سخن دوم او «عدم تمایز ذاتی مکاشفه و وحی» طبق آنچه در بحث‌های پیشین نیز گذشت، در اصل اینکه اجمالاً تجربه‌ای و دریافتی در بین است، مشترک هستند، ولی سنخ دریافت‌ها یکی نمی‌باشد، لذا در واقع، یک تجربه و دریافت پیامبرانه و وحیانی داریم و یک تجربه غیر پیامبرانه؛ زیرا اساساً حقیقت وحی از ناحیه خداوند است که به همراه خود احکام و حقایق که اگر حضرت باری تعالی نفرماید، به هیچ وجه تحت دریافت کسی واقع نمی‌شود، ولی مکاشفات عرفانی، دریافت‌های عمومی است که برای هر کسی که مراتب سیر و سلوک را طی نماید، حاصل می‌آید و این دریافت از نوع وحی تشریعی نمی‌باشد، لذا هیچ عارف راستینی ادعای نبوت ندارد و روشن نیست که بعضی^۷ با چه روشی و از چه طریقی به این مطلب دست

یافته‌اند که در عین قبول وجود ما به الامتیاز میان تجارب و حیانی و تجارب عرفانی [یعنی عنصر مأموریت، (هر چند تفاوت‌ها بین آن دو بیش از این است)] این دو نوع تجربه را از یک گوهر دانسته و تفاوت ماهوی را نفی کرده‌اند، در حالی که مطابق اصل سنخیت علت و معلول، تنوع آثار دلیل بر تنوع مؤثره است و پذیرش تفاوت آثار این دو نوع تجربه بهترین قرینه بر هم سنخ نبودن آن دو است؛ زیرا این سؤال جا دارد که چه خصوصیتی در این علوم و حیانی است که آنها را شایسته هدایتگری تام می‌نماید؟ به دیگر تعبیر، با توجه به بحث اخیر آنچه از جانب خداوند بر پیامبر می‌رسد، از مقوله علم است و آنچه در مورد عرفا است، معارفی کشفی است که در آنها احتمال التباس با امور دیگر مثل وسوسه‌های شیطانی نهفته است. آنچه وحی است احکام تشریعی و حقایقی یقینی است، ولی این معنا در مورد کشفیات عارف قابل ادعا نیست. وحی را خداوند به هر کسی که بخواهد می‌دهد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد» (الأنعام/۱۲۴)، یعنی در دریافت وحی سیر و سلوک معمول عرفا شرط نیست، هر چند استعداد دریافت و پاکی روح به عوامل مختلف مانند عوامل وراثتی شرط است که آنها به واسطه آن امور - که شاید اندکی بر ما مکشوف گردد - مورد تفضّل الهی واقع می‌شوند و نوع علوم و حقایقی دریافت می‌دارند که بدون اذن حق هیچ عارفی با صرف سیر و سلوک به آن دسترسی نخواهد یافت. از این رو، خداوند در گهواره به عیسی (ع) وحی می‌کند و یحیی نیز در کودکی به نبوت می‌رسد. لذا بعضی از عرفای بزرگ مقام نبوت به معنای خاص آن، یعنی نبوت تشریعی را متاعی ویژه دانسته‌اند که دست عارفان از آن کوتاه است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶ و ۲۶؛ نیز ر.ک؛ عارف، بی‌تا: ۵۷).^۸ پس تفاوت مهم میان پیامبران و عارفان موهوبی بودن سرمایه پیامبران است؛ یعنی آنها تمام سرمایه خود را از جانب خداوند متعال دریافت می‌کنند، در حالی که سرمایه عارفان را می‌توان تا حدّ زیادی اکتسابی دانست. آنچه از شخصیت پیامبران اکتسابی است، همان قدر مشترک آنها با عارفان و نیکان است، ولی آنچه آنها را متمایز از دیگران می‌سازد، هبه و عطیّه الهی به وحی تشریع یا حقایق دیگر است. ابن عربی در کتاب‌های مختلف خود به این مطلب تصریح دارد؛ مثلاً در ابتدای فصّ داوودی در کتاب *فصوص الحکم* چنین می‌گوید: «بدان که چون نبوت و رسالت به خداوند اختصاص دارد، هیچ گونه اکتسابی در آن نیست؛ یعنی اعطای نبوت تشریعی به انبیاء (ع) همچون [سایر] عطایای خدای متعال بر آنان از این قبیل است (یعنی موهوبی است) ... به عنوان انعام و تفضّل است» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۶۰). در فتوحات مکتبه نیز این مطلب را به همه مسلمانان نسبت می‌دهد و می‌گوید: «به عقیده اهل اسلام جمیع شرایع از علوم وهبی‌اند» (همان، بی‌تا: ۲۵۴).

نیز عبدالوهاب شعرانی، از شارحان آثار ابن عربی در *البلوغیت* و *الجواهر* پس از آنکه از مقام اولیاء به بزرگی یاد می‌کند و می‌گوید، اما بالاترین مرتبه ولایت به پایین‌ترین مرتبه نبوت نمی‌رسد: «پس به

هیچ وجه نهایت ولایت به ابتدای نبوت نمی‌رسد. اگر ولیّی به چیزی برسد که انبیاء از او [وحی را] دریافت کنند، می‌سوزد و نهایت کار اولیاء آن است که به شریعت محمد (ص) متعبد شوند» (شعرانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۱) و این نکته‌ای است که با روایات باب هماهنگ بوده که علوم اولیاء معصوم (محدثین نه عرفا) از جانب پیامبر اعظم است و هیچ ولیّ اعظمی (=امام معصومی) در رتبه نبیّ اعظم نمی‌ایستد و او (شعرانی) نیز در تفاوت مقام و علم پیامبران و عارفان می‌نویسد: «بدان که خداوند متعال با انقطاع نبوت و رسالت پس از مرگ محمد (ص) پشت اولیاء را شکسته است^۹... و این به دلیل آن است که آنان وحی ربّانی را که غذای روحشان بوده از دست داده‌اند و اگر یکی از اولیاء در مقام یکی از انبیاء بود تا چه رسد به اینکه برتر باشد، پشتش نمی‌شکست و احتیاج به وحی از زبان غیر پیدا نمی‌کرد. نهایت لطف خدا به اولیایش آن است که وحی مبشرات در خواب را برای آنان گذاشته تا اینکه با بوی وحی انس گیرند» (همان: ۷۲). البته این جمله علامه شعرانی که: «و اگر یکی از اولیاء در مقام یکی از انبیاء بود تا چه رسد به اینکه برتر باشد، پشتش نمی‌شکست و احتیاج به وحی از زبان غیر پیدا نمی‌کرد»، در مورد اولیاء معصوم پذیرفتنی نیست (هرچند در مورد عرفا کاملاً صحیح است)؛ زیرا ملازمه بین اخذ وحی و مرتبه وجودی به صورت موجبه کلیّه نیست، بلکه نهایت می‌توان گفت که عرفا در هیچ عصری در رتبه انبیاء نمی‌ایستند و نیز اولیاء معصوم در عصر پیامبر خاتم در رتبه پیامبر اعظم (ص) نمی‌ایستند و در این خصوص روایات زیادی در باب فضل الائمه علی جمیع الانبیاء الآختمهم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵) آمده است و نیز در عرفان این نکته مبرهن است که هر ولی کامل راهنماست، ولایت باطن نبوت است و نبوت ظاهر ولایت هر نبی ولیّ است، ولی هر ولیّ لازم نکرده است که نبی باشد و ولایت به منزله آنست که قرب به نزد پادشاه داشته باشد، ولی منصب نداشته باشد، اما منصب بدون قرب نمی‌شود و هر ولیّ کاملی حقیقتش همان حقیقت روح کلیّ است که روح پیامبر است؛ گو نبی نباشد و اما حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) حقیقتش حقیقت نور پیامبر است که «أَنَا وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ» و آنکه فرمودند «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» که همان تجلیّ اول است. حضرت علی (ع) مرتبه ولایت پیغمبر است که با پیغمبر ظاهر هستند، چنان که پیامبر (ص) خود فرمودند: «يَا عَلِيُّ كُنْتَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ سِرّاً وَ كُنْتَ مَعِي جَهراً: ای علی! تو با انبیا در پنهان بودی و با من در آشکار» (نیریزی، ۱۳۸۱: ۶۷-۶۶).

از مطالب بالا به این نکته متفطن می‌گردیم که اساساً وجود مقدس محدثین معصوم در حیثیت عقلی و مجردش برتر از تمام انبیا مگر خاتم الانبیاء می‌باشد و این مسأله در تحلیل وجودشناسی فلسفه اسلامی که مراتب وجود را مراتبی واقعی می‌شناسد، امری روشن است و مسلم است که وجود بالا در مراتب وجود مادون حضور دارد. از این روست که وجود محدثین گرامی به وجود عقلی خود مقدم بر تمام وجودات انبیا مگر خاتم الانبیاء می‌باشد و شاید علت اینکه باید آن ذوات مقدسه از انبیا الهی در مراتب زمینی خود قبلاً به وجود آیند، امری عقلی و منطقی است، چون کامل‌ترین وجود در مراتب

وجود آخرین وجود در تحقق زمینی خود می‌باشد، وگرنه نقص حکمت الهی است؛ زیرا باید در هر عصری راهنمایی هم‌سنخ و هماهنگ باشد و این سیر تکاملی انسان‌ها و حقایق دینی ادامه یابد تا با رشد عقلانی، بشر قادر به تحمل وجودهای کامل‌تر شود که نهایت آن وجود خاتم‌الانبیاء و حضرت محمد (ص) است که حقایق دین را به کلیت خود و هماهنگی با نیازمندی انسان آخرزمان دریافت کرده است و هموست که این حقایق را به اوصیای کرام خود سرازیر کرده، لذا هر چند ارتباط زمین با آسمان در حوزه وحی تشریع قطع شده است؛ زیرا برنامه سعادت بشر کامل گشته، ولی این ارتباط در حوزه تفسیر حقایق از طریق پیامبر یا تمثیل فرشته باقی است و روایاتی که بیان شد، همین معنا را تایید می‌کند که عنصر محوری در دریافت حقایق پیامبر است.

لاهیجی در سرمایه/ایمان می‌گوید: «دعوی نبوت خصوصیتی است وهبی نه کسبی» (لاهیجی، ۱۴۰۳ق: ۹۶). حال می‌توان به شکل روشن فرق‌های معرفت عرفانی (که حاصل کشفیات اوست) و علوم وحیانی را (که حاصل تفضل الهی است) بازشناخت.

۱- در مکاشفات عرفانی احتمال خطا وجود دارد در اینکه آنچه دریافت می‌دارند، از وسوسه‌های شیطانی است یا الهامات ربّانی، در مکاشفات منقول از عرفا مطالب خیالی و پنداری فراوانی دیده می‌شود که از ظرفیت پنداری آنها نشأت می‌گیرد، ولی وحی همواره به دور از خطاست. خداوند در قرآن می‌فرماید:

الف) هیچ پیامبری با پیامبر دیگر اختلاف نداشت و قرآن ادیان قبلی را تصدیق می‌کند (آل عمران/۳).

ب) موارد اختلافی پیش‌بینی شده در فروع است که به عوامل تفاوت اوضاع زمانی ویژگی‌های پیروان بستگی داشت و اساساً اختلافی در اصول احکام وجود ندارد (الشوری/۴۲).

به عبارت دیگر، چون معرفت عرفانی از مقوله علم به معنای واقعی کلمه آن که در مورد خدا بکار برده می‌شود، نیست و پندار انسان در آن نقش دارد، لذا مقرون به خطا از نظر نحوه دریافت و منشاء آن می‌باشد به خلاف وحی.

۲- وحی خود معیار است، ولی یافته‌های عرفانی به دلیل وجود احتمال خطا در آنها نیاز به معیار سنجش است. از این‌رو، عرفا معیارهایی را برای این منظور در نظر گرفته‌اند.

۳- مقام نبوت و دریافت وحی، تفضلی از سوی خداوند است، ولی رسیدن به مقام عرفان اکتسابی بوده و با ریاضت حاصل آید. از این‌روست که بعضی عرفا در تعریف عرفان گفته‌اند: «شناخت برخی

حقایق اشیاء از طریق کشف و شهود است که در نتیجه سیر و سلوک حاصل آید» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۴۲).

۴- گیرنده وحی در همان حال، به فرستنده وحی یعنی خدای متعال توجه حضوری دارد و اعتماد کامل و یقین دارد که وحی از جانب خداست. از این جهت، احساس آرامش می‌کند به خلاف کشف شهود عارف که به منبع آن توجه ندارد و می‌یابد که دریافت‌هایی به سوی او می‌آید.

۵- محتوای وحی برنامه هدایت مردم است، ولی عارف مأمور به بیان مشهودات عرفانی خود به دیگران نیست، بلکه مشهوداتش صرفاً به علم و شناخت او کمک می‌کند (سعیدی‌روش، ۱۳۷۵: ۷۶ - ۷۳).

نتیجه اینکه وحی رسالی پیامبران با مکاشفه عرفانی از جهت‌های مختلف متفاوت می‌باشد، لذا یکسان‌نگاری این دو از علاقه بعضی به تحلیل‌های طبیعی نشأت می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱- به صورت مصدر در یک مورد وارد شده است و آن آیه شریفه ۵۶ در سوره اسراء است و بقیه ده مورد به صورت فعلی می‌باشد که عبارتند از: النحل / ۵۴، الأعراف / ۱۳۴، الأعراف / ۱۳۵، النمل / ۴۴، یونس / ۱۲ و ۹۸، الأنبياء / ۸۴، المؤمنون / ۷۵، الزخرف / ۵۰، ق / ۲۲ و به صورت اسم فاعل یک مرتبه: النجم / ۵۸.

۲- «كَشَفَ الشَّيْءَ كَشْفًا: أَظْهَرَهُ - كَشَفَ اللَّهُ غَمَّةً: أزالَهُ» و نیز آیه شریفه ۶۲ از سوره نمل و ۵۸ نجم به همین معنا «از بین بردن» است (قرشی، ۱۳۶۱: ماده کشف).

۳- «كَشَفْتُ الثَّوبَ عَنِ الْوَجْهِ: یعنی لباس را از چهره برداشتن» (همان) و نیز مانند معنای آیه شریفه ۵۴ از سوره نحل و نیز آیه ۴۴ نمل «چون کاخ را دید هر دو ساق خود را عریان کرد و لباس از ساق‌هایش بالازد» که دلالت بر برداشتن لباس از ساق‌های پا دارد.

۴- مرحوم علامه طباطبائی بعد از تضعیف دو قول از سه قول مذکور در تفسیر مرسلات، که در اولین قول منظور از مرسلات بادهایی که پی در پی و قول دوم انبیاء باشد، به دلیل عدم تناسب با آیات بعدی که درباره فرشتگان است و می‌فرماید: «ظاهراً هیچ تناسبی بین بادهای تند و ملائکه نمی‌باشد» و نیز می‌فرماید: «نظیر این قول در ضعف سخن مخبری است که گفته: منظور از مرسلات انبیائند. دلیل ضعف این قول این است که با آیات بعدی سازگار نیست» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۳۴-۲۳۳، با تصرف و تلخیص، برداشت از نرم‌افزار قرآن و اینترنت، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور). لذا معنای آیه چنین است: «سوگند به فرشتگان روانه شده، در حالی که پشت سر هم می‌آیند». ظاهراً صاحب

مجمع‌البیان معنای اول بادهای پی در پی را می‌پذیرد و دو معنای دیگر را با جمله «قبلی» تضعیف می‌کند (الطبرسی، ۱۴۰۸ق.، ج ۹-۸: ۶۲۸).

۵- مانند آیات التحريم/ ۳، محمد/ ۶ و ۳۰، يوسف/ ۵۸، البقره/ ۸۹، الحجرات/ ۱۳، یونس/ ۴۵، التوبة/ ۱۰۲، الملك/ ۱۱.

۶- مانند آیات الأعراف/ ۱۹۹، الأعراف/ ۴۶، المرسلات/ ۱، البقره/ ۱۹۸، ۲۳۱ و ۲۳۶ (ر.ک؛ عبدالباقي، ۱۳۷۲: ماده عرف و قريشي، ۱۳۶۱، ج ۴ - ۳: ماده عرف).

۷- دکتر سروش.

۸- ابن عربی در فتوحات مکیه به اموری تصریح دارد که هر چه بیشتر تفاوت قوّه قلب عرفا نی، که منشاء مکاشفات عرفانی است، با قوّه وحی نبوت را آشکارتر می‌سازد؛ از جمله: ۱- تباین اقتدار الهی با دیگر قوای ادراکی. ۲- وحدت و ثبات معارف وحی نبوت در شناخت خدا. ۳- تمایز قلمرو نبوت تشریعی از قلمرو قلب. ۴- تفاوت وحی و الهام، بیانگر تفاوت «قوّه وحی نبوت». ۵- با قوّه قلب عصمت ذاتی و بالاصاله «قوّه وحی نبوت».

۹- حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه به این مطالب تصریح کرده است: «پدر و مادرم به فدایت یا رسول الله با مرگ تو چیزی قطع شد که با مرگ دیگری قطع نشد» (مِنْ النَّبُوءَةِ وَ الْإِنْبَاءِ وَ الْأَخْبَارِ السَّمَاءِ)، یعنی نبوت و و خبر دادن از آسمان» (نهج‌البلاغه/ خ ۲۳۰). البته روشن است که منظور، خبر تشريع سماوی است که برای کسی تکرار نمی‌شود نه اصل ارتباط با عالم معنا که همان طور که گفته شد، طبق روایات این ارتباط به واسطه پیامبر یا تحدیث برای ولی معصوم (ع) و از این راه برای سایر اولیاء (عرفا) همچنان باز است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵). *فصوص‌الحکم*. تعلیقه ابوالعلاء عفیفی. تهران: الزّهراء. الطّبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. (۱۴۰۸ق.). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمعرفة.

اقبال لاهوری، محمد. (بی‌تا). *احیای فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. بی‌نا.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۲۹۵). *منازل السائلین*. تهران: کتابخانه علمیّه حامدی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). *دین‌شناسی*. قم: نشر اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق.). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفان عدنان داوودی. بیروت: الدار الشامیه.

رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ دوم. انتشارات علمی و فرهنگی. سعیدی‌روش، محمدباقر. (۱۳۷۵). *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه. سیاح، احمد. (۱۳۷۳). *فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)*. چاپ شانزدهم. تهران: انتشارات اسلام. شریف‌الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۸ق.). *نهج البلاغه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين. صادقی، هادی. (۱۳۸۲). *درآمدی بر کلام جدید*. تهران: نشر معارف.

عارف، محمد. (بی‌تا). *قوة وحی نبوت به عنوان منبع مستقل معرفت از دیدگاه ابن‌سینا، ابن‌عربی و علامه طباطبائی*. قم: کتابخانه مرکز پژوهش‌های علمی و فرهنگی امام خمینی (ره). عبدالباقی، محمدفؤاد. (۱۳۷۲). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*. ترتیب: محسن بیدارفر. چاپ چهارم. قم: انتشارات بیدار.

عطّار نیشابوری، فریدالدین. (بی‌تا). *تذکرة الأولیاء*. بی‌نا. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۵ق.). *العین*. تهران: انتشارات اسوه. قیصری، محمد بن داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

قنبری، نرگس. (۱۳۸۶). *اظهار در خلق مدام (در اندیشه خلق مدام در جهان بینی عرفا و ادبیات عرفانی)*. تهران: بصیرت.

قریشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۶۱). *قاموس القرآن*. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الإسلامیه. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۴۰۳ق.). *سرمایه ایمان*. تصحیح صادق لاریجانی. تهران: الزهراء. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الانوار*. بیروت: الوفاء. موسوی همدانی سیدمحمدباقر. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. ج ۲۰. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نیریزی، ام بیگم. (۱۳۸۱). *جامع الکلیات (کلیات مسایل عرفانی شیعی)*. تصحیح و تعلیق مهدی افتخار. تهران: چاپ توحید.

نرم افزار الرحمن. تفسیر المیزان. نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری. معاونت آموزش و تبلیغ.