

واژه و وجود: معناشناسی واژه نبی از رهگذر وجودشناسی عرفانی ابن عربی

علیرضا فاضلی^۱، سید مصطفی موسوی اعظم^۲، محمد علی عباسی^۳

چکیده: یکی از مسائل اختلافی میان عالمان سنت اسلامی در حوزه تفسیر قرآن، که از دیرباز تاکنون همواره محل نزاع بوده، اختلاف در ریشه واژه «نبی» است. برخی این واژه را برآمده از «نبا» به معنای خبر می‌دانند و برخی از «نبو» به معنی بلندی و رفعت. ابن عربی هر دو ریشه را در ماده نبی پذیرفته است و طبق نظریه او «نبی مهموز» فرع و متولد از «نبی واوی» است. به عبارتی «نبا» مشتق از «نبو» است. از شروط تحقق اشتقاق اکبر مناسبت معنایی است که ابن عربی در راستای دفاع از دیدگاه خود تبیینی ارائه نکرده است. با وجود این به باور نگارندگان بر اساس مبانی وجودشناسی ابن عربی می‌توان مناسبت معنایی میان دو ریشه واژه «نبی» یافت. «نبی واوی» اشاره به نبوت در معنای باطنی آن دارد که همان حقیقت محمدیه به مثابه صادر نخستین است، که دارای شریف‌ترین و عالی‌ترین شأن و رفعت در عالم آفرینش است. اما «نبی مهموز» بازگشت به جنبه ظاهری نبوت دارد که از آن تعبیر به نبوت تشریحی می‌شود که قوام آن به ابلاغ خبر است. بدین معنا «نبی مهموز» (نبی به معنای خبر) فرع بر «نبی واوی» (نبی به معنای رفعت) است که پس از شهود باطن نبوت از سوی نبی، او بار دیگر به سوی خلق باز می‌گردد و از اسمی که خود مظهر آن است خبر می‌دهد. از این رو از حیث وجودشناسانه اطلاق هر دو معنا بر واژه نبی توجیه‌پذیر و صادق است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، واژه‌شناسی، معناشناسی، نبوت ظاهری، نبوت باطنی، نبی، ولایت مطلقه

Word and Existence: The Semantics of the Word of “Nabi” through the Mystical Ontology of Ibn Arabi

Alireza Fazeli, Seyed Mostafa Mousavi Azam, Mohammad Ali Abbasi

Abstract: The etymology of the word Nabi is a controversial issue among scholars of the Islamic tradition in the field of the interpretation of the Qur'an. Some consider this word to come from naba' meaning inform and some, nanu which means height and elevation. Ibn Arabi accepts both roots for Nabi. One of the conditions for the realization of greatest derivation (eshteqaq akbar) is the appropriateness of the meaning and Ibn Arabi has not provided an explanation in order to defend his point of view. However, according to the authors, based on Ibn Arabi's ontological principles, a semantic relationship can be found between the two roots of the word Nabi. Nabu refers to prophecy in its esoteric meaning, which is the truth of Muhammad as the first creature who has the most honorable and supreme dignity and exaltation in the created world. However, naba' has a return to the apparent aspect of prophecy, which is interpreted as legislative prophecy, the consistency of which is the communication of news. In this sense, naba' (meaning news) is a subset of nabu (meaning exaltation) After the inner intuition of prophecy the Prophet returns to the people and from the Divine Name that he manifests, informs them. Thus, ontologically, the application of both meanings to the word Nabi is justifiable and correct.

Keywords: Ibn Arabi, Etymology, Semantics, Apparent Prophecy, Esoteric Prophecy, Absolute Guardianship

مقدمه

ابن عربی بی تردید یکی از پرنفوذترین دانشمندان اسلامی در تاریخ تفکر اسلامی است. کتاب سترگ او یعنی فتوحات مکیه را می‌توان دایره‌المعارفی دانست که از هر علمی در آن سخنی رفته است. در حالی که برخی از متصوفین در صدد تضعیف و ذم علم و اهل علم بودند، او توانسته است جمعی سالم میان علم و عمل داشته باشد. وی آن‌چنان‌که در فتوحات می‌نماید، در فقه و اصول و استنباط احکام شرعی می‌تواند حرفی برای گفتن داشته باشد. او با فلسفهٔ زمانهٔ خویش نیز آشناست و ضمن تأثر منتقد روش فیلسوفانه است. در موضوعات کلامی از آراء اشعریان و معتزلیان اطلاعات دقیقی ارائه می‌دهد. در صرف و نحو و ادبیات عرب نه تنها آگاه بلکه صاحب‌نظر است. در علم لغت می‌توان ادعا کرد باب جدیدی در توجه به لغت و یافتن معنای واژگان پیش روی محققان گشوده است. کوتاه سخن آن‌که در علوم اسلامی و نه تنها تصوف صاحب‌نظر است.

اخیراً در مورد روش‌شناسی شیخ اکبر در فهم مسائل دین از سوی محققان کارهای جدی و درخوری انجام گرفته است و این تحقیق بر آن است تا گوشه‌ای از روش‌شناسی او در فهم زبان دین را بازشناساند. شیخ در فهم مسائل مختلف تأکید فراوانی بر واژگان و ریشه و اشتقاق آن‌ها دارد، تا جایی که برخی از این جهت او را متهم به بازی با زبان و الفاظ کرده‌اند.^۱ می‌توان چنین اظهار داشت که ابن عربی در این روش به فلسفهٔ زبان دین نزدیک شده است.

به نظر می‌رسد ابن عربی در بالاترین سطح تأویل متن باز هم به متن وفادار می‌ماند و تأکید می‌کند که در تأویل همواره جانب لفظ نگاه داشته می‌شود و از ظاهر آن عدول نمی‌گردد.^۲ ظاهر همواره عنوان باطن است و باید از رهگذر ظاهر به باطن رسید، البته این‌گونه تفکر شاید برآمده از نحوهٔ نگرش هستی‌شناسانهٔ او نیز باشد که فعلاً به آن پرداخته نمی‌شود.

نکته‌ای که حائز اهمیت است زبان عرفان و عرفاست. هر چند شیخ محی‌الدین عالم به جمیع علوم اسلامی است، اما نباید از این مهم غفلت ورزید که او همواره با زبان عرفانی سخن می‌گوید و در فهم متن از عرفان و شهود استفاده می‌کند. شیخ را می‌توان پیشگام در عرصهٔ تغییر زبان و مولد نوعی از زبان عرفانی دانست. کتاب معجم‌الصوفی اثر سعادت‌الحکیم در همین راستا و با همین نگاه تالیف شده است و بیانگر این مدعا می‌باشد.

ابن عربی به لفظ نگاه می‌کند، زیرا چاره‌ای جز این ندارد. زبان راه ارتباط با غیر است و جز از رهگذر آن ارتباط و انتقال پیام ممکن نیست. انگار ابن عربی خود را گنگ خواب‌دیده نمی‌داند. ابن عربی با

۱. رک: عقیقی ۱۳۸۰: ۲۶ و اهل سرمدی ۱۳۹۵: ۲۴.

۲. ابن عربی بی‌تاج: ۲: ۱۲۷. برای اطلاع بیشتر نک: اهل سرمدی ۱۳۹۵: ۲۳.

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

توجه به امکانات زبان عربی و توجه بسیار به ظاهر و ظهور کلمات^۱ به زبان و لغت می‌نگرد، به همین دلیل تلاش می‌کند در روش زبانی خود به تحلیل دقیق زبان همراه با درک شهودی بپردازد. چنان‌که اشاره شد ابن عربی نه تنها به لفظ و لغت توجه داشته است، بلکه لغت عرب را قطعاً توسعه بخشیده است. به عبارت دیگر وی به جای این‌که از تنگی و ضیق عبارت به تنگ آید و یا از آن بترسد، تلاش می‌کند لغات و امکانات زبانی را در دو جهت توسعه بخشد. ۱. تحلیل و توسعه امکانات هر لغت ۲. تولید واژگان جدید. ابن عربی توانست عرفان را از معنا به جهان لفظ و از باطن به ظاهر آورد؛ به تعبیر مولانا جمع صورت با معنا کار هر کسی نیست.

جمع صورت با چنین معنی ژرف راست نآید جز ز سلطانی شگرف^۲

ابن عربی در فتوحات مکیه در ضمن ایضاح و تبیین نبوت و مباحث پیرامون آن از منظر یک عارف، به بررسی معناشناسی واژه نَبی پرداخته است که به نظر می‌رسد در نوع خود یک اظهار نظر کاملاً متفاوت و درعین حال مبتنی بر قواعد و اصول لغت عربی است. برای این‌که تفاوت دیدگاه ابن عربی با سایرین مشخص گردد، لازم است ضمن گزارش نظریات مختلف لغت‌شناسی و کلامی و تبیین و توضیح آن‌ها، محل دقیق نزاع روشن شود و سپس نظر ابن عربی تحلیل و بررسی گردد. می‌توان مسأله این پژوهش را این دانست که در نظر ابن عربی چه نسبتی بین معنای دو وجهی واژه نَبی با جایگاه جهان‌شناختی او برقرار است؟

گفتنی ست هم‌سو با تحقیق پیش رو کارهایی صورت گرفته است، از جمله نکات مهمی که ایزوتسو در کتاب صوفیسم و تائویسم در روش زبان‌شناختی ابن عربی ارائه داده است.^۳ و همچنین دو عنوان مقاله وجود دارد که هر یک به نوعی کلی به روش زبان‌شناختی شیخ اکبر توجه نموده‌اند. از جمله مقاله‌ای با عنوان کاوشی در معنا، اقسام و قلمرو دین از منظر ابن عربی؛ در این مقاله اشاره‌ای به روش زبان‌شناختی و مبانی شهودی ابن عربی شده و به خصوص واژه دین را در اصطلاح و مفهوم لغوی آن نزد ابن عربی و اکاوی کرده است.^۴ مقاله‌ای دیگر با عنوان ریشه‌شناسی لغات از نظر ابن عربی در فصوص الحکم؛ این مقاله به زبان‌شناسی ابن عربی نزدیک شده است و حتی به بررسی موردی ده‌ها واژه در فصوص پرداخته است.^۵ به‌هر حال مقاله نخست گرچه از نظر ورود در اصل بحث قابل توجه است، اما تنها مربوط به واژه «دین» است. در مقاله دوم هم نویسنده نظرات ابن عربی را در

۱. گویا عالم واژگان عالم مخلوقات است و او به دنبال وحدتی از همین کثرات است، پس کثرت هم از آن‌جا که ظهور وحدت است اهمیت دارد.

۲. مولوی ۱۳۷۹: دفتر سوم بیت ۱۳۹۳

۳. صوفیسم و تائویسم، ص ۲۱ و ۷۸ و ۹۵، به نقل از: ایرانمنش ۱۳۹۹

۴. رک: ایرانمنش ۱۳۹۹

۵. رک: حقی ۱۳۹۷

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

واژه‌های مختلف با فرهنگ لغات رایج زبان عربی تطبیق کرده است، مضافاً به این که راجع به واژه «نبی» سخنی به میان نیامده است. در کل، پژوهش هر دو مقاله محدود به فصوص الحکم بوده است و توجهی به فتوحات مکیه نشده است. شایان ذکر است که سعادت‌الحکیم پس از بررسی آثار معاصرینی چونان سید حسین نصر، نصر حامد ابوزید و دیگران^۱ در مورد زبان ابن عربی، خود متولی اثبات این می‌شود که ابن عربی زبانی تازه در تصوف بنا نهاده است.^۲ او بر این باور است که فتوحات ابن عربی دایره‌المعارف علم مکاشفه است، کما این که /حیا غزالی دایره‌المعارف علوم معامله است.^۳ و غزالی وارث علم معامله صوفیانه است و ابن عربی وارث علم مکاشفه و این هر دو مدون صرف نیستند و مالک این علوم اند و حتی به نظر خانم الحکیم، ابن عربی نجات‌بخش مفاهیم صوفیانه و آورنده آن‌ها از اعماق به آفاق است.^۴ سعادت‌الحکیم بیشتر به واژه‌سازی‌ها و ابداعات ابن عربی در حوزه تصوف می‌پردازد و در انتهای آن فهرستی بلند بالا از این واژگان ارائه می‌کند، درحالی که تحقیق پیش رو به دنبال به دست آوردن روشی است که شاید قابل تعمیم بر سایر نظرات زبان‌شناختی ابن عربی باشد و به‌طور موردی متمرکز بر واژه نبی شده است.

در این تحقیق دامنه پژوهشی محدود به فصوص الحکم و فتوحات نیست و هر جا که نیاز بوده است به شارحان ارجاع داده شده است. مهم‌تر آن که نویسندگان خود را محدود به نقل قول نکرده اند، بلکه تلاش شده است با ارائه مبانی و همسنجی آن‌ها با رویکرد واژه‌شناختی ابن عربی در لغت نبی نقش منظومه هستی‌شناختی او در ارتباط با معنای دووجهی این واژه بررسی شود. این روش که می‌توان آن را روش کل‌نگرانه نامید، یعنی نگرشی که یک جزء را در ارتباط با کل شبکه باور متفکر بررسی می‌کند، به نظر می‌رسد در این جا کارآمد باشد؛ چون آن‌چه ابن عربی در مورد ریشه واژه نبی می‌گوید اندکی بیش نیست و با این روش می‌توان چرایی محتوای این اندک را حدس زد.

ریشه لغت نبی

در معنای واژه نبی در میان لغت‌شناسان در حوزه علوم اسلامی اختلاف است. اساس این اختلاف یا دست کم بخشی از آن از ریشه این واژه نشأت می‌گیرد. شایان ذکر است که برخی واژه نبی را از کلمات دخیل در قرآن دانسته اند و البته بر این نظر انتقادهایی هم وارد شده است؛^۵ در این جا بنا به ملاحظات روش‌شناختی این بحث و آگداشته می‌شود.

برخی «نبی» را هموز و از ریشه نبأ دانسته اند.^۶ و برخی دیگر آن را ناقص واوی از ریشه «نبو»

۲. همان: ۲۶

۱. الحکیم ۱۴۱۱: ۱۷-۲۵

۴. همان: ۴۱-۴۲

۳. همان: ۳۶

۶. زمخشری ۱۴۱۹ ج ۲: ۳۳۹

۵. رک: فاضلی ۱۳۹۶: ۴۷-۴۹

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

دانسته‌اند.^۱ هر یک از دو گروه برای دیدگاه خویش دلایلی ارائه کرده اند.^۲ از سیبویه گزارش شده است که هیچ یک از عرب نیست مگر این که می‌گوید: *تَنَبَّأَ مُسْتَلِمَةٌ* و آن را همزه می‌دهد، غیر از این که آنان همزه را در واژه نَبی ترک کرده اند همان‌طور که در واژگان «*الذَّرِيَّةُ، البرِّيَّةُ، الخايبةُ*» ترک کرده اند، در حالی که واژگان مذکور همگی مهموز اند. همزه در واژه نَبی قیاسی است، اما چون استعمال آن اندک است، مورد نظر نیست.^۳ به همین خاطر نافع که یکی از قراء سبعة است، در هر جایی که واژه نَبی در قرآن آمده است، آن را همزه داده است. و همچنین قرائت اهل مکه نیز چنین گزارش شده است.^۴ جوهری به اشکالی که در جمع این واژه دیده است، چنین پاسخ داده است که جمع نَبی، انبیاء است؛ زیرا وقتی در همزه ابدال صورت می‌گیرد و این ابدال لزوم پیدا می‌کند، وقتی جمع هم بسته می‌شود جمعی همانند جمع ناقص بسته می‌شود.^۵

در مقابل، قائلین به ناقص بودن واژه نَبی چنین استدلال کرده اند که: استعمال ایجاب می‌کند آنچه که مهموز و بر وزن فعیل است، جمع‌اش بر وزن فُعلاء باشد، مانند *ظُرَيْفٍ وَظُرَفَاءٍ*؛ پس وقتی بر وزن فعیل و اصل‌اش ناقص بود، حتماً جمعش بر وزن فُعلاء می‌آید، مانند: *غَنَى وَغَنِيَاءٌ*.^۶ بنا بر این دیدگاه، جمع نَبی در قرآن هر جا آمده است بر وزن افعلاء بوده است و وزن افعلاء مختص وزن فعیل ناقص است، بنابراین واژه نَبی ناقص است و مهموز نیست. برخی از محققان اضافه کرده اند که اگر نَبی مهموز باشد، قلب همزه لازم می‌آید در حالی که اصل عدم قلب است.^۷

در صورتی که نَبی ناقص واری باشد، اصل در آن معنای ارتفاع است.^۸ به همین خاطر به زمین مرتفع نَبی گفته می‌شود. واژه «نَبو» با قواعد اشتقاق همانند ماده «نَبه» به معنای رفعت است، که می‌تواند ادعای ناقص بودن واژه نَبی را تقویت کند.^۹ سید حسن مصطفوی از لغت‌شناسان معاصر اصرار در تخصیص معنای نَبی به ناقص واری و معنای ارتفاع دارد. و آن را به هیچ نحو در مهموز نمی‌پذیرد. دلایل ایشان در رد مهموز بودن «نَبی» از این قرار است:

۱. اگر از «نَبأ» باشد، نیاز است به قلب همزه و این خلاف اصل است.
۲. ماده «نَبأ» به معنای اخبار از خداوند، دلالت بر مقام خاصی از جانب خداوند نمی‌کند، مگر از این جهت که صرف خبردهنده است، در حالی که ماده «نَبو» به معنای ارتفاع، دلالت بر رفعت مقام

۱. مصطفوی ۱۳۳۸ ج ۱۲: ۱۴

۲. شایان ذکر است برخی از لغت‌شناسان نظیر ابن فارس صرفاً به گزارش این اختلاف بسنده کرده اند، به نحوی که ترجیحی در گفتار ایشان مشاهده نمی‌شود.

۳. سیبویه ۱۴۰۸ ج ۳: ۶۶۰-۵۵۵ و ابن الاثیر ۱۳۹۹ ج ۵: ۴ و ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱: ۱۶۲

۴. جوهری ۱۴۰۷ ج ۱: ۷۵

۵. نک: همان و ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱: ۱۶۳

۶. زجاج به نقل از ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۵: ۳۰۱

۷. مصطفوی ۱۳۳۸ ج ۱۲: ۱۲

۸. ابن فارس ۱۳۹۹ ج ۵: ۳۸۴

۹. همان

نبوت دارد.

۳. مفهوم «نبا» به معنای اخبار در بعضی از موارد استعمال واژه نبوت در قرآن هم خوانی ندارد. برای مثال در آیه شریفه «ما كان ليشير أن يوتيئه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبداً لي من دون الله»^۱ اگر مراد از نبی «مخبر عن الله» باشد، چگونه در چنین حالتی می‌تواند ادعای الوهیت کند، درحالی‌که او مخبر عن الله است و اعتراف به عبودیت دارد. اما این معنا در مورد کسی که رفعت ذاتی دارد متصور است.^۲

نقد: دلیل اول ایشان مبنی بر خلاف اصل بودن قوت چندانی ندارد، زیرا استعمال عرب بر اصل حاکم است و عرب در این مورد ترک همزه کرده است، همچنان‌که در صحاح از سیبویه و در تهایب از ابن سکیت نقل شده است. دلیل دوم هم کامل نیست. زیرا مفهوم اخبار بسیار با معنای معهود از واژه «وحي» مناسب است. این در حالی است که اساساً بحث نبوت با وحی گره خورده است. «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك»^۳. مضافاً به این که احتمالاً در ماده نبا، اهمیت خبر مطرح است که کاملاً مناسب با مقام انبیاء است و این احتمال را آیات قرآنی تقویت می‌کند، مخصوصاً آیه شریفه «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»؛^۴ در آیه شریفه فرموده است «بخبر» زیرا اخبار از وقایع کم‌ارزش، اهمیتی ندارد و چه‌بسا ارزش شنیدن هم نداشته باشد. بلکه فرمود «بنبا» یعنی اگر خبری بااهمیت از شخصی دریافت کردید فوراً ترتیب اثر ندهید، بلکه به حکم عقل، تبیین در چنین اخباری لازم است. دلیل سوم هم تنها بر مبنای جناب مصطفوی درست است - که ایشان ادعای معنای واحد برای هر واژه در قرآن کریم دارند و تمام تلاش در التحقیق صرف همین می‌شود - و اگر استعمال لفظ در بیش از یک معنا - که از آن گفته خواهد شد - پذیرفته شود، این دلیل تمام نیست، چون لفظ نبی بر این پایه می‌تواند هر دو معنی را با هم داشته باشد.

در صورتی که نبی مهموز باشد، هم به معنای خبر و هم به معنای طریق آمده است. ابن فارس اصل را در این ماده، انتقال از مکانی به مکان دیگر گرفته است که در این صورت معنای خبر و طریق از مصادیق اصل شمرده می‌شوند، زیرا هر دو متضمن انتقال و حرکت از جایی به جای دیگر است.^۵ گفتنی است همین دیدگاه را صاحب التحقیق برگزیده است.^۶ اگر نبی مهموز باشد و به معنای خبر باشد ابو هلال عسکری و راغب اصفهانی آن را به خبر ذو فائده و پراهمیت تخصیص کرده‌اند و البته شواهد قرآنی نیز موید آن است.^۷

۲. مصطفوی ۱۳۶۸ ج ۱۲: ۱۴

۱. آل عمران: ۷۹

۴. حجرات: ۶

۳. هود: ۴۹

۶. مصطفوی ۱۳۶۸ ج ۱۲: ۱۲

۵. ابن فارس ۱۳۹۹ ج ۵: ۳۸۵

۷. ابو هلال عسکری بی‌تا: ۵۲۸ و راغب اصفهانی ۱۴۰۴: ۷۸۸

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

اختلاف است که نبی با توجه به این دیدگاه، اسم فاعل و یا اسم مفعول است. اگر به معنای اسم فاعل باشد به معنای خبرآور است. به این معنا شاهد قرآنی آورده اند: «نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ»؛ یعنی تو ای پیامبر خبر ده بندگان مرا؛ اگر به معنای اسم مفعول باشد به «معنای خبر داده شده» است. به نظر می‌رسد همان‌طور که صاحب قاموس القرآن گفته است نبی مهموز به معنای اسم فاعل ارجح باشد، همان‌طور که از عبارات صاحبان صحاح و قاموس و مصباح و اقرب الموارد دانسته می‌شود.^۲

راغب اصفهانی پس از بیان معنای نبی و وجه اشتقاق آن از ماده «نبا» نقلی را با عبارت «قال بعض العلماء» می‌آورد که نبی از «نبوه» به معنای رفعت است و به این خاطر نبی نامیده شده؛ از این رو که او از سایرین به رفعت ممتاز شده است و دلالت به این مطلب دارد، آیتین شریفین: «واذكر في الكتاب ادریس انه كان صديقا نبيا؛ و رفعناه مكانا عليا»^۳. بعد راغب جمله‌ای می‌آورد که معلوم نیست نظر خود او یا آن بعض العلماء است، مبنی بر این که در مقام استعمال، نبی بدون همزه رساتر از نبی مهموز است، زیرا لفظ «نبی» غیر مهموز شامل هر دو معنا می‌شود پس نبی رفیع القدر مخبر عن الله است. اما عکس آن رساننده این معنا نیست، زیرا نبی تنها دلالت بر اخبار می‌کند بدون رفعت مقام؛ لذا پیامبر در جواب کسی که خطاب به او گفت: یا نبی الله فرمودند: لست بنبی الله؛ یعنی من صرف خبردهنده (آن‌چنان که تو پنداشته ای) نیستم.^۴

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

می‌توان از کلام اهل لغت استفاده کرد که واژه نبوت تخصیص در ریشه خاصی ندارد بلکه یک لفظ مشترک است، در استعمالی این معنا و در استعمال دیگر معنایی دیگر می‌دهد. چنان‌که یکی از مدرسان معاصر محمد بن صالح بن محمد العثیمین در شرح الفیه هر دو وصف منبئ و عالی رتبه را شایسته نبی علیه الصلاة والسلام می‌داند.^۵

چنان‌چه پذیرفته شود که لفظ نبی مشترک لفظی میان دو معنای اصیل پیش گفته است، آن‌گاه بحث می‌شود که آیا جایز است با استعمال لفظ مشترک، هر دو معنای آن مراد باشد یا خیر؟ در میان علمای اصول اختلاف است که آیا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است یا خیر؟ بسیاری از علمای

۱. حجر: ۴۹.

۲. نک: قرشی ۱۳۷۱ ج ۷: ۶ ابن تیمیه اما نبی را اسم مفعول می‌داند. ابن تیمیه ۱۴۰۵: ۲۷۱

۳. مریم ۵۶-۵۷

۴. راغب اصفهانی ۱۴۰۴: ۴۸۲

۵. ابن عثیمین بی تاج: ۱: ۱۸.

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

علم اصول این گونه استعمال را به دلایل عرفی و عقلی منتفی دانسته اند.^۱ در مقابل برخی نیز حکم به جواز چنین استعمالی عقلاً، عرفاً و شرعاً داده اند. برخی نیز آن را عرفاً و عقلاً جایز شمرده اند و در جواز شرعی آن توقف نموده اند.^۲ به هر حال با جایز دانستن استعمال لفظ در اکثر از یک معنا می توان قبول کرد که واژه نبی دستکم در استعمالات قرآنی می تواند معنایی شامل هم ارتفاع و هم اخبار باشد. البته نویسندگان خود التفات دارند که این موضوع به نوعی خروج از بحث است، زیرا نزاع در اصل وضع است نه مقام استعمال.

انتخاب ریشه نبی و پیش فرض های کلامی در مسئله

یکی از محققان معاصر^۳ که به بررسی نبوت در تاریخ کلام اسلامی از منظر فلسفه تاریخ پرداخته است، اختلاف در ریشه نبی را به دو نگاه اعتزالی و اشعری ارجاع داده است.^۴ از دیدگاه وی اندیشه اعتزالی که بیشتر جانب بشری و جنبه انسانی دین و حضور انسان و فعالیت او را در عرصه ذات دین و فهم دین لحاظ می کند، نماینده نظریه ناقص واوی بودن نبی است؛ توضیح آن که از نظر تفکر اعتزالی، نبی شخصی ست در میان بشر و از نوع بشر که رفعت پیدا کرده است، هر چند این معنا معادل نبوغ هم نیست، اما عملکرد نبی به عنوان شخصی انسانی نقطه عطف اندیشه اعتزالی ست، پس نبوت حول محور مصلحت انسانی می چرخد. به همین دلیل نبوت را صفت فعل دانسته اند و حتی معتزلی اندیشان اولیه نبوت را جزای عمل پیامبر می دانستند. در مقابل اشعریان با تاکید بر جنبه الهی ماهیت دین و در نظر گرفتن سیادت مطلق و حاکمیت الهی، به این نتیجه رسیدند که نبوت از ریشه مهموز است و نه حتی معنای اسم فاعلی دارد؛ بلکه نبی معنای اسم مفعولی دارد، یعنی کسی که «خبر داده شده» است. با این دیدگاه عملاً هر گونه فعالیت و دخالت بشری منتفی ست. این خداوند است که خبر را می رساند و فعل، فعل الهی و به اصطفا و انتخاب او ست. تا یار که را خواهد و میلش به که باشد. پس نبوت صرفاً یک موهبت الهی و جوهر آن قول و خبر است. بنابراین مرکز نبوت قول و خبر است، نه فعل.^۵ ملاحظه گردید که چگونه پیش فرض های کلامی و فهم از مقام نبوت بر معناشناسی واژه نبی تأثیر گذار بوده است.

۱. مظفر ۱۳۷۰ ج: ۱، ۲۹.

۲. خمینی ۱۳۸۵ ج: ۱، ۳۰۱.

۳. علی مبروک

۴. البته در میان علما دو گروه نظر متفاوت هم وجود دارد. زمخشری چنان که گفته آمد با این که معتزلی است ولی نبوت را مهموز می داند. پس نمی توان مطلقاً این تقسیم و ارجاع را درست دانست.

۵. نک: فاضلی ۱۳۹۶: ۵۰-۵۱ و مبروک ۱۹۹۳: ۱۸-۱۹-۱۸۹-۲۶۵-۲۷۱-۲۷۲.

دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در کتاب فتوحات در باب ۱۵۵ «فی معرفه مقام النبوه و اسرارها» عبارتی کلیدی می آورد که در آن ابن عربی هر دو ریشه را در ماده نبی پذیرفته است.^۱ او نبوت غیر مهموز را عبارت از رفعت دانسته است به این لحاظ، از این ریشه، اسم یا صفتی بر خداوند اطلاق نشده است. از نظر او اگر بخواهیم معادلی از معنای آن در الوهیت بیابیم، آن اسم «رفیع الدرجات ذو العرش یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده» و یا اسم «العلی» و یا «الأعلی» است. از دیدگاه ابن عربی این نبوت همان نبوت مهموزه و برآمده از آن و فرع آن است. در این جا ابن عربی بیشتر از این مطلب را باز نمی کند و آن را مجمل رها می کند و برای استدلال بر این ادعا به مباحث رایج لغت ارجاع می دهد. او ادامه می دهد که قصر در لغت اصل است و مدّ همواره زیاده بر اصل است. عرب در ضرورت شعری قصر ممدود را جایز می داند، مثلاً «حمراء» که ممدود است گاهی در ضرورت شعری «حمرا» خوانده می شود. جواز این مطلب به این خاطر است که این عمل واژه را به اصل خود رجوع می دهد، این در حالی است که عرب مدّ مقصور را جایز ندانسته است، زیرا آن خروج از اصل است.^۲ به عبارت دیگر علت این که عرب جایز بلکه لازم می داند که «نبی» ممدود به قصر خوانده شود، این است که این عمل رجوع به اصل هست چون همزه غالباً از واو و یا یاء به وجود می آید، مثل نائب که از نایب است. ولی قلب همزه به واو و یاء خلاف اصل است.^۳

لفظ نبی مهموز را عرب همانند نبی غیر مهموز می خواند. پس ابن عربی نمی خواهد بگوید نبی حتماً از نبو اشتقاق یافته است، بلکه می گوید نبی مهموز بدون همزه از جهت مناسبت با نبی غیر مهموز، در قرائت یکی می شوند. بنابراین از دیدگاه ابن عربی نبوت مهموز عین نبوت غیر مهموز است، به این معنا که برآمده از نبوت غیر مهموز است. آنچه در این جا موجب ابهام است این است که شیخ معلوم نمی کند که مراد او از این اصل و فرع بودن چیست؛ آیا منظور ابن عربی این است که از نظر اشتقاق لغوی یکی اصل است و دیگری فرع و با این کار بحث را به لغت ارجاع داده است و

۱. گفتنی است اگرچه ابن عربی در این فقره از کلام خود، واژه نبوت را واکاوی کرده است یعنی مصدر را آورده است، اما با توجه به سیاق کلام بحث راجع به واژه «نبی» است بنابراین اشکالی نیست که همه بررسی های انجام شده در این فقره مترتب بر واژه نبی باشد.

۲. عین عبارت ابن عربی به سبب اهمیت آن در این جا نقل می شود: «و أما النبوة التي هي غير مهموزة، فهي الرفعة. و لم يطلق علی الله منها اسم و لها فی الإله اسم رفیع الدرجات، ذو العرش، یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده. و لها أيضا الاسم العلی و الأعلی. و هي النبوة المهموزة و هي مولدة عن النبوة التي هي الرفعة. فالقصر الأصل و المد زیادة. أ لا ترى العرب فی ضرورة الشعر تجوز قصر الممدود لأنه رجوع إلى الأصل و لا تجیز مد المقصور لأنه خروج عن الأصل»

ابن عربی بیتاج ۲: ۲۵۳

۳. گفتنی است این استدلال حسب تتبع نویسندگان در کتب لغت و اشتقاق از هیچ یک از لغت شناسان گزارش نشده است. بلکه غالباً مشاهده می شود ترک همزه به علت کثرت استعمال صورت گرفته است. نک: سیوطی بیتاج ۲: ۲۲۰

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

یا این که مبتنی بر مبانی عرفانی خویش مدعی نوعی ارتباط و مناسبت معنوی است؟ در این صورت عطف نظر به لغت‌شناسی صرفاً استشهاد و نوعی دلگرمی به مخاطب می‌گردد. آنچه مسلم است این است که ابن عربی شهود را گرچه مقدم می‌دارد، ولی در عین حال به ظاهر لفظ وفادار می‌ماند. در ادامه سعی می‌شود به این پرسش‌ها جواب داده شود.^۱ در این راه لازم است ابتدا از اشتقاق در لغت که انگار ابن عربی در عبارت فوق‌الذکر به آن اعتنا دارد، گفته شود.

اشتقاق در لغت

یکی از مسائل رایج در میان لغت‌شناسان لغت عربی مسئله اشتقاق است. تا آنجا که قدمت این مباحث به ابتدای قرن دوم هجری باز می‌گردد و بسط زبان عربی ناشی از همین ظرفیت زبانی است. میر سید شریف جرجانی (۸۱۶ هجری) در تعریفی که از اشتقاق در اصطلاح علمای این علم ارائه داده است می‌گوید: «برگرفتن واژه‌ای از واژه دیگر به شرطی که سازگار در معنی و ترکیب باشند و صیغه آن‌ها متفاوت باشد».^۲ با این تعریفی که از اشتقاق شده است علمای این فن آن را در چهار مورد مصداق‌یابی کرده‌اند.

۱. اشتقاق صغیر: شایع‌ترین نوع اشتقاق است که در آن ترتیب حروف اصلی در هر دو واژه یکسان است، مانند علم، عالم، اعلم.^۳
۲. اشتقاق کبیر: این نوع اشتقاق از قلب و جابه‌جایی حروف دو واژه حاصل می‌شود. مانند واژه‌های کلم، کمل، مکمل، ملک، لکم و لمک که همه آن‌ها در یک معنا (قوت و شدت) با هم مشترک هستند. ابن جنی از پیشگامان مباحث اشتقاق، این نوع از اشتقاق را اشتقاق اکبر دانسته است.^۴
۳. اشتقاق اکبر: اشتقاق اکبر همان ابدال لغوی است. در این نوع از اشتقاق ضمن حفظ ترتیب، یکی از حروف سه‌گانه، به حرف قریب‌المخرج دیگری تغییر یافته باشد، مانند نعق، نهق، جلم، جلد. ابن جنی به این نوع اشتقاق اشاره کرده و مصداقی از آن را نیز آورده است.^۵
۴. نَحْت یا اشتقاق کُبار: این نوع از اشتقاق به منظور اختصار از دو کلمه یا بیشتر، یا یک جمله، کلمه جدیدی ساخته می‌شود و معنای آن برگرفته از واژه‌های نخستین است. مانند بَسْمَل از بسم الله

۱. در مقاله منزله الولا به الصوفیه عند الشیخ محی الدین بن عربی صفحه ۲۷ این سخن ابن عربی به‌عنوان جواب به اشکال تقسیم نبوت و بازگشودن بحث ولایت آمده است.

۲. جرجانی ۱۴۰۳ ج ۱: ۲۷

۳. همان

۴. ابن جنی بی‌تا ج ۲: ۱۳۳-۱۳۹

۵. همان: ۱۵۲

الرحمن الرحیم.^۱

طبق سخن ابن عربی، نبی مهموز فرع و متولد و به عبارت دیگر از نبی واوی اشتقاق یافته است.^۲ یعنی «نبا» مشتق از «نبو» است. طبق تعریف اشتقاق و انواع آن می‌توان گفت این گفته ابن عربی منطبق با اشتقاق اکبر است، زیرا در دو واژه مذکور ضمن ترتیب حروف یکی از حروف به حرفی دیگر تغییر داده شده است. مثل آنچه که میان «نبه» و «نبو» است؛ که هر دو معنای رفعت دارند و ضمن ترتیب و توالی حروف، حرف سوم از آن‌ها تغییر یافته است. نکته جالبی که می‌تواند این نظر را تقویت کند این است که معروف است عرب در چهار لغت مهموز، که عبارت‌اند از خایبه، ذریه، نبی و بریه ترک همزه کرده است، در حالی که اگر در همین لغات دقت شود درمی‌یابیم که برای مثال «ذرا» مهموز در شکل و ترتیب حروف همانند ماده «ذرو» است و میان این دو مناسبت معنایی وجود دارد و در نتیجه از باب اشتقاق اکبر هستند.^۳ و همچنین «برا» با «بری» مناسبت معنایی دارد و شرایط اشتقاق اکبر را دارا است.^۴

با این مقدمه می‌توان پذیرفت که استشهاد شیخ، ارجاعی لغوی و مبتنی بر قواعد اهل لغت است، جز این که اشکالی باقی می‌ماند که ابن عربی در این جا ظاهراً از آن سخن نگفته است و آن این است که شرط تحقق اشتقاق اکبر مناسبت معنایی است، حال آن که میان خبر و رفعت مناسبت معنایی وجود ندارد. از نظر نویسندگان اگر بنا بر نظر ابن فارس معنای «نبو» و معنای «نبا» را به صورت اصل به ترتیب: رفعت و انتقال از مکانی به مکانی دیگر گرفته شود آن‌گاه می‌توان گفت رفعت با انتقال معنای قریب دارند؛ توضیح آن که رفعت غالباً پس از سفل صورت می‌گیرد و با آن سنجیده می‌شود و الامر تبگی در چیزی است که توقع پایین بودگی از آن می‌رود. گویا این که شخص رفیع از مکانی پایین و بی‌مقدار به مکانی رفیع و شریف رسیده باشد. یک مناسبت دیگر میان دو واژه این است که غالب لغت‌شناسان در معنای نبا قید بااهمیت را لحاظ کرده‌اند و استعمالات قرآنی هم چنان که گفته شد موید همین نظر است؛ با این توضیح می‌توان گفت نبا به معنای رفعت بااهمیت با معنای رفعت مناسبت دارد، گویا این که تأثیر ماده «نبو» بر «نبا» این است که معنای رفعت و شرافت و اهمیت بر معنای خبر اضافه شده است.

۱. نک: فرزانه ۱۳۶۷ ج ۹: ۳۵۲۷

۲. آنچه اظهار نظر قطعی را در این جا دشوار می‌نماید به کار بردن واژه «مولده عن» است. حال آن که ابن عربی غالباً در بیان اشتقاق از لفظ «مشتق» و مشتقات آن و یا از لفظ «اخذ» و مشتقات آن استفاده می‌کند. این نکته ابهام عبارت را دوچندان کرده است.

۳. نک: مصطفوی ۱۳۳۸ ج ۳: ۳۳۶

۴. نک: ابن جنی بیتاج ۳: ۸۱ و مصطفوی ۱۳۳۸ ج ۱: ۲۶۰

۵. همان ج ۱۲: ۱۱

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

به هر ترتیب ابن عربی در این جا این اشکال را جواب نمی‌دهد و خیلی سربسته از کنار آن می‌گذرد. برای یافتن پاسخ او به این اشکال، لازم است مبانی شیخ بر اساس قواعد و اصول عرفان نظری در باب نبوت مرور گردد تا معلوم گردد که از دیدگاه او چه ارتباطی میان رفعت و خبر وجود دارد.

خاستگاه نبوت در مکتب عرفانی ابن عربی^۱

در مدل جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی، عالم کون به دو حصه قوس نزول و قوس صعود تقسیم می‌شود. قوس نزول متضمن تعین، ظهور و تجلی حق است. و قوس صعود متضمن معراج و بالاروی بر طبق قوس نزول است، همان حقیقتی که قرآن کریم در مورد آن چنین تعبیری دارد: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۲.

ابن عربی در تحلیل و بررسی نبوت، ریشه و مصدر آن را در قوس نزول دنبال کرده است. بر طبق برخی از احادیث نبوی، نبوت شأنی پیشینی می‌یابد. به این معنا که برای نبوت شأنی قبل از ایجاد خلق و عوالم آفرینش در نظر گرفته می‌شود.^۳ از دیدگاه عرفانی آفرینش محصول تعین، ظهور و تجلی حق است. به تعبیر ابن عربی عالم ظل و سایه حق است.^۴ بلکه عالم چیزی جز خیال اندر خیال نیست و به منزله نماینده یک حقیقت است و از خود هیچ چیزی ندارد.^۵ اجمالاً آن که در اثر این که حق به خود علم پیدا می‌کند دوست دارد آشکار شود. این آشکارگی مراحل و مراتبی دارد که از آن به تنزل و حضور حق در عوالم وجود یاد می‌شود.^۶ نبوت در قوس نزول، واسطه ظهور حقایق و کمالات ذات احدیت است. آن که واسطه ظهور حق و برزخ وحدت و کثرت و وجوب و امکان و در یک کلام واسطه حق و خلق است، همو نبی حقیقی است و نبوت اش ذاتی و مطلق است. در عرفان نظری از چنین حقیقت الهی که واقع در صقع ربوبی است به حقیقت محمدیه تعبیر می‌شود. همو خلیفه و مرآت حق است، وجه حق و نزدیک‌ترین موجود به او است.^۷ او مظهر اسم اعظم حق و واسطه در پیدایش کثرت اسمائی حق و به تبع آن اعیان علمی است. رب الاسماء و رب الاعیان است که به حق میان آن‌ها حکم می‌کند و هر یک را به کمال خود می‌رساند.^۸ حقیقت محمدیه و نبوت حقیقی

۱. در این قسمت نویسندگان سعی داشته‌اند تا جایی که امکان دارد به منبع دست اول ارجاع دهد، اما از آن جهت که فهم ابن عربی جز در سایه تقریرات شارحین او اگر نگوییم میسر نیست دست‌کم مشکل است، بنابراین به مناسبت به شارحین ارجاع داده شده است.

۲. بقره: ۱۵۶
 ۳. نک: ابن عربی بیتا ج ۳: ۴۱۳ و ج ۱: ۱۴۳
 ۴. ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۱: ۱۰۱
 ۵. ابن عربی بیتا ج ۲: ۳۱۳
 ۶. نک: ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۲: ۲۶
 ۷. نک: ابن عربی بیتا ج ۱: ۱۱۹
 ۸. نک: ابن عربی ۱۴۲۱ ج ۱: ۴۰۵ و شاه نعمت الله ولی بی تا: ۷۳

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

او باطن انسان کامل است و هدف از آفرینش و کمال استجلائی است. او همچنین «صادر نخستین» و «حق مخلوق به العالم» است.^۱

چنین است که نبوت در مکتب عرفان ابن عربی اصلی وجودی پیدا خواهد کرد و جمیع نبوات که در عرصه تاریخ به وقوع می‌پیوندند در واقع ظهور تدریجی آن نبوت مطلقه‌ای است که در قوس نزول قبل از ایجاد عوالم صورت بسته است. هر یک از پیامبران رسولی از رسولان آن حقیقت کلی هستند. به تعبیری مظهر اسمی از اسماء کلی هستند که خود تحت سیطره و هیمنه اسم اعظم و عین ثابتۀ محمدی می‌باشند؟^۲ به تعبیر ابن عربی دوران انبیاء، دوران نبوت باطنی او و ظهور عنصری او دوران نبوت ظاهری او است.^۳

بنابراین نبی و نبوت در عرفان به لحاظ وجودی و در عالم تکوین شأنی رفیع می‌یابد. در واقع نبی و نبوت دارای شریف‌ترین و عالی‌ترین شأن در عالم آفرینش است. پس از این، روی معنای رفعت و رفیع بحث خواهد شد.

نبوت مقیده و قوس صعود

انسان بالخصوص سالک صعود و معراج نفسانی و اختیاری است و از این جهت که همه عوالم یاد شده در قوس نزول در انسان موجود است، بار دیگر از همان راهی که آمده بود در جهت اتصال به حقیقت خویش باز می‌گردد. معراج هر انسانی به عین ثابتۀ خود در علم حق است. در این میان پیامبران نیز هر یک سالک این طریق اند. فرقی که پیامبران با انسان‌های عادی دارند این است که ایشان بنا بر عین ثابتۀ خود مظاهر اسماء کلی حق اند و معراج هر یک از ایشان به سوی اسمی است که در علم حق برای او در نظر گرفته شده است، به نحوی که همه حیثیات او از آن اسم سرچشمه می‌گیرد.^۴ در واقع پیامبر با جذب و عنایت و اختصاصی الهی در سلوک قرار می‌گیرد و بعد از اتصال به حقیقت خود (اسمی از اسماء کلی حق) مظهر آن اسم می‌شود. به عبارتی دیگر پیامبران بعد از معراجی انفسی و تحقق به اسمی از اسماء کلی حق، بار دیگر به سوی خلق باز می‌گردند و از خود (حقیقت خود و اسمی که تحت سلطنت آن قرار گرفته اند) اخبار می‌دهند.^۵ همان‌طور که گفته شد هر یک از انبیاء تاریخی نماینده و سفیری از سفرای نبی حقیقی (مظهر اسم اعظم) اند که در طول تاریخ با توجه به

۱. ابن عربی بیتاج: ۲: ۳۹۶ و ج ۳: ۴۴۴ و کاشانی ۱۴۲۶ ج ۲: ۵۲۹

۲. نک: آشتیانی ۱۳۷۰: ۸۶۱ ابن عربی بیتاج ج ۱: ۱۴۳

۳. نک: قونوی بیتا: ۱۶۴ - ۲۰۰ ابن عربی بیتاج ج ۲: ۲۷۲

۴. فرغانی ۱۴۲۸ ج ۱: ۱۱۳ و کاشانی ۱۴۲۶ ج ۲: ۶۸۲

زمینه و زمانه و اقتضانات ظهور اسماء الله هر یک به شریعتی ظاهر گشته اند.^۱

ولایت و ارتباط آن با مفهوم نبوت

ولایت در اصطلاح عرفان نظری صفتی الهی و شأنی از شئون ذاتی حق است که مقضی ظهور است. خداوند در قرآن کریم خود را «الولی» نامیده است.^۲ این صفت الهی بالقیاس الی ما سوی الله عام است. لذا به همه به یک نسبت، قریب است. و این قرب ارتباط خاصی است که حق با همه موجودات دارد که از آن به معیت قیومیه یاد می‌کنند. پس صورت او نیز باید شامل جمیع ما سوی الله گردد و صورت شامل جمیع ما سوی الله نیست مگر عین ثابت محمدی که صورت و مظهر اسم جامع الله است و از آن تعبیر به حقیقت محمدیه می‌شود. پس ولایت باطن حقیقت محمدیه است. و حقیقت محمدیه ظاهر آن است و ظاهر عنوان باطن و عین یکدیگر اند.^۳

بنابراین حقیقت محمدیه همان ولایت مطلقه الهیه است. ولایت به معنای قرب حالتی است که سالک طریق حق پس از این که به کلی از تعینات خویش دست کشید،^۴ این جاست که اصل خویش را می‌یابد و باقی بدو می‌گردد. از این حالت تعبیر به قطعۀ آهنی می‌کنند که در کوره آتش چنان حرارت یافته است که به کلی از هیئت سابق خود در آمده و گویی همه آتش است و آهنی در کار نیست.^۵ عرفا برای مقام فنا فی الله و بقا بالله پشتوانه قرآنی و روایی می‌آورند.^۶

در آثار ابن عربی فراوان به تفکیک میان دو نوع نبوت تشریحی و تعریفی مواجه می‌شویم.^۷ راز این تقسیم و تفکیک آن است که او حلقه اتصال تمامی کمالات معنوی که مشترک میان انبیاء و اولیاء است را «ولایت» می‌داند، به همین دلیل آن را فلک المحيط نامیده است.^۸ از دیدگاه ابن عربی ولایت باطن نبوت و نبوت جنبه ظاهری و خلقی است و متقوم به ولایت است. منبع و مأخذ نبوت، ولایت است و نبی بعد از تحقق به مقام ولایت و قرب و تحقق به اسماء و صفات الاهی حائز منصب نبوت می‌شود؛ ولایت فلک محیط است که شامل نبوت نیز می‌شود، بنابراین هر نبی لاجرم دارای مقام ولایت است.^۹ از همین جهت است که ابن عربی جنبه ولایت را برتر از جنبه نبوت می‌داند؛ چه این که

۱. ابن عربی بیتاج ۱: ۱۳۴

۲. بقره: ۲۵۷

۳. قیصری ۱۳۸۱: ۶۶

۴. مولوی این را معراجی می‌گوید که کلک را نیشکر کند. ر.ک: مولوی ۱۳۷۹: دفتر چهارم ابیات ۵۵۲-۵۵۴

۵. فیض کاشانی ۱۳۸۶: ۱۰۹ و جامی ۱۳۷۰: ۱۵۰

۶. ابن عربی بیتاج ۲: ۳۲۲ و همان ج ۲: ۳۹ همچنین: کاشانی ۱۴۲۶: ۸۹

۷. نک: ابن عربی بیتاج ۱: ۲۰۳ و ابن عربی ۲۰۰۳: ۱۳۱

۸. ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۱: ۱۳۴ و ابن عربی بیتاج ۲: ۵۲ برای بیان عظمت مقام ولایت در چند بیت که با «بین النبوة والولایة

فارق» شروع می‌شود رجوع کنید: ابن عربی بیتاج ۱: ۲۲۹

۹. نیریزی ۱۳۸۱: ۶۵

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

باطن متقدم بر ظاهر و علت آن است.^۱

تقسیم نبوت به نبوت تشریح و تعریف از ابتکارات ابن عربی است. شیخ بارها در تفسیر حدیث مشهور به تبیین عبارت «لانی بعدی» می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه نوعی از نبوت باقی است و انقطاع‌پذیر نیست.^۲ احتمالاً سخن ابن عربی به نوعی یک سنت‌شکنی و استعمال اصطلاح در غیر موضوع له محسوب می‌شود. شیخ به این نکته واقف است بنابراین می‌کوشد این اتهام را از خود دور کند.^۳ پس مدعی نبوت تشریح بعد از پیامبر اسلام در واقع مکذب و کافر بما جاء به رسول الله است.^۴ نبوت تعریفی، انباء و اخبار از معارف الهی است که با ملاک فنا برای اولیاء ثابت است. این نوع نبوت باقی است به بقاء ولایت و انقطاع‌پذیر نیست، بنابراین تقرب الی الله و ارتباط با حق و دریافت معارف ربانی در هیچ زمانی انقطاع نمی‌یابد. تا دنیا باقی ست این گونه نبوت باقی ست و با انقطاع آن، امر منتقل به قیامت می‌گردد.^۵ وقتی حیطة ولایت بزرگ‌تر و عام‌تر از نبوت تشریحی باشد، آن‌گاه انبیاء نیز غیر از جنبه نبوت تشریحی در عین حفظ منصب نبوت، ولی و منبأ عن الغیب اند. و به این لحاظ دارای نبوت تعریفی هستند.^۶ پس وقتی مامور به تبلیغ شدند بر آن‌ها عنوان نبی مشروع اطلاق می‌شود.^۷ نبوت تشریحی که متصدی بیان احکام و تشریح حدود الهی است، مقید به زمان است و در سیر کمالی، تدریجاً کامل می‌شود و کمال آن مساوی انقطاع آن است؛ پس از این نظر که این گونه نبوت از صفات کونیه زمانیه است، لاجرم نهایی دارد و انقطاع‌پذیر است. این در حالی است که ولایت از آن‌جا که نعمتی الهی است و «الولی» اسمی از اسماء الهی و اقصاء ظهور دارد - «وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيد»^۸ - همیشه پابرجا ست و با انقطاع نبوت تشریحی در لباس اولیاء علی‌الدوام و همواره ظاهر می‌گردد.^۹ این خلاصه‌ای از مبانی عرفانی شیخ اکبر در مورد اصطلاح نبی بود که در ادامه بر مبنای آن به بحث و بررسی موضوع مقاله پرداخته می‌شود.

تناسب معنایی میان رفعت و اخبار با توجه به مبانی عرفانی

در این جا به پاسخ سوال گذشته بازمی‌گردیم که چرا نبوت مهموز می‌تواند مأخوذ از نبوت و اوی باشد

۱. ابن عربی ۱۹۴۶ ج: ۱، ۱۳۵ و کاشانی ۱۳۷۰: ۲۰۴ و فیض کاشانی ۱۳۸۶: ۱۶۸

۲. ابن عربی بیتاج ۱: ۵۴۵

۳. همان

۴. ابن عربی بیتاج ۲: ۲۵

۵. ابن عربی بیتاج ۱: ۱۴۳

۶. همان ج: ۲، ۲۴

۷. خوارزمی ۱۳۷۹: ۲۰۱

۸. شوری: ۲۸

۹. «و من أسمائه (الولی)، و لیس من أسمائه: نبی و لارسل، فلماذا انقطع النبوة والرسالة، لأنه لا مستند لها فی الأسماء

الإلهیة، ولم تنقطع الولاية، فإن الاسم الولی، یحفظها». ابن عربی بیتاج ۳: ۱۰۱

«و اما النبوة العامة (همان ولایت) فأجزؤها لا تنحصر و لا یضبطها عدد، فانها غیر مؤقتة، لها الاستمرار دائماً، دنیا و آخرة».

ابن عربی بیتاج ۲: ۹۱

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

و این که بر اساس مبانی هستی‌شناسانه عرفانی ابن عربی چه تبیین و توجیهی می‌توان بر آن یافت. دانسته شد که نبوت در معنای عرفانی خود دارای دو جنبه، یکی جنبه ظاهری و خلقی و دیگری جنبه باطنی و حقی است.^۱ در واقع حیثیت نبی و حقیقت او قائم بر جنبه باطنی او است و جنبه باطنی او همان رفعت و قربی است که با حق دارد. پس مقام نبوت اولاً و بالذات مستند به رفعت و علو است. هر پیامبری در سیر صعودی با معراجی خاص به اسمی که منتسب به آن است می‌رسد و بدان متحقق است. و این همان معنای رفعت است که از آن به صعود، عروج و قرب تعبیر شده است. پس از تحقق نبی به اسمی از اسماء کلی حق، بار دیگر به سوی خلق باز می‌گردد و از اسمی که خود مظهر آن است خبر می‌دهد. و این همان جهت ظاهری نبوت است که در انبیاء مشرّع به شکل امر و نهی در می‌آید. صعود، علو و عروج واژگانی هستند که مناسبت بسیار با رفعت دارند. قرب سالک الی الله همراه با صعود است.^۲ سالک در قرب خویش رفعت، علو و صعود دارد. در این جا نکته مهمی است که باید توجه داشت و آن این است که لازمه چنین رفعت و علو و صعودی اطلاع و احاطه است، درست همانند کسی که در دامنه کوه ایستاده و درک درستی از وضعیت جغرافیایی منطقه ندارد، چنین شخصی وقتی به قله صعود می‌کند و رفعت می‌یابد پس از آن محیط نیز می‌شود. بنابراین لازمه رفعت اطلاع و احاطه و علم است. نبی در باطن رفیع است و همین رفعت‌اش برای او علم می‌آورد، پس از این به او امر می‌شود که از علم خود دیگری را آگاه گرداند. «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»^۳؛ کسی که خواب است نمی‌تواند دیگری را بیداری بخشد، لذا دائماً آن که یقظه دارد، نائم را از خواب بیدار می‌کند. و نبی کسی است که اولاً یقظه دارد و ثانیاً مامور می‌شود که در خواب‌رفتگان را بیداری بخشد، که قسمت اخیر همان معنای بعث است که مخصوص نبی است. بنابراین خبررسانی متفرع بر رفعت است و نبی پس از ارتفاع وجودی و معرفتی، واسطه اخبار میان حق و خلق می‌شود. سعید الدین فرغانی، از شارحان متقدم مکتب ابن عربی به این مطلب اشاره کرده است.^۴

ابن عربی خود نیز در مواضع متعددی تصریح می‌کند که ولایت نبوت عامه است و نبوت تشریح نبوت خاصه است، پس ولایت با این وصف شامل نبوت تشریح هم می‌شود و این همان مقام رفعت در خطاب الهی است.^۵

۱. نک: نسفی ۱۳۸۶: ۳۱۶

۲. «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» فاطر: ۱۰

۳. این سخن گرچه مشهور آن را حدیث می‌دانند، لیکن احتمالاً از ماثورات عرفانی باشد.

۴. «فالنقطة الوسطية الاعتدالية الوجدانية من كل مظهر متعلق به حکم الزمان من مظاهر الأسماء الكلية المتبوعة إنما هي حقيقة النبوة، فإنها مرتفعة بعد انتهاء وحدتها عن سائر جهات ذلك المظهر، و لكونها مخبرة منبئة عن وحدة الاسم الذي كانت تلك الصورة مظهره» فرغانی ۱۳۷۹ ج ۱: ۱۱۳

۵. «فالولاية نبوة عامة و النبوة التي بها التشریح نبوة خاصة تعم من هو بهذه المثابة من هذا الصنف و هي مقام الرفعة في الخطاب الإلهي إذ لم يؤمر لا غير لا في المشاهدة فمقام النبوة علو في الخطاب» ابن عربی بیتاج ۲: ۲۴

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

و نیز در جایی دیگر از ترکیب «الانباء الرفیع» در مورد اولیاء محمدی سخن گفته است.^۱ چنین به نظر می‌رسد که حکم نبوت و باطن آن که عبارت از رفعت است در اولیاء محمدی باقی است و همین اصل و ریشه انباء و اخبار الهی است که برای اولیاء ثابت است. چنان‌که در جای دیگری نیز به همین رفعت و بقای آن در اولیاء محمدی اشاره کرده است.^۲

در این جا بازمی‌گردیم به کلام نخست ابن عربی که از نبوت مهموز و غیر مهموز گفت. شیخ در جواب سوال ترمذی از نبوت سخنی دارد که می‌تواند کلید حل معما باشد؛ او می‌گوید، نبوت علی الاطلاق منزلتی ست که توسط اسم شریف «رفیع الدرجات ذوالعرش» معین می‌گردد. یعنی مقام و منزلتی ست که ناشی از اسم رفیع الدرجات است. پس وقتی سالک به این منزلت و مقام رفیع دست یافت، دو حالت در مورد او متصور است؛ یا آن‌که خداوند او را مامور به انباء می‌نماید به وسیله القاء روح به او، که در این صورت او نبی ست به نبوت تشریحی و دائماً با انذار همراه است. و یا این‌که او نبی ست به نبوت عامه (نبوت تعریفی) بدون رسالت و ماموریتی از جانب خداوند. در این جا روشن می‌شود که چگونه جنبه رفعت نبوت اصل، مصدر و منبع جنبه دیگر آن است که عبارت از انباء باشد.^۳ از همین رو شیخ اکبر نبوت مهموز را مولد از نبوت به معنای رفعت می‌داند.

نتیجه‌گیری

ابن عربی با روشی ویژه در توجه به زبان و فلسفه زبان دینی می‌کوشد هر چه بیشتر در عین روش شهودی، همچنان به ظاهر وفادار بماند. گویا او با طرح مسائل زبانی هم در هماهنگ‌سازی ظاهر با باطن هنر خود را نشان می‌دهد و هم برای آشنا ساختن اذهان و مخاطبان خود تلاش می‌کند. در این تحقیق نشان داده شد که ابن عربی برای اثبات مدعای خویش در بحث نبوت و تقسیم آن به نبوت تشریح و نبوت تعریف و نیز ایضاً مفهوم ولایت و استمرار آن پس از ختم نبوت - که البته ناشی از شهود عرفانی او ست - به تحلیل زبانی در لغت نبوت توجه کرده و آن را با مبانی خویش سازگار دیده است. او نبوت مهموزه را مشتق یا متولد از نبوت واوی دانسته است، در نتیجه نبوت واوی به معنای ارتقاع اصل و نبوت مهموز به معنای اخبار فرع است. بنابراین باطن نبوت رفعت و علوی است که ناشی از قرب و صعود سالک الی الله است. همان ولایتی ست که راه آن همواره بر روی هر انسانی مفتوح است، ولی ظاهر آن عبارت از انباء و تشریح است. ابن عربی از این تحلیل عرفانی، در جهت

۱. «و من ذلك سرّ النبوتین و ما لهما من العین من الباب الرابع عشر لما انقطع انباء التشريع بقى الانبياء الرفیع فإنه یعم الجميع هو میراث الأولیاء من الأنبياء ابن عربی بیتا ج: ۴: ۳۳۰

۲. ابن عربی بیتا ج: ۲: ۲۵۴

۳. همان ج: ۲: ۹۰

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

اثبات نوعی نبوت در اولیاء استفاده می‌کند. پس آنچه ختم یافته و منقطع شده است، ظاهر نبوت و نبوت تشریحی ست و گرنه مقام و یا باطن آن الی یوم القیامه باقی خواهد ماند.

در این تحقیق نشان داده شد که ابن عربی بابتی جدید در روش تحقیق عرفانی پیش روی عارفان بعد از خود گشوده است. اگر کارکرد زبان، نمود «بود» باشد، آن‌گاه زبان به‌مثابه ظاهر، هیچ‌گاه منفصل از باطن نخواهد بود. از همین رهگذر ابن عربی مبتنی بر مبانی عرفانی در باب وجود، از ظاهر عالم زبان به باطن آن سفر می‌کند. او نیک می‌داند که اگر چه ظاهر گمراه‌کننده است، اما هم او رهبر آید. دستکم در واژه نبی نشان داده شد که ریشه‌شناسی او صرفاً یک امر ذوقی نیست و مبنای ریشه‌شناختی و معناشناختی بر اساس قواعد زبان دارد و نیز مبتنی بر نظام وجودشناختی ابن عربی ست. نویسندگان البته به این واقف اند که آنچه تا این‌جا گفته شد در باب مفاهیم کلمات یا وجود نزد سوژه و اژگان بود؛ اما اگر شأن ابژکتیو و وجود خارجی آن‌ها پیگیری شود، یعنی اگر به متافیزیک حروف اعتنا شود که ابن عربی هم در این باب کم نگفته است، مطلب از لونی دیگر خواهد شد. به‌هر حال این تحقیق شاید بتواند انگیزه‌ای برای تحقیقات بیشتر راجع به دیگر اصطلاحات دینی در منظومه فکری ابن عربی فراهم آورد و شاید بهانه‌ای برای جدی نگرفتن ادعای کسانی باشد که در گذشته و حال بی‌پایگی برخی سخنان او را پیگیری می‌کنند.

منابع

ابن الأثیر، مجد الدین (۱۳۹۹)، *النهائیه فی غریب الحدیث والأثر*، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی - محمود

فاضلی، موسوی اعظم، عباسی

محمد الطناحی، بیروت: المکتبه العلمیه

ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۵)، *النبوات*، دراسة و تحقیق محمد عبدالرحمن عوض، بیروت: دارالکتب العربی
ابن جنی، ابوالفتح (بیتا)، *الخصائص*، تحقیق: عبدالحمید هندای، قاهره: دارالکتب العلمیه
ابن عثیمین (بیتا)، *شرح الفیه ابن مالک*، کتابخانه مجازی مدرسه فقهات: www.lib.efatwa.ir
ابن عربی، محیی الدین (۲۰۰۳)، *کتاب المعرفة*، دمشق: دار التکون للطباعة و النشر
ابن عربی، محیی الدین (بیتا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالصادر
ابن فارس، احمد (۱۳۹۹)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: عبد السلام محمد هارون. دارالفکر
ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۱)، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دار المحججه البيضاء
ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح عفیفی ابوالعلی، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة
ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۲)، *هكذا تكلم ابن عربي*، مصر: الهيئة العامه المصريه للكتب
آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری*، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر
اصفهانى، راغب (۱۴۰۴)، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر الكتاب
اهل سمدی، نفیسه (۱۳۹۵)، «تاملی در قواعد و روش شناسی تاویل در منظومه فکری ابن عربی»، در
خردنامه صدر، شماره ۸۶، صفحات ۱۹-۳۲

ایرانمنش، پری (۱۳۹۹)، *کاوشی در معنا، اقسام و قلمرو دین از منظر ابن عربی*، سایت: www.3danet.ir
اردیبهشت ۱۳۹۹

جامی، عبد الرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و
انتشارات وزارت ارشاد اسلامی

جرجانی، میر سید شریف (۱۴۰۳)، *التعريفات*، بیروت: دارالکتب العلمیه
جمال الدین ابن منظور (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالصادر
جوهری، ابونصر (۱۴۰۷)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، محقق: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت:
دارالعلم

حقی، مریم (۱۳۹۷)، «ریشه‌شناسی لغات از منظر ابن عربی در فصوص الحکم»، مشهد: سومین همایش
زبان ادبیات و بازشناسی مشاهیر و مفاخر، اسفند ۱۳۹۷

الحکیم، سعاد (۱۴۱۱)، *ابن عربی و مولد لغة جدیدة*، بیروت: المؤسسة الجامعة للدراسات و النشر و
التوزیع

خمینی، مصطفی (۱۳۸۵)، *تحریرات فی الاصول*، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
رشا (۲۰۱۴)، *منزله الولاية الصوفیه عند الشيخ محی الدین بن عربی*، آکادمیه للدراسات الاجتماعیه و

Fazeli, Mousavi Azam, Abbasi

- الانسانیه، جامعه حسیبیه بن بوعلی. العدد ۱۲. ص ۲۳-۲۹، ژوئن ۲۰۱۴
- زمخشری، جار الله (۱۴۱۹)، *اساس البلاغه*، تحقیق، محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه
- سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸)، *الکتب*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی
- سیوطی، جلال الدین (بیتا)، *المزهر فی علوم اللغه وانواعها*، قاهره: الناشر: دار احیاء الکتب العربیة
- عسکری، حسن بن عبدالله (بیتا)، *الفروق فی اللغه*، بیروت: دار الآفاق الجدیده
- عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام
- فاضلی، علیرضا (۱۳۹۶)، *وحی و نبوت از نگاه آکونیناس و ملاصدرا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- فرزانه، بابک (۱۳۷۶)، «اشتیاق»، *دانشنامه بزرگ اسلامی*، جلد ۹، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی
- فرغانی، سعید الدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- فرغانی، سعید الدین (۱۴۲۸)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت: دار الکتب العلمیه
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۶)، *کلمات مکنونه*، تصحیح صادق حسن زاده، چاپ دوم، قم: مطبوعات دینی
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- القونوی، صدرالدین (بیتا)، *الفکوک*، نسخه خطی
- قیصری، داود (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار
- مبروک، علی (۱۹۹۳)، *النبوه من علم العقائد الی فلسفه التاریخ*، بیروت: دارالتنویر
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۶)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰)، *اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- مولوی، جلال الدین (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، بسعی و اهتمام رینولد البین نیکلسون تهران: انتشارات امیرکبیر
- نسفی، عزیز الدین (۱۳۸۶)، *الإنسان الكامل*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات طهوری
- نیریزی، ام سلمه بیگم (۱۳۸۱)، *جامع کلیات*، تصحیح مهدی افتخار، قم: کتابسرای اشراق
- ولی، شاه نعمت الله (بیتا)، *مکتوبات*، به کوشش محمد رسا: بی جا

