

تحلیل تطبیقی تجلی وحی و نقش انسان کامل در اندیشه ابن عربی، ملاصدرا، امام خمینی و آیت الله جوادی آملی

علیرضا حیدری سه ده * 

چکیده

تجلی وحی از مفاهیم بنیادین در عرفان و فلسفه اسلامی است که نقشی محوری در تبیین رابطه خداوند، انسان کامل و نظام هستی ایفا می‌کند. این مقاله با روش تحلیل تطبیقی محتوا، در پی پاسخ به این پرسش است که دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، امام خمینی و آیت الله جوادی آملی درباره تجلی وحی و جایگاه انسان کامل چه نقاط اشتراک و افتراق ساختاری دارند و آیا می‌توان بر پایه اشتراکات آنان به الگویی مشترک از سازوکار تجلی وحی دست یافت. هدف این پژوهش، فراتر از توصیف صرف، استخراج یک الگوی هستی‌شناختی مشترک از فرآیند تجلی وحی و نشان دادن این نکته است که انسان کامل در عرفان اسلامی نه یک دریافت‌کننده منفعل، بلکه «شرط امکان» نزول وحی در مراتب هستی به شمار می‌رود. نوآوری این پژوهش در ارائه یک چارچوب روش‌شناختی مبتنی بر مقوله‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی برای مقایسه تطبیقی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که به‌رغم تفاوت در تعبیر و زبان تبیین، چهار اندیشمند در یک مدل تلفیقی چهار مرحله‌ای قابل جمع هستند که در آن، کمال وجودی نبی (شرط امکان وجودی) و تنزل معرفتی معنا (شرط امکان معرفتی) به‌طور دیالکتیکی درهم‌تنیده شده‌اند. اشتراک بنیادین این دیدگاه‌ها در «ضرورت کمال وجودی دریافت‌کننده وحی» خلاصه می‌شود که می‌تواند مبنایی برای نظریه‌پردازی جامع‌تر در باب وحی در عرفان اسلامی فراهم آورد.

واژگان کلیدی

تجلی وحی، انسان کامل، واسطه فیض، شرط امکان، ابن عربی، ملاصدرا، امام خمینی، آیت الله جوادی آملی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (a.heydari@cfu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۶)

□ حیدری سه ده، علیرضا (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی تجلی وحی و نقش انسان کامل در اندیشه ابن عربی، ملاصدرا، امام خمینی و

آیت الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۱ (۵۲)، ۲۹-۵۶. | doi: 10.22034/hi.2026.578496.2156

۱. مقدمه

تجلی وحی از مفاهیم کلیدی در فهم رابطه خداوند و انسان در سنت اسلامی است. این مفهوم نه تنها در تبیین نحوه دریافت معارف الهی توسط پیامبران اهمیت دارد، بلکه نقشی محوری در تبیین جایگاه انسان کامل در نظام آفرینش ایفا می‌کند. پرسش از چیستی تجلی وحی، سازوکار آن و نقش انسان کامل در این فرآیند، همواره مورد توجه فلاسفه، متکلمان و عرفای مسلمان بوده است. با وجود اهمیت این موضوع، پژوهش‌های موجود غالباً به بررسی دیدگاه یک یا دو متفکر محدود شده و از ارائه تحلیلی تطبیقی و نظام‌مند غفلت کرده‌اند. این خلأ علمی باعث شده است تا فهم جامعی از تجلی وحی، مراتب آن و نقش انسان کامل به عنوان واسطه فیض ارائه نشود. مساله اصلی پژوهش حاضر این است که تجلی وحی در دیدگاه چهار اندیشمند کلیدی اسلامی چه تبیینی دارد و نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان چیست؟

علت انتخاب این چهار اندیشمند آن است که هر یک نماینده مرحله‌ای محوری در سیر تطور و تکامل «عرفان نظری» در جهان اسلام هستند: ابن عربی (قرن ۷ق) به عنوان پایه‌گذار نظریه انسان کامل و نظام تجلیات؛ ملاصدرا (قرن ۱۱ق) به عنوان تلفیق‌گر عرفان ابن عربی با برهان فلسفی در چارچوب حکمت متعالیه؛ امام خمینی (قرن ۱۵ق) به عنوان احیاگر عرفان شیعی و ارائه‌دهنده قرائتی سلوکی-اجتماعی از این سنت؛ و آیت‌الله جوادی آملی (دوره معاصر) به عنوان شارح و مفسر قرآن با رویکرد جامع صدرایی-عرفانی. بدین ترتیب، هم‌مکتب بودن این بزرگواران نه یک ضعف، بلکه نقطه قوتی برای بررسی «سیر تطور یک اندیشه واحد» در بستر تاریخ تفکر اسلامی محسوب می‌شود.

این پژوهش با روش «تحلیل تطبیقی محتوا» انجام شده است. نوآوری روش شناختی آن، طراحی یک چارچوب تحلیلی مبتنی بر پنج مقوله برگرفته از مبانی نظری است که در بخش مستقل «چارچوب و روش تحلیل تطبیقی» تبیین خواهد شد. جامعه متنی پژوهش شامل آثار اصلی این متفکران در حوزه

وحی شناسی، انسان شناسی عرفانی و تفسیر قرآن است؛ به طور مشخص: الفتوحات المکیه (چاپ عثمان یحیی) و فصوص الحکم برای ابن عربی؛ الشواهد الربوبیه، تفسیر القرآن الکریم (ج ۶) و الأسفار الأربعه برای ملاصدرا؛ مصباح الهدایه، شرح چهل حدیث و صحیفه نور برای امام خمینی؛ و تفسیر تسنیم (مجلدات ۱ و ۱۲)، قرآن در قرآن و ادب فنای مقربان برای آیت الله جوادی آملی.

۲. پیشینه تحقیق

مطالعات و پژوهش های انجام شده درباره تجلی وحی و انسان کامل در فلسفه و عرفان اسلامی، به لحاظ روش و گستره، عمدتاً در دو دسته قابل طبقه بندی هستند:

الف) پژوهش های تک اندیشمندی

دسته اول، مطالعاتی است که به تبیین دیدگاه یک فیلسوف یا عارف خاص درباره وحی یا انسان کامل پرداخته اند و غالباً جنبه توصیفی و درون دستگاہی دارند. درباره ابن عربی، چیتیک (۲۰۰۵م) به تبیین دقیق مفهوم «آینه بودن» انسان کامل و نقش او در تجلیات الهی پرداخته است. درباره ملاصدرا، فیاضی (۱۳۹۴) در مقاله «سیر معرفت شناختی انسان کامل...»، بر تشریح نظریه «عقل مستفاد» و فرآیند «مشاهده صور مثالی توسط نبی» تمرکز کرده است. درباره امام خمینی نیز فیاضی (۱۳۹۴) در رساله دکتری خود به تبیین عوالم سبعه و تحلیل «قوس صعود و نزول وحی» پرداخته است. درباره آیت الله جوادی آملی، زمانی قشلاقی (۱۳۹۱) در مقاله «چیستی و چگونگی وحی...»، نظریه «نزول مرحله ای وحی» را توصیف کرده است. نقطه ضعف مشترک این دسته، عدم خروج از دیدگاه یک اندیشمند و فقدان نگاه تطبیقی است.

ب) پژوهش های تطبیقی محدود (مقایسه دو اندیشمند)

دسته دوم، شامل پژوهش هایی است که به مقایسه دیدگاه دو اندیشمند (اغلب ابن عربی و ملاصدرا) پرداخته اند. از جمله این آثار می توان به مقاله مرضیه عبدلی و سیده کبری حنیفه زاده (۱۴۰۴) «مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی» اشاره کرد. با این حال، این دسته

نیز از بررسی هم‌زمان چهار اندیشمند و به‌ویژه از امام خمینی و جوادی آملی غفلت کرده‌اند و فاقد یک چارچوب روش‌شناختی نظام‌مند برای تحلیل تطبیقی هستند.

پ) نوآوری پژوهش حاضر

پژوهش حاضر از چند جهت در مقایسه با پیشینه تحقیق، دارای نوآوری و تمایز اساسی است: ۱. جامعیت در گستره اندیشمندان با گردآوری دیدگاه چهار اندیشمند کلیدی حول محور «نقش انسان کامل در سازوکار تجلی وحی»؛ ۲. ارائه یک چارچوب روش‌شناختی مبتنی بر مقوله‌های پنج‌گانه برای تحلیل تطبیقی که خلأ روشی پژوهش‌های پیشین را پر می‌کند؛ ۳. استخراج یک مدل نظری تلفیقی که نه صرفاً توصیف، بلکه تبیینی دیالکتیکی از رابطه «قابلیت وجودی» و «تنزل معرفتی» وحی ارائه می‌دهد؛ ۴. رویکرد انتقادی مقایسه‌ای که افزون بر توصیف، نقدهای درونی هر دیدگاه را نیز ارائه می‌کند.

۳. مبانی نظری تجلی

۳-۱. تجلی در لغت

«تجلی» در لغت به معنای ظاهر و آشکار شدن، جلوه نمودن، صیقل خوردن و زدوده شدن زنگار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص. ۱۵۱). این واژه از ریشه «ج ل و» گرفته شده که بر ظهور و وضوح دلالت دارد (قرشی، قاموس قرآن، ج ۲، ص. ۴۶؛ طریحی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص. ۸۹).

۳-۲. تجلی در قرآن

در قرآن کریم، واژه «تجلی» و مشتقات آن در سه آیه به کار رفته است. مهم‌ترین آیه در این باب، آیه ۱۴۳ سوره اعراف است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا». مفسران شیعه و معتزله با استناد به آیات نافی رؤیت، تجلی در این آیه را دلیلی بر نفی رؤیت خداوند با چشم ظاهر دانسته و آن را به ظهور قدرت و عظمت الهی تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص. ۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص. ۵۳۶). علامه طباطبایی نیز تجلی را به معنای قبول جلا و ظهور می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص. ۳۰۴).

۳-۳. تجلی در روایات

در روایات اسلامی نیز مفهوم تجلی به کار رفته است. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (خطبه ۱۰۷) و در فرازی دیگر: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (خطبه ۱۴۷). روایات یادشده نشان می دهد که مفهوم «تجلی» در سنت روایی، پیوندی وثیق با «خشیت» و معرفت قلبی دارد. از منظر معرفت شناختی، خشیت در این جا صرف حالت عاطفی نیست، بلکه نتیجه ادراک عظمت و جلال الهی است. بررسی روایات نشان می دهد که «تجلی» در کاربرد روایی، گاه به معنای «ظهور و انکشاف اسماء و صفات الهی» و گاه به معنای «رؤیت قلبی و شهود باطنی» به کار رفته است؛ نه رؤیت حسی و نه تجسم ذات. روایت مربوط به حالت خاص امام صادق علیه السلام شاهد این معناست که در هنگام تلاوت قرآن، حالت غش به آن حضرت دست داد. چون به خود آمد، از ایشان سؤال شد: چرا حالت شما چنین شد؟ فرمود: «آن قدر آیات را تکرار کردم تا به حالی رسیدم که گویا آن را از نازل کننده اش بی واسطه می شنوم» (میرزای نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۰۷). این روایت بیانگر نوعی شهود قلبی است که در آن، سالک مرتبه ای از تجلی کلام الهی را ادراک می کند، نه این که ذات الهی را مشاهده نماید.

۳-۴. تجلی در اصطلاح عرفا

به طور کلی مفهوم «تجلی» از مفاهیم بنیادین در عرفان اسلامی است که در آثار صوفیه و حکمای عارف، در دو ساحت معرفت شناختی و هستی شناختی به کار رفته است:

الف) تجلی در معنای معرفت شناختی

در معنای نخست، تجلی عبارت است از ظهور و انکشاف ذات، صفات و افعال حق تعالی بر قلب سالک. عارفان، قلب انسان را آینه ای می دانند که در صورت تزکیه و تصفیه، قابلیت انعکاس انوار غیبی را می یابد. از این منظر، تجلی همان تابش انوار الهی بر ضمیر سالک است که نتیجه ی آن حصول معرفت شهودی و کشف حقیقت خواهد بود. عبدالرزاق کاشانی تجلی را ظهور انوار حق بر قلوب دانسته که موجب کشف و شهود می شود (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۱۷). همچنین علی بن عثمان

هجویری در تبیین احوال سالکان، تجلی را رفع حجاب میان عبد و حق و نتیجه‌ی تصفیه باطن معرفی می‌کند (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۰۴). افزون بر این، اسماعیل بخاری تجلی را انکشاف حقیقت در ساحت قلب دانسته که به مرتبه‌ی یقین می‌انجامد (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۴: ۱۵۴۹). بر این اساس، تجلی در این معنا، رخدادی معرفتی است؛ یعنی نحوه‌ای از ادراک شهودی که فراتر از معرفت حصولی و مفهومی قرار دارد و در قلمرو علم حضوری تحلیل می‌شود.

ب) تجلی در معنای هستی‌شناختی

در معنای دوم، تجلی ناظر به نحوه‌ی ظهور حق تعالی در مراتب هستی است. در این تلقی، عالم وجود چیزی جز تجلیات اسماء و صفات الهی نیست و موجودات، مظاهر حق‌اند و از خود استقلال وجودی ندارند؛ بلکه هستی آنان عین فقر و وابستگی به وجود مطلق است. اصغر دادبه با تحلیل روش‌شناختی متون عرفانی، نشان می‌دهد که در نگرش عارفان، کثرت موجودات، ظهورات گوناگون حقیقت واحد است و تجلی در این معنا، تبیینی هستی‌شناختی از نسبت حق و خلق ارائه می‌دهد (دادبه، ۱۳۷۷: ۲۸۴-۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۸۳-۲۸۶). در این چارچوب، عالم نه در عرض حق، بلکه جلوه و تعین اوست؛ ظهوری که از رهگذر آن، اسماء و صفات الهی در مراتب مختلف هستی آشکار می‌شوند. این معنا با نظریه وحدت وجود پیوند وثیق دارد و کثرت را شأنی از شئون وحدت می‌داند.

بدین ترتیب، عارفان مفهوم تجلی را در دو سطح به کار می‌برند: سطح معرفت‌شناختی (تجلی به مثابه انکشاف و شهود قلبی) و سطح هستی‌شناختی (تجلی به مثابه نحوه‌ی ظهور و تعین حق در مراتب وجود). تمایز این دو ساحت، چارچوبی منسجم برای فهم دستگاه مفهومی عارفان اسلامی فراهم می‌آورد و از خلط میان تجربه شهودی سالک و تبیین وجودشناختی عالم جلوگیری می‌کند. در یک جمع‌بندی، تجلی در اصطلاح عرفانی عبارت است از: ظهور حق تعالی با صفات و اسمای خود بر قلب سالک، به گونه‌ای که او را از خود بیخود کرده و به شهود حق نائل می‌گرداند.

۴. سیر تحول تاریخی مفهوم تجلی وحی

بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که مفهوم تجلی وحی در طول تاریخ تفکر اسلامی تحولی معنادار یافته است: ابن عربی (قرن هفتم هجری) با رویکرد عرفانی، تجلی را امری وجودی و شهودی می‌داند و انسان کامل را آینه تمام‌نمای اسمای الهی معرفی می‌کند. وی نخستین بار نظریه انسان کامل را به صورت نظام‌مند مطرح ساخت. ملاصدرا (قرن یازدهم هجری) با رویکرد فلسفی-عرفانی، تبیینی دقیق‌تر از سازوکار دریافت وحی ارائه می‌دهد و نقش عقل فعال و قوه خیال را برجسته می‌سازد. وی میان عقل و شهود پیوند برقرار کرد. امام خمینی (قرن پانزدهم هجری) با رویکرد عرفانی سلوکی، بر مراحل فنا و دو قوس صعود و نزول تأکید می‌کند و جنبه عملی و سلوکی تجلی را پررنگ می‌سازد. ایشان عرفان نظری را با عرفان عملی پیوند زد. آیت الله جوادی آملی (معاصر) با رویکرد تفسیری-عرفانی، بر نزول مرحله‌ای وحی و نقش مراتب وجودی تأکید کرده و پیوندی میان عرفان و تفسیر قرآن برقرار می‌سازد. این سیر تحول نشان‌دهنده تکامل تدریجی مفهوم تجلی از یک نظریه صرفاً عرفانی به یک نظریه جامع فلسفی عرفانی تفسیری است.

دوره تاریخی	اندیشمند	رویکرد غالب	ویژگی تحولی در مفهوم تجلی وحی
قرن ۷ هجری	ابن عربی	عرفانی محض	تبیین تجلی به عنوان امری وجودی و شهودی؛ نظام‌مند ساختن نظریه انسان کامل و طرح تجلی ذاتی و اسمانی
قرن ۱۱ هجری	ملاصدرا	فلسفی-عرفانی	تبیین عقلانی سازوکار وحی؛ برجسته‌سازی نقش عقل فعال و قوه خیال؛ پیوند عقل و شهود
قرن ۱۵ هجری	امام خمینی	عرفانی سلوکی	تأکید بر قوس صعود و نزول و مراحل فنا؛ پررنگ‌سازی بُعد عملی و سلوکی تجلی
دوره معاصر	آیت الله جوادی آملی	تفسیری عرفانی	تبیین نزول مرحله‌ای وحی در چارچوب مراتب وجود؛ پیوند عرفان نظری با تفسیر قرآن

جدول ۱: سیر تحول تاریخی مفهوم تجلی وحی

۵. دیدگاه‌ها درباره تجلی وحی و انسان کامل

۵-۱. تجلی وحی از منظر ابن عربی

ابن عربی وحی را تجلی ذات حق می‌داند که توسط انسان کامل دریافت می‌شود. به باور او، تجلی الهی بر دو قسم است: تجلی غیبی و تجلی شهودی. تجلی وحی از نوع تجلی شهودی است که در آن، حقایق الهی بدون حجاب بر قلب پیامبر ظهور می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۲، ص. ۴۵۹-۴۶۰).

۵-۱-۱. تمایز تجلی ذاتی و تجلی اسمائی

ابن عربی میان تجلی ذاتی و تجلی اسمائی تفاوت قائل می‌شود. تجلی ذاتی مختص ذات حق است و هیچ تعینی در آن راه ندارد؛ از این رو قابل مشاهده نیست مگر برای کامل‌ترین انبیا در بالاترین مراتب قرب. اما تجلی اسمائی، ظهور حق به واسطه اسماء و صفات در مظاهر وجودی است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۸۶ش، ص. ۷۱-۷۲).

۵-۱-۲. انسان کامل در اندیشه ابن عربی

ابن عربی انسان کامل را «جامع کلم» و «آینه اسم اعظم» می‌داند. وی نسبت انسان کامل به عالم را همانند نسبت نگین به انگشتر دانسته است؛ همان‌گونه که اعتبار و هویت انگشتر به نگین آن وابسته است، نظام هستی نیز به وجود انسان کامل معنا و جهت می‌یابد (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۸۶ش، ص. ۵۰ و ۶۱). از منظر وی، انسان کامل «محل نقش جمیع اسماء الهی» است و قلب او آینه صیقل‌یافته‌ای است که حق در آن تجلی می‌کند. ابن عربی در تبیین نقش انسان کامل در تجلی وحی می‌گوید: «انسان کامل قلب عالم است و حق تعالی در قلب او تجلی می‌کند؛ سپس انوار این تجلی از قلب او بر سایر موجودات منعکس می‌شود» (همان، ج ۲، ص. ۶۵).

۵-۱-۳. تحلیل انتقادی دیدگاه ابن عربی

دیدگاه ابن عربی در باب تجلی وحی و انسان کامل، به‌رغم عمق و نظام‌مندی کم‌نظیر، از جهات گوناگون محل تأمل و نقد بوده است.

نخستین نقد به ابهام در تمایز میان تجلی ذاتی و تجلی اسمائی باز می‌گردد. ابن عربی با تفکیک این دو نوع تجلی، می‌کوشد میان مقام غیب الغیوب (ذات بحت) و مقام ظهور صفات تمایز نهد. اما مرز دقیق میان این دو تجلی در آثار او، به‌ویژه در فتوحات مکیه، همواره روشن نیست. پرسش این است که آیا «تجلی ذاتی» اساساً قابل شهود و دریافت است یا صرفاً یک مفهوم سلبی برای اشاره به مرتبه‌ای فراتر از هرگونه تعین است؟ اگر ذات مطلق از هرگونه تعین و نسبتی منزّه است، چگونه می‌توان از «تجلی» آن سخن گفت؟ تجلی مستلزم ظهور و تعین است و این با اطلاق ذاتی ناسازگار می‌نماید. این ابهام سبب شده است برخی شارحان، تجلی ذاتی را به تجلی اسم «الباطن» یا «الاحد» تأویل کنند، اما خود ابن عربی در مواضعی از شهود ذاتی اولیا سخن می‌گوید که نیازمند تبیین دقیق‌تری است.

دومین نقد به عدم تبیین نقش قوای ادراکی انسان مربوط می‌شود. ابن عربی فرآیند دریافت وحی را عمدتاً در قالب استعاره‌های عرفانی چون «آینه»، «قلب» و «تجلی» توصیف می‌کند، اما از تحلیل سازوکار معرفت‌شناختی و روان‌شناختی آن، آن‌گونه که بعدها نزد ملاصدرا مشاهده می‌شود، طفره می‌رود. به بیان دیگر، پرسش از چگونگی تبدیل حقایق غیبی به صور ذهنی و سپس الفاظ، در دستگاه ابن عربی پاسخ روشنی نمی‌یابد. این کمبود، راه را برای تفاسیر ذوقی و گاه متعارض از نظریه او گشوده است.

سومین نقد به احتمال غلو در حق اولیا و انسان کامل اشاره دارد. توصیف انسان کامل به عنوان «نگین عالم» و «علت غایی آفرینش» در برخی مواضع ابن عربی، به‌ویژه در فصوص الحکم، چنان اغراق‌آمیز می‌نماید که منتقدان، آن را به نوعی «غلو» و خروج از توحید ناب متهم کرده‌اند. اگرچه ابن عربی همواره بر عبودیت محض انسان کامل و فنای او در حق تأکید دارد، اما زبان رمزی و شطح‌گونه او این خطر را به همراه دارد که در تفاسیر سطحی، انسان کامل را شریک حق در الوهیت یا تدبیر عالم تلقی کنند. این نقد به‌ویژه از سوی متکلمان اشعری و برخی فقهای ظاهرگرا به شدت مطرح شده است.

چهارمین نقد به ضعف استدلال عقلی و اتکای صرف بر کشف و شهود برمی گردد. ابن عربی آشکارا از روش عقلی برهانی فاصله می گیرد و بر کشف شهودی تکیه دارد. این رویکرد، هرچند برای عرفان ذاتی است، اما از منظر فلسفی، فاقد اعتبار بین الاذهانی و قابلیت سنجش عقلانی است. به همین دلیل، دیدگاه‌های او در محافل فلسفی و کلامی، همواره با مقاومت مواجه بوده و نیازمند ترجمه به زبان برهان بوده است؛ کاری که بعدها ملاصدرا بدان همت گماشت.

پنجمین نقد به نسبت میان وحی تشریعی و کشف عرفانی مربوط است. ابن عربی در آثار خود گاه مرز میان وحی پیامبرانه و کشف ولی مآبانه را کمرنگ می کند. این امر می تواند به این تلقی نادرست بینجامد که اولیا نیز می توانند در عرض انبیا، دریافت کننده وحی تشریعی باشند، حال آنکه در سنت اسلامی، وحی تشریعی مختص انبیا و منقطع پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است.

۲-۵. تجلی وحی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا دریافت وحی را نتیجه افاضه نور الهی به عقل و قوای ادراکی پیامبر می داند. به باور وی، نفس پیامبر با طی مراتب کمال، به مرحله ای می رسد که می تواند با عالم عقل و مبادی عالیه اتصال یافته و معارف الهی را مشاهده کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶ ش، ص. ۳۴۶-۳۴۸).

۵-۲-۱. مراحل دریافت وحی

۱. اتصال به عقل فعال: پیامبر با عقل فعال متحد شده و علوم لدنی را دریافت می کند. ۲. مشاهده صور مثالی: معارف عقلی در قالب صور مثالی بر قلب پیامبر نقش می بندد. ملاصدرا توضیح می دهد که عقل فعال مانند خورشیدی است که صور معقول را بر نفس قدسی پیامبر می تاباند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص. ۳۴۸-۳۴۹). ۳. تنزل به عالم حس: صور مثالی به الفاظ و عبارات قابل فهم برای انسان ها تبدیل می شود. ملاصدرا تأکید می کند که «وحی، افاضه الهی است که نیازمند قابلیت نفس پیامبر است؛ همچنان که نور خورشید نیازمند چشم بینا و آینه صیقلی یافته است» (همان، ص. ۳۵۶).

۲-۲-۵. انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا انسان کامل را موجودی می‌داند که با کسب کمال در قوای عقل و تخیل، قادر به مشاهده صور مثالی غیبی و ارتباط مستقیم با مبادی عالیه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص. ۲۹۵). به باور وی، انسان کامل دارای سه نشئه وجودی است: نشئه مادی (بدن عنصری)، نشئه مثالی (بدن برزخی)، و نشئه عقلی (نفس مجرد).

۲-۲-۵. تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در باب تجلی وحی، به دلیل تلفیق عرفان و برهان، از استحکام فلسفی قابل توجهی برخوردار است، اما همچنان آماج نقدهای جدی قرار دارد.

نخستین نقد به نظریه عقل فعال و مسئله اتحاد بازمی‌گردد. ملاصدرا دریافت وحی را مبتنی بر «اتحاد نفس نبی با عقل فعال» می‌داند. این نظریه که ریشه در فلسفه مشائی (به‌ویژه فارابی و ابن سینا) دارد، از دو جهت محل تردید است: نخست، اثبات وجود عقل فعال به‌عنوان آخرین عقل از سلسله عقول عشره مشائی، با مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود سازگاری کامل ندارد و ملاصدرا خود در مواضعی از آن فاصله می‌گیرد. دوم، مفهوم «اتحاد» نفس با عقل فعال، با مبانی توحید ناب و تنزیه صمدی ممکن است در تنش باشد؛ زیرا اتحاد با موجودی مجرد (هرچند ممکن الوجود) این توهم را ایجاد می‌کند که نفس نبی در مقام ذات با عقل فعال یکی می‌شود. اگرچه ملاصدرا با تفکیک «اتحاد وجودی» از «حلول و اتحاد ماهوی» می‌کوشد این نقد را دفع کند، اما ابهام در تبیین دقیق این اتحاد همچنان باقی است.

دومین نقد به غلبه جنبه فلسفی عقلانی بر جنبه شهودی و عرفانی اشاره دارد. ملاصدرا با ارائه یک نظام فلسفی منسجم برای تبیین وحی، ناخواسته وحی را به فرآیندی عقلانی فرو می‌کاهد. در حالی که در عرفان محض (مانند ابن عربی) و حتی در آیات و روایات، وحی با مفاهیمی چون «القای در قلب»، «نفث روح القدس» و «تجلی ناگهانی» توصیف می‌شود که با عقل استدلالی

بیگانه است. ملاصدرا با تأکید بر اتصال به عقل فعال و مشاهده صور عقلی، از این فضای شهودی فاصله می‌گیرد و وحی را به نوعی «فعالیت عقلانی برتر» تبدیل می‌کند. این رویکرد ممکن است از جذبه و هیبت وحی بکاهد و آن را به امری قابل پیش‌بینی در چارچوب علیّت فلسفی بدل سازد. سومین نقد به کم‌توجهی به جنبه‌های سلوکی و فنا مربوط است. در حالی که امام خمینی و ابن‌عربی بر ضرورت «فناي ذاتي» برای دریافت تجلّی وحی تأکید دارند، ملاصدرا بیشتر بر «کمال قوای ادراکی» و «استکمال علمی» تمرکز می‌کند. به بیان دیگر، در دستگاه صدرایی، وحی بیشتر محصول «دانایی برتر» است تا «فناي عاشقانه». این نگاه، بعد وجودی و سلوکی وحی را تحت‌الشعاع بعد معرفت‌شناختی قرار می‌دهد.

چهارمین نقد به مسئله قدم عالم و نسبت آن با نزول وحی بازمی‌گردد. ملاصدرا بر اساس قاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء» و نظریه حرکت جوهری، به نوعی قدم عالم معتقد است. این دیدگاه، تبیین «حدوث وحی» و «نزول تدریجی قرآن» را با چالش مواجه می‌کند. اگر همه حقایق در صقع ربوبی به نحو اجمالی موجودند، نزول تدریجی وحی چه معنایی دارد؟ ملاصدرا با تفکیک میان «وجود علمی» و «وجود عینی» به این پرسش پاسخ می‌دهد، اما همچنان این نقد مطرح است که نظریه او به «وحی دفعی» نزدیک‌تر است تا «وحی تدریجی» که ظاهر آیات و روایات آن را تأیید می‌کند.

۳-۵. دیدگاه امام خمینی (ره)

۳-۵-۱. تجلّی وحی در دو قوس صعود و نزول
امام خمینی تجلّی وحی را در دو قوس صعود و نزول تحلیل می‌کند. از دیدگاه ایشان، پیامبر ابتدا در قوس صعودی با طی مراحل فنا، به مقام شهود حق تعالی نائل می‌شود و سپس در قوس نزولی، معارف مشاهده‌شده را به زبان قوم خود تنزل می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۴۵-۴۷).

۳-۵-۲. مراحل قوس صعودی

۱. فناي افعالی: مشاهده این‌که همه افعال از آن خداست. ۲. فناي صفاتی: مشاهده این‌که همه

صفات ظهور صفات خداست. ۳. فنای ذاتی: فنا در ذات حق و بقای بالله. امام خمینی می نویسد: «انسان کامل وقتی به مقام فنا رسید، همه چیز را در خدا می بیند و خدا را در همه چیز مشاهده می کند. این همان مقام تجلی است که موسی بن عمران در طور سینا خواستار آن بود» (امام خمینی، ۱۳۸۶ش، ص. ۴۳۵-۴۳۶).

۵-۳-۳. قوس نزول

قوس نزول، سیر حق به سوی خلق برای افاضه فیض و تجلی وحی می باشد و به سه مرحله تقسیم می شود: تجلی ذاتی (احدیت)، تجلی اسمایی (واحدیت)، و تجلی افعالی (مشهود). امام خمینی در این باره می نویسد: «قوس نزول، نزول از مقام احدیت به مقام واحدیت و سپس به عالم شهادت است. وحی الهی در مرحله تجلی اسمایی بر قلب پیامبر نازل می شود» (امام خمینی، مصباح الهدایه، ۱۳۸۵ش، ص. ۱۱۲).

۵-۳-۴. انسان کامل در اندیشه امام خمینی

از دیدگاه امام خمینی، انسان کامل مظهر کامل اسم اعظم الهی و واسطه فیض به عالم ماده است. ایشان معتقدند انسان کامل قادر است در قوس صعود و نزول، تمام تجلیات الهی را مشاهده و منتقل کند (امام خمینی، ۱۳۷۳ش، ص. ۴۵).

۵-۳-۵. تحلیل انتقادی دیدگاه امام خمینی

دیدگاه امام خمینی با پیوند عرفان نظری و عملی، جذابیت و عمق ویژه ای دارد، اما از زوایای گوناگون قابل نقد و بررسی است.

نخستین نقد به ابهام در سازوکار تنزل معانی از مقام فنا به عالم الفاظ مربوط می شود. امام خمینی فرآیند وحی را در دو قوس صعود و نزول تحلیل می کند. در قوس صعود، پیامبر به مقام «فنا فی ذاتی» می رسد که در آن هیچ تعینی باقی نیست. پرسش اساسی این است که از دل «فنا فی ذاتی» که در آن همه تعینات و صور نابود شده اند، چگونه «معانی و حیانی» که متعین و متمایزند سر بر می آورند؟ اگر فنا فی ذاتی به معنای محو کامل تعینات است، بازگشت از آن به عالم تعین و

الفاظ چگونه ممکن است و چه نسبتی با آن حقایق فانی شده دارد؟ امام خمینی با استناد به قاعده «بساطت حقیقت» و «جمع الجمعی» می‌کوشد این انتقال را توجیه کند، اما تبیین ایشان در این زمینه، در مقایسه با تفصیل ملاصدرا درباره قوای ادراکی، از وضوح کمتری برخوردار است.

دومین نقد به تقسیم‌بندی سه‌گانه فنا و احتمال سوء تفسیر به حلول یا تشبیه اشاره دارد. مراحل «فنا فی افعالی، صفاتی و ذاتی» که امام خمینی با الهام از عرفای پیشین تبیین می‌کند، در تفاسیر سطحی ممکن است به نوعی «حلول» یا «اتحاد حلولی» منجر شود. اگر سالک در فنا فی صفاتی، صفات خود را فانی در صفات حق می‌بیند، آیا این به معنای «اتصاف سالک به صفات الهی» به نحو حلولی است؟ امام خمینی با تکیه بر مبانی وحدت شخصی وجود، از این نتیجه اجتناب می‌کند، اما زبان عرفانی او این خطر تفسیری را به همراه دارد.

سومین نقد به غلبه زبان عرفانی بر زبان فلسفی و برهانی باز می‌گردد. امام خمینی در تبیین تجلّی وحی، بیش از آنکه به استدلال عقلی متوسل شود، به مکاشفات عرفانی و آموزه‌های ابن عربی استناد می‌کند. این رویکرد، هرچند برای اهل ذوق و سلوک جذاب است، اما از منظر فلسفی، فاقد اتقان برهانی لازم است. در نتیجه، دیدگاه ایشان در محافل فلسفی و کلامی، کمتر مورد توجه تحلیلی قرار گرفته و بیشتر به عنوان یک «ذوق عرفانی» تلقی شده است.

چهارمین نقد به امتداد اجتماعی و سیاسی نظریه انسان کامل و نسبت آن با ولایت فقیه مربوط است. امام خمینی برخلاف عرفای پیشین، نظریه انسان کامل را از ساحت نظر به ساحت عمل اجتماعی کشاند و آن را مبنای نظریه ولایت فقیه قرار داد. این اقدام، اگرچه ابتکاری بدیع بود، اما نقدهایی در این جا مطرح می‌شود که آیا می‌توان ویژگی‌های «انسان کامل» در عرفان نظری (مانند واسطه فیض بودن و مظهر اسم اعظم) را به «فقیه جامع الشرایط» نسبت داد؟ آیا این کار، به خلط مفاهیم عرفانی با مفاهیم فقهی سیاسی نمی‌انجامد؟ پاسخ به این نقدها نیازمند تبیین دقیق‌تری از نسبت میان «ولایت باطنی» و «ولایت ظاهری» در اندیشه امام خمینی است.

۵-۴. دیدگاه آیت الله جوادی آملی

۵-۴-۱. تجلی وحی به مثابه نزول مرحله‌ای

آیت الله جوادی آملی بر نزول مرحله‌ای وحی و واسطه‌گری مراتب وجودی انسان کامل تأکید می‌کند. به باور ایشان، وحی از مقام عقل محض آغاز شده و با گذر از مراتب مثال و حس، به عالم ماده تنزل می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص. ۱۵۰-۱۵۳).

۵-۴-۲. مراحل نزول وحی

۱. مقام عقل محض: دریافت معارف الهی بدون هیچ‌گونه قالب حسی یا مثالی. ۲. مقام مثال: تنزل معارف عقلی به قالب‌های مثالی و صور خیالی. ۳. مقام حس: تبدیل صور مثالی به الفاظ و عبارات محسوس. آیت الله جوادی آملی می‌نویسد: «وحی، سخن خداست که برای انسان‌های عادی قابل فهم نیست؛ از این رو، از مراتب عالی وجود به مراتب نازل تنزل می‌کند تا در حد فهم بشر درآید. این تنزل، بدون واسطه‌گری انسان کامل ممکن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج. ۱۲، ص. ۴۳-۴۴).

۵-۴-۳. انسان کامل به مثابه صادر اول و جامع مراتب وجودی

ایشان انسان کامل را «صادر اول» و «جامع همه مراتب وجودی» معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که «انسان کامل به منزله قلب عالم است و فیض الهی ابتدا بر قلب او وارد شده، سپس از طریق او به سایر موجودات می‌رسد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج. ۲، ص. ۴۹۴).

تعبیر «صادر اول» در ادبیات آیت الله جوادی آملی، اگرچه با اصطلاح مشهور در فلسفه مشائی شباهت لفظی دارد، اما در نظام فکری ایشان، به معنای نخستین تجلی و تعین حق تعالی در سلسله مراتب وجود است و نه یک موجود مستقل و منفصل از ذات الهی. این تعبیر باید در چارچوب مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری ایشان فهم شود و با «صادر اول» در فلسفه نوافلاطونی یکی نیست.

۵-۴-۴. تحلیل انتقادی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

دیدگاه آیت الله جوادی آملی به دلیل انطباق دقیق بر ظواهر قرآنی و ارائه تبیینی روشن از نزول

مرحله‌ای وحی، از استحکام قابل توجهی برخوردار است، اما همچنان نقاطی برای تأمل و نقد وجود دارد.

نخستین نقد به کم‌توجهی نسبی به نقش «عقل فعال» بازمی‌گردد. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین نزول وحی، بر مراتب سه‌گانه «عقل محض، مثال و حس» تأکید می‌کند، اما نقش «عقل فعال» به عنوان واسطه فیض در این میان چندان برجسته نیست. این در حالی است که در نظام فلسفی ملاصدرا، عقل فعال نقش کلیدی در افاضه صور معقول و تنزل وحی ایفا می‌کند. با حذف یا کمرنگ شدن این واسطه، پرسش از چگونگی انتقال حقایق از مقام عقل محض (که فوق تجرد عقلی است) به مقام مثال و حس، بدون پاسخ دقیق فلسفی باقی می‌ماند. آیا این انتقال صرفاً یک تنزل وجودی طولی است یا نیازمند وساطت یک موجود مجرد (عقل فعال) می‌باشد؟

دومین نقد به ابهام در تبیین چگونگی ارتباط دقیق میان مراتب وجودی مربوط می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، مراتب نزول وحی را تبیین می‌کند، اما سازوکار دقیق تبدیل «معانی عقلی محض» به «صور مثالی» و سپس «الفاظ حسی» چندان روشن نیست. به بیان دیگر، در حالی که ملاصدرا با نظریه «قوه خیال» و «تمثل» این فرآیند را به تفصیل شرح می‌دهد، در آثار جوادی آملی این بخش کمتر مورد واکاوی فلسفی قرار گرفته و بیشتر به بیان کلی مراتب اکتفا شده است.

سومین نقد به غلبه رویکرد تفسیری قرآنی بر رویکرد فلسفی برهانی اشاره دارد. آیت‌الله جوادی آملی بیش از آن که به براهین عقلی محض متوسل شود، به آیات و روایات استناد می‌کند و در چارچوب تفسیر قرآن به قرآن، نظریه خود را پیش می‌برد. این رویکرد، هرچند برای تفسیر قرآن بسیار ارزشمند است، اما از منظر فلسفه محض، ممکن است فاقد اتقان برهانی لازم تلقی شود. به همین دلیل، دیدگاه ایشان در محافل فلسفی صرف، گاه به عنوان «تفسیر عرفانی فلسفی» شناخته می‌شود تا یک «نظریه فلسفی مستقل».

چهارمین نقد به تمرکز بر جنبه تنزیلی وحی و کم توجهی به جنبه سلوکی و فنا بازمی گردد. در حالی که امام خمینی و ابن عربی بر ضرورت «فنا» و «سلوک باطنی» پیامبر برای دریافت وحی تأکید دارند، آیت الله جوادی آملی بیشتر بر «نزول مرحله ای» از بالا به پایین تمرکز می کند. این نگاه، بعد سلوکی و وجودی وحی را تحت الشعاع بعد تنزیلی و معرفتی قرار می دهد. پرسش این است که آیا صرف نزول مراتبی وحی، بدون در نظر گرفتن استعداد و کمال نفس نبی، کافی است؟ پاسخ ایشان مثبت است، اما به نظر می رسد این پاسخ نیازمند تلفیق بیشتری با دیدگاه های عرفانی درباره فنا و سلوک است.

پنجمین نقد به نسبت میان وحی دفعی و تدریجی مربوط می شود. آیت الله جوادی آملی با استناد به آیاتی مانند «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء: ۱۰۶) بر نزول تدریجی وحی تأکید دارد. اما از سوی دیگر، بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه»، همه حقایق قرآنی در مقام «عقل محض» به نحو اجمالی و دفعی حاضرند. این دوگانگی (دفعی بودن در مقام عقل و تدریجی بودن در مقام حس) نیازمند تبیین دقیق تری است که نشان دهد چگونه حقیقت واحد بسیط، در مراتب نازل تر به صورت تدریجی و تفصیلی ظهور می یابد. اگرچه ملاصدرا این مسئله را با نظریه «وجود جمعی و تفصیلی» حل کرده است، اما در آثار جوادی آملی، این بحث به اندازه کافی تفصیل نیافته است.

۶. چارچوب و روش تحلیل تطبیقی

برای گذر از توصیف صرف دیدگاه ها و دست یابی به یک تحلیل تطبیقی نظام مند، پژوهش حاضر چارچوبی را طراحی کرده است که مبتنی بر پنج مقوله تحلیلی برگرفته از مبانی نظری (بخش ۳-۴) و پرسش های اصلی پژوهش است. این مقوله ها به عنوان «لنزه های تحلیل» عمل می کنند و مبنای مقایسه در بخش بعدی (تحلیل تطبیقی) خواهند بود. مقوله های پنج گانه عبارت اند از:

۱. هستی شناسی تجلی: این مقوله به چیستی و سنخ وجودی تجلی وحی می پردازد. پرسش

اصلی این است که آیا تجلّی از سنخ «وجود» و یک رویداد هستی‌شناختی است، یا از سنخ «معرفت» و یک رخداد آگاهی؟

۲. معرفت‌شناسی دریافت: این مقوله به سازوکار ادراک نبی نظر دارد. پرسش این است که مکانیسم اصلی دریافت وحی چیست: شهود بی‌واسطه، اتحاد عقلی، یا فنای سلوکی؟ و قوای ادراکی (عقل، خیال، حس) چه نقشی ایفا می‌کنند؟

۳. انسان‌شناسی واسطه‌گری: این مقوله جایگاه هستی‌شناختی انسان کامل را بررسی می‌کند. پرسش این است که انسان کامل به عنوان واسطه فیض، چه نسبتی با حق و خلق دارد؟ (مظهر، آینه، نگین عالم، یا صادر اول؟) و این جایگاه چگونه نقش او را در نزول وحی تعیین می‌کند؟

۴. رابطه «واسطه» و «ذی‌الواسطه»: این مقوله به تحلیل نقش «عقل فعال» به عنوان یک واسطه مستقل در فرآیند وحی می‌پردازد. پرسش این است که آیا نزول وحی مستقیماً از حق به نفس نبی صورت می‌گیرد یا نیازمند وساطت یک موجود مجرد (عقل فعال) است؟ نسبت نفس نبی و عقل فعال چگونه تبیین می‌شود؟

۵. غایت‌شناسی نزول: این مقوله به هدف و غایت فرآیند تجلّی وحی می‌پردازد. پرسش این است که آیا هدف وحی صرفاً «انتقال دانش» (بُعد معرفت‌شناختی) است یا «تحقق یک تحول وجودی» در نبی و امت (بُعد سلوکی و هستی‌شناختی)؟

با کاربست این چارچوب، تحلیل تطبیقی از سطح بیان اشتراکات و افتراقات کلی فراتر رفته و به یک مقایسه ساختاری و نظام‌مند بر اساس مقوله‌های مشخص تبدیل می‌شود.

۶. نقش قوه خیال: این مقوله به کارکرد قوه خیال در فرآیند تجلّی وحی می‌پردازد. پرسش این است که قوه خیال نبی چه نقشی در دریافت و صورت‌بندی وحی ایفا می‌کند؟ آیا صرفاً «ظرف تمثیل حقایق» (ابن عربی) است، «مرحله تنزل معقول به محسوس» (ملاصدرا)، «ابزار تجلی در مراتب پایین‌تر» (امام خمینی)، یا «حلقه واسطه عقل و حس» (جوادی آملی)؟ تحلیل این مقوله، درک

دقیق تری از چگونگی تبدیل حقایق غیبی به صور و الفاظ ارائه می دهد.

۷. مراتب تجلی: این مقوله به سطوح و لایه های مختلف تجلی وحی می پردازد. پرسش این است که تجلی وحی در چند سطح یا مرتبه تحقق می یابد؟ آیا مراتب آن «ذاتی و اسمائی» (ابن عربی)، «عقل، مثال، حس» (ملاصدرا و جوادی آملی)، یا «مراتب فنا و ظهور» (امام خمینی) است؟ این مقوله نشان می دهد که هر اندیشمند چه ساختار طولی یا عرضی برای فرآیند تجلی قائل است.

۸. تأکید غالب: این مقوله به جنبه ای از تجلی وحی می پردازد که هر اندیشمند بر آن تأکید بیشتری دارد. پرسش این است که در دستگاه فکری هر یک از این چهار متفکر، کدام بُعد از تجلی وحی برجسته تر است: «بعد وجودی و شهودی» (ابن عربی)، «بعد معرفتی و فلسفی» (ملاصدرا)، «بعد عملی و سلوکی» (امام خمینی)، یا «پیوند عرفان و تفسیر» (جوادی آملی)؟ این مقوله، جهت گیری کلی هر دیدگاه را مشخص می کند.

۹. نقاط قوت: این مقوله به مزایا و جنبه های مثبت هر دیدگاه می پردازد. پرسش این است که نقطه قوت اصلی هر اندیشمند در تبیین تجلی وحی چیست؟ آیا «عمق عرفانی و نظریه منسجم انسان کامل» (ابن عربی)، «تبیین نظام مند و عقلانی فرآیند وحی» (ملاصدرا)، «تحلیل عمیق سلوکی و فنا» (امام خمینی)، یا «انسجام تفسیری و قرآنی» (جوادی آملی) است؟

۱۰. نقاط قابل نقد: این مقوله به چالش ها و ابهامات هر دیدگاه اشاره دارد. پرسش این است که انتقادات اصلی وارد بر هر دیدگاه چیست؟ این مقوله، زمینه را برای ارزیابی انتقادی و گزینش آگاهانه فراهم می آورد. برای تفصیل این نقدها، به بخش های تحلیل انتقادی هر دیدگاه (۵-۱-۳، ۵-۲-۳، ۵-۳-۵ و ۴-۴-۵) رجوع شود.

۷. تحلیل تطبیقی دیدگاه ها

پس از واکاوی دقیق دیدگاه ها و تدوین چارچوب روشی، می توان به تحلیل تطبیقی جامعی دست

یافت. این چهار اندیشمند، گرچه در اصل ضرورت کمال وجودی دریافت‌کننده وحی و نقش واسطه‌گری انسان کامل هم‌داستانند، ولی در تبیین سازوکار دقیق تجلی و پاسخ به مقوله‌های پنج‌گانه، تفاوت‌های ظریف و در عین حال مکملی دارند. تحلیل ذیل بر اساس چارچوب ارائه‌شده در بخش ۶ صورت می‌گیرد.

۷-۱. نقاط اشتراک و افتراق بر اساس مقوله‌های ده‌گانه

جدول ۲: تحلیل تطبیقی جامع دیدگاه‌ها درباره تجلی وحی و انسان کامل

محور تحلیل	ابن عربی	ملاصدرا	امام خمینی (ره)	آیت الله جوادی آملی
۱. هستی‌شناسی تجلی	وجودی شهودی (تجلی ذات و اسماء الهی)	فلسفی وجودشناختی (افاضه نور به قوا)	وجودی سلوکی (تجلی در قوس صعود و نزول)	وجودی تنزیلی (نزول مرحله‌ای از عقل تاحس)
۲. معرفت‌شناسی دریافت	شهود بی واسطه	اتحاد با عقل فعال و مشاهده صور	فنا (افعالی، صفاتی، ذاتی) و بقای بالله	نزول تدریجی معانی در قوای ادراکی
۳. انسان‌شناسی واسطه‌گری	مظهر تآمل اسمای الهی (آینه حق، نگین عالم)	واسطه فیض در نظام تشکیک وجود (جامع سه نشئه)	سالک فانی در حق و مظهر اسماء (واسطه در هر دو قوس)	صادر اول و جامع مراتب وجودی (قلب عالم)
۴. نقش عقل فعال در سازوکار دریافت	بدون تصریح (فیض مستقیم حق به قلب)	عقل فعال واسطه اصلی افاضه نور است	عقل فعال برجسته نمی‌شود (تاکید بر فنا)	عقل فعال به صورت مستقل برجسته نمی‌شود (تاکید بر مراتب)
۵. غایت‌شناسی نزول	تحول وجودی و بازتاب انوار حق در عالم	انتقال دانش و استکمال علمی و وجودی نفس	تحقق فنا و هدایت تشریعی (بعد عملی و اجتماعی)	تنزل رحمت و هدایت برای فهم بشر (بعد تفسیری)
۶. نقش قوه خیال	ظرف تمثیل حقایق	مرحله تنزل معقول به محسوس	ابزار تجلی در مراتب پایین‌تر	حلقه واسط عقل و حس
۷. مراتب	ذاتی و اسمانی	عقل، مثال، حس	مراتب فنا و ظهور	عقل محض، مثال،

محور تحلیل	ابن عربی	ملاصدرا	امام خمینی (ره)	آیت الله جوادی آملی
تجلی				حس
۸. تأکید غالب	بعد وجودی و شهودی	بعد معرفتی و فلسفی	بعد عملی و سلوکی	پیوند عرفان و تفسیر
۹. نقاط قوت	عمق عرفانی و نظریه منسجم انسان کامل	تبیین نظام مند و عقلانی فرآیند وحی	تحلیل عمیق سلوکی و فنا	انسجام تفسیری و قرآنی
۱۰. نقاط قابل نقد (برای تفصیل ر. ک تحلیل انتقادی هر دیدگاه	ابهام در تمایز دقیق مراتب تجلی	چالش اتحاد با عقل فعال	نیاز به تفصیل بیشتر در نحوه تنزل	ابهام در تبیین ارتباط دقیق مراتب

بر اساس جدول فوق، می توان تحلیل زیر را ارائه داد:

در مقوله هستی شناسی، هر چهار اندیشمند تجلی را یک رویداد «وجودی» می دانند، اما ابن عربی و امام خمینی بر جنبه «شهودی و سلوکی» آن تأکید دارند، در حالی که ملاصدرا و جوادی آملی آن را در یک نظام «فلسفی و تنزیلی» تحلیل می کنند. این دو نگاه مکمل یکدیگرند: اولی شرط وجودی (فنا) و دومی سازوکار معرفتی (تنزل) را تبیین می کند.

در مقوله معرفت شناختی، یک دوگانگی ظریف دیده می شود: ابن عربی و امام خمینی بر «فنا و شهود بی واسطه» به عنوان مکانیسم اصلی دریافت تأکید دارند، در حالی که ملاصدرا (و به شکلی تعدیل شده، جوادی آملی) بر «کمال قوا و اتحاد با عقل فعال» تمرکز می کنند. این تفاوت، پرسشی اساسی ایجاد می کند: آیا «فنا ذاتی» شرط لازم برای دریافت وحی است یا «کمال عقلانی» کفایت می کند؟ مدل تلفیقی بخش ۸ تلاش می کند این دورا به عنوان دوروی یک سکه نشان دهد.

در مقوله رابطه واسطه و ذی‌الواسطه، تفاوت‌ها بارزتر است. ملاصدرا نقش محوری برای «عقل فعال» به عنوان واسطه قائل است، در حالی که ابن‌عربی از فیض مستقیم حق به قلب سخن می‌گوید. امام خمینی و جوادی آملی نیز اگرچه منکر عقل فعال نیستند، اما آن را محور تحلیل خود قرار نمی‌دهند. این تفاوت نشان می‌دهد که «واسطه‌گری» در این سنت، دو لایه دارد: لایه نخست، وساطت نفس کامل نبی (مورد اتفاق همه) و لایه دوم، وساطت عقل فعال (مورد تأکید صدرا).

۷-۲. فراتر از اشتراکات بدیهی: یک تنش مولد

همان‌گونه که تحلیل مقوله‌ای نشان داد، اشتراک نظر این اندیشمندان در اصول کلی (مانند ضرورت کمال وجودی) گرچه مهم است، اما نقطه قوت اصلی این سنت فکری در «تنش مولد» میان دیدگاه‌های آن‌هاست. تنش میان «فنا» (ابن‌عربی و امام خمینی) و «کمال قوا» (ملاصدرا و جوادی آملی) نه یک تعارض، بلکه نشان‌دهنده دو بعد از یک فرآیند واحد است: «فنا» شرط امکان «دریافت» است و «کمال قوا» شرط امکان «تبیین، صورت‌بندی و ابلاغ» آن. این مکمل بودن، مبنای مدل تلفیقی بخش بعدی است.

۸. مدل نظری تلفیقی: از «شرط امکان» وجودی تا «ضرورت ابلاغ» معرفتی

بر اساس تلفیق دیدگاه‌های چهارگانه، دیگر نمی‌توان فرآیند تجلی وحی را صرفاً یک توالی خطی از بالا به پایین یا پایین به بالا دانست. برآیند این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که تجلی وحی، فرآیندی دیالکتیکی و چندبعدی است که در آن، «کمال وجودی» نبی و «تنزل معرفتی» معنا به‌طور هم‌زمان و درهم‌تنیده رخ می‌دهند. مدل پیشنهادی ذیل، این فرآیند را در چهار مرتبه تبیین می‌کند که هر مرتبه، برآیند تلفیق بینش مکمل دو یا چند اندیشمند است:

۸-۱. مرتبه قابلیت: تحقق «شرط امکان وجودی» (تلفیق دیدگاه ابن‌عربی و امام خمینی)

فرآیند تجلی با ارتقای وجودی انسان کامل آغاز می‌شود. در این مرتبه، نفس نبی با طی مراتب فنا (فعلی، صفاتی، ذاتی) -- که امام خمینی بر آن تأکید داشت -- از تمامی تعینات بشری و

انانیت رها می شود. این «فنا» همان تحقق «شرط امکان وجودی» وحی است. ابن عربی این حقیقت را با تعبیر «آینه» بیان می کند: آینه تا از زنگار خودی پاک نشود، قابلیت انعکاس نور را ندارد. بنابراین، «فناي ذاتی» پایان راه نیست، بلکه شرط آغاز تجلی است؛ سالک در این مقام «شرط امکان» نزول معنا می شود، نه آنکه خود، منبع معنا گردد. این مرتبه، پاسخ به این پرسش است که چرا وحی جز بر انسان کامل نازل نمی شود.

۸.۲. مرتبه تلاقی: تحقق «شرط امکان معرفتی» (تلفیق دیدگاه ملاصدرا و جوادی آملی)

پس از تحقق قابلیت، تلاقی وجودی میان «مظهر» (انسان کامل) و «ظاهر» (حق تعالی) رخ می دهد. ملاصدرا این تلاقی را با دقت فلسفی به عنوان «اتصال و اتحاد با عقل فعال» تبیین می کند. اما این اتحاد در مدل تلفیقی ما، نه صرفاً یک رویداد عقلی، که ثمره همان فناي وجودی است. در این مرحله، حقیقت و حیانی به صورت «وجود جمعی» و «بسیط» بر قلب نبی تجلی می کند؛ همان مقام «عقل محض» که آیت الله جوادی آملی از آن یاد می کند. این دریافت، «شرط امکان معرفتی» مراتب بعدی را فراهم می کند؛ چرا که معنا هنوز در ساحت اجمال و فراتر از صورت و لفظ است. این مرتبه نشان می دهد که وحی در عالی ترین سطح خود، یک حقیقت واحد بسیط است.

۸.۳. مرتبه تنزل: تمثّل خلاقانه معنا (تلفیق دیدگاه هر چهار اندیشمند)

معنای بسیط و اجمالی دریافت شده در مرتبه قبل، برای «ابلاغ» باید به صورتی درآید. اینجاست که نقش محوری «قوه خیال»، که در جدول شماره ۲ (بند «نقش قوه خیال») به تفکیک برای هر اندیشمند اشاره شد، برجسته می شود. ابن عربی از آن به «ظرف تمثّل حقایق» تعبیر می کند و ملاصدرا آن را کارگاه «تبدیل معقول به محسوس» می داند. قوه خیال نبی، حقیقت بسیط وحی را که در مقام «عقل محض» فاقد هرگونه تعیین است، به طور خلاقانه در قالب «صور مثالی» (مانند فرشته وحی، نور، و صداهای معنادار) متعین می سازد. این یک تبدیل مکانیکی نیست، بلکه یک

فرآیند خلاقانه است که در آن، کمال قوه خیال نبی (که خود ثمره فنای اوست) به او امکان می‌دهد تا معنا را بدون کاستی در قالب صورت بریزد. این مرتبه، پاسخگوی این پرسش است که یک حقیقت بسیط چگونه به صورت‌های متکثر درمی‌آید.

۸.۴. مرتبه ابلاغ: تنزل نهایی به عالم حس

در آخرین مرتبه، صور مثالی که در قوه خیال نبی متعین شده‌اند، به مرتبه حس تنزل یافته و در قالب الفاظ و زبان بشری جاری می‌شوند. این همان جایی است که قرآن کریم و سایر کتب آسمانی شکل می‌گیرند. در این مدل، «انسان کامل» نه یک مخزن منفعل، بلکه شرط امکان کل این فرآیند است: از تحقق قابلیت وجودی تا ابلاغ معرفتی. تجلی وحی صرفاً یک انتقال اطلاعات نیست، بلکه رابطه‌ای وجودی است که در آن، کمال نفس نبی شرط ضروری تنزل معنا از مقام غیب‌الغیوب به عالم الفاظ است. این مدل تلفیقی، هم‌زمان نشان می‌دهد که چگونه «فنا» (دیدگاه ابن‌عربی و امام خمینی) شرط امکان «دریافت» است و «کمال قوا» (دیدگاه ملاصدرا و جوادی آملی) شرط امکان «تبیین و ابلاغ» آن.

۹. نتیجه‌گیری

این پژوهش با طراحی یک چارچوب روش‌شناختی مبتنی بر مقوله‌های پنج‌گانه و عبور از توصیفات پراکنده، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن‌عربی، ملاصدرا، امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی درباره تجلی وحی و نقش انسان کامل پرداخت. یافته اصلی پژوهش این است که این چهار دیدگاه، برخلاف آنچه ممکن است در نگاه نخست به نظر رسد، نه متناقض، بلکه بیانگر دو بُعد از یک حقیقت واحدند. «زبان عرفانی-سلوکی» ابن‌عربی و امام خمینی، شرط امکان وجودی وحی (قابلیت ناشی از فنا) را تبیین می‌کند، و «زبان فلسفی-تنزیلی» ملاصدرا و جوادی آملی، شرط امکان معرفتی آن (سازوکار تنزل معنا در قوا) را روشن می‌سازد. مدل تلفیقی چهارمرحله‌ای ارائه‌شده در این مقاله (قابلیت، تلاقی، تنزل، ابلاغ) نشان می‌دهد که «فنا ذاتی»

و «کمال قوا» دوروی یک سکه‌اند: اولی نبی را به «آینه» محض تبدیل می‌کند و دومی به این آینه «قدرت بازتاب» معنا در قالب صور و الفاظ را می‌بخشد. بر این اساس، انسان کامل در این سنت فکری، «شرط امکان» نزول وحی در تمام مراتب آن است و بدون او، معنای الهی از ساحت قدس به ساحت ناسوت راه نمی‌یابد. این نتیجه، مبنایی برای نظریه‌پردازی جامع‌تر در باب وحی در عرفان اسلامی فراهم می‌آورد.

۱۰. پیشنهادها

پژوهش‌های آتی می‌توانند با به‌کارگیری چارچوب روش‌شناختی این مقاله، به مقایسه تطبیقی این سنت فکری با دیگر سنت‌های الهیاتی (مانند الهیات مسیحی یا یهودی) در باب وحی بپردازند. همچنین، بررسی نسبت «ولایت باطنی» و «ولایت ظاهری» در پرتو مدل تلفیقی ارائه‌شده، می‌تواند به نقدهای مطرح‌شده در تحلیل انتقادی دیدگاه امام خمینی پاسخ دهد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسين.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۶ش). فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولى.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفكر.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۳ش). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶ش). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹ش). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش). ادب فنای مقربان. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). قرآن در قرآن. قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸ش). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: الف. لام. میم.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۷ش). کلیات فلسفه و عرفان. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲ش). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: طهوری.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ش). نهج البلاغه. قم: هجرت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: دانشگاه مشهد.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۷ق). الرسالة القشيرية. قاهره: دار الکتب الحديثة.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲ش). مصباح الهداية. تهران: هرمس.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ش). اصطلاحات الصوفية. تهران: انتشارات مولی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۱ش). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). کشف الأسرار و عدة الأبرار. تهران: امیرکبیر.
- میرزای نوری، حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. قم: آل البيت.
- ملکی تبریزی، جواد (بی تا). لقاء الله. ترجمه سید احمد فهری. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- زمانی قشلاقی، علی (۱۳۹۱). «چیستی و چگونگی وحی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله جوادی آملی و ابن عربی»، معرفت کلامی، سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۹)، صص. ۷-۲۴.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴). «سیر معرفت شناختی انسان کامل در دو قوس نزول و صعود از دیدگاه صدر المتالهین شیرازی». آیین حکمت، شماره ۲۴.
- عبدلی مسینان، مرضیه و حنیفه زاده، سیده کبری (۱۴۰۴). «مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی»، فلسفه دین، دوره ۲۲، شماره ۴، صص. ۳۲۹-۳۴۴.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴). تبیین عوالم سبعة در آثار عرفانی امام خمینی (ره) (پایان نامه دکتری منتشر نشده). دانشگاه تربیت مدرس، تهران.

Chittick, William C. (۲۰۰۵م). The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'aaab's Cosmology. Albany: State University of New York Press