



University of Tehran Press

## The Mechanism of Revelation from The Perspective of Mulla Sadra and Ibn Arabi

Marzieh Abdoli Masinan<sup>1\*</sup> | Kobra Hanifezadeh<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Department of Medical Sciences, School of Medicine, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [U.ABDOLI@GMAIL.COM](mailto:U.ABDOLI@GMAIL.COM)

2. Graduate level three, Islamic Theology. Email: [Kobrahanifezadeh@gmail.com](mailto:Kobrahanifezadeh@gmail.com)

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Article History:**

**Received:** 2025 October 01

**Revised:** 2025 November 27

**Accepted:** 2025 December 05

**Published online:** 2025 December 22

**Keywords:**

Revelation,  
Revelation,  
Mulla Sadra,  
Ibn Arabi,  
Mechanism of Revelation,  
The Truth of Muhammad.

### ABSTRACT

Revelation, posited as the pinnacle of divine-human communication, remains a central theme in Islamic philosophy and mysticism. This analytical-comparative study contrasts the theories of Mulla Sadra and Ibn Arabi regarding the mechanism and quality of revelation, noting their distinct epistemological and ontological underpinnings. Mulla Sadra frames revelation through the lens of essential movement and the hierarchy of intellects. He posits it as a transitive process where divine knowledge moves from the Active Intellect to the prophet's imaginative faculty, manifesting as sensible forms and language. Conversely, Ibn Arabi situates revelation within his theory of Manifestation (*Tajallī*) and the seven subtle centers of existence. Here, the Muhammadan Truth serves as the primary conduit for transmitting revelation to prophets. A comparative assessment reveals shared emphasis on the multi-staged nature of reception, the centrality of imagination, and the privileged status of the prophetic soul. The fundamental divergence lies in methodology: Sadra provides a philosophical and rational account, whereas Ibn Arabi offers a mystical and intuitive exposition. This juxtaposition yields a more holistic comprehension of revelation within the Islamic intellectual tradition.

**Cite this article:** Abdoli Masinan, M, & Hanifezadeh, K. (2026). The Mechanism of Revelation from The Perspective of Mulla Sadra and Ibn Arabi. *Philosophy of Religion*, 22, (4), 329-344. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.403155.1006147>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.403155.1006147>

**Publisher:** University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی

مرضیه عبدلی مسینان<sup>۱</sup> | سیده کبری حنیفه زاده<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف، دانشکده پزشکی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [U.ABDOLI@GMAIL.COM](mailto:U.ABDOLI@GMAIL.COM)

۲. دانش آموخته سطح سه، رشته کلام اسلامی. رایانامه: [Kobr\\_hanifezadeh@gmail.com](mailto:Kobr_hanifezadeh@gmail.com)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

#### نوع مقاله:

پژوهشی

#### تاریخ های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

#### کلیدواژه:

ابن عربی،

حقیقت محمدیه،

مکانیسم وحی،

ملاصدرا،

نزول وحی،

وحی.

وحی، به عنوان عالی ترین مرتبه ارتباط انسان با خداوند، همواره کانون توجه فیلسوفان و عارفان مسلمان بوده است. ملاصدرا و ابن عربی هر یک با مبانی معرفت شناختی، انسان شناختی، و هستی شناختی خاص خود تبیین های متمایزی از کیفیت و مکانیسم نزول وحی ارائه داده اند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی-تطبیقی به بررسی دیدگاه این دو اندیشمند می پردازد. بر اساس یافته های تحقیق، ملاصدرا نزول وحی را در پرتو نظریه حرکت جوهری و مراتب عقل تحلیل می کند و آن را فرایندی می داند که طی آن معارف الهی از عقل فعال به قوه متخیله نبی منتقل می شود و در قالب الفاظ و صور محسوس ظهور می یابد. در مقابل، ابن عربی نزول وحی را در چارچوب نظریه تجلی و بر مبنای مراتب وجود و لطایف سبعه تبیین می کند؛ بدین معنا که حقیقت محمدیه به عنوان نخستین مظهر الهی واسطه اصلی در دریافت و انتقال وحی به پیامبران است. مقایسه تطبیقی نشان می دهد که هر دو دیدگاه بر چندمرحله ای بودن نزول وحی، نقش محوری قوه خیال، و جایگاه ممتاز نفس نبی تأکید دارند؛ با این تفاوت که ملاصدرا تحلیلی فلسفی و عقل محور و ابن عربی تحلیلی عرفانی و شهودمحور از این فرایند ارائه می دهند. بررسی تطبیقی این دو رویکرد تصویری جامع تر از مکانیسم نزول وحی در سنت اسلامی به دست می دهد.

استناد: عبدلی مسینان، مرضیه و حنیفه زاده، سیده کبری (۱۴۰۴). مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی. فلسفه دین، ۲۲ (۴) ۳۲۹-۳۴۴.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.403155.1006147>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.403155.1006147>

© نویسندگان



## مقدمه

وحی به عنوان بنیادین‌ترین منبع معرفت دینی و محور اصلی رسالت پیامبران همواره یکی از مهم‌ترین مباحث در کلام، فلسفه، و عرفان اسلامی بوده است. اهمیت وحی از آن روست که نه تنها آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، و شریعت الهی بر آن مبتنی است، بلکه فهم چستی و چگونگی آن، درک جایگاه پیامبر، و تبیین نسبت عقل، کشف، و تجربه دینی را نیز روشن می‌سازد. همچنین تبیین وحی همواره با چالش تقابل «تجربه شخصی و درونی نبی» با «عینیت و الهی بودن متن» مواجه بوده است. از این رو، اندیشمندان مسلمان در سنت‌های مختلف فکری کوشیده‌اند تا تصویری دقیق از حقیقت و مکانیسم نزول وحی ارائه دهند. در میان فیلسوفان اسلامی، صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا) جایگاهی ممتاز دارد. او با تلفیق فلسفه مشاء و اشراق و معارف عرفانی و کلامی نظامی فلسفی پدید آورد که در آن وحی به عنوان عالی‌ترین ادراک انسانی تبیین می‌شود. ملاصدرا بر پایه نظریه حرکت جوهری و تشکیک وجود، نزول وحی را فرایندی چندمرحله‌ای می‌داند که در آن معارف الهی از عالم عقل به قوه متخیله نبی منتقل می‌شود و در نهایت در قالب الفاظ و صور محسوس برای انسان‌ها ظهور می‌یابد. از سویی دیگر، محیی‌الدین ابن عربی، به عنوان برجسته‌ترین عارف نظری، وحی را بر اساس مبانی عرفانی خود تفسیر می‌کند. او وحی را تجلی حقیقت مطلق در قلب پیامبر می‌داند و بر نقش «حقیقت محمدیه» به عنوان نخستین مظهر الهی تأکید می‌ورزد. ابن عربی، در چارچوب نظریه وحدت وجود و مراتب هستی، مکانیسم نزول وحی را به ظهور تدریجی اسما و صفات الهی در مراتب مختلف نفس و لطایف سبعة پیوند می‌زند. با وجود تفاوت‌های مبنایی، هر دو متفکر بر این نکته هم‌داستان‌اند که وحی پدیده‌ای فراتر از عقل متعارف است و دریافت آن نیازمند مرتبه‌ای خاص از وجود و ادراک در پیامبر است. مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و ابن عربی می‌تواند به روشن‌تر شدن نقاط اشتراک و افتراق فلسفه و عرفان اسلامی در باب وحی بینجامد و تصویری جامع‌تر از این حقیقت بنیادین ارائه کند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی-تطبیقی به بررسی «مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی» می‌پردازد. پرسش اصلی این است که هر یک از این دو اندیشمند، بر اساس مبانی فکری خویش، نزول وحی را چگونه تبیین می‌کنند و وجوه اشتراک و افتراق تبیین‌های آنان چیست؟ اهمیت این تحقیق در آن است که فهم عمیق‌تر از نزول وحی می‌تواند به گفت‌وگوی میان فلسفه و عرفان اسلامی یاری رساند و افق‌های تازه‌ای برای مطالعه معرفت دینی در عصر حاضر بگشاید. در این پژوهش، در گام نخست، با تکیه بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه، سازکار دومرحله‌ای نزول وحی (سیر صعودی و نزولی) از منظر ملاصدرا تبیین می‌شود. و در گام دوم، همین فرایند بر اساس مبانی عرفان نظری، یعنی جایگاه انسان کامل و تجلیات وجودی، از دیدگاه ابن عربی کاویده می‌شود. بخش پایانی مقاله به تحلیلی تطبیقی اختصاص یافته است که ضمن برجسته‌سازی وجوه اشتراک و افتراق تفاوت‌های بنیادین دو نگرش را در جدولی مقایسه‌ای خلاصه می‌کند و به نتیجه‌گیری نهایی در باب دو رویکرد فلسفی و عرفانی به پدیده وحی ختم می‌شود.

بحث وحی و چگونگی دریافت آن توسط انبیا از مسائل اساسی و همیشگی اندیشه اسلامی بوده است. ملاصدرا در آثاری چون *اسفار اربعه* و *ابن عربی در فصوص الحکم* به تفصیل به حقیقت وحی و ابعاد آن پرداخته‌اند. با این حال، مطالعه پژوهش‌های موجود نشان می‌دهد که یک تحلیل تطبیقی جامع و متمرکز بر مکانیسم و چگونگی دقیق نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی همچنان یک خلأ علمی محسوب می‌شود.

آثاری چون «وحی‌شناسی» (علی ربانی گلپایگانی) و «وحی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی» (رمضان حسن‌پور رودبارکی) به ماهیت وحی و دیدگاه‌های کلی می‌پردازند. همچنین، کتاب *وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا* (علی‌رضا فاضلی) دیدگاه ملاصدرا را در مقایسه با متفکری دیگر بررسی می‌کند و مقالاتی مانند «چستی و چگونگی وحی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و ابن عربی» (علی زمانی قشلاقی) نیز رویکرد تطبیقی با ابن عربی دارند. اما مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا را پوشش نمی‌دهند. بسیاری از تحقیقات دیگر نیز به صورت مستقل به وحی در اندیشه هر یک از این دو فیلسوف و عارف بزرگ به نحو مستقل پرداخته‌اند؛ بدون آنکه وارد تطبیق عمیق و متمرکز بر مکانیسم نزول وحی شوند.

پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ علمی به کاوش دقیق و عمیق در مکانیسم نزول وحی از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی می‌پردازد. این مطالعه، با برجسته‌سازی وجوه اشتراک و افتراق این دو متفکر در زمینه چگونگی دریافت وحی، به درک جامع‌تری از این پدیده قدسی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی کمک شایانی خواهد کرد.

### مفهوم‌شناسی وحی

فهم دقیق مکانیسم نزول وحی مستلزم شناخت و تعریف لغوی و اصطلاحی «وحی» است. واژه «وحی» در لغت به معنای «اشاره سریع»، «نوشتن»، «رساله»، «الهام»، و «کلام پنهانی» به کار رفته است. وجه مشترک همه این معانی «انتقال سریع و پنهانی پیام» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۳۷۹). در اصطلاح علوم قرآنی و کلامی، وحی به معنای «پدیده‌ای روحی است که در افراد خاصی با ویژگی‌های ممتاز یافت می‌شود و آنان از این طریق معارفی یقینی را که از جانب خداوند است به واسطه یا بدون واسطه دریافت می‌کنند» (معرفت، ۱۴۲۸ ق، ج ۱: ۵۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۶۸). این تعریف بر سه عنصر کلیدی تأکید دارد: ۱. اختصاصی بودن آن به افراد برگزیده (انبیا)؛ ۲. منشأ الهی و قطعی بودن پیام؛ ۳. سرعت و پنهانی بودن فرایند دریافت. ابن عربی وحی را «اشاره‌ای» می‌داند که جانشین «عبارت» می‌شود. برخلاف عبارت که پلی برای رسیدن به معناست، در وحی خود اشاره عین مقصد و مقصود است. به دلیل سرعت فوق‌العاده این فرایند، فهم و درک مفهوم امری آنی و بی‌واسطه است و وحی همان «مفهوم نخستین و درک اولیه» است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲: ۳۲۹). او همچنین وحی را «نزول معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقید در مرتبه خیال» تعریف می‌کند که می‌تواند در خواب یا بیداری رخ دهد (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۹ و ۱۸۴). ملاصدرا وحی را «کلام حقیقی الهی» می‌داند که از «اتصال ارواح انبیا به عالم وحی الهی» حاصل می‌شود. در این مقام قرب، نفس نبی حقایق را در قالب مکالمه‌ای حقیقی از خداوند دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۱۵). وی همچنین میان «کسب»، «الهام»، و «وحی» تمایز قائل می‌شود. اگر علم از طریق آموختن حاصل شود، «کسب» است. اگر به صورت ناگهانی بر قلب القا شود، «الهام» است. اما اگر این القا همراه آگاهی از منبع آن یعنی «فرشته و عقل فعال» باشد، «وحی» نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۴). برآیند معناشناسی تعاریف نشان می‌دهد که وحی عالی‌ترین و اختصاصی‌ترین شکل ارتباط با عالم غیب است که تنها پیامبران الهی به آن دسترسی دارند.

### مبانی نظری حکمت متعالیه در تبیین وحی

فهم مکانیسم وحی در حکمت متعالیه مستلزم شناخت مبانی سه‌گانه انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، و هستی‌شناسی است که چارچوب تحلیلی آن را تشکیل می‌دهند.

### مبانی انسان‌شناسی

در انسان‌شناسی صدرایی، انسان بر اساس اصول «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» حقیقتی سیال و ذومراتب است که در جوهر خود پیوسته در سیر صعودی به سوی کمال فرشته‌ای یا در مسیر نزولی به نقص حیوانی قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۱۳۷). این سیر تکاملی از مرتبه نفس نباتی با قوای زیستی (جاذبه، هاضمه، ماسکه، دافعه) در دوره جنینی آغاز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۰). سپس به مرتبه نفس حیوانی با افزوده شدن قوای محرکه و مدرکه (ظاهری و باطنی) ارتقا می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۸۸). قوای باطنی شامل حس مشترک به عنوان دریافت‌کننده صور محسوس و مثالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۲، ۲۴۸، ۴۷۴)، خیال به عنوان خزانه‌دار صور (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۵۶)، وهم برای درک معانی جزئی، حافظه برای ذخیره آن معانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۵۶)، و قوه متصرفه برای پردازش صور و معانی است که اگر تحت تدبیر عقل باشد «مفکره» نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۷ و ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۵۶).

اوج این تکامل مرتبه نفس انسانی (ناطقه) است که با ظهور دو قوه عقل نظری برای کسب حقایق از عالم مفارقات و عقل عملی برای تدبیر بدن مشخص می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۱۳۰ - ۱۳۱). کمال عقل نظری در یک سیر چهارمرحله‌ای رخ می‌دهد: از عقل هیولانی (استعداد محض) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۴۱۹؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۷۲) به عقل بالملکه (درک بدیهیات) (مصلح، ۱۳۸۳: ۳۰۶) و عقل بالفعل (قدرت استنتاج) (مصلح، ۱۳۸۳: ۳۰۷) می‌رسد. غایت

این سیر عقل مستفاد است که در آن نفس با اتصال شهودی به عقل فعال (روح القدس) مستقیم حقایق و حیانی را دریافت می‌کند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۷۲؛ مصلح، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۸).

به موازات آن، کمال عقل عملی نیز که با سیر و سلوک عرفانی تطابق دارد از طریق تجلیه (تهذیب ظاهر) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۲۳)، تخلیه (تهذیب باطن)، تخلیه (آراستن قلب به فضایل) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۷۲)، و نهایتاً فنای نفس حاصل می‌شود (مصلح، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۸). این سلوک عملی نفس را برای اتصال به عقل فعال و دریافت فیض الهی آماده می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۹).

### مبانی معرفت‌شناسی

نظام معرفت‌شناسی صدرا، که بر مراتب ادراک و نقش کلیدی «اتحاد عاقل و معقول» و «عقل فعال» استوار است، چارچوب نظری تحلیل وحی را فراهم می‌سازد.

### مراتب ادراک

صدرالمتألهین علم را حاصل فرایندی تکاملی در چهار مرتبه ادراکی می‌داند که با عوالم هستی تطابق دارند (مصلح، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۸ - ۳۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۹). این سیر از احساس، یعنی دریافت صورت نیمه مجرد شیء مادی از طریق افاضه عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۸: ۲۰ و ج ۳: ۳۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱: ۳۳۷)، آغاز می‌شود و به تخیل، یعنی ادراک صور جزئی مجرد از ماده در قوه خیال، می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۳: ۳۶۰ و ج ۸: ۵۶). مرتبه سوم، توهّم، به درک معانی جزئی غیر محسوس اختصاص دارد که صدرا آن را مرتبه‌ای نازل شده از عقل می‌داند (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۱۷، ق، ۳۳۸ - ۳۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۳: ۳۶۱). اوج این فرایند تعقل است که در آن نفس با «انتقال» وجودی به مرتبه عقلانی به ادراک حقایق کلی و مجرد نایل و باب ملکوت بر او گشوده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ق، ج ۹: ۹۶ و ج ۱: ۲۹۰ و ۳۳۸).

### اتحاد عاقل و معقول و نقش آن در وحی

اساس معرفت‌شناسی صدرا نظریه «اتحاد عاقل و معقول» است که طبق آن علم حقیقی جز با اتحاد وجودی مُدرک (شناسنده) و مُدرک (موضوع شناخت) حاصل نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۸۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۴). این اتحاد در بستر «حرکت جوهری» رخ می‌دهد؛ یعنی نفس در جوهر خود متحول و با صعود به مراتب عالی‌تر با حقایق مثالی و عقلی متحد می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۴۷؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۱۷، ق، ۴). این اصل دو نتیجه کلیدی برای تبیین وحی دارد: نخست آنکه ادراک موجب صعود وجودی نفس به مرتبه مُدرک می‌شود (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۱۷، ق، ۳۷۰). دوم، وحی فرایندی درونی است که در آن نفس پیامبر با رسیدن به تجرد تام با حقیقت غیبی «متحد» و خود به نوعی عین آن حقیقت و حیانی می‌شود (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۱۷، ق، ۳۸۹).

### عقل فعال، واسطه فیض و وحی

«عقل فعال»، که صدرا آن را با جبرائیل یا روح القدس یکی می‌داند، موجودی مجرد و «واهب الصور» است که با افاضه حقایق نفس انسانی را از قوه به فعل می‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۸: ۳۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۹: ۱۴۳). کمال نهایی نفس اتصال و اتحاد با عقل فعال است؛ فرایندی که از طریق «فنا»ی نفسانی و مشاهده بی‌واسطه حقایق صورت می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۴۵). بنابراین، علوم شهودی انبیا حاصل همین اتصال است؛ اتحادی که در آن نفس پیامبر با «حقیقت قرآن» و ملک وحی یگانه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۸۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۳: ۳۳۷ - ۳۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۳، ق، ۵۱).

### مبانی هستی‌شناسی

هستی‌شناسی صدرایی، که بر تطابق عوالم سه‌گانه وجود با مراتب ادراک انسانی استوار است، زیربنای نظریه وحی او را تشکیل می‌دهد. صدرالمتألهین هستی را دارای مراتبی طولی می‌داند که از عالم عقل (مفارقات)، به عنوان شریف‌ترین مرتبه و جایگاه حقایق مجرد و ملائکه مقرب، آغاز می‌شود. ادراک این عالم فقط برای نفوس کامل انبیا و اولیا پس از فنا ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۰ - ۳۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۷: ۴۳). در مرتبه بعد، عالم مثال (برزخ)، به عنوان واسطه‌ای، صور جزئی و غیر مادی را در خود دارد. این عالم، که سرچشمه الهامات برای قوه خیال است، محل تجلی حقایق کلی عقلی در قالب صور جزئی است و نبی با خیال کامل خود به آن راه می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸: ۱۲۶ - ۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۷: ۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸۸). نهایتاً، عالم ماده (کون و فساد) پایین‌ترین مرتبه وجودی و جایگاه محسوسات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۰).

بر اساس این تطابق و اصل «اتحاد مدرک و مدرک»، ادراک به معنای اتحاد وجودی نفس با یکی از این عوالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۱). این فرایند در بستر دو قوس «نزول» (تجلی حقایق از عقل به ماده) و «صعود» (سیر تکاملی نفس از حس به عقل و فنا) معنا می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۳۵۰). نفس نبی، به عنوان انسان کامل، با داشتن هر سه نشئه وجودی (حسی، مثالی، عقلی)، قادر است با قوه عقل به عالم عقل، با خیال به عالم مثال، و با حس به عالم ماده متصل شود و به ادراکی جامع از کل مراتب هستی دست یابد که همان اساس دریافت وحی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷: ۲۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۷: ۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ج ۱: ۳۴۴).

### ویژگی‌های نبی به عنوان گیرنده وحی

در حکمت متعالیه، نبی صرفاً گیرنده‌ای منفعل نیست، بلکه کمالات وجودی و ادراکی خاصی او را شایسته این مقام می‌سازد؛ چنان که آیه «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/ ۱۲۴) بر آن دلالت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۵: ۴۹). نبی به عنوان «واسطه بین العالمین» از یک سو با حق در ارتباط است (أَخَذَ مِنَ اللَّهِ) و از سوی دیگر با خلق (معطياً لعباده)؛ جایگاهی که مستلزم کمال در قوای سه‌گانه ادراکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۱۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ج ۱: ۲۸۴). این کمالات، که پس از رهایی نفس از حجاب حواس و اتصال به عوالم بالاتر حاصل می‌شود، در یک فرایند منسجم عمل می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۶۷ - ۴۶۸).

نخست، کمال قوه نظری (عقل) است که در آن نفس نبی به سبب خلوص تام با «عقل فعال» متحد می‌شود و معارف الهی را بی‌واسطه و به نحو شهودی در مرتبه «عقل مستفاد» دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۳۴۱). سپس، کمال قوه متخیله این حقایق کلی و مجرد را به صور جزئی، تمثیل‌ها و کلمات شنیدنی (مانند آیات قرآن)، تنزل می‌دهد و در حالت بیداری مشاهده می‌کند؛ امری که برای دیگران فقط در رؤیا ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۳۴۲). نهایتاً، کمال قوه عملی این اتصال با مبادی عالی را در عالم ماده متجلی می‌سازد و با تصرف در هیولای عالم قدرت الهی را در قالب معجزات به ظهور می‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۲). این جامعیت سه‌گانه، که تحت سیطره «عقل قدسی» نبی قرار دارد، اساس قابلیت او برای دریافت و ابلاغ وحی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷: ۱۱۵).

### چگونگی نزول وحی از منظر نبی به عنوان قابل (گیرنده)

پس از تبیین ویژگی‌های وجودی نبی، اکنون می‌توان به تحلیل فرایند دریافت وحی پرداخت. از دیدگاه ملاصدرا، نزول وحی فرایندی مبتنی بر حرکت جوهری و سیر ادراکی نفس نبوی در مراتب هستی است. این فرایند با صعود نفس از عالم ماده به عالم عقل آغاز می‌شود و با نزول مجدد معارف به عالم حس و خیال پایان می‌یابد.

**مرحله صعود: اتحاد نفس نبوی با عوالم غیب**

به طور طبیعی، هر نفس انسانی قابلیت اتصال به عوالم عالی هستی را دارد. اما حجاب‌هایی نظیر «کفر» و «معصیت» مانع این اتصال می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۷: ۲۴). پیامبران، به دلیل صفای نفس و رفع این موانع، می‌توانند در حالت بیداری عالم غیب را مشاهده کنند، صور مثالی را درک کنند، و کلام ملکوتی را بشنوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۴۲). این فرایند یک سیر صعودی ادراکی است. در حکمت متعالیه، مراتب هستی (عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل) با مراتب ادراک (حس، خیال، تعقل) متناظرند. همان گونه که هستی از عالم عقل (قلم الهی) به عالم مثال (لوح محفوظ) و سپس به عالم ماده نزول می‌کند، ادراک انسان نیز سیری معکوس را طی می‌کند: از ادراک حسی آغاز می‌شود، به ادراک خیالی می‌رسد، و در نهایت به ادراک عقلی نایل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۰ - ۳۵۱؛ اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۱ ق: ۶۱). ملاصدرا بر اساس نظریه «اتحاد عاقل و معقول» این سیر را یک اتحاد وجودی می‌داند؛ یعنی نفس در هر مرتبه ادراکی با آن مرتبه از هستی یکی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۰). اوج این سیر صعودی رسیدن نفس به مرتبه «عقل مستفاد» است؛ جایی که نفس به دلیل کمال قوه نظری مستقیم با «عقل فعال» متحد و از علوم لدنی بهره‌مند می‌شود. این همان مقامی است که صدرا آن را «نفس قدسی» می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۲). در این مقام، نبی به مرتبه مشاهده «قلم» و «لوح» می‌رسد و بر اسرار قضا و قدر الهی آگاه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۱).

**مرحله نزول: تمثّل و تنزل معارف و حیانی**

پس از آنکه نفس نبی در سیر صعودی خود به حقایق کلی و مجرد در عالم عقل دست یافت، فرایند نزول وحی آغاز می‌شود. این مرحله تنزل معارف از ساحت عقلانی به مراتب پایین‌تر ادراک، یعنی خیال و حس، است. از آنجا که نبی در تمام قوای وجودی به کمال رسیده است، توجه به یک ساحت او را از ساحت دیگر غافل نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۴). هنگامی که روح قدسی نبی به عالم ملکوت متوجه می‌شود، مشاهدات عقلی او بی‌درنگ در قوای پایین‌تر منعکس می‌شود. به عبارت دیگر، حقایق کلی و معقولی که در اتحاد با عقل فعال دریافت شده توسط قوه متخیله کامل نبی به صور جزئی و محسوس «تمثّل» می‌یابد. در این حالت، نبی شخصیتی نورانی (فرشته وحی) را مشاهده می‌کند که با کلامی فصیح سخن می‌گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۵). بنابراین، فرشته وحی، کلام او، و کتابت آن همگی از عالم باطن و عقلانی به سوی قوای حسی نبی تنزل می‌یابند. این انبعاث نفس نبی از نشئه باطن به نشئه ظاهر چنان شدید است که گاه حالتی شبیه به غشوه و حیرت بر قوای جسمانی او عارض می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۰). این همان فرایندی است که طی آن کلام عقلی و حقیقی خداوند، که با گوش جان شنیده شده بود، در قالب الفاظ و حروف شنیدنی و نقوش دیدنی برای نبی متجلی می‌شود.

**سیر صعودی کلام الهی در ادراک مخاطب**

ملاصدرا همچنین سیر فهم کلام الهی توسط انسان‌های عادی را نیز به صورت یک قوس صعودی ترسیم می‌کند. این فرایند از ادراک حسی آیات (حس مشترک) آغاز و به درک صور آن در قوه خیال منتقل و سپس در نفس ناطقه تحلیل و به مفاهیم عقلی تبدیل می‌شود و در نهایت می‌تواند به اتحاد با عقل فعال و فهم عمیق بطون قرآن منجر شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۶). خلاصه آنکه نبی در قوس صعودی به مقامی می‌رسد که کلام حقیقی و ذاتی را مستقیم از خداوند استماع می‌کند (وحی حقیقی و بی‌واسطه) و سپس در قوس نزولی آن حقیقت را برای ابلاغ به خلق در مراتب خیال و حس خود تنزل می‌دهد. از منظر ملاصدرا، فاعل حقیقی وحی ذات الهی است؛ اما افاضه‌کننده مستقیم آن به نفس پیامبر «عقل فعال» است که صور معقول را بر نفس آماده نازل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۸). این سیر نزولی کلام الهی منطبق بر مراتب طولی هستی است. کلام الهی که در مرتبه علم الهی به نحوی بسیط و وحدانی تحقق دارد با عبور از عوالم کلی مانند قلم ربانی (عقل اول) و لوح محفوظ (نفس کلی) به الواح قدر (عالم مثال) می‌رسد؛ جایی که حقایق کلی قابلیت تمثّل در قالب صور جزئی و متغیر را پیدا می‌کنند. سپس، این حقیقت توسط جبرئیل (روح اعظم) حمل می‌شود و در نهایت در عالم حس به صورت الفاظ مسموع و حروف محسوس تجلی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۱: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۲ - ۲۷).

ملاصدرا در تحلیلی دقیق حقیقت این «نزول» را نه یک هبوط مکانی، بلکه «انبعاث نفس نبی از نشئه غیب به نشئه ظهور» معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۱: ۳۰۰). بر این اساس، فرشته وحی در قوه خیال پیامبر «تمثل» می‌یابد و هم‌زمان کلام معقول به کلامی مسموع تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۶). این «تنزل وجودی» فرایندی است که در آن پیامبر هم‌زمان حقیقت عقلی وحی (محکی) و صورت مثالی آن (حاکی) را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۲۷۸). بدین ترتیب، نزول وحی فرایندی هم‌سو با اتحاد نفس کامل نبوی با مراتب عالی هستی و تجلی آن در قوای ادراکی پایین‌تر او (خیال و حس) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۱: ۴۸۹ و ج ۷: ۱۱۵).

### مبانی نظری ابن عربی در تبیین وحی

پس از تبیین دیدگاه ملاصدرا، اکنون به تحلیل نظرگاه محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق)، مشهور به شیخ اکبر، می‌پردازیم. درک پدیده وحی در منظومه فکری ابن عربی بدون شناخت مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و به‌ویژه انسان‌شناسی او امکان‌پذیر نیست. وحی در نگاه او حقیقتی وجودی و شهودی است که در بستر تجلیات الهی بر «انسان کامل» تحقق می‌یابد. بنابراین، ابتدا باید به بررسی این مبانی بپردازیم تا بتوانیم فرایند نزول وحی را از منظر او تبیین کنیم.

### مبانی انسان‌شناسی

در نظام فکری ابن عربی، انسان به عنوان «عالم صغیر» دارای مراتب باطنی متعددی است که سیر تکاملی او را برای دریافت فیض الهی ممکن می‌سازد. این مراتب، که به «لطایف سبعة» مشهورند، تجلیات حقیقت واحد روح در وجود انسان هستند و هر یک به جنبه‌ای از آن اشاره دارند؛ مانند «قلب» که محل نوسان میان حق و خلق و «سر» که جایگاه ظهور اسرار الهی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۷ - ۱۳۸). ابن عربی این سیر را از لطیفه قالبیه (مرتبه جسمانی) آغاز می‌کند و به لطیفه نفسیه (مرکز تمایلات) و سپس لطیفه قلبیه (محل تجلی حقیقت انسانی) می‌رساند. با عروج به مراتب بالاتر، سالک به لطیفه سریه (محل علم لدنی و مکاشفه) و لطیفه روح (مظهر روح قدسی) دست می‌یابد. اوج این سیر در لطیفه خفیه (مقام متناظر با لاهوت) و نهایتاً لطیفه حقیقه، عالی‌ترین مرتبه وجودی، تجلی می‌یابد که خاص «حقیقت محمدیه» و مظهر تجلی ذاتی «احدیت» است (ابن عربی، ۱۴۲۵ ق: ۷۲؛ خضری، ۲۰۰۷ م: ۳۵۸). این هفت مرتبه، که با «بطون سبعة» نیز تطبیق داده شده‌اند (قیصری، ۱۳۷۰: ۵۶۵ - ۵۸۳)، در واقع نقشه راه کمال انسان از حسیض ماده تا اوج شهود الهی است و ظرفیت‌های درونی او برای دریافت تجلیات و حیانی را تبیین می‌کنند.

### مبانی معرفت‌شناسی

در نظام فکری ابن عربی، معرفت امری وجودی و حاصل تجلی حق بر قلب انسان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ج ۲: ۱۴۶). او علوم را به سه مرتبه طولی تقسیم می‌کند: نازل‌ترین مرتبه علم عقل است که از طریق استدلال حاصل می‌شود و در معرض خطاست (شعرانی، بی‌تا: ۴۵). مرتبه بالاتر علم احوال (ذوقی) است که از تجربه مستقیم و شخصی نشئت می‌گیرد اما قابل انتقال نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ج ۱: ۱۴۷). عالی‌ترین مرتبه علم اسرار (وهبی / لدنی) است که به واسطه فیض مستقیم الهی بر قلب انبیا و اولیا نازل می‌شود و علم و حیانی از این سنخ است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ج ۱: ۱۴۷؛ ابن عربی، بی‌تا: ۳۱).

کسب این معارف از طریق قوای ادراکی متعددی صورت می‌پذیرد. این فرایند از حس آغاز و به قوه خیال به عنوان پل ارتباطی میان عالم حس و معنا و خزانه‌دار صور منتقل می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۵). ابن عربی همچنین بر نقش محوری قوه وهم به عنوان «سلطان اعظم» در وجود انسان تأکید دارد که معانی غیر محسوس را در قالب امور محسوس ممکن می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ج ۱: ۱۸۱). با این حال، اوج معرفت‌شناسی او در تأکید بر محدودیت عقل استدلالی و معرفی «قلب» به عنوان ابزار اصلی شهود و معرفت حقیقی نهفته است. او به «طور ورای طور عقل» اشاره می‌کند؛ مرتبه‌ای از کشف و مشاهده بی‌واسطه که عقل از درک آن ناتوان است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۰۴). درحالی‌که عقل محدود و مقید است، قلب به دلیل قابلیت تحول و انعطاف‌پذیری (تقلّب) می‌تواند محل تجلیات بی‌نهایت الهی باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۹). از این رو، «علم لدنی» که مافوق



عقل و مختص انبیا و اولیاست فقط از طریق قلب به دست می‌آید؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق / ۳۷).

### مبانی هستی‌شناسی

هستی‌شناسی ابن عربی بر سه اصل مرتبط با هم استوار است: وحدت وجود، حضرات خمس، و تطابق عالم کبیر و صغیر. اصل بنیادین «وحدت وجود» است که طبق آن وجود حقیقتی واحد و منحصر به ذات حق تعالی است و کثرات عالم فقط تجلیات و تعینات آن وجود واحد بر حسب استعدادهای ازلی‌شان (اعیان ثابته) هستند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۱). از این منظر، نزول وحی نه انتقال از یک موجود به موجودی دیگر بلکه تجلی و ظهور حقیقت واحد از مقام جمع (ذات) در مقام تفصیل (قلب نبی) است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۹۴).

ابن عربی این تجلیات را در قالب «حضرات خمس» یا مراتب هستی تبیین می‌کند. این مراتب از حضرت غیب مطلق (عالم احدیت و اعیان ثابته) آغاز می‌شود و به حضرت غیب مضاف (شامل عالم جبروت یا عقول مجرده و عالم ملکوت یا مثال) تنزل می‌یابد و به حضرت شهادت مطلق (عالم مُلک و حس) ختم می‌شود (ابن عربی، ۲۰۰۳ م: ۷۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷). هر یک از این عوالم مظهر طولی عالم بالاتر از خود است. در این میان، «انسان کامل» به عنوان حضرت جامع مظهر همه اسمای الهی و کون جامعی است که همه عوالم را در خود دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۵۸).

این ساختار در وجود انسان به عنوان «عالم صغیر» نیز منعکس می‌شود؛ طوری که نشئه باطنی (روحانی) انسان با عالم جبروت، نشئه مثالی (خیالی) او با عالم ملکوت، و نشئه ظاهری (جسمانی) او با عالم مُلک تطابق دارد. این تطابق کلید فهم نزول وحی است. زیرا نبی با سیر در مراتب وجودی خویش به عوالم بالاتر متصل می‌شود و حقایق را متناسب با هر مرتبه (عقل، خیال، حس) دریافت و شهود می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۱).

### ویژگی‌های نبی به عنوان گیرنده وحی

در اندیشه ابن عربی، نزول وحی فرایند تجلی کلام الهی در مراتب وجود است که در قلب انسان کامل به ظهور می‌رسد. درک این فرایند مستلزم شناخت ویژگی‌های نبی و جایگاه «حقیقت محمدیه» است.

از دیدگاه ابن عربی، پیامبران به عنوان مصادیق اتم «انسان کامل» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۷) از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردارند. اصلی‌ترین ویژگی مقام جامعیت است. انسان کامل به عنوان «کون جامع» مظهر اسم اعظم «الله» و آینه‌ای است که صورت حق و صورت خلق را در خود جمع دارد (ابن عربی، ۱۴۲۸ ق: ۱۹۴؛ ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۵). این جامعیت او را به یک «برزخ» و واسطه میان حق و خلق بدل می‌کند که هم فیض وجودی را در قوس نزول منتقل می‌کند هم راهنمای کمال در قوس صعود است (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۲۲). نتیجه این دو مقام مقام خلافت الهی است که شایستگی ارتباط با عالم ملکوت و دریافت وحی را برای نبی فراهم می‌آورد (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۹).

### حقیقت محمدیه به عنوان مبدأ و واسطه نزول وحی

محور و اصل این فرایند «حقیقت محمدیه» است. این حقیقت صرفاً یک مقام روحانی نیست، بلکه «تعیین اول» و نخستین تجلی ذات الهی است که کل هستی از آن نشئت گرفته است (قیصری، ۱۳۷۰: ۲۱۵). حقیقت محمدیه، به عنوان برزخ میان وحدت حق و کثرت خلق، واسطه اصلی نزول وحی است. کلام الهی نه به طور مستقیم از ذات بی‌تعیین، بلکه از طریق این حقیقت کلی بر قلب پیامبران که مظاهر جزئی آن هستند افزوده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۷). بنابراین، نزول وحی در واقع ظهور یکی از شئون حقیقت محمدیه بر عالم امکان است و پیامبر اکرم (ص) به عنوان مظهر اتم و اکمل آن جامع‌ترین وحی را دریافت می‌کند. (خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۹).

### چگونگی نزول وحی از منظر گیرنده (نفس نبوی)

ابن عربی فرایند نزول وحی را در یک حرکت دو سویه تحلیل می‌کند: صعود نفس نبوی برای دریافت فیض و نزول امر الهی برای تجلی در مراتب ادراکی نبی. از منظر گیرنده وحی، قوه «خیال» و سیر معراج گونه نفس نقشی محوری ایفا می‌کند.

### جایگاه محوری قوه خیال در دریافت وحی

به اعتقاد ابن عربی، دریافت وحی در بیداری با ادراک در «حضرت خیال» آغاز می‌شود. او تصریح می‌کند که آغاز تجربه وحیانی پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به صورت «مبشرات» در قالب رؤیاهای صادقه بود. اما این فقط مرحله ابتدایی است. اصل فرایند وحی در بیداری نیز مستلزم عبور از مرتبه خیال است. از آنجا که خیال مرتبه‌ای برزخی میان عالم معقول (عالم معنا) و عالم محسوس (عالم حس) است، هر معنایی برای تنزل به حس و هر محسوس برای صعود به معنا ناگزیر از عبور از این مرتبه است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۸۸).

هنگام نزول وحی، پیامبر از ادراکات حسی معمول خود منقطع (أُخِذَ عَنِ الْمَحْسُوسَاتِ) و از اطرافیان غایب می‌شد. در این حالت، که شباهتی به خواب ندارد، نبی در «حضرت خیال» خود وحی را دریافت می‌کرد (مهاشمی، ۱۴۲۸ ق: ۲۶۴). تمثیل جبرئیل در صورت یک انسان (مانند دحیه کلبی) نیز در همین مرتبه خیال صورت می‌پذیرد. آنچه ادراک می‌شود نه حقیقت ذات فرشته، بلکه صورت مثالی اوست که قوه خیال نبی آن را از عالم ملکوت دریافت و به شکل محسوس بازنمایی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). به بیان دیگر، پیامبر وحی را ابتدا در عالم خیال مقید خود دریافت می‌کند و سپس این حقیقت در عالم حس ظاهر می‌شود. به همین دلیل، ابن عربی تصریح می‌کند که اولین مبدأ وحی الهی «حضرت خیال» است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹).

با این حال، او تأکید دارد که وحی امری برآمده از خیال نبی نیست، بلکه حقیقتی خارجی است که در این مرتبه بر او تجلی می‌یابد. مواجهه روح پیامبر با صورت ملکوتی فرشته چنان شدید است که آثار فیزیکی مانند سنگینی، حرارت، و تعریق را در بدن مادی ایشان به همراه دارد؛ حالتی که از آن به صدای زنگ (صلصلة الجرس) تعبیر شده و سخت‌ترین نوع وحی به شمار می‌رود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۷ و ۳۹).

### سیر صعودی نفس نبوی برای دریافت وحی

نزول وحی مستلزم حرکتی دوسویه است: نزول فرشته و صعود نفس نبی. نفس پیامبر برای قابلیت یافتن جهت دریافت کلام الهی یک سیر معراج گونه را از مراتب پایین به بالا طی می‌کند:

۱. آغاز از عالم حس: ادراک نبی در ابتدا تحت تأثیر تجلیات عالم ظاهر است.
۲. ارتقا به مرتبه قلب: با ترکیه و تصفیه نفس از حجاب‌های حس و خیال عبور می‌کند و به مرتبه «قلب» می‌رسد. در این ساحت، ادراک به صورت شهود باطنی، مستقیم و بی‌واسطه، حقایق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹).
۳. فنا در تجلیات: در اوج این سیر، نفس نبی در تجلیات اسمای الهی فانی و به شهود ذات حق نائل می‌شود. در این مقام، کلام الهی به صورت یک حقیقت واحد و نورانی در قلب او تجلی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۳۸). در این اتحاد شهودی، حق هم گوینده هم شنونده است و آثار آن در وجود نبی ظاهر می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۷ ق، ج ۲: ۴۶).
۴. بازگشت به کثرت (بقای بعد از فنا): پس از این شهود اتحادی، انوار و معانی الهی به قوای ادراکی پایین‌تر نبی (عقل و خیال) تنزل می‌یابد و در قالب مفاهیم و صور قابل انتقال به دیگران صورت‌بندی می‌شود.

### انفعال محض نبی در برابر وحی

ابن عربی با قاطعیت تأکید می‌کند که پیامبر در فرایند وحی صرفاً «قابل» و «منفعل محض» است و هیچ‌گونه فاعلیت، تصرف، یا دخالتی در محتوای وحی ندارد. وحی به صورت کامل از جانب خداوند نازل می‌شود و پیامبر قادر به تغییر آن بر اساس فرهنگ زمانه یا شرایط شخصی خود نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۴). در حقیقت، جبرئیل نیز تنها واسطه‌ای است که کلام الهی را از

باطن وجودی خود پیامبر (از حقیقت محمدیه) دریافت و آن را در مرتبه حسی بر او عرضه می‌کند. به همین دلیل، قرآن برای پیامبر نه یک امر اکتسابی بلکه «تذکر» و یادآوری آن چیزی است که در مرتبه بالاتر شهود کرده بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶).

### چگونگی نزول وحی از منظر افاضه‌کننده (فاعل وحی)

از منظر ابن عربی، فاعل حقیقی وحی ذات الهی است و نزول آن تجلی یک حقیقت وجودی در مراتب طولی هستی است. این حقیقت که در علم ازلی حق ریشه دارد با عبور از عوالم کلی، مانند قلم (عقل کلی) و لوح (نفس کلیه)، به مرتبه «کرسی» می‌رسد؛ جایی که به «حکم» و «خبر» تقسیم و مقام رسالت تشریعی از آنجا آغاز می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴: ۵۷۸). سپس با عبور از «سماوات سبع» این حقیقت در هر مرتبه صورتی متناسب با آن عالم می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۲۸ - ۳۰) تا نهایتاً در «قلب نبی» به صورت حروف و کلمات عربی تجلی کند. از این رو، الفاظ قرآن صرفاً حامل معنا نیستند، بلکه خود تجلی مادی همان حقیقت الهی به شمار می‌روند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۹۵).

ابن عربی در تحلیلی ابتکاری این نزول تدریجی را با تکوین شئون نبوی پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که هر یک از آسمان‌های هفتگانه منشأ نزول یک ویژگی خاص بر پیامبر<sup>(ص)</sup> بوده‌اند؛ از نزول «عصمت» از آسمان اول تا نزول «جوامع الکلم» از آسمان ششم و در نهایت اعطای «مقام کمال و ختم نبوت» از آسمان هفتم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۴ - ۱۴۶). این «تدریج وجودی» بیانگر آن است که نزول وحی فرایندی هم‌سو با تکوین شخصیت نوری انسان کامل است که در هر مرتبه از هستی جلوه‌ای خاص به خود می‌گیرد.

### اشتراکات و افتراقات

تحلیل مکانیسم نزول وحی در منظومه فکری ملاصدرا و ابن عربی، دو قله رفیع حکمت و عرفان اسلامی، نشان‌دهنده تلاشی عمیق برای تبیین نظام‌مند پدیده‌ای است که در کانون معرفت دینی قرار دارد. هر دو اندیشمند، با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، چارچوبی منسجم برای فهم این فرایند الهی ارائه می‌دهند. اگرچه هر دو در نهایت به یک حقیقت واحد اشاره دارند، مسیر تحلیل و اصطلاحات کلیدی و نقاط تأکید آن‌ها تفاوت‌های معناداری را آشکار می‌سازد که ریشه در تمایز مشرب فلسفی و عرفانی آن‌ها دارد. این فصل به جمع‌بندی و مقایسه تطبیقی و برجسته‌سازی وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه با استناد به مطالب پیشین اختصاص دارد.

### وجوه اشتراک

با وجود تفاوت در دستگاه مفهومی، ملاصدرا و ابن عربی در اصول بنیادین تبیین وحی اشتراکات عمیقی دارند:

- ۱. محوریت قابلیت گیرنده (نبی):** هر دو متفکر نبوت را مقامی مبتنی بر کمالات وجودی و قابلیت‌های استثنایی نفس نبی می‌دانند. ملاصدرا این امر را مبتنی بر آیه «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/ ۱۲۴) و ناظر به صفای قابل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۴۹). ابن عربی نیز با تقسیم انسان به «انسان حیوان» و «انسان کامل» نبوت را مختص دسته دوم می‌داند که به مقام خلافت الهی رسیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۷).
- ۲. ساختار طولی هستی و ادراک:** هر دو اندیشمند عالم هستی را دارای مراتبی طولی می‌دانند. ملاصدرا از عوالم سه‌گانه «عقل، مثال، ماده» سخن می‌گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۰ - ۳۲۱) و ابن عربی از «حضرات خمس» (غیب مطلق، جبروت، ملکوت، ملک، انسان کامل) (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷). هر دو قوای ادراکی انسان (عقل، خیال، حس) را متناظر با این عوالم می‌بینند و وحی را فرایندی می‌دانند که در این مراتب سیر می‌کند.
- ۳. نقش محوری قوه خیال:** هر دو فیلسوف برای قوه خیال جایگاهی کلیدی و برزخی قائل‌اند. ملاصدرا قوه خیال نبی را چنان کامل می‌داند که می‌تواند در بیداری صور عالم غیب را مشاهده کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۱). ابن عربی نیز «حضرت خیال» را مبدأ دریافت وحی در بیداری می‌داند و تمثّل فرشته را در این مرتبه تبیین می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹؛ مهائمی، ۱۴۲۸ ق: ۲۶۴).

۴. **انفعال محض نبی در دریافت وحی:** هر دو با قاطعیت تأکید می‌کنند که پیامبر در محتوای وحی هیچ‌گونه دخل و تصرفی ندارد و صرفاً «قابل» و آینه‌ای صاف برای انعکاس کلام الهی است. ابن عربی تصریح می‌کند که پیامبر «منفعل محض» است و قادر به تغییر وحی نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۴). ملاصدرا نیز با تأکید بر اینکه نفس به‌خودی‌خود فاقد صور است نبی را گیرنده فیض از «عقل فعال» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۸).

۵. **وحی به مثابه فرایندی دوسویه:** هر دو نزول وحی را حاصل یک حرکت دوسویه می‌دانند:

- **سیر صعودی نفس نبی:** ملاصدرا این سیر را در چارچوب حرکت جوهری نفس و رسیدن به مقام «عقل مستفاد» توضیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ق: ۳۴۲). ابن عربی آن را یک سیر معراج‌گونه از حس به «قلب» و مقام فنا برای شهود حقایق می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹).
- **سیر نزولی کلام الهی:** هر دو متفکر سیر نزولی کلام الهی را در مراتب هستی ترسیم می‌کنند. ملاصدرا از علم الهی، قلم، لوح، الواح قدر، جبرئیل تا عالم حس نام می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۱ ق: ۵۳) و ابن عربی مسیری مشابه از علم الهی، قلم، لوح، عرش، کرسی، سدره المنتهی تا قلب نبی را تشریح می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴: ۵۷۸).

### وجوه افتراق

به‌رغم اشتراکات بنیادین، تفاوت‌های عمیقی در روش‌شناسی، اصطلاحات، و نقاط کانونی تحلیل ملاصدرا و ابن عربی وجود دارد که نشان‌دهنده دو سنت فکری متمایز است؛ حکمت متعالیه صدرا با رویکردی تحلیلی-عقلی و عرفان نظری ابن عربی با رویکردی شهودی-تجلی‌محور.

ریشه اصلی این تفاوت‌ها در مبنای هستی‌شناختی دو اندیشمند است. ملاصدرا بر پایه «اصالت و تشکیک وجود» کثرات را مراتب یک حقیقت واحد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹: ۱۵ - ۱۶)، درحالی‌که ابن عربی بر مبنای «وحدت شخصی وجود» کثرات را تجلیات ذات حق در آینه اعیان ثابته می‌شمارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۱). این تمایز سایر حوزه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در نتیجه، سیر استکمالی نبی نزد صدرا «حرکت جوهری» نفس برای اتحاد با عقل فعال است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۳۳۷ - ۳۳۹). اما نزد ابن عربی «سیر و سلوک عرفانی» در «لطایف سبعة» برای اتصال به حقیقت محمدیه است (ابن عربی، ۱۴۲۵ ق: ۷۲).

به همین ترتیب، واسطه اصلی فیض در حکمت متعالیه «عقل فعال» (جبرئیل) است که علوم را بر نفس نبی افزوده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۹). اما در عرفان نظری این نقش به «حقیقت محمدیه» به عنوان نخستین تعین الهی تعلق دارد (قیصری، ۱۳۷۰: ۲۱۵). بر این اساس، فرایند دریافت وحی برای صدرا «اتحاد عاقل و معقول» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴)، ولی برای ابن عربی «تجلی و شهود» کلام الهی در آینه قلب است (ابن عربی، ۱۳۶۷ ق، ج ۲: ۴۶).

این دو رویکرد در ابزار اصلی معرفت نیز از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. ملاصدرا بر محوریت «عقل قدسی» به عنوان مرتبه عالی عقل نظری تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۹)، درحالی‌که ابن عربی با اشاره به «طور و رای طور عقل» بر برتری «قلب» به عنوان ابزار شهود و دریافت علم لدنی پافشاری می‌کند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۰۴). حتی، در تبیین نزول فرشته، صدرا از «انبعاث نفسانی و تمثّل» سخن می‌گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۶)، حال آنکه ابن عربی آن را «تجلی در حضرت خیال» می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). در یک کلام، زبان ملاصدرا زبان «اتحاد» و «حرکت» است و زبان ابن عربی زبان «تجلی» و «شهود».

### نتیجه

ملاصدرا، به عنوان فیلسوفی که حکمت را با عرفان درآمیخته، می‌کوشد تا پدیده وحی را در چارچوب یک نظام فلسفی منسجم بر پایه اصول «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» تبیین کند. نقطه کانونی تحلیل او «عقل فعال» به عنوان واسطه

اصلی فیض و «عقل قدسی» نبی به عنوان گیرنده نهایی آن است. زبان او زبانی فلسفی و استدلالی است که در آن هر مرحله از فرایند وحی مستند به یک اصل عقلی می‌شود. در مقابل، ابن عربی، به عنوان شیخ اکبر عرفان نظری، وحی را تماماً در بستر «وحدت وجود» و نظریه «تجلیات» تحلیل می‌کند. نقطه کانونی تحلیل او «حقیقت محمدیه» به عنوان مبدأ کل هستی و معرفت و «قلب» انسان کامل به عنوان آینه تمام‌نمای این تجلیات است. زبان او زبانی شهودی، رمزی، و مبتنی بر تجربیات عرفانی است که در آن مفاهیمی چون «کشف»، «شهود»، و «فنا» نقشی محوری دارند.

دیدگاه صدرا تلاشی برای «فلسفی کردن» و صورت‌بندی استدلالی شهودات عرفانی شیخ اکبر در باب وحی است. او با وام‌گیری مفاهیمی چون مراتب وجود و نقش محوری خیال آن‌ها را در دستگاه فلسفی خود بازتفسیر می‌کند. در نهایت، هر دو دیدگاه، با وجود تفاوت در مسیر و بیان، به یک مقصد می‌رسند؛ وحی عالی‌ترین مرتبه اتصال وجودی و معرفتی انسان کامل با مبدأ هستی است که در آن نفس قدسی پیامبر، پس از صعود به اوج قرب الهی، حامل کلام حق برای هدایت خلق می‌شود. این دو تبیین، نه در تقابل، بلکه مکمل یک‌دیگرند و غنای اندیشه اسلامی را در مواجهه با عمیق‌ترین پدیده متافیزیکی به نمایش می‌گذارند. بنابراین می‌توان گفت تبیین عرفانی ابن عربی محتوای شهودی تجربه وحی را روشن می‌کند، درحالی‌که تبیین فلسفی صدرا ساختار منطقی و معرفتی آن را صورت‌بندی می‌کند.

## منابع

## قرآن

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۳۶ ق). *إنشاء الدوائر*. لیدن: مطبعة بریل.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵). *فصوص الحکم (طبع قاهره)*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷). *رسائل ابن العربی (کتاب التجلیات)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم (طبع تهران)*. چ ۲. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء (س).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *متن و ترجمه فصوص الحکم*. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ ق). *الفتوحات المکیه*. تصحیح عثمان یحیی. قاهره: الهيئه المصريه العامه للكتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ ق). *الشجره النعمانيه (شق الجیب بعلم الغیب)*. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ ق). *حکم الفصوص و حکم الفتوحات*. تحقیق احمد فرید مزیدی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۳ م). *کتاب المعرفه*. دمشق: التکوین.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. چ ۳. بیروت: دار الفکر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی*. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)*. تهران: علمی فرهنگی.
- خضری، یوسف بن عبدالجلیل (۲۰۰۷ م). *النور الأبهر فی الدفاع عن الشيخ الأكبر (الاغتناب بمعالجه ابن الخياط)*. تحقیق احمد فرید مزیدی. قاهره: دار الذکر للنشر و التوزیع.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹). *شرح فصوص الحکم (خوارزمی)*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق). *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*. بیروت: دار المعرفه.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شعرانی، عبدالوهاب (بی‌تا). *البواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الأكابر (الکبریت الأحمر فی بیان علوم الشيخ الأكبر محیی‌الدین بن العربی)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۰۲ ق). *مجموعه الرسائل التسعه (رسائل آخوند ملاصدرا)*. قم: مکتبه المصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چ ۲. با تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. چ ۲. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ ق). *اسرار الآیات*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه عربی)*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

- (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. ج ۳. با حاشیه محمدحسین طباطبائی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح الأستاذ الفاضل و العالم الكامل الشیخ عبدالرزاق القاشانی علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی الدین بن العربی*. قم: بیدار.
- مصلح، جواد (۱۳۸۳). *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*. تهران: سروش.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مهائمی، علی بن احمد و قاری، ابراهیم بن عبدالله (۱۴۲۸ ق). *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- Ashtiani, S. J. (1991). *Sharh-e Moqaddame-ye Qaysari bar Fusus al-Hikam* [Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam]. Tehran: Amirkabir. (in Persian)
- (2002). *Sharh bar Zad al-Musafir-e Sadr al-Din Mohammad ibn Ibrahim Shirazi* [Commentary on Zad al-Musafir by Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi]. Qom: Bustan-e Ketab (Publications of the Islamic Propagation Office of the Qom Seminary). (in Persian)
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2001). *Qawa'id-e Kolli-ye Falsafi dar Falsafe-ye Islami* [General Philosophical Principles in Islamic Philosophy]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Hosseini Ardakani, A. (1996). *Mir'at al-Akwan (Tahrir-e Sharh-e Hedaye-ye Mulla Sadra Shirazi)* [The Mirror of the Worlds (An Edition of the Commentary on Mulla Sadra's Hedayah)]. Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Ibn Arabi, M. (۱۹۰۷ AH). *Insha' al-Dawa'ir*. Leiden: Brill Press. (in Arabic)
- (1405 AH). *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. O. Yahya (Ed.). Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab. (in Arabic)
- (1422 AH). *Tafsir Ibn Arabi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- (1425 AH). *Al-Shajarah al-Nu'maniyyah (Shaq al-Jayb bi-'Ilm al-Ghayb)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (in Arabic)
- (1428 AH). *Hukm al-Fusus wa Hukm al-Futuhāt*. A. F. Mazidi (Ed.). Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiyyah. (in Arabic)
- (1986). *Fusus al-Hikam*. A. Affifi (Ed.). Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. (in Arabic)
- (1988). *Rasa'il Ibn al-'Arabi (Kitab al-Tajalliyat)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- (1991). *Fusus al-Hikam*. 2<sup>nd</sup> ed. A. Affifi (Ed.). Tehran: Al-Zahra. (in Arabic)
- (2003). *Kitab al-Ma'rifah*. Damascus: Al-Takwin. (in Arabic)
- (2008). *Matn va Tarjome-ye Fusus al-Hikam* [Text and Translation of Fusus al-Hikam]. M. Khajavi (Trans. & Ed.). Tehran: Mowla. (in Persian)
- (n.d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. 3<sup>rd</sup> ed. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Jahangiri, M. (1996). *Muhyi al-Din Ibn Arabi, Chehre-ye Barjaste-ye Erfan-e Islami* [Muhyi al-Din Ibn Arabi, the Prominent Figure of Islamic Mysticism]. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
- Kashani, A. (1991). *Sharh-e Fusus al-Hikam* [Commentary on Fusus al-Hikam]. Qom: Bidar. (in Persian)
- Khidri, Y. (2007). *Al-Nur al-Abhar fi al-Difa' 'an al-Shaykh al-Akbar*. A. F. Mazidi (Ed.). Cairo: Dar al-Dhikr lil-Nashr wal-Tawzi'. (in Arabic)
- Khomeini, R. (1410 AH). *Ta'liqat 'ala Sharh Fusus al-Hikam wa Misbah al-Uns*. Qom: Pasdar-e Eslam Institute. (in Arabic)
- Khwarizmi, T. (2000). *Sharh-e Fusus al-Hikam* [Commentary on Fusus al-Hikam]. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Ma'rifat, M. H. (1428 AH). *Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. (in Arabic)
- Mahaimi, A. & Qari, I. (1428 AH). *Khusus al-Ni'am fi Sharh Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (in Arabic)
- Mosleh, J. (2004). *Tarjome va Tafsir-e Al-Shawahid al-Rububiyyah* [Translation and Commentary of Al-Shawahid al-Rububiyyah]. Tehran: Soroush Press. (in Persian)
- Qaysari, D. (1996). *Sharh-e Fusus al-Hikam* [Commentary on Fusus al-Hikam]. Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Rashid Rida, M. (1414 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1302 AH). *Majmu'at al-Rasa'il al-Tis'ah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. (in Arabic)
- (1401 AH). *Asrar al-Ayat*. M. Khajavi (Ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

- , (1417 AH). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. (in Arabic)
- , (1975). *Al-Mabda' wal-Ma'ad*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- , (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. 3<sup>rd</sup> ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- , (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. 2<sup>nd</sup> ed. S. J. Ashtiani (Ed.). Tehran: University Publishing Center. (in Arabic)
- , (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Arabic)
- , (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Bidar. (in Arabic)
- , (1999). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Uloom al-Kamaliyyah*. S. M. Khamenei (Ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Arabic)
- Sajjadi, S. J. (2000). *Farhang-e Estelihat-e Falsafi-e Mulla Sadra* [Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. (in Persian)
- Sha'rani, A. (n.d.). *Al-Yawaqit wal-Jawahir fi Bayan 'Aqa'id al-Akabar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)