

صور و مراتب وحی محمدی(ص)

علیرضا نجف زاده*

چکیده:

پیامبرن الاهی(ع) از مراتب و درجات متفاوت و به تبع آن از مقامات و در نتیجه از صور و مراتب متفاوتی از وحی برخوردار بوده‌اند. با آنکه پیامبر اسلام(ص) جامع همه صور گوناگون وحی و تکلیم الاهی بوده است، پیام‌آوری جبرئیل(ع) برای او، بیش از همه آنها کانون توجه مفسران، متکلمان و فلاسفه اسلامی قرار گرفته است؛ زیرا اعتقاد اکثر ایشان بر این بوده است که تعالیم اسلامی فقط از این طریق بر آن حضرت(ص) نازل می‌شده است. در حالی که او از مراتب عالی‌تر وحی، یعنی وحی مستقیم و بی‌واسطه خداوند در حالت‌های معراج معنوی خود، برخوردار بوده است و توجه به آن در تبیین اموری مانند عصمت در دریافت وحی و یقینی بودن معرفت و حیانی، نقش اساسی دارد. ما در این مقاله علاوه بر پرداختن به این مسأله به استقصای صور و مراتب گوناگون وحی محمدی(ص) و تبیین، نقد و تکمیل نظریه فلاسفه در تحلیل ماهوی وحی پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: اقسام وحی، وحی محمدی، تمثیل جبرئیل(ع)، تبیین فلسفی، مراتب وحی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۱

پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسأله

مسأله وحی یکی از مفاهیم کلیدی و بنیادین ادیان آسمانی است که همواره مورد توجه و تحلیل دانشمندان ادیان مختلف بوده است و امروزه نیز در زمره مهم‌ترین مباحث فلسفه دین می‌باشد. مفسران، متکلمان و حکیمان مسلمان نیز بخش قابل توجهی از تحقیقت خود را به مسایل وحی و نبوت اختصاص داده‌اند. یکی از موضوعاتی که نیاز به تحقیق و تأمل بیشتری دارد، موضوع تنوع و گوناگونی اقسام و صور وحی و توجه به مراتب تشکیکی آن است. جستجوی خود را در این مورد با تعیین دقیق مفهوم لغوی این واژه آغاز می‌کنیم.

معنای لغوی وحی

«وحی» واژه عربی اصیلی است که اعراب قبل از اسلام نیز با آن آشنا بوده‌اند. لغت‌شناسان نیز برای آن معانی متعددی مانند: «کتابت، اشاره، الهام، رساله، خطاب بدون واسطه القای محرمانه، کلام سری، سرعت، عجله و...» ذکر نموده‌اند. (ابن منظور، بی تا: ۱۵، ۳۷۹، ۳۸۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۵: ۳، ۳۲۰؛ فیروزآبادی، بی تا: ۴، ۳۹۹؛ جوهری، بی تا: ۶، ۵۲۱۹؛ ازهری، بی تا: ۵، ۲۹۶؛ زبیدی، ۱۹۶۶: ۱۰، ۳۸۴؛ ابن اثیر، بی تا: ۵، ۶۳) اما در اینکه این کلمه اصالتاً در زبان عربی در چه معنایی به کار رفته است، بیشتر واژه‌پژوهان معتقدند وحی در اصل به معنای «اعلام مخفیانه چیزی به دیگری» بوده است: «اصل الوحی فی اللغه إعلام فی خفاء.» (همان‌ها؛ ابن فارس، ۱۹۷۲: ۶، ۹۳)

اما رانجب، واژه وحی را در اصل به معنای «اشاره سریع» دانسته است؛ او می‌گوید: «اصل الوحی الاشارة السریعة» و کلام عرب را که می‌گوید: «أمر وحی» به معنای «امر سریع» است را شاهد کلام خود می‌گیرد و می‌نویسد: «چون وحی، متضمن معنای سرعت است، به مطالب رمزی و اشاره‌ای وحی می‌گویند.» (بی تا: ۵۵۲) سایر

واژه‌نگاران نیز یکی از معنی «وحی» را سرعت دانسته‌اند. ابن‌اثیر در *النهاية* می‌گوید:

فی حدیث اَبی بکر: «الوحا الوحا» یعنی السرعة السرعة... یقال: توحّیت توحّیا إذا أسرع... و منه الحدیث: «إذا أردت أمراً فتدبّر عاقبته، فإن كانت شراً فاتّنه و إن كانت خیراً فتوحّه» ای أسرع إلیه. (بی‌تا: ۵، ۱۶۳)

در مقام جمع بین دو قول، بعضی از دانشمندان معنای اصلی وحی را «کلام سریع و پنهانی» دانسته‌اند. زمخشری در *کشاف* می‌گوید: «الوحی کلام خفیّ فی سرعة». (بی‌تا: ۴، ۲۳۳) فیض‌کاشانی هم نیز معتقد است: «اصل الوحی الکلام الخفیّ الذی یدرک بسرعة». (۱۴۱۶: ۴، ۳۸۱)

موارد استعمال واژه «وحی» در قرآن

ماده «وحی» هفتاد و نه بار در قرآن به صورت ماضی، مضارع و مصدر به‌کار رفته است.^۱ (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۷۴۶ و ۷۴۷) از تأمل در موارد استعمال این واژه در قرآن به دست می‌آید که قرآن کاربرد این واژه را توسعه داده و آن را در مواردی به‌کار برده است که در میان عرب قبل از او سابقه نداشته است؛ مانند انزال کلام الهی بر پیامبران: «و أوحینا إلیک کما أوحینا إلی نوح و النبیین من بعده...» (نساء، ۱۶۳)؛ الهام قلبی: «و أوحینا إلی أمّ موسی...» (قصص، ۷) الهام غریزی: «و أوحی ربک إلی

۱. قرآن همواره از مصدر این ماده به صورت ثلاثی مجرد (وَحَى، وَحَّیاً، وَحَّیْنَا، وَحَّیْتُ) و از فعل آن به صورت ثلاثی مزید (أَوْحَى، یُوحِی) استفاده کرده است؛ اگرچه وَحَى و أَوْحَى هر دو به یک معناست؛ برای وجه آن در علم صرف بنگرید به: (رازی، بی‌تا: ۲۸، ۲۸۲؛ زبیدی، ۱۹۶۶: ۱۰، ۳۸۵)

النحل...» (نحل، ۶۸)، «و أوحى فى كل سماء أمرها» (فصلت، ۱۲)؛ وسوسه: «إنَّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم.» (انعام، ۱۱۲) به کار برده است که در همه این موارد، معنای اصلی واژه وحی یعنی «اعلام مخفیانه و سریع» رعایت شده است؛ اگرچه اسباب یا متعلق این اعلام و تفهیم سرّی متفاوت باشد.^۱

اقسام وحی الاهی به پیامبران

آیه «و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء» (شوری، ۵۱) تکلم خدا با پیامبر را در سه قسم منحصر می‌کند: وحی مستقیم، از پشت حجب و ارسال فرشته؛ این سه عبارت در آیه به منزله «مفعول مطلق نوعی» هستند و بنابراین تقدیر کلام این است: «و ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من انواع التكليم إلا هذه الأنواع الثلاثة: أن يوحى وحياً أو يكون من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء.» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸، ۷۶) و اطلاق کلام و تکلم بر هر سه قسم، حقیقی بوده و در نتیجه استثنا در آیه، استثنای متصل است. همچنین اطلاق وحی بر هر سه قسم رواست، چنان‌که قرآن سخن گفتن با حضرت موسی (ع) را وحی نامیده است: «و أنا اخترتُك فاستمع لما يوحى.» (طه ۱۳) اما چون در قسم نخست، پیام با خفا و سرعت بیشتری القامی‌شود، گویی اختصاص لفظ وحی به این قسم، اولی و با لغت سازگارتر است. (رازی، بی تا: ۲۷، ۱۸۷)

۱. در حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) موارد استعمال کلمه «وحی» در قرآن (به لحاظ سبب یا متعلق وحی) هفت مورد برشمرده شده است: ۱. وحی پیامبری که بیشترین کاربرد را داشته و در ۵۳ آیه قرآن معرفی شده است. متعلق وحی الاهی در این آیه است، پیامبری از پیامبران است: ۲. وحی الهامی؛ ۳. وحی اشاره‌ای؛ ۴. وحی تقلیدی؛ ۵. وحی امری؛ ۶. وحی خیر؛ ۷. وحی دروغ. (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۵۴؛ همان: ۵۰، ۱۶)

هر یک از این اقسام سه‌گانه وحی در صور گوناگونی تحقق پیدا کرده است. در اینجا به شرح این اقسام و صور مندرج در هر یک از آنها می‌پردازیم:

۱. وحی بدون واسطه

در آیه پیشگفته، قسم نخست تکلیم الاهی با عبارت «وَحِیًّا» آمده است که چون در برابر دو قسم دیگر (سخن گفتن از پشت پرده یا به واسطه فرشته) قرار گرفته است، پس مقصود از این قسم آن است که بین «مُوحِی» و «مُوحِی إِلَیْهِ» هیچ حجاب و واسطه‌ای نباشد و پیامبر، وحی را مستقیم از جانب خداوند دریافت کند. مفسران در باب تعیین مصادیق و صور این قسم از وحی، صور ذیل را ذکر کرده‌اند:

۱-۱. مشاهده در رؤیا

در این صورت، خداوند متعال پیامی را در خواب به پیامبر الهام می‌کند. از حضرت علی (ع) روایت شده است که: «رؤیا الانبیاء وحی.» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۸، ۱۸۱) همچنین خداوند متعال در عالم رؤیا حضرت ابراهیم (ع) را به قربانی کردن فرزندش امر کرد: «یا بنی اِنِّی اَرِی فِی الْمَنَامِ اَنْتَی اَذِیْحُکَ فَاظْهَرْ مَاذَا تَرِی...» (صاف، ۱۰۲) و درباره رسول خدا (ص) فرمود: «لَقَدْ صَدَّقَ اللهُ رَسُوْلَهُ الرَّؤْیَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» (فتح، ۲۷)

۱-۲. الهام قلبی

در این شکل، خداوند از راه افکندن حقیقت یا پیامی در دل انسان پاک‌نفسی با او سخن می‌گوید در روایت از وحی الهامی با تعبیراتی مانند: «الْقَدْفَ فِی الْقَلْبِ»، «النَّكْتُ فِی الْقُلُوبِ» یا «النَّفْثُ فِی الرُّوْعِ» یاد شده است. (همان: ۱۱، ۵۳؛ ۱۸، ۲۴۶ و ۲۷۰؛ ۲۶، ۱۸) اکثر مفسران در تعیین مصادیق وحی مستقیم به بیان دو صورت پیشگفته اکتفا

کرده‌اند. (طوسی، بی تا: ۹، ۱۷۷؛ طبرسی، بی تا: ۹، ۵۷؛ رازی، همان: ۲۷، ۱۸۷) و از قول سُدّی نقل شده است: «إِلاّ وحياً بمعنی إلهام بخاطر أَوْ فِی منام أَوْ نحوه من معنی الکلام فی خفاء» اما اگر مصادیق وحی مستقیم در این دو صورت منحصر باشد این قسم از وحی به لحاظ رتبه از دو قسم دیگر پایین تر خواهد بود و اختصاص به پیامبران (ع) نداشته، شامل حال همه انسان‌ها خواهد شد؛ چنان‌که قرآن در شأن مادر موسی (ع) و حواریون حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «وَأوحینا ألی أمّ موسی أن ارضعیه...» (قصص، ۷)؛ «و إذ اوحیتُ إلی الحواریین أن آمنوا بی و برسولی...» (مائده، ۱۱) و مفسران، وحی به ایشان را از نوع الهام قلبی دانسته‌اند.

به عقیده ما صور وحی مستقیم، منحصر به این دو صورت نیست و مرتبه عالی‌تری نیز برای آن وجود دارد و آن اینکه نفس پیامبر در بیداری و به‌طور مستقیم مورد مشافهه الهی قرار گیرد و خداوند بدون هیچ واسطه و حجایی با او سخن بگوید.^۱ در روایات از این وحی بی‌واسطه به «تجلی خداوند بر نفس پیامبر» تعبیر شده است.^۲ بحث تفصیلی این صورت از وحی مستقیم - که عالی‌ترین مراتب و صور وحی است - خواهد آمد.

۲. سخن گفتن از پشت پرده (تکلیم از ورای حجاب)

دومین قسم از سخن گفتن خداوند متعال با بشر «تکلیم از ورای حجاب» است؛ به

۱. علی بن ابراهیم قمی در تفسیر «إلاّ وحیا» در آیه شریفه، دو مصداق را برای آن ذکر می‌کند: یک. وحی مشافهه‌ای؛ دو. وحی الهامی: «وحی مشافهه و وحی الهام و هو البذی یقع فی القلب» (۱۴۰۴: ۲، ۲۷۹)

۲. زراره از امام صادق (ع) از حالت بی‌پوشی که به‌نگام نزول وحی بر رسول خدا (ص) عارض می‌شد پرسید، امام (ع) فرمود: «ذلک إذالم یکن بینہ و بین الله أحد، ذاک إذ تجلی الله له.» (ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۱۱۵)

این معنا که خداوند متعال از طریق ایجاد امواج صوتی با بندگان برگزیده خود سخن بگوید. مصداق بارز این قسم، سخن گفتن خداوند متعال با موسی (ع) در دو یا سه نوبت، بدون واسطه فرشته و با خلق الفاظ و ظهور آن در مظهری مانند آتش، درخت یا کوه بوده است که بین او و خدای متعال مستقیماً سؤال و جواب‌هایی رد و بدل شده است که نخستین بار در آغاز بعثت آن حضرت بوده است. ایشان در حالی که با اهل خود در شبی تاریک و سرد و در شرایط اضطراری قرار داشت، از جانب آتشی ندا آمد که «ای موسی! من پروردگار تو هستم، کفش‌هایت را بیرون آور که تو در وادی مقدس طوی هستی. من تو را به پیامبری برگزیده‌ام، پس به آنچه به تو وحی می‌شود گوش دل بسپار...» (طه، ۹، ۱۳) سپس خداوند متعال با ارایه معجزاتی او را دلگرم و مطمئن ساخته، مأمور رهایی بنی‌اسرائیل از بند اسارت و ستم فرعونیان کرد. (طه، ۹-۴۸؛ قصص، ۳۰-۴۶؛ نمل، ۷-۱۲) این رخداد مبارک برای حضرت موسی (ع) بهت‌آور و به‌دور از انتظار بود.

اما گفتگوی بار دوم - برخلاف گفتگوی نخست - با قرار قبلی بود. این بار حضرت موسی (ع) به میعاد دعوت می‌شود و به سخن گفتن با خداوند متعال مفتخر می‌گردد و در پایان، الواح مقدس جهت هدایت بنی‌اسرائیل به او اعطا می‌شود. (اعراف، ۱۴۲، ۱۴۵) در همین جا یا در میقات مستقل دیگری،^۱ پس از ارتداد

۱. بسیاری از مفسران دو گفتگوی اخیر را یکی دانسته‌اند. حضرت موسی (ع) پس از چهل روز روزه‌داری و عبادت در وعده‌گاه برای گرفتن الواح مقدس و تکلیم الهی حاضر می‌شود. او هفتاد تن از برگزیدگان قوم خود را نیز به میقات آورده است تا شاهد و ناظر او باشند و در بازگشت، به دریافت کتب خدا و مکالمه او با پروردگارش شهادت دهند. در همین بار موسی (ع) به اصرار قومش و با اذن الهی تقاضای رؤیت خداوند را مطرح می‌کند. اینکه حضرت موسی (ع) این درخواست را به سفیهان از قوم خود نسبت می‌دهد: «... أتهلکنا بما فعل السفهاء منا» (آل عمران، ۱۵۵) و آیات دیگری که قوم او را خواستار رؤیت معرفی می‌کند، مؤید این مطلب است: «و إذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهره فآخذنکم الصاعقه...» (بقره، ۵۵) و «یسألک اهل الکتاب ان تنزل

بنی‌اسرائیل، حضرت موسی(ع) به‌همراه هفتاد تن از برگزیدگان قومش حاضر می‌شوند و این‌بار نه تنها موسی(ع) که همراهیان او نیز کلام مستقیم الاهی را می‌شنوند.

در مورد این قسم از وحی و کلام الاهی، نکات ذیل قابل توجه است:

یک. از آیت قرآنی و به‌ویژه عبارت: «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء، ۱۶۴) که در آن، کلام با مصدر «تکلیماً» تأکید شده است، شائبه هرگونه مجاز نفی می‌گردد و چنین برمی‌آید که خداوند حقیقتاً، از ورای حجاب غیب بدون واسطه، در بیداری، با کلام مسموع و به‌صورت مستقیم با حضرت موسی(ع) سخن گفته است؛ بدون آنکه نیازی به ابزارهای جسمانی همچون لب، دندان، زبان و حنجره داشته باشد؛ بلکه به امر تکوینی او کوه، درخت و آتش و حتی اگر او بخواهد، همه اجزای بدن موسی(ع) گویا می‌شوند و با او سخن می‌گویند. چنان‌که امیرمؤمنان(ع) فرماید: «... الَّذِي كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا وَأَرَاهُ مِنْ آيَاتِهِ عَظِيمًا بِلَا جَوَارِحٍ وَلَا أَدْوَاتٍ وَلَا نَطْقٍ وَلَا لَهْوَةٍ.» (نهج البلاغه، خ ۱۸۲)

دو. از اینکه این صورت از وحی در طول رسالت حضرت موسی(ع) بیش از دو - یا به‌نقلی سه - بار اتفاق افتاده باشد، اطلاعی نداریم. بعضی آیت بر آن دلالت دارند که در شرایط خاص، بدون فوت وقت و رفتن به میقات و شنیدن کلام مستقیم، با صورت‌های دیگر وحی و هدایت الاهی نیز از او دستگیری شده است. (اعراف، ۱۷ و ۱۶۰؛ یونس، ۸۷؛ طه، ۷۷؛ شعراء، ۶۳)

سه. درباره چیسستی حجایی که خداوند متعل از ورای آن با موسی(ع) سخن

عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل...» (نساء، ۱۵۳) پس چون این تقلباً مطرح گردید، صاعقه آنان را فرا گرفت. (قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۲۴۱؛ طبرسی، بی‌تا: ۴، ۷۵۴؛ طوسی، بی‌تا: ۴، ۵۵۵؛ رازی، بی‌تا: ۱۵، ۱۷؛ مکارم شیرازی،

گفته است، در میان مفسران، اختلاف دامنهداری دیده می‌شود که ذکر اقوال ایشان از محدوده این گفتار بیرون است (ر.ک: طوسی، بی تا: ۹، ۱۷۷؛ طبرسی، بی تا: ۹، ۵۷؛ رازی، بی تا: ۲۷، ۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶، ۳۲) آنچه مسلم است اینکه ذات مقدس الهی، هیچ حجبی اعم از جسمانی یا روحانی ندارد و به نفس خود ظاهر است و ظهور همه چیز به اوست. از ناحیه او حجایی نیست؛ بلکه «تو خود حجاب خودی حفظ از میان برخیز» امام رضا(ع) نیز می‌فرماید:

... احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤیة و وصف بغير صورة و نعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۰۵؛ ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۵۹)

۳. وحی به واسطه فرشته

سومین صورت از وحی با وساطت فرشته صورت می‌گیرد که با اجازه پروردگارش هر چه را او بخواهد بر پیامبر(ع) وحی می‌کند. بیشترین وحی به پیامبران از طریق نزول فرشتگان بر ایشان بوده است: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ يَمُرُّ بِالرُّوحِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل، ۲) که خود دارای صور گوناگونی است:

یک. گاهی فرشته در عالم رؤیا بر پیامبر ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید. این قسم از وحی ظاهراً در شروع نبوت پیامبران اتفاق می‌افتاده است و بعضی از ایشان در همین مرتبه از وحی متوقف شده‌اند که در روایت از آنان به «نبی» تعبیر می‌شود. امام بقر(ع) در پاسخ زراره که از تفوت «نبی» و «رسول» پرسید، فرمود:

النبيّ الذي يرى في منامه و يسمع الصوت و لا يعاين الملك، و الرسول الذي يسمع الصوت و يرى في المنام و يعاين الملك. (کلینی، همان: ۱، ۱۷۶)

دو. گاهی فرشته در بیداری، اما بدون آنکه بر پیامبر ظاهر شود از راه انداختن در دل (الْقَذْفُ فِي الْقَلْبِ) یا دمیدن نسیم معرفتی در روح (النَّفْثُ فِي الرُّوحِ) پیامی را به او القا می‌کند. پیامبر(ص) در خطبه حجّه الوداع فرمود:

إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ هُتَّ فِي رُوحِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ
وَاجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ (همان: ۲، ۷۴؛ مجلسی، همان: ۵، ۱۴۸)

سه. گاهی فرشته در بیداری، اما در حالی که به صورتی جسمانی (مانند صورت آدمیان) تمثیل پیدا کرده و پیامبر صورت تمثیل یافته او را بالعیان می‌بیند با او گفتگو می‌کند؛ چنان که برای مریم(ع) به صورت انسان تمثیل یافت: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم، ۱۸) رسول خدا(ص) نیز فرمود: «... و احياناً تمثّل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۳؛ بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹) گاهی پیامبران صورت تمثیل یافته فرشته را نمی‌شناختند و چه بسا از آن خوفناک می‌شدند. (هود، ۶۹ و ۷۰)

چهار. گاهی فرشته در بیداری به صورت اصلی خود بر پیامبر ظاهر می‌شود؛ چنان که گفته‌اند جبرئیل(ع) دو بار خود را بر رسول خدا(ص) در صورت حقیقی خود نمایاند.

صور وحی محمدی(ص)

گفته شده همه اقسام و صور وحی که برای پیامبران سابق اتفاق افتاده است، مثل و بلکه مرتبه اعلی و اتم آن برای خاتم پیامبران اتفاق افتاده است. اگر خواهیم این صور را به اجمال ذکر کنیم، شاید ترتیب ذیل که در آن مراتب تشکیکی رعایت شده است، مناسب باشد:

۱. وحی در عالم رؤیا

یکی از راه‌های مهم دریافت وحی برای پیامبران گذشته از طریق رؤیای صادق بوده است. در قرآن از رؤیای حضرت ابراهیم (ع) و حضرت یوسف (ع) سخن رفته است. (صافات، ۱۰۲؛ یوسف، ۵ و ۱۰۰) در نبوت پیامبر اسلام (ص) نیز رؤیای صادق، نقش اساسی ندارد؛ اما چنانکه مورخان و محدثان گفته‌اند، آن حضرت پیش از بعثت، گاهی از طریق رؤیا به امور غیبی آگاه می‌شد و یکی از اموری که زمینه را برای آشکار کردن نبوت او فراهم می‌کرد همین رؤیای صادق بود.^۱

مشهورترین رؤیای ایشان درباره ورود ایمن مسلمانان به مسجدالحرام است؛ در حالی که سرهای خود را تراشیده یا کوتاه کرده مراسم عمره انجام می‌دهند؛ اما حرکت مسلمانان در سل ششم هجری برای انجام عمره به صلح حدیبیه منجر شد و آنان عمره بهجا نیاورده، به مدینه بازگشتند. این شبیهه برای بعضی پیش آمد که چرا رؤیای پیامبر تعبیر نشد. این آیه فرو آمد که:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّعْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا. به راستی خداوند رؤیای پیامبرش را به واقعیت رساند؛ شما إِنْ شَاءَ اللَّهُ در امن و امان و حلق یا تقصیر کرده، وارد مسجدالحرام خواهید شد بی آنکه بیمی داشته باشید خداوند چیزی می‌دانست که شما نمی‌دانستید و جز این، پیروزی نزدیکی برای شما قرار داد. (فتح، ۲۷)

۱. عن عروة بن زبير عن عائشة: «أول ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح...» (بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹؛ ابن هشام، بی تا: ۱، ۲۴۹) و «كان رسول الله (ص) كثير الرؤيا و لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۴؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۸، ۱۸۲)

اما مورد دیگر که شیعه و سنی نقل کرده‌اند این بود که پیامبر اکرم(ص) در مکه در خواب، بوزینگانی را دید که از منبر او بالا می‌روند و بسیار غمگین شده خداوند متعل درباره این رؤیا فرمود:

وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحْلَقَ النَّاسَ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أُرِيَنَّكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ
الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا. و هنگامی که
به تو گهتیم: پروردگارت بر همه مردمان احاطه دارد و رؤیای را که به تو
نمایاندم و «شجره ملعونه» در قرآن را جز برلی آزمایش مردم قرار ندادیم و
ایشان را بیم می‌دهیم؛ ولی جز بر طغیان شدید آنان نمی‌افزاید. (اسراء، ۵۹ و
۶۰)

بسیاری از مفسران این شجره را بنی‌امیه دانسته‌اند که بیش از همه طغیان کردند و حادثه کربلا را به‌وجود آوردند که شدیدترین طغیان در تاریخ بود. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳، ۱۴۸ و ۱۵۷؛ طوسی، بی‌تا: ۴۹۴؛ رازی، بی‌تا: ۲۰، ۲۳۶؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۸، ۱۶۸) رؤیای دیگر به در آستانه جنگ بدر بود که خداوند دشمنان را در چشم پیامبر(ص) اندک نشان داد تا مسلمانان در جهاد سست نشوند: «ذیریکهم الله فی منامک قلیلا و لو أریکهم کثیراً لفشلتهم و لتنازعتهم فی الأمر...» (انفل، ۴۳) و این رؤیایی صادق و نشان‌دهنده باطن کفار بود که: «تحتسبهم جمیعاً و قلوبهم شتی.» (حشر، ۱۴)

۲. شنیدن وحی در قالب کلمت رمزی

این صورت وحی، کمتر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. برخی روایت حکایت از آن دارند که گاهی پیامبر(ص) وحی را با کلمات رمزی که از سنخ کلام متعارف در میان بشر نبود، دریافت می‌کرد. ایشان در پاسخ حرث‌بن‌هشام که از آن حضرت

درباره چگونگی آمدن وحی سؤال کرد، فرمود:

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس و هو أشده على فيضم عني و قد وعيت ما قال
و أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول. (بخاری، همان، ۱، ۵۹)

در این حدیث، آمدن وحی در قالب «آهنگ زنگ» در برابر شنیدن وحی از «فرشته تمثیل یافته در قالب یک مرد» قرار گرفته است؛ پس این دو غیر از یکدیگرند. وحی در صورت نخست در قالب اصوات مسموع، که برای ما مبهم و نامفهوم، اما برای پیامبر قابل فهم می‌باشد، نازل می‌شود؛ لیکن در حالت دوم، او با فرشته وحی در قالب کلام رایج در میان بشر تکلم می‌کند. وحی به واسطه فرشته تمثیل یافته هیچ سنگینی را بر روح پیامبر (ص) وارد نمی‌کند؛ اما وحی به صورت نخست با دشواری همراه است و برای پیامبر، قابل فهم و گویا، ولی شدید و دهشت‌زاست.

در حدیث دیگری رسول خدا (ص) در پاسخ به اینکه آیا وحی را احساس می‌کنی، فرمود: «أسمع صلاصل ثم أسكت عند ذلك فما من مرة يوحى إليّ إلّا ظننت أنّ نفسي تقبض.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷، ۱۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۲۷۸) و همین معنا که در منابع اهل سنت آمده، مورد تأکید امام باقر (ع) نیز قرار گرفته است؛ آن حضرت، پیامبران را به پنج گروه تقسیم و درباره وحی به گروه نخست فرمود: «الانبياء على خمسة أنواع: منهم من يسمع الصوت مثل صوت السلسلة فيعلم ما عني عنه.» (صفر، ۱۴۰۴: ۳۶۹) ابوصیر نیز از امام صادق (ع) روایت می‌کند که آن حضرت، یکی از منابع علم امامان (ع) را شنیدن همین کلام رمزی بیان فرموده است و چون علم امام ماهیتاً با علم پیامبر تفاوتی ندارد این حدیث می‌تواند به شناخت حقیقت وحی کمک کند. آن حضرت (ع) فرمود:

... و منّا من یسمع بأذنه وفعاً کوقع السلسله فی الطشت. فقلت له: من الّذی یأتیکم بذلك؟ قال(ع): خلقَ اللهُ أعظمَ من جبرئیل و میکائیل. (همان: ۳۶۹)

در عوالم بالا ملائکه نیز به همین زبان و به اصطلاح با همین سیگنال‌ها و علایم وحی را می‌شنوند و شنیدن وحی به این صورت برای آنها سنگین و دشوار است و موجب فزع و خوف آنها نیز می‌گردد. تفسیر قمی از امام باقر(ع) روایت می‌کند که آن حضرت در ذیل آیه شریفه: «حتّٰی إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا أنزل ربکم قالوا الحقّ و هو العلیّ الکبیر» (سبأ، ۲۳) فرمود:

... فلما بعث الله جبرئیل إلى محمّد(ص) سمع أهل السماوات صوت وحی القرآن کوقع الحديد علی الصفا، فصعق اهل السماوات... (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۰۲)

و از قول عبدالله بن مسعود نقل کرده‌اند که رسول خدا(ص) فرمود:

إن الله عزوجلّ إذا تکلم بالوحی سمع أهلُ السماء الدنيا صلصلة کجر السلسلة علی الصفا فیصعقون... (سیوطی، همان: ۵، ۲۳۵)

۳. وحی به واسطه فرشته

در قرآن از فرشته حامل وحی الاهی با نام‌هایی مانند «جبرئیل» (بقره، ۹۷) تحریم، (۴)، «روح‌الامین» (شعراء، ۱۹۳) «روح‌القدس» (نحل، ۱۰۲) و «رسول کریم» (تکویر، ۱۹) یاد شده است. تمامی قرآن و بخش اعظم رکن دیگر وحی تشریحی، یعنی «سنّت» به واسطه این ملک مقرب الاهی بر پیامبر(ص) وحی شده است. جبرئیل در اشکال و صور گوناگون و در خواب و بیداری بر او ظاهر شده و پیام الاهی را ابلاغ کرده است. این صور عبارتند از:

پایگاه علمی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۳-۱. مشاهده فرشته در عالم رؤیا

جبرئیل گاهی در حالتی مانند خواب که از آن به حالت «سبات» تعبیر شده است بر پیامبر ظاهر می‌شد و پیام الاهی را بر او الهام می‌کرد. *بصائر الدرجات* از زراره نقل می‌کند که او از امام باقر(ع) درباره تفاوت میان «رسول»، «نبی» و «محدث» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود:

الرسول الَّذی یأتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه کما یری أحدکم صاحبَه الذی یکلمه، فهذا الرسول. و النبی الَّذی یؤتی فی النوم نحو رؤیا ابراهیم(ع) و نحو ما کان یأخذ رسول الله(ص) من السبات إذا أتاه جبرئیل فی النوم، فهكذا النبی. و منهم من تجمع له الرسالة و النبوة فکان رسول الله(ص) رسولاً نبیاً یأتیه جبرئیل قُبلاً فیکلمه و یراه و یأتیه فی النوم. و أمّا المحدث فهو الَّذی یسمع کلام الملک فیحدثه من غیر أن یراه و من غیر أن یأتیه فی النوم. (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۳)

از عبارت «فکان رسول الله(ص) رسولاً نبیاً یأتیه جبرئیل قبلاً فیکلمه و یراه و یأتیه فی النوم» استفاده می‌شود که رسول خدا(ص) هم در خواب و هم در بیداری، جبرئیل را مشاهده و با او گفتگو کرده است. صاحب تفسیر مجمع‌البیان نیز در شأن نزول آیه اول سوره مجادله نقل می‌کند که از رسول خدا(ص) درباره حکم ظهار سؤال شد و چون این نخستین ظهار در اسلام بود و هنوز حکمی از طرف خداوند درباره آن نیامده بود سائل که زنی از مسلمانان بود، با اصرار از آن حضرت طلب راهنمایی می‌کرد. عایشه که مشغول شستن سر پیامبر(ص) بود گفت:

أقصری حدیثک و مجادلک؛ أما ترین وجه رسول الله(ص)؟ و کان(ص) إذا انزل علیه الوحی أخذہ مثل السبات. فلما قضی الوحی قال: ادعی زوجک. فتلا

علیه رسول الله (ص): «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها» إلی تمام الآیات.

(طبرسی، بی تا: ۹، ۳۷۱)

البته نقل مرحوم طبرسی مطابق روایت اهل سنت است و با آنچه از ائمه (ع) روایت شده، متفاوت است. در نقل ایشان عبارت «و کان إذا نزل علیه الوحي أخذہ مثل السبت» دیده نمی شود. (رک: کلینی، ۱۳۶۳: ۶، ۱۵۲؛ حرعاملی، بی تا: ۱۵، ۵۰۹؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۰۰، ۱۶۵) علاوه بر اینکه برقی در محلسن در روایتی از هشام بن سالم از امام باقر (ع) نقل می کند حالت «سبت» زمانی بر پیامبر (ص) عارض می شد که وحی بی واسطه از ذات اقدس الهی بر قلب آن حضرت نازل می شد:

... إذا أتاه الوحي و ليس بينهما جبرئيل تصييه تلك السبتة و يغشاه منه ما يغشاه

لنقل الوحي عليه من الله عزوجل» (برقی، ۱۴۱۲: ۲، ۳۳۸)

کلینی نیز از امام باقر (ع) نقل می کند که وحی به واسطه رؤیا مربوط به دوره قبل از بعثت پیامبر (ص) بوده است. (کلینی، همان: ۱، ۱۷۶)

۳-۲. الهام در بیداری به واسطه فرشته:

گاهی جبرئیل بدون آنکه پیامبر او را ببیند و یا صدای او را بشنود، پیامی را در دل او می افکند؛ و او چنین احساس می نماید که نسیم معرفت جدیدی در روح او دمیده شده است. شیعه و سنی از پیامبر (ص) روایت کرده اند، که آن حضرت در خطبه ای در حجة الوداع فرمود:

الا و إنّ الروح الأمين نفث فی روعي أنه لن تموت نفس حتّى تستكمل رزقها، فاهو الله و اجملوا فی الطلب و لا یحملن أحدکم لستیطه شیء من الرزق أن تطلبوه شیء من معصية الله. (کلینی، همان: ۲، ۷۴؛ ۵، ۸۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۱، ۱۵)

۳-۳. مشاهده فرشته در صورت متمثل شده

جبرئیل در غالب موارد به صورت بشری تمثیل یافته بر پیامبر (ص) ظاهر می‌گردید، در حضور او می‌نشست و با او گفتگو می‌کرد: «... یأتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه کما یری الرّجل صاحبه الذی یکلمه.» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۷۰) مرحوم کلینی هم اجازه گرفتن جبرئیل برای تشریف به محضر ایشان را این چنین از امام صادق (ع) روایت می‌کند:

... فَإِنَّ جِبْرَائِيلَ كَانَ يَجِيءُ فَيَسْتَأْذِنُ عَلِيَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَإِنْ كَانَ عَلِيٌّ حَالاً لَا يَبْغِي أَنْ يَأْذَنَ لَهُ قَامَ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يَخْرُجَ إِلَيْهِ وَإِنْ أْذَنَ لَهُ دَخَلَ عَلَيْهِ.
(همان: ۴، ۴۵۲)

مرحوم صدوق هم در *علل الشرايع* از ایشان چنین نقل می‌کند که هنگامی که جبرئیل نزد پیامبر (ص) می‌آمد، همچون بندگان (بالدب) در نزد آن حضرت می‌نشست و تا اذن دخول نمی‌گرفت، داخل نمی‌شد.^۱ در روایات متعدد دیگری آمده است که جبرئیل به صورت انسانی شناخته شده یعنی «دحیه کلبی»^۲ بر پیامبر (ص) ظاهر می‌شد؛ اصحاب او را می‌دیدند؛ ولی نمی‌دانستند که او جبرئیل است. (ر. ک: کلینی، همان: ۲، ۵۷۷؛ مجلسی، همان: ۱۸، ۲۶۷) پیامبر (ص) نیز به اصحاب خود فرموده بود: «إِذَا رَأَيْتُمُ الدَّحِيَّةَ الْكَلْبِيَّ عِنْدِي فَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ أَحَدٌ» (قمی، بی تا: ۱، ۴۴۱ ماده «دحو») زمخشری هم از

۱. عن أبي عبد الله (ع): «إِذَا جِبْرَائِيلُ إِذَا آتَى النَّبِيَّ (ص) قَعَدَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَعْدَةُ الْعَبْدِ وَكَانَ لَا يَدْخُلُ حَتَّى يَسْتَأْذَنَهُ.» (ابن باويه قمی، بی تا: ۱۴)

۲. «دحیه بن خلیفه کلبی» از اصحاب و سفیر پیامبر (ص) به سوی قیصر، امپراطور روم برقی دعوت او به اسلام بوده است. او در بسیاری از جنگ‌ها و حوادث از جمله «یرموک» حضور داشته است. او در حدود سال ۴۵ هجری وفات یافت. (الاصابه، ۱۴۱۲: ۱، ۴۷۳)

پیامبر(ص) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

من جبرئیل را در صورت اصلی‌اش - که با آن آفریده شده بود - دیدم و قبل از آن، او را در صورت‌های گوناگون مشاهده کرده بودم و البته بیشتر او را به صورت «دحیه کلبی» می‌بینم. (بی تا: ۲، ۷)

۳-۴. مشاهده جبرئیل به صورت فرشته

پیامبر که در طول بعثت خود بارها جبرئیل را در صورت‌های گوناگون و از همه بیشتر در صورت آدمیان مشاهده کرده بود دوبار هم او را در صورت فرشته و کسوت حقیقی‌اش مشاهده کرد. گفته شده که او تنها پیامبری است که جبرئیل در صورت اصلی خود بر او ظاهر شده است. (همان: ۴، ۴۱۹) ظاهراً ملاقات نخست در زمین و به درخواست پیامبر و ملاقات دوم در آسمان‌ها و به دعوت جبرئیل (در شب معراج) صورت گرفته است.^۱ گویا دو آیه «لقد رآه بالائق المبین...» (تکویر، ۲۳) «و لقد رآه نزلت آخری عند سدرۃ المنتهی...» (نجم، ۱۳ و ۱۴) از این دو رویداد مهم

۱. ثعلبی در ذیل آیه شریفه «و لقد رآه بالائق المبین» (تکویر، ۲۳) از قول ابن عباس روایت کرده است که: «ان رسول الله(ص) قال لجبریل: انی أحب أن أراک فی صورتک الّتی تكون فیها فی السماء. قال: لن تقوی علی ذلك. قال(ص): بلی! قال: فأین تشاء أن أتخيل لک؟ قال(ص): بالأبطح. قال: لایسعی. قال(ص): فمینی. قال: لایسعی. قال(ص): فبعرفات. قال: ذلك بالحری أن یسعی قواعده. فخرج النبی(ص) للوقت. فإذا هو بجبریل قد أقبل من جبال عرفات بخشخشه و کلکله قد ملاء ما بین المشرق و المغرب و رأسه فی السماء و رجلاه فی الأرض، فلما رآه النبی(ص) خر مغشياً علیه فتحوّل جبرئیل فی صورته فضمّه إلى صدره و قال یا محمد لاتخف فکیف لو رأیت اسرافیل...» (ثعلبی، ۱۴۱۸: ۱۰، ۱۴۲؛ قرطبی، ۱۹۵۲: ۱۹، ۲۴۲) ولی در روایت دیگری که ایشان همین قصه را با اندکی اختلاف در ذیل آیه شریفه «و هو بالائق الاعلی» (نجم، ۷) نقل کرده اند محل ملاقات را به جای عرفات، حراء ذکر کرده‌اند. (ثعلبی، همان: ۹، ۳۶؛ قرطبی، همان: ۱۷، ۹۳)

در تاریخ زندگی وی حکایت می‌کنند. درباره چگونگی ظهور جبرئیل در کسوت حقیقی خود نیز در کتب شیعه و سنی گزارش‌های متعددی وجود دارد؛ ولی همه آنها در این مطلب اتفاق دارند که آن فرشته مقرب الاهی در آن صورت هم دارای خصوصیات جسمانی بوده^۱ و پیامبر او را در حالی مشاهده کرده است که «له ستمائة جناحٍ قد سدّ الافق» (بخاری، ۱۹۸۷: ۶، ۵۱۸؛ قرطبی، ۱۹۵۲: ۱۷، ۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۱۲۳؛ زمخشری، بی‌تا: ۴، ۴۱۹؛ طبرسی، بی‌تا: ۹، ۲۶۲)

۴. وحی بی‌واسطه

در بحث اقسام و مراتب وحی گذشت که اکثر مفسران، مقصود از عبارت «إلها وحياً» را وحی مستقیم و بی‌واسطه دانسته‌اند و در مقام مصداق‌یابی «الهام قلبی» و «دیدن در عالم رؤیای صادق» را به‌عنوان مصداق آن معرفی کرده‌اند؛ اما اگر صور و مصداق وحی بی‌واسطه، منحصر در این دو صورت باشند، این قسم از دو قسم دیگر وحی (از ورای حجب و به‌واسطه فرشته) از جهت رتبه پایین‌تر خواهد بود؛ زیرا اولاً، الهام قلبی و رؤیای صادق، اختصاصی به پیامبران ندارد و این روزنه به‌روی عموم انسان‌های پاکدل حتی بعد از ختم نبوت و انقطاع وحی تشریحی گشوده است.^۲ ثانیاً، وحی در عالم رؤیا یا بیشتر مربوط به مراحل آغازین وحی است و یا اختصاص به پیامبرانی دارد که به مرحله رسالت نرسیده‌اند و به اصطلاح «نبی» هستند و نه «رسول». (کلینی، همان: ۱، ۱۷۶) مرحوم علامه طباطبایی، وحی در عالم رؤیا را از قسم وحی بی‌واسطه ندانسته، آن را از اقسام وحی «من وراء حجب» قرار می‌دهد.

۱. علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه: «الحمد لله فاطر السماوات و الارض جاعل الملائكة رسلا أولى اجنحة مثنی و ثلاث و رباع یزید فی الخلق ما یشاء...» (فاطر، ۱) از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود: «خلق الله الملائكة مختلفه و قد رأى رسول الله (ص) جبرئیل و له ستمائة جناح علی ساقه الدر مثل القطر علی البقل قد ملأ ما بین السماء و الأرض.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۰۶)

(۱۳۶۲: ۱۸، ۷۷) حق با ایشان است؛ چراکه این نوع از وحی، به واسطه رؤیاست. افزون بر این، چون در بسیاری از موارد الهام، مبدأ آن برای الهام‌گیرنده روشن نیست، چه بسا الهام در بیداری یا خوب به‌وساطت فرشته و از نوع «تحدّث» باشد، نه از نوع وحی مستقیم. چنانکه از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) روایت کرده‌اند که: «المحدّث الذی یسمع الصوت و لا یری الصورة» (کلینی، همان: ۱، ۱۷۷)

گذشته از اینکه اگر مراد از الهام، صرف افکندن نور معرفتی به‌صورت مجمل در دل الهام‌گیرنده باشد، آیا اطلاق «کلام» و «تکلم» بر آن اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ اگر اطلاق کلام بر وحی به‌معنای الهام قلبی مجاز باشد، در آن صورت، استثنای در آیه شریفه را باید استثنای منقطع دانست که بدون اشکال نیست. (ر. ک: طبرسی، بی تا: ۹، ۵۵) در آیه سخن از «تکلیم خداوند با بشر» است و کلام یعنی «اعلام و اظهار مافی‌الضمیر» به‌گونه‌ای که مخاطب آن را به‌روشنی درک کند. بنابراین اولاً، وحی حقیقتاً کلام است؛ ثانیاً، چون در برابر «تکلیم به‌واسطه حجاب» و «تکلیم به‌واسطه رسول» قرار گرفته است، پس «تکلیمی بدون واسطه» است که در آن، هیچ حجاب و واسطه‌ای از قبیل آتش، درخت خواب، فرشته و حتی الفاظ و اصول وجود ندارد؛ ثالثاً، با عنایت به معنای لغوی وحی (کلام خفی و سریع) می‌توان چنین نتیجه گرفت که مراد از عبارت «وحیاً» در آیه، کلام خفی و بدون واسطه خداوند با پیامبر است و بقول مرحوم علامه طباطبایی: «ان المراد به التکلیم الخفی من دون أن یتوسط بینه و بین النبی اصلاً.» (همان: ۱۸، ۷۷)

پس اطلاق کلام بر وحی حقیقی است و استثنا نیز منقطع نخواهد بود. نهایت اینکه، هدف و خاصیت اصلی کلام که چیزی جز تفهیم و انتقال پیام به مخاطب نیست، می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد. تفهیم و تفاهم میان ما انسان‌ها با اصوات و الفاظ اعتباری صورت می‌گیرد و در میان حیوانات به‌صورتی دیگر می‌باشد. مسلماً تکلم فرشتگان یا شیاطین با یکدیگر نیز از نوع دیگری است و همه اینها از باب «خذ الغایات و اترک المبادی» حقیقتاً کلام هستند؛ زیرا خاصیت و اثر اصلی کلام

که همان «تفهیم مافی الضمیر» است در همه آنها محفوظ است. قرآن کریم در عین حال که خداوند متعال را منزّه از جسمانیت و بی‌نیاز از ابزار و ادوات جسمانی می‌داند، و می‌فرماید: «لیس کمثلہ شیء» (شوری، ۱۱) در عین حل، حقیقت معنای تکلم را درباره او اثبات می‌کند. این کلام در تکوینیات، همان وجود خارجی موجودات است که به بهترین وجه بر علم و اراده او دلالت دارند^۱ و در غیر تکوینیات مانند تکلیم با انسان نیز گاهی به واسطه فرشته است، گاهی از ورای حجاب است و گاهی مستقیم و بدون واسطه و حجاب است. (ر.ک: همان: ۲، ۳۳۰-۳۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷، ۲-۹)

اما وحی به پیامبر ختمی مرتبت اگرچه در اکثر موارد به واسطه جبرئیل بود، در تاریخ زندگانی و حالات آن حضرت، فراوان آمده است که بر او ضعف، اضطراب و حالتی شبیه خواب (سبوت) و اغما عارض می‌گردید، رنگ رخساره‌اش تغییر می‌کرد، حتی در روزهای سرد، عرق از پیشانی مبارکش جاری می‌شد و اگر بر مرکبی سوار بود حالت اضطراب بر راکب و مرکب مستولی می‌شد. از این حالت

۱. به قول امیرمؤمنان(ع): «يقول لمن أراد كونه: كن فيكون لا بصوت يقرع، ولا ببناء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه و مثله.» (نهج البلاغه: خ ۱۸۶)

۲. گزارش های متعددی در کتب عامه و خلاصه از عروض این احوال در حالت نزول وحی بر پیامبر(ص) روایت شده است مانند: حدیثی که عیاشی در تفسیر خود از علی(ع) نقل کرده است که در ضمن آن فرمود: «... فكان من آخر ما نزلت عليه سورة المائدة نسخت ما قبلها و لم ينسخها شيء، فلقد نزلت عليه و هو على بغلته الشهباء و ثقل عليه الوحي حتى وقفت و تدلّى بطنها حتى رُئيت سرتها تكلمت الأرض، و اغمى على رسول الله(ص) حتى وضع يده على ذؤابه شبيه بن وهب الجحفي. ثم رفع ذلك عن رسول الله(ص) فقرأ علينا سورة المائدة فعمل رسول الله(ص) و عملنا» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۸۸) و عن هشام بن عروه عن أبيه: «إن النبي كان إذا أوحى اليه و هو على ناقته وضعت جرائنها فما تستطيع أن تتحرك حتى يسرى عنه» (سيوطي، ۱۴۰۴: ۶، ۲۷۸؛ عیاشی، همان: ۱۰، ۶۰) و عن عایشه: «القدر رأيتہ ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيصم

ثقل و اضطراب به «برحاء الوحی» تعبیر شده است. (طبرسی، همان: ۷، ۲۰۶؛ طباطبایی، همان: ۱۵، ۳۴۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۳؛ بخاری، ۱۹۸۷: ۶، ۴۶۶، حدیث ۱۱۷۵) در این گزارش‌ها علت عروض چنین حالاتی، مطلق نزول وحی ذکر شده است؛ لذا برخی پنداشته‌اند عروض این احوال، تنها در وقتی بوده است که جبرئیل بر آن حضرت نازل می‌شده است؛ اگرچه بعضی از گزارش‌ها مؤید ادعای ایشان است، بر فرض اعتبار^۱ باید توجه داشت که:

اولاً؛ این گزارش‌ها فقط حکایت از بروز عوارض جسمانی خفیف، مانند عرق کردن بدن، سرخ شدن صورت، احساس سرما و... دارد؛ اما به‌طور کلی از اشاره به حالاتی مانند غشیه و اغما و هر چیزی که حاکی از ثقل و اضطراب باشد، خالی هستند.

ثانیاً؛ این گزارش‌ها مربوط به روزها و ماه‌های آغازین بعثت پیامبر و نخستین مواجهه‌های او با جبرئیل است و مشاهده مکرر جبرئیل، موجب آنس سریع‌تر آن حضرت با وی بوده است؛ به‌ویژه آنکه جبرئیل به‌جز دو مورد، همیشه به‌صورت بشری، آن‌هم به‌صورت خوش‌سیماترین مردم عرب یعنی «دحیه کلبی» بر آن

عنه و أن جینه لیتفصد عرقاً» (بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹، حدیث ۲) و عن ابن عباس: «كان اذا نزل عليه الوحي ثقل عليه و تبدله جلد» (زمخشری، ۳۸۷/۴) «و كان (ص) اذا نزل عليه الوحي أخذته مثل السبات» (طبرسی، بی‌تا: ۹، ۳۷۱).

۱. سیدبن طاووس در کتاب سعد السعود در جریان اسلام آوردن عثمان بن مظعون از قول او نقل می‌کند که او رسول خدا(ص) را در حالتی دید که: «محمّر الوجه یفیض عرقاً» و چون تا آن روز او را آن حال ندیده بود سبب را پرسید؛ آن حضرت (ص) فرمود: «ذاک جبرئیل لم یکن لی همّة غیره» اما مرحوم طبرسی در مجمع البیان (۶، ۵۸۷) و سیوطی در الدرالمشور (۴، ۱۲۸) در شأن نزول آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل: «إن الله يأمر بالعدل و الاحسان و...» همین دلستان را نقل کرده‌اند ولی هیچ‌کری از عرق کردن بدن و سرخ شدن صورت آن حضرت در هنگام دیدن جبرئیل به میان نیاورده‌اند.

حضرت نازل می‌شده است، از آن حضرت اجازه ورود می‌گرفته و در پیشگاهش با کمال ادب می‌نشسته است. پس چه جایی برای ترس و اضطراب از جبرئیل برای شجاع‌ترین مرد تاریخ بشریت که امیرمؤمنان (ع) در وصف دلیری او فرمود است: «کنا إذا حمّر البأس اتقینا برسول الله (ص) فلم یکن أحد منا أقرب إلى العدو منه» (نهج البلاغه، خ ۹) وجود داشته است؟

ثالثاً، روایت متعددی از امامان نقل شده است که عروض حالت اغما، غشیه، ثقل و اضطراب شدید را مربوط به اوقاتی دانسته است که روح مبارک رسول خدا مستقیماً و بدون واسطه جبرئیل، مورد خطاب و «تجلی الاهی» قرار می‌گرفته است و همین وحی مشافهه‌ای و بدون واسطه موجب اضطراب و خوف پیامبر می‌شده است. شیخ صدوق در کمال الدین می‌فرماید:

إنّ النبی (ص) کان یكون بین أصحابه فیغمی علیه و هو یتصابّ عرقاً، فإذا أفاق قال (ص): قال الله عزوجل: کذا و کذا، و أمرکم بکذا، و نهاکم عن کذا. و أكثر مخالفینا یقولون: إنّ ذلك کان یكون عند نزول جبرئیل (ع) علیه. فسأل الصادق (ع) عن الغشیه التي کانت تأخذ النبی (ص) أکانت عند هبوط جبرئیل (ع)؟ فقال (ع): لا إنّ جبرئیل کان إذا أتى النبی (ص) لم یدخل علیه حتی یستأذنه و إذا دخل علیه قعد بین یدیه قعدة العبد و إنّما ذلك عند مخاطبة الله عزوجل آیاه بغير ترجمان و واسطه. (۱۳۹۵: ۱، ۸۵)

وی در روایت دیگری از قول زراره نقل می‌کند که او از امام صادق (ع) در مورد غشیه پیامبر در زمان دریافت وحی پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود:

آن در وقتی بود که میان آن حضرت و خدا کسی نبود و آن وقتی بود که خداوند متعال بر آن حضرت تجلی می‌کرد و آن نبوت است، ای زراره! (۱۳۵۷: ۱۱۶)

این مرتبه از وحی که امام در برابر آن اظهار خشوع می‌کند و آن را حقیقت نبوت می‌خواند، از تمامی مراتب و اقسام وحی که تاکنون ذکر کردیم، کامل‌تر و عالی‌تر است. چگونه خداوند بر رسول خود تجلی کند و او از خوف و خشیت خداوند از حالت عادی خارج نشود؟ چگونه جسم ضعیف بشری او، تحمل ثقل همراهی با روح عظیمی که در مشافهه‌ای مستقیم با خداوند قرار گرفته است را داشته باشد و گرفتار اضطراب نگردد؟ به‌راستی چه روح بلندی است که تحمل کلمت الاهی و دریافت مستقیم آن از ذات ربوبی را داشته باشد؛ کلماتی که به‌تعبیر خود وحی «اگر این قرآن را بر کوهی فرو فرستاده بودیم، بی‌شک آن را از خشیت خداوندی خاکسار و فروپاشیده می‌دیدی...» (حشر، ۲۱) آیا به‌راستی اگر خداوند متعال او را با روحی قدسی که بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است، تسدید و تأیید نکرده بود،^۱ او می‌توانست این ثقل را تحمل کند؟

اما مرتبه‌های اعلا و اتم همه صور وحی و درباره همه رسولان الاهی، ندایی است که در شب معراج برای آن حضرت در ملکوت آسمان‌ها اتفاق افتاد؛ چنانکه مورخان، محدثان و مفسران شیعه و سنی نقل کرده‌اند، خداوند متعال در یک شب - که در میان مسلمانان به «لیلة المعراج» شهرت دارد - در بیداری بنده خود را از مسجدالحرام به مسجدالاقصی (بیت‌المقدس) و از آنجا به ملکوت آسمان‌ها برد تا آیات جمل و جلال خود را به وی نشان دهد. ملائکه آسمان‌ها را به زیارت او

۱. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «و لقد قرن الله به (ص) من لدن كان فظيماً أعظم ملك من ملائكة، يسلك به طريق المكارم، و محاسن انخلاق العالم ليله و نهاره» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲) همچنین امام صادق(ع) در پاسخ ابوصیر که از تفسیر آیه شریفه: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الايمان» (شوری، ۵) و معنای «روح» پرسید، فرمود: «خلق من خلق الله عزوجل أعظم من جبرئيل و ميكائيل، كان مع رسول الله (ص) يخبره و يسلكه و هو مع الأنمه من بعده. (کلینی، همان: ۱، ۲۷۳)

خشنود ساخته، شرافت بخشد.^۱ او در آن معراج آسمانی به حول و قوه الهی از آسمانی به آسمانی تا «سدره المنتهی» بالا رفت و در آن مقام، جبرئیل از همراهی با او بازماند و عذر آورد که: «تقدّم یا رسول الله (ص) لیس لی أن أجوز هذا المكان و لو دنوت أنملة لاحترقت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷۹) و او در حالی که در «افق اعلی» بود بالا و بالا رفت و در جایگاهی قدم گذاشت که: «لم یطأه ملک مقرب و لا نبی مرسل.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۴۶؛ کلینی، همان، ۱، ۴۴۲) پس خداوند متعال حجب‌های ظلمانی و نورانی را برای او کنار زد: «و رفع له حجاب من حجبہ... حتی بلغ له سبع حجب» (ابن بابویه قمی، بی تا: ۲، ۳۳۲) تا آنجا که هیچ حجابی بین او و پروردگارش بقی نماند و به مقام «قاب قوسین او ادنی» بریافت که در شأن آن فرمود: «لمّا عرج بی إلى السماء دنوت من ربّی عزّوجلّ حتّی کان بینی و بینہ قاب قوسین أو أدنی.»^۲ (طوسی، ۱۴۱۲: ۳۵۲)

این صورت از وحی و تکلیم الهی که پیامبر خاتم در اوج معراج بدان مفتخر گردید، از عالی‌ترین و کامل‌ترین صور وحی مستقیم، بلکه مرتبه اتم و اعلاّی همه صور وحی است که در آن خداوند متعال بدون واسطه و حجاب با بنده و رسول خود

۱. عن یونس بن عبدالرحمان قال: قلت لأبی الحسن موسی بن جعفر (ع) لأئی عله عرج لله بنیّه إلى السمله و منها إلى سدره المنتهی و منها إلى حجب النور و خاطبه و نجاهه هناك و الله لا یوصف بمکان؟ قال (ع): «أن الله لا یوصف بمکان و لا یجری علیه زمان و لکنه عزّوجلّ أراد أن یشرف به ملائکته و سکان سماواته و یکرّمهم بمشاهدته و یریه من عجائب عظمته یخبریه بعده هبوطه...» (ابن بابویه قمی، بی تا: ۱۳۳)

۲. تعلیّی در تفسیر خود، آن را چنین روایت کرده است: «سمعت أنس بن مالک یحدّثنا عن لیلۃ المسری أنّه عرج جبرئیل برسول الله (ص) إلى السماء السابعة ثمّ علا بما لا یعلمه الله إلّا الله عزّوجلّ و جاء سدره المنتهی و دنا الجبار ربّ العزّة فتدلّی حتّی کان منه قاب قوسین أو أدنی فأوحی إليه ما یشاء.» (۱۴۱۸: ۹، ۱۳۸)

سخن گفت و این فضیلتی منحصر به اوست که هیچ‌کس را بدانجا راه نیست: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله و رفع بعضهم درجات.» (بقره ۲۵۳)

اما حقیقت آنچه خداوند در آن مقام بر او وحی کرد چه بود؟ آیا قرآن و سنتی را که در طول بیست و سه سال بعثت به تدریج بر او نازل کرد، در آن شب یکجا به او وحی فرمود؟ آیا کلید گنج‌های تأویل قرآن و حروف مقطعه را به او آموخت؟ آیا ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او نشان داد تا بر یقین او افزوده شود؟ آیا او را از رموز غیبت آسمان‌ها و زمین و حوادث گذشته و آینده مطلع کرد؟ آیا به او درباره اوصیا و جانشینانش سفارش کرد؟ آیا او را از سرنوشت اهل سعادت و شقاوت امتش آگاه کرد؟... در روایت معراج، اشاره‌های پراکنده‌ای به این موارد اشاره شده است. (ر.ک مجلسی، همان: ۱۸، ۲۹۱ - ۴۱۰)

مراتب وحی محمدی (ص)

شواهد قرآن، روایی و تاریخی حکایت از آن دارد که رسول خاتم(ص) که صاحب «جوامع الکلم» است، جامع همه قسام و صور وحی نیز بوده و تملی جلوه‌های گوناگون وحی و تکلیم الاهی را تجربه کرده است؛ از وحی به‌صورت دیدن در عالم خوب گرفته تا الهام قلبی در عالم بیداری و شنیدن وحی به‌صورت «صلوة الجرس و دوی النحل» در عالم فرشتگان؛ از شنیدن وحی از جبرئیل متمثل‌یافته تا دیدن او در «سدره المنتهی» در کسوت فرشتگان. از نزول حقیقت قرآن به‌صورت دفعی در «لیلة القدر» تا نزول تدریجی آن در بیست و سه سال و از همه اینها بالاتر از شنیدن کلام الاهی بدون حجاب و واسطه در مقام «قاب قوسین أو أدنی» گرفته تا تجلی خداوند بر او در حال جذبه و مدهوشی که خود، آن را چنین توصیف کرده است: «إن لی مع الله وقت لایسعی ملک مقرب ولا نبی مرسل» (مجلسی، همان: ۱۸، ۳۶۰) اما متأسفانه در میان این همه مقامات، فقط یک‌صورت از وحی مورد

توجه و تحلیل اکثر مفسران، متکلمان و حکیمان قرار گرفته است و آن صورت وحی به واسطه جبرئیل متمثل یافته با اصوات و الفاظ مسموع بوده است؛ زیرا چنین می پنداشته اند که قرآن مجید، عالی ترین جلوه وحی خداوندی و معجزه جاویدان آیین محمدی (ص) فقط به این صورت بر ایشان نازل شده است. اکنون گزارش مختصری از تلاش دانشمندان اسلامی در خصوص تبیین مراتب و درجت وحی را مرور می کنیم:

در آثار متکلمان اسلامی، مطلب قابل توجهی در تبیین ماهوی وحی و تفکیک مراتب آن دیده نمی شود؛ اما نگاه ایشان در مباحثی مانند «کلام الاهی»، «نبوت» و «نزول قرآن» معطوف به همین صورت از وحی می باشد. فلاسفه مسلمان اگرچه سعی در خور ستایشی در دفاع عقلانی از وحی در برابر منکران نبوت نموده و در تبیین خردپسند آن کوشیده اند؛ لیکن تلاش بزرگان ایشان مانند ابونصر فارابی در *آراء اهل المدینة الفاضلة* (۱۹۵۵: ۷۸ - ۸۱) و *فصوص الحکم* (۱۳۹۶: ۸۷ - ۸۹)، ابن سینا در *المبدأ و المعاد* (۱۳۵۶: ۱۱۵ - ۱۲۰) و *الاشارات و التنبيهات* (۱۳۸۳: نمط ۱۰، فصل های ۱۰ - ۲۲) و دیگر آثار خود، غزالی در *معارج القدس* (بی تا: ۱۰۶ - ۱۲۵)، سهروردی در *حکمة الاشراف* (۱۳۷۲: ۲۴۰ - ۲۴۵) و *تلویحات* (۱۳۷۲: ۹۹ - ۱۰۵) و خواجه نصیر طوسی در *شرح اشارات* (۱۳۷۹: ۳، ۳۹۹ - ۴۱۰) و *میرداماد در قبسات* (۱۳۵۶: ۴۰۱ و ۴۰۲) مصروف تبیین ماهوی وحی به واسطه اتصل به «عقل فعال» و چگونگی تمثیل فرشته وحی در متخیله پیامبر گردیده و مراتب دیگر وحی مغفول مانده است. در میان ایشان، صدر المتألهین در *آثاری مانند: المبدأ و المعاد* (۱۴۲۰: ۵۹۵ - ۶۲۴)، *الشواهد الربوبیه* (۱۳۶۰: ۳۴۰ - ۳۵۲) و *شرح اصول کافی* (بی تا: کتب الحجّه بلب الفرق بین النبی و الرسول و المحدث، ذیل حدیث یکم) از فارابی و ابن سینا تبعیت کرده و فقط به تکمیل نظریه ایشان پرداخته است؛ اما در *اسفار* (۱۳۷۸: ۷، ۲۶) و *مفاتیح الغیب* (۱۳۶۲: ۳۵)

اندکی از آن فراتر رفته و به بعضی از مراتب دیگر وحی توجه کرده است. ایشان در *سفر ذیل عنوان «انارة قلبیة وإشارة نوریة»* به بیان اجمالی این مطلب پرداخته است که پیامبر علاوه بر مشاهده صورت تمثیل یافته جبرئیل، وجود حقیقی او را نیز در مقام «قاب قوسین أو أدنی» مشاهده کرده است و از آن معدن وحی، کلام الهی را با مکالمه حقیقی دریافت نموده است؛ اما در اینجا از این حد فراتر نرفته است و به تبیین همه مراتب وحی و تمایز آنها از یکدیگر نمی‌پردازد. تا اینکه بالأخره در تفسیر سوره «بقره» که شاید آن را بعد از آثار پیشگفته نوشته، تا حدودی به این مطلب پرداخته است. ایشان در *تفسیر قرآن کریم* خود (۱۳۶۶: ۱، ۲۹۵-۳۰۱) مراتب وحی را از پایین به بالا، به سه مرتبه تقسیم و وحی به واسطه فرشته متمثل یافته را پایین‌ترین مرتبه وحی معرفی می‌کند که چون نفس پیامبر هنوز همه حجب‌ها را کنار زده است، فرشته وحی را در صورت متمثل یافته می‌بیند. او چنین می‌نگارد:

ولكن حيث أنّ النفس تكون بعد في دار غربتها بالطبع أو أنها لم تتجرد عن عالم التمثيل بالكلية و إن تجردت عن عوالم المادة بالكلية، فيكون منالها فيما تناله بحسب ذلك الشأن و تلك الدرجة تحوّل الملك الحامل للوحى على صورة متمثلة في شيخ شخص بشرى ناطق بكلمات الهيّة، منظومة مسموعة كما قال تعالى: «فتمثل لها بشراً سوياً» (همان: ۱، ۲۹۹)

اما مرتبه دوم و میانه وحی، هنگامی صورت می‌گیرد که نفس پیامبر، تجرد بیشتری یافته و حجاب‌های ظلمانی را پشت‌سر می‌گذارد و از اشتغال به حواس و عالم ماده و تمثیل، رهایی می‌یابد و عقل فعل یا همان فرشته وحی و معلم قدسی را در صورت حقیقی و ملکوتی‌اش مشاهده و علوم و معارف را بی‌واسطه از او دریافت می‌کند. ملاصدرا در خصوص این مرتبه می‌گوید:

و ربّما یكون صقاله النفس النبویه اتمّ و تجرّدها فی بعض الأحایین أقوى و سلطانها علی قهر الصوارف الجسدانیّه والشواغل الهیولانیّه أعظم، فیکون عند الانصراف عن عالم الحسّ و الاتصال بروح القدس استیناسها بجوهر ذاته المجرّده، أشدّ منه بالشّیح المتمثّل، فتشاهد ببصر ذاتها العاقله الصائره عقلاً بالفعل معلّمها القدسی و مخرجها من حدّ القوه النفسانیّه الهیولانیّه إلی حدّ الکمال العلمی و العقل الصوری و تستفید منه و هو فی صورة القدسیّه العلوم و الأحوال. (همان: ۱، ۳۰۱)

اما مرتبه سوم و أعلا مرتبه وحی نزد صدر المتألهین، آن صورتی است که پیامبر، همه حجب‌های ظلمانی و نورانی را پشت‌سر گذاشته و خداوند متعال در مقام «قاب قوسین أو أدنی» بر او تجلی کرده است و او کلام الاهی را بدون هیچ واسطه و حجبی از ذات اقدس او دریافت می‌کند:

و ربّما وصل النبی (ص) إلی مقام أعلى من أن یتوسّط بینه و بین المبدأ الأول و المفیض علی الكل، واسطه فسمع کلام الله بلا واسطه كما قال تعالی: «ثمّ دنی فتدلّی فکان قاب قوسین أو أدنی»؛ فأوحی إلی عبده ما أوحی. (همان: ۱، ۳۰۱)

او سپس متذکر می‌شود که قبل از این سه مرتبه مراتب پایین‌تری نیز وجود دارد؛ مانند وحی به واسطه رؤیای صادق که علاوه بر انبیا برای اولیا و محدثین نیز قابل تحقق است.

تبیین فلسفی مراتب وحی

ابتدا به شرح مختصری از تبیین فلاسفه از ماهیت مراتب وحی و بعد به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. گذشت که فلاسفه مسلمان از فارابی تا ملاصدرا بیشترین همت خود را صرف تبیین ماهوی یک صورت از وحی یعنی وحی به واسطه فرشته

نموده‌اند. تبیین ایشان از کیفیت نزول وحی بر اصول و مبانی تقریباً مشترکی قرار دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در ورای عالم طبیعت عالم مجردات یعنی عالم عقول و نفوس سماوی وجود دارد. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴۳۹) آخرین عقل از عالم عقول «عقل فعال» نام دارد که نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده و نفس انسانی است و وظیفه تدبیر و صورت‌بخشی به موجودات عالم ماده را برعهده دارد. نفوس انسانی برای فعلیت یافتن استعداد‌های خود در ادراک حقایق از او کسب فیض می‌کنند (همو، ۱۹۳۸: ۱۹۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷، ۲۶۲-۲۸۱)

۲. این جواهر عقلانی و نفوس سماوی به همه موجودات جزئی مادون خود علم دارند. عقول به‌صورت کلی، و نفوس به‌صورت جزئی به آنها علم دارند این عقول و نفوس نسبت به حوادث عالم ماده، نقش علیت ایفا می‌کنند و صور همه موجودات مادون، در عقول به وجود بسیط جمعی و در نفوس به‌صورت تفصیلی وجود دارند. (طوسی، ۱۳۷۹: ۳، ۳۹۹)

۳. نفس انسانی ذاتاً مجرد، مستعد و مشتاق اتصال به مبادی عالی و دریافت صور از آنها می‌باشد. در مواقع بسیاری، موانعی مانند اشتغال به حواس و تفکر در واردات، نفس را از اتصال به منابع معرفت باز می‌دارد. اگر اسبابی مانند رؤیا، نفس انسانی را از اشتغال به خارج‌رهای بخشد یا اگر نفس، چنان قوی باشد که اشتغال به یک جانب، او را از جانب دیگر غافل نسازد، امکان اتصال به عقول و نفوس نیز برای او فراهم می‌گردد و در نتیجه او حقایقی از آن عالم - به‌خصوص آنچه با اغراض او مناسب است - را دریافت می‌کند. (همان: ۴۰۱ - ۴۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۵۹۵)

۴. انعکاس صور از عقل فعال در نفس، مانند انعکاس یک صورت از آینه‌ای به آینه دیگر در برابر آن باشد.

فإذا اتصلت (أى النفس) بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعنى قش ما فى تلك
الجواهر من صورة الأشياء... كانطباع الصورة فى مرآة أخرى يقابلها. (همان: ۵۹۶)

چون امور غیبی در جواهر عقلانی به وصف کلیت وجود دارنده به همین صورت
کلی نیز در آینه عقل منعکس می‌شوند. اگر این صور معقول به همین وصف
معقولیت، در خزانه حافظه بقی بمانند، چنین انعکاسی وحی صریح خواهد بود و
نیازی به تأویل ندارد؛ اما اگر این صور از آینه عقل در آینه متخیله منعکس شوند،
طبیعی است که قوه متخیله این صور معقول را به صور خیالی منسب، محاکات
(شبیه‌سازی) خواهد کرد و آنها را مثلاً به صورت اشکل، حروف و اصوات مسموع
تصویر می‌نماید. سپس آنها را در لوح حس مشترک منعکس می‌نماید تا مشاهده یا
استماع گردند. البته وحی، نیازمند به تأویل خواهد بود و بقول ملاصدرا:

إن ضعفت لمتخیلة بقی فی الحفظ ما انکشف له من الغیب بعینه، فکان وحياً
صریحاً. و إن قویت المتخیلة و اشتغلت بطبیعة المحاکاة، فیکون هذا الوحی مقتضراً
إلى التأویل، كما تفتقر الرؤیا إلى التعبير (همان: ۶۰۳)

اکنون با توجه به اصول پیشگفته می‌گوییم: به عقیده فلاسفه، پیامبران
انسان‌هایی والا و دارای سه خصلت ویژه هستند که مجموع این خصلت‌ها ایشان را
از انسان‌های دیگر متمایز می‌سازد: کمال قوه عاقله، جودت و قوت قوه تخیل و
شدت قوه متصرفه. (ابن‌سینا ۱۳۵۶: ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱) پیامبر
به واسطه خصلت نخست یعنی برخوردارى از عالی‌ترین مرتبه قوه حدس، بدون نیاز
به تعلیم و تعلم بشری، علوم و معارف را از عقل فعل - که در لسان شرع از آن به
«لوح محفوظ» تعبیر می‌شود - در کوتاه‌ترین زمان ممکن دریافت می‌کند. سپس
قوه متخیله پیامبر از چنان قدرتی بهره‌مند است که آن صور کلی دریافتی از عقل

فعال را به صور خیالی مناسب محاکات کند و آنها را به صورت الفاظی موزون و در نهایت فصاحت و بلاغت و از زبان شخصی نیکومنظر به تمثیل درآورد و در لوح حس مشترک پیامبر منعکس سازد تا مورد مشاهده و استماع قرار گیرند. چنانکه ملاحظه می شود، قوه متخیله علاوه بر آنکه در تنزل و تمثیل حقایق و حیانی از مرتبه عقل به مرتبه حس نقش دارد، در تمثیل فرشته وحی به صورت جسمانی نیز نقش اساسی ایفا می کند؛ زیرا پیامبر، حقیقت وجود جبرئیل را با قوه عاقله نفس درک می کند و سپس قوه متخیله او، وی را به زیباترین صورت برای پیامبر متمثل می سازد. (همو، ۱۳۷۸: ۷، ۲۴ - ۲۷)

نقد و بررسی

رویکرد فلاسفه در تبیین ماهوی وحی، مورد اعتراض بعضی از اهل کلام، تفسیر و حدیث قرار گرفته است. آنها معتقدند:

۱. تبیین فلاسفه، متفرع بر اصول و مقدماتی از قبیل افلاک تسعه، عقول عشره و نفوس فلکی مبتنی بر هیأت بطلمیوسی است که امروزه بطلان آن آشکار گردیده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۰، ۴۹۳) و وقتی آن لساس، ویران و بی اعتبار گردید، هرچه آنها رشته اند نیز دوباره پنبه می شود و از این راه، نه عقلی ثابت می شود و نه نفسی و نه نبوتی.

۲. فلاسفه با سه خصلت، پیامبران را از دیگر مردمان ممتاز داشته اند: قوه حدس نیرومند تا بدون اکتساب و تعلیم، علوم را از عقل فعال دریافت کنند؛ قوه متخیله قوی تا حقایق دریافتی از عقل فعال را به صورت تشبیه مثالی تمثیل یافته در لوح حس مشترک منعکس نماید تا مشاهده شوند و بالاخره قوه متصرفه قوی تا در هیولای عالم تصرف کند و معجزات را به ظهور برساند؛ لیکن این صفت، مختص به پیامبران نیست و در میان عامه مردم و حتی در میان کفار، مشرکان و اهل کتاب هم ممکن است افرادی یافت شوند که از قوه حدس و نبوغی قوی برخوردار و از این

جهت از دیگران ممتاز باشند. (این تیمیه، بی تا: ۱۶۹) علاوه بر اینکه اگر اطلاع بر همه امور غیبی، شرط نبوت است، پیامبران از همه آنها آگاه نیستند و اطلاع از بعضی آنها هم اختصاص به پیامبران ندارد. (ایچی، بی تا: ۳۳۷)

۳. به عقیده ایشان، علم برای همه انسان‌ها از طریق ارتباط با عقل فعل و افاضه آن تحقق پیدا می‌کند؛ پس لازمه این تفسیر آن است که معرفت وحیانی از سنخ معارف عقلانی و اکتسابی باشد و پیامبران هم‌ردیف با فلاسفه و نوابغ شمرده شوند. (مکارم‌شیرازی، همان: ۴۹۲)

۴. به اعتقاد ایشان، عقل فعال - که آن را منطبق بر جبرئیل می‌دانند - مجرد تام است و بنابراین نه قبل رؤیت است و نه کلامی دارد که شنیده شود؛ زیرا اینها از خواص اجسام هستند؛ پس جبرئیل، محصول تصرفات قوای عقل و تخیل پیامبر است. در نظر ایشان آنچه او ابتدئاً دریافت می‌کند، معنی و حقایق معقول است و وجود محسوس فرشته و الفاظ مسموع او چیزی جز تمثیل آنها در قوه متخیله نیست و بازگشت این تفسیر به تخیل، چیزی است که در حقیقت وجود ندارد. مانند مجانین، مصروعین و ممرورین که در حالت جنون، صرع و تب و بیماری شدید، نفس آنها از اشتغال به حواس، رهایی یافته، اموری را مشاهده می‌کنند که واقعیت خارجی ندارند. (ایچی، همان: ۳۳۸)

در آثار فلاسفه اسلامی می‌توان اصول و مواضعی را یافت که توجه به آنها ما را در مقام داوری یا پاسخگویی به بعضی از این اعتراض‌های می‌رساند. برای مثل در پاسخ به اعتراض نخست می‌توان گفت: اگرچه بعضی از فلاسفه با استناد به هیأت بطلمیوسی و مبنا قرار دادن «افلاک تسعه» به اثبات عالم عقول و نفوس فلکی پرداخته‌اند، باید توجه کرد که راه اثبات عوالم مافوق طبیعت، منحصر در این راه نیست؛ بلکه راه‌های دیگری نیز برای اثبات مراتب شکوهمند نظام هستی وجود دارد. مرحوم شیخ اشراق در آثار فلسفی خود از طریق «قلعه امکان اشرف» مراتب هستی از اشباح مثالی و صور برزخی گرفته تا عقول عرضی و ارباب انواع (مثل

معلقه) و تا عقول طولی تا عقل اول را اثبت کرده است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱، ۵۱ و ۴۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۸۵) مرحوم صدرالمتألهین نیز برای اثبت عقل - که آن را «مفارق قدسی» می نامد - از راه های گوناگون استدلال کرده است. (۱۳۷۸: ۷، ۲۶۲)

در پاسخ به اعتراض دوم می توان گفت: اولاً، اجتماع سه شرط مذکور، مختص پیامبران است وگرنه هر یک از آنها ممکن است به تنهایی در دیگران هم تحقق پیدا کند؛ ثانیاً فلاسفه در برابر متکلمانی که نبوت را مشروط به هیچ شرط و استعدادی نمی دانند (ایچی، همان: ۳۳۷) می خواهند با طرح این شروط بفهمانند که هر کسی قابلیت رسیدن به مقام شریف پیامبری را ندارد و باید با این سه خصلت از دیگران ممتاز و سرآمد باشد. به عبارت دیگر، فلاسفه در مقام برجسته کردن علت قابلی نبوت هستند وگرنه ایشان هم علت فاعلی نبوت را اصطفا فی الاهی و رسالت بخشیدن به او می دانند. (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۷۰ و ۴۷۴؛ همو: ۱۳۶۶: ۳۷۸ - ۳۸۰)

تأمل در این مطالب، توهم اکتسابی بودن نبوت را هم برطرف می کند؛ زیرا صحیح است که همه علوم از فیض عقل فعال می باشد و اکتساب، فقط در ناحیه تقویت استعداد نفس برای دریافت فیض بیشتر از عقل فعل معنا می یابد؛ لیکن ابن سینا و ملاصدرا علاوه بر اینکه مراتب چهارگانه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد که مشترک در میان همه انسان هلس است را برای پیامبران هم برمی شمردند، یکی از ویژگی های سه گانه ایشان را برخورداری از قوه حدس قوی می دانند و آن را «عقل قدسی» می خوانند که پیامبر به واسطه این مرتبه از دیگران ممتاز می گردد. پس از اجتماع شرایط در انسان کامل و حصول علت قابلی، اصطفا و رسالت بخشی خداوند، علت فاعلی نبوت خواهد بود. (ابن سینا، ۱۹۳۸: ۲، ۱۶۵ - ۱۶۸)

اما آیا می توان برای اشکال چهارم، یعنی تخیل انگاری صور و الفاظ وحیانی هم

پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای در آثار ایشان یافت. مرحوم صدرالمتألهین در آثار خود، خیل صرف بودن اشباح مثالی که پیامبر آنها را رؤیت می‌نماید را با قوت رد می‌کند و آن را در *اسفار* (۷، ۲۵ و ۲۶) و *مفاتیح الغیب* (۳۵) ناشی از جهل به احکام انزال و تنزیل^۱ و در *المبدأ و المعاد* (۶۱۳) ناشی از غفلت حکمای مشاء نسبت به عالم مثل افلاطونی و اشباح مثالیه می‌داند. او در *الشواهد الربوبیه* (۳۴۲) به صورت اجمل می‌گوید: ویژگی دوم پیامبر آن است که ملک حامل وحی را با قوه متخیله خود در عالم خیال منفصل و به تعبیر او در عالم «هورقلیا» مشاهده می‌کند و کلام او را که کلام الاهی است می‌شنود.^۲ ایشان ظاهراً بر آن است که با تمسک به عالم مثل معلقه که شیخ اشراق در آثار خود آن را اثبات کرده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۹ و ۵۶۳) شبهه خیال صرف بودن جبرئیل و تصرف بی ضابطه و الگوی قوه متخیله در خلق صور و الفاظ و حیانی را دفع کند و بگوید پیامبر، این اشباح مثالی را با قوه متخیله خود در عالم مثل معلقه مشاهده می‌کند.

این رهیافت در تکمیل نظریه فارابی و ابن‌سینا قبل تقدیر است و شبهه خیال صرف بودن جبرئیل و الفاظ و حیانی را دفع می‌کند؛ اما هم‌چنان ممکن است با اعتراض‌هایی مواجه شود؛ زیرا ظاهر روایات که بعضی از آنها گذشت، دلالت می‌کند که جبرئیل با صورتی محسوس و روی زمین بر پیامبر ظاهر می‌شده در مکانی در مسجدالنبی مشهور به «مقام جبرئیل» برای ملاقات با او انتظار می‌کشید^۳ در

۱. و هذا المتمثل ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن، كما زعمه بعض الفلاسفة من اتباع ارسطو، معاذلله عن هذا الاعتقاد الناشئ عن الجهل باحكام الانزال و التنزی .

۲. و اما الخاصة الثانية في أن يكون قوتها لمتخیلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الاصوات الحسية من الملكوت الاوسط في مقام هورقلیا أو غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحی و ما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى.

۳. عن ابي عبدالله(ع)... فقال(ع): مرها فلنتغسل و لتأت مقام جبرئيل فإن جبرئيل كان يجيء فيستأذن

ملاقات با آن حضرت رودرروی او می‌نشست «فیکلمه قبلاً، فیراه کما یری الرجل صاحبه الذی یکلمه» گاهی دیگران هم جبرئیل را به صورت «دحیه کلبی» می‌دیدند، ولی نمی‌دانستند او فرشته وحی است. خود مرحوم صدرالتألهین اعتراف می‌کند:

فالأمة مطبقه على أن النبي صلى الله عليه وآله كان یری جبرئیل و ملائكة الله المقربین علیهم السلام ببصره الجسمانی و یسمع کلام الله الکریم علی لسانهم القدسی بسمعه الجسدانی الشخصی. (۱۳۶۶: ۱، ۲۹۷)

پس دیدن فرشته وحی در عالم خیال منفصل یا متصل آن هم با قوه متخیله، برخلاف ظاهر روایت و اجماع امت است.

برای برون‌رفت از این مشکل می‌توان گفت: فارابی و ابن‌سینا از یک‌طرف جبرئیل را بر عقل فعال انطباق داده، آن را مجرد تام می‌دانستند؛ از طرف دیگر، ظهور یک موجود مجرد تام در صورت یک موجود مثالی یا مادی را انقلاب حقیقت و غیرممکن می‌دانستند. بنابراین چاره‌ای نداشتند جز آنکه صورت محسوس برای پیامبر را معلول تصرفات قوه متخیله او بدانند که در لوح حس مشترک او انعکاس یافته است و جز در خیال و حس باطنی پیامبر، واقعیت دیگری ندارد؛ اما ملاصدرا براساس اعتقاد به اصالت و تشکیک وجود، ظهور حقیقت واحد با وجودهای متعدد در نشئه‌های مختلف عقل، مثال و ماده را ممکن دانسته، آن را انقلاب در حقیقت نمی‌داند. (۱۳۷۸: ۸، ۳۶۷-۳۷۰) بنابراین براساس اصول فلسفه صدرایی می‌توان برای رفع مشکل تخیل‌انگاری و ایجاد سازگاری میان نظریه فلسفی و ظواهر ادله شرعی برای جبرئیل علاوه بر وجود مجرد عقلی در عالم عقول، وجودی مثالی هم

علی رسول‌الله(ص) و إن کان علی حال لاینبغی أن یأذن له قام فی مکانه حتی یرج إليه و إن ذن له دخل علیه. فقلت و أين المکان؟ فقال(ع): حیل المیزاب الذی ... (کلینی، ۱۳۳۳: ۴، ۴۵۲)

در عالم «مثل معلقه» فرض کرد تا پیامبر با «بصر جسمانی» او را مشاهده نماید و کلام الاهی را با «سمع جسدانی» از او دریافت کند.

آنچه ملاصدرا و فلاسفه قبل از او را بر آن داشت تا قوه متخیله را در تبیین ماهوی وحی دخیل بدانند، آن بود که ایشان جبرئیل را مجرد تام عقلی فرض می‌کردند و آن را بر عقل فعل و لوح محفوظ منطبق می‌دانستند درحالی‌که هیچ دلیلی از عقل یا شرع به‌عنوان مؤید ذکر نکردند و حتی شاید دلیل برخلاف ادعای ایشان باشند. اگر جبرئیل، میکائیل و عزرائیل از ملائکه کارگزارند و هر یک مأمور به تدبیر امری در عالم طبیعت هستند، پس باید ساختار وجودی آنها با نقش و وظیفه آنها سازگار باشد و واسطه فیض میان عالم مجرد و عالم طبیعت، موجودی برزخی و مثالی باشد نه مجرد تام عقلی؛ اما از طرف دیگر، بینایی، شنوایی و دیگر حواس ظاهری از قوای نفس هستند و براساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» این نفس انسانی است که می‌بیند و می‌شنود. پس نفس هر قدر قوی‌تر باشد از قوای نفسانی قوی‌تر و بالطبع، قوای ادراکی قوی‌تری برخوردار است. اکنون با عنایت به این دو مقدمه آیا نمی‌توان ادعا کرد پیامبر که به‌لحاظ کمال انسانی، در نهایت قوت و شدت است، به‌سبب نفس نیرومند و به‌تبع آن، قوای نفسانی نیرومند از جمله باصره و سامعه قوی، جبرئیل را که دارای مجرد مثالی و برزخی (نه مجرد عقلی) و از سنخ مرئیات است، بدون دخالت متخیله، با قوه باصره خود می‌بیند و قرآن را در قالب الفاظ موزون و کلمات مسموع با سامعه خود می‌شنود. سر آنکه دیگران آنچه را پیامبر می‌بیند و می‌شنوند نمی‌بینند و نمی‌شنوند همین است که آنها در کمال نفسانی، همتای او نیستند.

یقینی بودن معرفت و حیانی

حقیقت اسرارآمیز وحی به‌واسطه فرشته هرچه باشد، یک چیز مسلم است و آن اینکه اگر وحی به پیامبر در قالب اصوات و کلمات و بالطبع در قالب مفاهیم و صور

علمی است، پس معرفت حاصل از آن حصولی است. اگر صور و مراتب وحی منحصر به همین صورت وحی با واسطه باشد، سؤالاتی درباره خطاناپذیری و یقینی بودن معرفت وحیانی طرح می‌شود که نیازمند پاسخگویی است. اگر وحی، همواره به واسطه فرشته است، پس پیامبر از کجا اطمینان حاصل می‌کند آن واسطه، یک شیطان گمراه‌کننده نیست؛ بلکه فرشته وحی و سفیر الهی است و کلام او کلام خداوند است؟ راه اثبات نبوت برای بشر معمولی، نشان دادن اعجاز از طرف مدعی نبوت است؛ حال آیا فرشته وحی هم باید برای جلب اطمینان پیامبر، برای او معجزه‌ای نشان دهد؟ اگر جبرئیل می‌تواند خود را به صورت گوناگون متمثل سازد آیا هر دفعه باید نشانه‌ای داشته باشد؟ فخر رازی راه حل را در اعجاز می‌داند. (بی تا: ۲۷، ۱۸۹) افزون بر این اگر پیامبر، پیش از مواجهه با جبرئیل هیچ اطلاعی از وحی ندارد و چشم و گوش بسته از فرشته وحی تقلید و تبعیت می‌کند، پس فرق او با مردم معمولی چیست؟

شاید ابن‌سینا برای رفع این اشکال، نظریه فارابی در تحلیل وحی را با دخالت دادن «قوه حدس» تکمیل کرد. او یکی از امتیازات سه‌گانه پیامبر را قوه حدس نیرومند دانست که پیامبر با تکیه بر این قوه در کوتاه‌ترین زمان، بدون نیاز به تعلم و اکتساب علوم و معارف را با اتصال به عقل فعال از او دریافت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۵۶: ۱۱۶) و چون حدس عبارت است از: «تفطن به حد وسط قیاس بدون تعلیم و اکتساب» پس کسی که از نیروی «حدس قدس» برخوردار است، در صورت مواجهه با یک مجهول، بدون درنگ و نیاز به حد وسط قیاس - که علت ثبوت اکبر برای اصغر است - تفطن پیدا کرده، نتیجه را درمی‌یابد. پس چنین معرفتی همواره مستند به دلیل و حد وسط می‌باشد و بنابراین چون پیامبر گزاره‌های وحیانی را همراه با دلیل آنها از عقل فعال دریافت می‌کند، معرفت او یقینی و غیر تقلیدی است.

اما ملاصدرا برای حل این مشکل از این فراتر رفته است و علم حصولی پیامبر در

مرتبۀ پایین وحی - که به واسطه فرشته و در قالب الفاظ و کلمات است - را مستند به مرتبۀ عالی تری می‌کند که در آن مرتبۀ، همین حقایق و حیانی را او به علم حضوری و شهودی دریافت می‌کند. ایشان در تفسیر قرآن کریم خود می‌گوید:

ولاتظنَّ أيُّها الحبيب - هداك الله - أنَّ معرفة النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله لأمر الآخرة ولأمر الدين ولسائر المعارف لإلهيته كانت تقليداً لجبرئيل بالسماع منه والرواية، كما أنَّ معرفتك تقليد للنبي حتى تكون معرفتك كمعرفته و إنما يختلف المقلد فقط. هيئات فإن التقليد ليس معرفة؛ بل هو اعتقاد صحيح و الانبياء عارفون. و معنى معرفتهم أنهم كُشِفَ لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها؛ فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون عن مشاهدة لاعتن سماع و تقليد. (۱۳۶۶: ۱، ۴۲۱)

دلالت این کلمت بر اینکه معرفت و حیانی، صرف ادراک صور علمی نیست؛ بلکه مشاهده حقایق اشیا «کما هی علیها» می‌باشد، صریح است؛ اما شامل همه صور و مراتب وحی نمی‌شود. و در کلمت ایشان چیزی که به صراحت تعیین کند پیامبر در کجا حقایق و معارف را به علم شهودی دریافت کرده است، یافت نمی‌شود؛ ولی از آنچه ایشان در *اسفار و مفاتیح الغیب* در باب حقیقت کلام الاهی و اقسام آنها گفته است و از استشهاد او به کلام ابن عربی در *فتوحات مکیه*^۱ می‌توان چنین استنباط کرد که کلام بی‌واسطه خداوند با پیامبر در حال معراج روحانی او از نوع کلام اعلی

۱. «... فإن الحق إذا كان هو المكلم عبته في سره بارتفاع الوسائط، فإن الفهم يستصحب كلامه منك، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك، لا يتأخر عنه. فإن تأخر عنه فليس هو كلام الله. و من لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عبده، فإذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي أو من شاء الله من لعالم فقد يصحبه الفهم و قد يتأخر عنه. هذا هو الفرق بينهما» (بی‌تا: ۳، ۳۳۴)

است که چون از نوع ایجاد و خلق معانی در نفس پیامبر است، خود کلام فی حد ذاته مورد قصد و غایت است. در این مقام، کلام الهی به واسطه الفاظ و کلمات القا نمی‌شود تا فهم، متأخر از کلام رخ دهد و گفته شود: آیا پیامبر، الفاظ را به درستی شنیده است و آیا مقصود و مفهوم آن را به درستی درک کرده است؟

ملاصدرا در شرح اصول کافی در ذیل حدیثی که روای از امام می‌پرسد پیامبر از کجا می‌داند آنچه در عالم رؤیا به او وحی شده، حق و از جانب فرشته است؟ و امام می‌فرماید: «یوفق لذلك حتی يعرفه، لقد ختم الله بکتابکم الکتب و ختم بنبیکم الانبیاء» پس از بیان کلام عرفا در باب اقسام و مراتب کشف صوری و معنوی و معیار تمایز الهامات روحانی از القایات شیطانی به توضیح فرمایش امام می‌پردازد. او در بیان اشرفیت قرآن بر سایر کتب آسمانی اظهار می‌دارد: قرآن دوبار بر پیامبر نازل شد؛ یکبار بر قلب او و یکبار همچون سایر کتب آسمانی بر ظاهر، یعنی بر سمع و بصر او و قبل از آنکه قرآن در صورت کتابی بر پیامبر نازل شود، حقیقت قرآن بر قلب او نازل شده بود:

و قال تعالی: «انزل التوریه و الانجیل من قبل هدی للناس» (آل عمران، ۳ و ۴) یعنی لا تظنن یا محمد! ان انزال الکتب الأخری علی الانبیاء کان کنزیر القرآن بالحق و بالحقیقه علی قلبک، فیکشف عند تجلی أنواره و حقایق أسرارہ التی بینی و بینک فی مقام «أو أدنی» حیث لا یطلع علیه ملک مقرب ولا نبی مرسل. (بی‌تا: کتاب الحجّه، باب الفرق بین الرسول و النبى و المحدث، ذیل حدیث چهارم)

بنابراین اگر حقیقت قرآن در مقام «أو أدنی» قبل از نزول صورت آن در قالب الفاظ و کلمات بر پیامبر نازل شده است، پس قبل از نزول قرآن به واسطه فرشته وحی، پیامبر به آن علم داشته است. او که نسخه اصل را قبل از دریافت عکس آن

در آینه الفاظ و کلمات مشاهده کرده است، هرگز در فهم آن گرفتار خطا و اشتباه نمی‌شود و هرگز معرفت او تقلیدی نیست. شاید روایتی که عیاشی در تفسیر خود از قول زراره نقل می‌کند، ناظر به همین حقیقت باشد او می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم:

کیف لم یخف رسول الله فیما یأتیه من قبل الله أن یكون ذلك مما ینزع به الشیطان؟ فقال (ع): إن الله إذا اتخذ عبداً رسولاً أنزل علیه السکینه والوقار، فکان یأتیه من قبل الله عزوجلّ مثل الذی یراه بعینه. (۱۳۸۰: ۲، ۲۰۱)

پس بدون ارجع و اتکای مراتب پایین وحی که از طریق دیدن در عالم رؤیا یا فرشته وحی و مانند اینها تحقق پیدا می‌کند، مراتب عالی‌تر وحی، عصمت و یقینی بودن آن تأمین نمی‌شود. شاید راز «مصدق بودن» پیامبر خاتم برای پیامبران سابق و کتاب او برای کتب‌های ایشان و اینکه به فرموده امام (ع) «لقد ختم لله بکتابکم الکتب و ختم بنبیکم الانبیاء» همین باشد که در میان همه پیامبران اولوالعزم فقط او در معراج معنوی‌اش در مقام «أو أدنی» به مشاهده مقام ربوبی باریافته و وحی را بدون واسطه و حجاب از ذات اقدس ربوبی دریافت کرده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آلوسی، محمود، بی‌تا، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن اثیر، محمدبن جزری، بی‌تا، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، بی‌جا، المكتبة

الاسلامية.

٦. ابن بابويه قمی (صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی، ١٣٥٧، التوحيد، قم، جامعه مدرسين.
٧. _____، بی تا، علل الشرايع، قم، الداوری.
٨. _____، ١٣٩٥، کمال الدين، قم، دار الكتب الاسلامية.
٩. ابن تیمیه احمد، بی تا، کتاب النبوات، بی جا، مکتبه الرياض.
١٠. ابن حجر عسقلانی، احمد، بی تا، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، مصر، الخيرية.
١١. ابن درید، محمد بن حسن، ١٩٨٧، جمهرة اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
١٢. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ١٣٨٣، الاشارات و التنبيهات، تحقیق علی رضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
١٣. _____، ١٣٢٦، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، مصر، هندية.
١٤. _____، ١٣٥٦، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدا. نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
١٥. _____، ١٩٦٠، الشفاء (الالهيات)، تحقیق زرژ قناتی و سعید زاید؛ قاهره.
١٦. _____، ١٩٣٨، النجاة، تحقیق محی الدین صبری کردی، قاهره.
١٧. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ١٣٧٩، مناقب آل أبي طالب (ع)، قم، انتشارات علامه.
١٨. ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
١٩. ابن فارس، احمد، ١٩٧٢، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعه حلبی.
٢٠. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ١٤١٩، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

٢١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *بي تا، لسان العرب*، بيروت، دارصادر.
٢٢. ابن هشام، ابو محمد عبد الملك، *بي تا، السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، دارالقلم.
٢٣. زهرى، محمد بن احمد، *بي تا، تهذيب اللغة*، تحقيق عبدالله درويش، قلهره، الدار المصرية.
٢٤. ايجى، عبدالرحمن بن احمد، *بي تا، المواقف فى علم الكلام*، بيروت، عالم الكتب.
٢٥. بخارى، محمد بن اسماعيل، ١٩٨٧، *صحيح البخارى*، تحقيق قاسم الشماعى الرفاعى؛ بيروت، دارالقلم.
٢٦. فتازانى، مسعود بن عمر، ١٩٩٨، *شرح المقاصد*، تحقيق عبدالرحمان عميره، بيروت، عالم الكتب.
٢٧. جوهرى، لسمايل بن حماد، *بي تا، الصحاح*، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، مصر، دارالكتاب العربى.
٢٨. حرعاملى، محمد بن الحسن، *بي تا، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، تحقيق عبدالرحيم ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٩. راغب اصفهانى، حسين بن احمد، *بي تا، معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقيق نديم مرعشلى، بي جا، المكتبة المرتضوية.
٣٠. رازى، فخرالدين محمد بن عمر، *بي تا، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣١. زبيدى، محمد مرتضى، ١٩٦٦، *تاج العروس من جواهر القلموس*، بيروت، دارصادر.
٣٢. زمخشري، محمود، *بي تا، الكشاف*، بيروت، دارالمعرفة.
٣٣. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمان، ١٤٠٤، *الدرر المنثور فى التفسير المأثور*، قم، مكتبة

آیه الله المرعشی.

۳۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. شهروزی، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمه الاشراق، تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. _____، ۱۳۷۸، الأسفار الأربعة، تهران، حیدری.
۳۸. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌جوی، قم، بیار.
۳۹. _____، بی تا، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، بی جا.
۴۰. _____، ۱۴۲۰، المبدا و المعاد، بیروت، دارالهادی.
۴۱. _____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه... مرعشی نجفی.
۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، بی تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و دیگران، بیروت، دارالمعرفه.
۴۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
۴۶. _____، ۱۴۱۲، الامالی، بی جا

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

٤٧. طوسى، نصيرالدين مومدين مومد، ١٣٧٩، شرح الاشارات و التنيهات، تهران، حيدرى
٤٨. عبدالباقى، مومد فؤاد، ١٣٦٤، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، قاهره، دار الكتب العربيه.
٤٩. عياشى، مومدين مسعود، ١٣٨٠، تفسير العياشى، تهران، علميه.
٥٠. غزالى، ابوحامد مومدين مومد بى تا، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، قاهره، لاستقامه.
٥١. فارابى، ابونصر مومدين طرخان، ١٩٥٥، آراء اهل المدينة الفاضلة، بيروت، دارالعرقى.
٥٢. _____، ١٣٩٦، فصوص الحكم، تحقيق مومدحسن آل يلسين، بغداد، مطبعة المعارف.
٥٣. فراهيلى، خليل بن احمد، ١٤٠٥، كتاب العين، قم دارالهجرة.
٥٤. فيروزآبادى، مومدين يعقوب، بى تا، القاموس المحيط، قاهره، مؤسسه حلبى و شركا.
٥٥. فيض كاشانى، ملامحسن، ١٤١٦، تفسير الصافى، تهران الصدر.
٥٦. قرطى، ابو عبدالله مومدين احمد، ١٩٥٢، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دارالفكر.
٥٧. قمى، عباس، بى تا، سفينة البحار، بيروت، دارالمرتضى.
٥٨. قمى، على بن ابراهيم، ١٤٠٤، تفسير قمى، قم، دار الكتب.
٥٩. كلينى، ابو جعفر مومدين يعقوب، ١٣٦٣، الكافى، تصحيح على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
٦٠. مجلسى، مومدباقر، ١٩٨٣، بحار الأنوار، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٦١. مكارمشيرازى، ناصر، ١٣٦٤، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلاميه.

۶۲. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۵۶، *التبسیات*، تحقیق مهلی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی