

ضور و مراتب وحی محمدی (ص)

علیرضا نجف زاده*

چکیده:

پیامبران الهی (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 الهی بوده است، پیام‌آوری جبرئیل (ع) برای او، بیش از همه آنها بکانون 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 عالی تر 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 حیاتی، 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.

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 تحقیقات 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، بی‌تا؛ ۱۵، ۳۷۹-۳۸۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۵: ۲، ۳۲۰؛ فیروزآبادی، بی‌تا؛ ۴، ۳۹۹؛ جوهری، بی‌تا؛ ۶، ۵۲۱۹؛ ازهری، بی‌تا؛ ۵، ۲۹۶؛ زبیدی، ۱۹۶۶: ۱۰، ۳۸۴؛ ابن اثیر، بی‌تا؛ 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 اللغة إعلام فی خفاء» (همان‌ها؛ ابن فارس، ۱۹۷۲: ۶، ۹۳)

اما رانغب، واژه وحی را در اصل به معنای «اشاره سریع» دانسته است؛ او می‌گوید: «اصل الوحی الاشارة السریعة» و کلام عرب را که می‌گوید: «امر 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.» (بی‌تا؛ ۵۵۲) سایر

واژه‌نگاران نیز یکی از معانی «وحی» را سرعت دانسته‌اند. ابن اثیر در *النهایة* می‌گوید:

فی حدیث ابی بکر: «الوحا الوحی» یعنی السرعة السرعة... یقال: توحیت توحیاً إذا أسرع... و منه الحدیث: «إذا أردت أمراً فتدبر عاقبته، فإن كانت شرّاً فانتبه و إن كانت خیراً فتوجه» 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 خفی فی سرعة.» (بی‌تا؛ ۴، ۲۳۳) فیض کاشانی هم نیز معتقد است: «اصل الوحی الکلام الخفی 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 به کار 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 به کار برده است که در میان عرب قبل از او سابقه نداشته است؛ مانند انزال کلام الاهی بر پیامبران: «و أوحینا إلیک كما 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، وَحَّیًا، 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 في كلِّ سماءٍ أمرها» (فصلت، ۱۲)؛ وسوسه: «إنَّ الشياطينَ ليوحونَ 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 سری متفاوت باشد.

اقسام وحی الاهی به پیامبران

آیه «و ما کان لبشر أن ینزلنا من السماء وحياً أو یرسل رسولاً فیوحی بآذنه ما یشاء» (شوری، ۵۱) تکلم خدا با پیامبر را در سه قسم منحصر می‌کند: وحی مستقیم، از پشت حجاب و ارسال فرشته؛ این سه عبارت در آیه به منزله «مفعول مطلق نوعی» هستند و بنابراین تقدیر کلام این است: «و ما کان لبشر أن ینزلنا من السماء وحياً» نوعاً من انواع التکلیم إلا هذه الأنواع الثلاثة: آن یوحی وحياً أو یكون من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بآذنه ما یشاء» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸، ۷۶) و اطلاق کلام و تکلیم بر هر سه قسم، حقیقی بوده و در نتیجه استثنا در آیه، استثنای متصل است. همچنین اطلاق وحی بر هر سه قسم رواست، چنان که قرآن سخن گفتن با حضرت موسی (ع) را وحی نامیده است: «و أنا اخترتک فاستمع لما یوحی» (طه، ۱۳) اما چون در قسم نخست، پیام با خفا و سرعت بیشتری القا می‌شود، 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 آیات، پیامبری از پیامبران است: ۲. وحی الهامی؛ ۳. وحی اشاره‌ای؛ ۴. وحی تقدیری؛ 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 «وحیاً» 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 «موحی» و «موحی‌الیه» 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 اَنِّی اُذْبِحُکَ فَانظُرْ مَاذَا تَرِی...» (صافات، ۱۰۲) و درباره رسول خدا (ص) فرمود: «لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام...» (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 روایات از وحی الهامی با تعبیراتی مانند: «القذف فی القلب»، «النکت فی القلوب» یا «النفث فی الروح» 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 سَدی نقل شده است: «إلا وحياً بمعنى إلهام بخاطر أو فیه منام أو 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؛ چنان که قرآن در شأن مادر موسی (ع) و حواریون حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «و أوحینا ألی أم 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 عالی تری نیز برای آن وجود دارد و آن اینکه نفس پیامبر در بیداری و به طور مستقیم مورد مشافهه الهی قرار گیرد و خداوند بدون هیچ واسطه و حجابی با او سخن بگوید.^۱ در روایات از این وحی بی واسطه به «تجلی خداوند بر نفس پیامبر» تعبیر شده است.^۲ بحث تفصیلی این صورت از وحی مستقیم - که عالی ترین 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 «إلا وحياً» در آیه شریفه، دو مصداق را برای آن ذکر می‌کند: یک، وحی مشافهه‌ای؛ دو، وحی الهامی: «وحی مشافهة و وحی الهام و هو الذی یقع فی القلب» (۱۴۰۴: ۲، ۲۷۹)

۲. زراره از امام صادق (ع) از حالت بیهوشی که به هنگام نزول وحی بر رسول خدا (ص) عارض می‌شد پرسید، امام (ع) فرمود: «ذلک إذا لم یکن بینة و بین الله أحد، ذاک إذا تجلی الله له» (ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۱۱۵)

این معنا که خداوند متعال از طریق ایجاد امواج صوتی با بندگانش 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 رهانی بنی اسرائیل 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 به دور 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 بنی اسرائیل 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 کتاب خدا و مکالمه او با پروردگارش شهادت دهند. در همین بار موسی (ع) به اصرار قوش و با اذن الهی تقاضای رؤیت خداوند را مطرح می‌کند. این درخواست را به سفیهان از قوم خود نسبت می‌دهد: «... أتهلکما 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 جهرة فأخذتکم الصاعقة...» (بقره، ۵۵) و «یسألک أهل الکتاب أن تنزل

بنی اسرائیل، حضرت موسی (ع) به همراه هفتاد تن از برگزیدگان قومش حاضر می‌شوند و این بار نه تنها موسی (ع) که همراهیان او نیز کلام مستقیم الهی را می‌شنوند.

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

یک. از آیات قرآنی و به ویژه عبارت: «و کلم الله موسی تکلیماً» (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 به صورت 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. چنان که امیرمؤمنان (ع) فرماید: «... الذی کلم موسی تکلیماً و آراه من آیاته عظیماً بلا جوارح و لا أدوات و لا نطق و لا لهوات.» (نهج البلاغه، خ ۱۸۲)

دو. از اینکه این صورت از وحی در طول رسالت حضرت موسی (ع) بیش از دو - یا به نقلی سه - بار اتفاق افتاده باشد، اطلاعی نداریم. بعضی آیات 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 الهی نیز از او دستگیری شده است. (اعراف، ۱۱۷ و ۱۶۰؛ یونس، ۸۷؛ طه، ۷۷؛ شعراء، ۶۳)

سه. درباره چپستی حجابی که خداوند متعال از ورای آن با موسی (ع) سخن

علیهم کتاباً من السماء فقد سألتهم موسی اکبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهره فأخذتهم الصاعقه بظلمهم ثم أتخذوا العجل... (نساء، ۱۵۳) پس چون این تقاضا مطرح گردید، صاعقه آنان را فرا گرفت. (قمی، ۱۴۰۴؛ ۱، ۲۴۱؛ طبرسی، بی تا؛ ۴، ۷۵۴؛ طوسی، بی تا؛ ۵، ۵۵۵؛ رازی، بی تا؛ ۱۵، ۱۷؛ مکارم شیرازی،

۱۳۶۴؛ ۶، ۳۸۸)

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 حجابی اعم از جسمانی یا روحانی ندارد و به نفس خود ظاهر است و ظهور همه چیز به اوست. از ناحیه او حجابی نیست؛ بلکه «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» امام رضا (ع) نیز می‌فرماید:

... احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية 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: «ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده.» (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 روایات از آنان به «تبی» تعبیر می‌شود. امام باقر (ع) در پاسخ زراره که از تفاوت «تبی» و «رسول» پرسید، فرمود:

النبی الذی یری فی منامه و یسمع الصوت و لایعین الملک، و الرسول الذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعین الملک. (کلینی، همان، ۱، ۱۷۶)

دو. گاهی فرشته در بیداری، اما بدون آنکه بر پیامبر ظاهر شود از راه انداختن در دل (القذف فی القلب) یا دمیدن نسیم معرفتی در روح (النفث فی الروح) پیامی را به او القا می‌کند. پیامبر(ص) در خطبه حجه‌الوداع فرمود:

إن روح القدس نفث فی روعی أنه لن تموت نفس حتی تستكمل رزقها، فاتقوا الله و اجملوا فی الطلب. (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: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل بشرأ سوياً». (مریم، ۱۸) رسول خدا(ص) نیز فرمود: «... و احياناً تمثل لی الملك رجلاً فیکلمنی فأعی ما یقول» (ابن شهرآشوب، 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 مرتبه‌های عالی و اتم آن برای خاتم پیامبران اتفاق افتاده است. اگر بخواهیم 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 سال ششم هجری برای انجام عمره به صلح حدیبیه منجر شد و آنان عمره به‌جا نیاورده، به مدینه بازگشتند. این شبهه برای بعضی پیش آمد که چرا رؤیای پیامبر تعبیر نشد. این آیه فرو آمد که:

لقد صدق الله رسوله الرءیاء بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنین
مخلفین رءوسکم و مقصرین لا تخافون فقلیم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك
فتحاً قريباً. به راستی خداوند رؤیای پیامبرش را به واقعیت رساند؛ شما این‌شاء‌الله
در امن و آمان 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 زبیر عن عائشة: «أول ما بدئ به رسول الله(ص) من الرءیاء الصالحة فی النوم، فكان لا یری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح...» (بخاری، ۱۹۸۷؛ ۱، ۱۵۹؛ ابن هشام، بی‌تا؛ ۱، ۲۴۹) و «كان رسول الله(ص) كثير الرؤيا و لا یری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح.» (ابن شهرآشوب، 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 شد. خداوند متعال درباره این رؤیا فرمود:

وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَخَوْفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا. و هنگامی که به تو گفتیم: پروردگارت بر همه مردمان احاطه دارد و رؤیایی را که به تو نمایانیم و «شجره ملعونه» در قرآن را جز برای 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: ۶، 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: «إذيريكهم الله في منامك قليلا و لو أريكهم كثيرا لفشلتم و لتنازعتم في الأمر...» (انفال، ۴۳) و این رؤیایی صادق و نشان‌دهنده باطن کفار بود که: «تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى...» (حشر، ۱۴)

۲. شنیدن وحی در قالب کلمات رمزی

این صورت وحی، کمتر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. برخی روایات 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 عليّ فيفصم 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 تمثیل‌یافته 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 به‌واسطه فرشته تمثیل‌یافته هیچ سنگینی را بر روح پیامبر(ص) وارد نمی‌کند؛ اما وحی به‌صورت 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...» (ابن‌کثیر، 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: «الأنبياء على خمسة أنواع: منهم من يسمع الصوت مثل صوت السلسلة فيعلم ما عني عنه.» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۶۹) ابوبصیر 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 و قعاً کوقع السلسله فی الطیست. فقلت له: من الذی یأتیکم بذلک؟ 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: «حتی إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا أنزل ربکم قالوا الحقّ و هو العلیّ الکبیر» (سبأ، ۲۳) فرمود:

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

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

إن الله عزوجل إذا تکلم بالوحی سمع أهل السماء الدنيا صلصلة کجر السلسله علی الصفا فیصعقون... (سیوطی، همان: ۵، ۲۳۵)

۳. وحی به واسطه فرشته

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

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 الهی 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 الذی یأتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه کما یری أحدکم صاحبته الذی یکلمه، فهذا الرسول. و النبی الذی یؤتی فی النوم نحو رؤیا ابراهیم (ع) و نحو ما کان یأخذ رسول الله (ص) من السبات إذا أتاه جبرئیل فی النوم، فهکذا 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 أما المحدث فهو الذی یسمع کلام الملك فیحدثه من غیر أن یراه و من غیر أن یأتیه فی النوم. (صفا، ۱۴۰۴: ۳۷۳)

از عبارت «فکان رسول الله (ص) رسولاً نبیاً یأتیه جبرئیل قُبلاً 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 ظاهر سؤال شد و چون این نخستین ظاهر 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 مجادلته؛ أما نرین وجه رسول الله (ص)؟ و کان (ص) إذا أنزل علیه الوحی أخذته مثل السبات. فلما قضی الوحی قال: ادعی زوجک. فتلا

علیه رسول الله (ص): «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها» إلى تمام الآيات. (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 الوحی أخذہ مثل السبات» دیده نمی شود. (رک: کلینی، ۱۳۶۳؛ ۶، ۱۵۲ حرعاملی، بی تا؛ ۱۵، ۵۰۹؛ مجلسی، ۱۹۸۳؛ ۱۰۰، ۱۶۵) علاوه بر اینکه برقی در محاسن در روایتی از هشام بن سالم از امام باقر (ع) نقل می کند حالت «سبات» زمانی بر پیامبر (ص) عارض می شد که وحی، بی واسطه از ذات اقدس الهی بر قلب آن حضرت نازل می شد.

... إذا أتاه الوحی و لیس بینهما جبرئیل تصبیه تلك السبته و یفشاء منه ما یفشاء لنقل الوحی علیه 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)

۲-۳. 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 إن الروح الأمين نقت فی روعی أنه لن تموت نفس حتی تستكمل رزقها، فاتقوا الله و اجملوا فی الطلب و لا یحملن أحدکم استبطاء شیء من الرزق أن تطلبوه بشيء من معصية الله. (کلینی، همان؛ ۲، ۱۷۴؛ 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 می گردید، در حضور او می نشست و با او گفتگو می کرد: «... یاتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه كما یری الرجل 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 می کند:

... فإن جبرئیل کان یجیء فیستأذن علی رسول الله (ص) و إن کان علی حال لا ینبغی أن یأذن له قام فی مکانه حتی یخرج إلیه و إن أذن له دخل علیه. (همان؛ ۴، ۴۵۲)

مرحوم صدوق هم در *علل الشرایع* از ایشان چنین نقل می کند که هنگامی که جبرئیل نزد پیامبر (ص) می آمد، همچون بندگان (بآداب) در نزد آن حضرت می نشست و تا اذن دخول نمی گرفت، داخل نمی شد.^۱

در روایات متعدد دیگری آمده است که جبرئیل به صورت انسانی شناخته شده یعنی «دحیه کلبی»^۲ بر پیامبر (ص) ظاهر می شد؛ اصحاب او را می دیدند؛ ولی نمی دانستند که او جبرئیل است. (رک: کلینی، همان؛ ۲، ۵۷۷؛ مجلسی، همان؛ ۱۸، ۲۶۷) پیامبر (ص) نیز به اصحاب خود فرموده بود: «إذا رأیتم دحیه الکلبی عندی فلا یدخلن علی أحد» (قمی، بی تا؛ ۱، ۴۴۱ ماده «دحو») زمخشری هم از

۱. عن أبي عبد الله (ع): وكان جبرئیل إذا أتى النبي (ص) قعد بين يديه قعدة العبد و كان لا یدخل حتی یستأذنه» (ابن بابویه قمی، بی تا؛ ۱۴)

۲. دحیه بن خلیفه کلبی، از اصحاب و سفیر پیامبر (ص) به سوی قیصر، امپراتور روم برای 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 اصلی اش - 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 «دجیه 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 رأه بالافق المبین...» (تکویر، ۲۳) «و لقد رأه نزلة أخرى عند سدره المنتهی...» (نجم، ۱۳ و ۱۴) از این دو رویداد مهم

۱. ثعلبی در ذیل آیه شریفه «و لقد رأه بالافق المبین» (تکویر، ۲۳) از قول ابن عباس روایت کرده است که: «ان رسول الله (ص) قال لجبرئیل: إني أحب أن أراك في صورتك التي تكون فيها في السماء. قال: لن تقوى علي ذلك. قال (ص): بلى قال: فأين تشاء أن أتخيل لك؟ قال (ص): بالأبطح. قال: لا يسعني. قال (ص): فبمنى. قال: لا يسعني. قال (ص): فبعرفات. قال: ذلك بالحري أن يسعني قواعده. فخرج النبي (ص) للوقت. فإذا هو بجبرئیل قد أقبل من جبال عرفات بخشخشه و كلكله قد ملاء ما بين المشرق و المغرب و رأسه في السماء و رجلاه في الأرض، فلما رآه النبي (ص) خبر مفشياً عليه فتحوك جبرئیل في صورته فضمه إلى صدره و قال يا محمد لا تخف فكيف لو رأيت اسرافيل؟» (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 بالافق الاعلی» (نجم، ۷) نقل کرده اند محل ملاقات را به جای عرفات، حراء ذکر کرده‌اند. (ثعلبی، همان؛ ۹، ۳۷۱؛ 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 الهی در آن صورت هم دارای خصوصیات جسمانی بوده^۱ و پیامبر او را در حالی مشاهده کرده است که «له ستمائة جناح قد سد الافق» (بخاری، ۱۹۸۷؛ ۶، ۵۱۸؛ قرطبی، ۱۹۵۲؛ ۱۷، ۱۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴؛ ۶، ۱۲۳؛ زمخشری، بی تا؛ ۴، ۴۱۹؛ طبرسی، بی تا؛ ۹، ۲۶۲) ...

۴. وحی بی واسطه

در بحث اقسام و مراتب وحی گذشت که اکثر مفسران، مقصود از عبارت «إله وحياً» را وحی مستقیم و بی واسطه دانسته‌اند و در مقام مصداق‌یابی «الهام قلبی» و «دیدن در عالم رؤیای صادق» را به‌عنوان مصادیق آن معرفی کرده‌اند؛ اما اگر صور و مصادیق وحی بی واسطه، منحصر در این دو صورت باشند، این قسم از دو قسم دیگر وحی (از ورای حجاب و به واسطه 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.^۱ 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 بی واسطه ندانسته، آن را از اقسام وحی «من وراء حجاب» قرار می‌دهد.

۱. علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه: «الحمد لله فاطر السموات و الارض جاعل الملائكة رسلا أولى اجنحة منى و ثلاث و رابع يزيد في الخلق ما يشاء...» (فاطر، ۱) از امام صادق(ع) روایت می‌کند که فرمود: «خلق الله الملائكة مختلفة و قد رأى رسول الله (ص) جبرئیل و له ستمائة جناح على ساقه الدر مثل القطر على البقل قد ملأ ما بين السماء و الأرض.» (قمی، ۱۴۰۴؛ ۲، ۲۰۶)

(۱۳۶۲: ۱۸، ۷۷) حق یا ایشان است؛ چراکه این نوع از وحی، به واسطه رؤیاست. افزون بر این، چون در بسیاری از موارد الهام، مبدأ آن برای الهام گیرنده روشن نیست، چه بسا الهام در بیداری یا خواب به واسطه 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 به صورت مجمل در دل الهام گیرنده باشد، آیا اطلاق «کلام» و «تکلم» بر آن اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ اگر اطلاق کلام بر وحی به معنای 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 «تکلم خداوند با بشر» است و کلام یعنی «اعلام و اظهار مافی الضمیر» به گونه‌ای که مخاطب آن را به روشنی درک کند. بنابراین اولاً، وحی حقیقتاً کلام است؛ ثانیاً، چون در برابر «تکلم به واسطه حجاب» و «تکلم به واسطه رسول» قرار گرفته است، پس «تکلمی بدون واسطه» است که در آن، هیچ حجاب و واسطه‌ای از قبیل آتش، درخت، خواب، فرشته و حتی الفاظ و اصوات 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 به قول مرحوم علامه طباطبایی: «ان المراد به التکلم الخفی من دون ان 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 به صورتی 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 کمثله شیء» (شوری، ۱۱) در عین حال، 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 تکلم 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 (سبات) 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.^۲ از این حالت

۱. به قول امیرمؤمنان (ع): «یقول لمن اراد کونه: کن فیکون، لا بصوت یقرع، و لا بلاء یسمع، و انما کلامه سبحانه فعل منه، انشاء و مثله» (نهج البلاغه: خ ۱۸۶)
۲. گزارش های متعددی در کتب عامه و خاصه 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: «... فکان من آخر ما نزلت علیه سوره المائده نسخت ما قبلها و لم ینسخها شیء، فلقد نزلت علیه و هو علی بقلته الشهباء و نزل علیه الوحی حتی وقفت و تدلی بطنها حتی رکت سرتها تکاد تمس الأرض، و اغمی علی رسول الله (ص) حتی وضع یدیه علی ذؤابه شیبه ین وهب الجحمی. ثم رفع ذلك عن رسول الله (ص) فقرأ علیها سوره المائده فعمل رسول الله (ص) و عملناه (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۸۸) و عن هشام بن عروه عن ابيه: «ان النبی کان اذا اوحی الیه و هو علی ناقته وضعت جرانها فما تستطیع ان تتحرک حتی یسری عنه» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۱۷۸؛ عیاشی، همان: ۱۰، ۶۰) و عن عایشه: «لقد رأیته ینزل علیه الوحی فی الیوم الشدید البارد فینصم

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 انس 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

عه و آن جینه لیتفصد عرقاً (بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹، حدیث ۲) و عن ابن عباس: کان اذا نزل علیه الوحی ثقل علیه و تبرید له جلده (زمخشری، ۱۳۸۷: ۴) و کان (ص) اذا نزل علیه الوحی أخذه مثل السبات (طبرسی، بی‌تا: ۹، ۳۷۱).

۱. سیدبن طاووس در کتاب سعد السمود در جریان اسلام آوردن عثمان بن مظعون از قول او نقل می‌کند که او رسول خدا (ص) را در حالی 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 یأمر بالعدل و الاحسان و... همین داستان را نقل کرده‌اند ولی هیچ ذکری 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: «کتنا إذا احمر البأس اتقینا برسول الله (ص) فلم یکن أحد منا أقرب إلی العدو منه» (نهج البلاغه، خ ۹) وجود داشته است؟

ثالثاً، روایات 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 یتصاب عرقاً، فإذا أفاق قال (ص): قال الله عزوجل: کذا و کذا، و أمرکم بکذا، و نهاکم عن کذا، و اکثر مخالفینا یقولون: إنّ ذلک کان یكون عند نزول جبرئیل (ع) علیه. فسأل الصادق (ع) عن الغشیه التی 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 ذلک عند مخاطبة الله عزوجل آتاه 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 کلمات الهی و دریافت مستقیم آن از ذات ربوبی را داشته باشد؛ کلماتی که به تعبیر خود وحی «اگر این قرآن را بر کوهی فرو فرستاده بودیم، بی‌شک آن را از خشیت خداوندی خاکسار و فروپاشیده می‌دیدیم...» (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 مرتبه اعلا و اتم همه صور وحی و درباره همه رسولان الهی، 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 جمال و جلال خود را به وی نشان دهد. ملائکه آسمان‌ها را به زیارت او

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 اعلاهی همه صور وحی است که در آن خداوند متعال بدون واسطه و حجاب با بنده و رسول خود

۱. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «و لقد قرن الله به (ص) من لدن كان فظيماً أعظم ملك من ملائکته، یسلک به طریق المکارم، و محاسن اخلاق العالم ليله و نهاره» (نهج البلاغه، خ ۱۹۲) همچنین امام صادق (ع) در پاسخ ابویصیر که از تفسیر آیه شریفه: «و کذلک أوحینا إلیک روحاً من أمرنا ما کنتم تدری ما الکتاب و لا الایمان» (شوری، ۵) و معنای «روح» پرسید، فرمود: «خلق من خلق الله عزوجل أعظم من جبرئیل و میکائیل، کان مع رسول الله (ص) یخبره و یسده و هو مع الأئمة من بعده» (کلینی، همان: ۱، ۲۷۳)

۱. عن یونس بن عبدالرحمان قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع) لأی علة عرج الله بنیبه إلی السماء و منها إلی سدرة المنتهی و منها إلی حجب النور و مخاطبه و ناجاه هناك و الله لا یوصف بمکان؟ قال (ع): «أن الله لا یوصف بمکان و لا یجری علیه زمان و لکنه عزوجل أراد أن یشرف به ملائکته و سکان سماواته و یکرههم بمشاهدته و یریه من عجائب عظمته یخبره بعده هبوطه...» (ابن بابویه قمی، بی‌تا: ۱۳۲)

۲. ثعلبی در تفسیر خود، آن را چنین روایت کرده است: «سمعت أنس بن مالک یحدثنا عن لیلة المسری أنه عرج جبرئیل برسول الله (ص) إلی السماء السابعة ثم علا بما لا یعلمه الله إلا الله عزوجل و جاء سدرة المنتهی و دنا الجبار رب العزة فتدلی حتی کان منه قاب قوسین أو أدنی فأوحی إلیه ما یشاء» (۱۴۱۸: ۹، ۱۳۸)

سخن گفت و این فضیلتی منحصر به اوست که هیچ کس 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 روایات 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 اقسام و صور وحی نیز بوده و تمامی جلوه‌های گوناگون وحی و تکلیم الهی را تجربه کرده است؛ از وحی به صورت دیدن در عالم خواب گرفته تا الهام قلبی در عالم بیداری و شنیدن وحی به صورت «صلصلة الجرس» و دوی النحل» در عالم فرشتگان؛ از شنیدن وحی از جبرئیل متمثل یافته تا دیدن او در «صدر المنتهی» در کسوت فرشتگان. از نزول حقیقت قرآن به صورت دفعی در «لیلة القدر» تا نزول تدریجی آن در بیست و سه سال و از همه اینها بالاتر از شنیدن کلام الهی بدون حجاب و واسطه در مقام «قاب قوسین او ادنی» گرفته تا تجلی خداوند بر او در حال جذب و مدهوشی که خود، آن را چنین توصیف کرده است: «إن لی مع الله وقت لا یسعی ملک مقرب و لا نبی مرسل» (مجلسی، همان: ۱۸، ۳۶۰) اما متأسفانه در میان این همه مقامات، فقط یک صورت 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 می‌پنداشته‌اند که قرآن مجید، عالی‌ترین 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 درجات وحی را مرور می‌کنیم:

در آثار متکلمان اسلامی، مطلب قابل توجهی در تبیین ماهوی وحی و تفکیک مراتب آن دیده نمی‌شود؛ اما نگاه ایشان در مباحثی مانند «کلام الهی»، «نبوت» و «نزول قرآن» معطوف به همین صورت از وحی می‌باشد. فلاسفه مسلمان اگرچه سعی در خور ستایشی در دفاع عقلانی از وحی در برابر منکران نبوت نموده و در تبیین خردپسند آن کوشیده‌اند؛ لیکن تلاش بزرگان ایشان مانند ابن‌نصر فارابی در *آراء اهل المدینة الفاضلة* (۱۹۵۵: ۷۸ - ۸۱) و *فصوص الحکم* (۱۳۹۶: ۸۷ - ۸۹)، ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* (۱۳۵۶: ۱۱۵ - ۱۲۰) و *الاشارات و التنبیهات* (۱۳۸۲: نمط ۱۰، فصل‌های ۱۰ - ۲۲) و دیگر آثار خود، غزالی در *معارج القدس* (بی‌تا: ۱۰۶ - ۱۲۵)، سهروردی در *حکمة الاشراق* (۱۳۷۲: ۲۴۰ - ۲۴۵) و *تلویحات* (۱۳۷۲: ۹۹ - ۱۰۵) و خواجه نصیر طوسی در *شرح اشارات* (۱۳۷۹: ۳ - ۳۹۹ - ۴۱۰) و میرداماد در *قیسات* (۱۳۵۶: ۴۰۱ و ۴۰۲) مصروف تبیین ماهوی وحی به واسطه اتصال به «عقل فعال» و چگونگی تمثیل فرشته وحی در متخیله پیامبر گردیده و مراتب دیگر وحی مغفول مانده است. در میان ایشان، صدرالمتألهین در *آثاری مانند: المبدأ و المعاد* (۱۴۲۰: ۵۹۵ - ۶۲۴)، *الشواهد الربوبیه* (۱۳۶۰: ۳۴۰ - ۳۵۲) و *شرح اصول کافی* (بی‌تا: کتاب الحجّه، باب الفرق بین النبی و الرسول و المحدث، ذیل حدیث یکم) از فارابی و ابن‌سینا 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 اسفار ذیل عنوان «انارة قلبیة وإشارة نوریة» به بیان اجمالی این مطلب پرداخته است که پیامبر علاوه بر مشاهده صورت تمثلی 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 حجاب‌ها را کنار نزده است، فرشته وحی را در صورت متمثل یافته می‌بیند. او چنین می‌نگارد:

ولکن حیث أن النفس تكون بعد فی دار غریتها بالطبع أو أنها لم تتجرد عن عالم التمثل بالکلیة و إن تجردت عن عوالم المادة بالکلیة، فیکون منالها فیما تناله بحسب ذلك الشأن و تلك الدرجة تحول الملك الحامل للوحی علی صورة متمثلة فی شیخ شخص بشری ناطق بکلمات الهیة، منظومة مسموعة كما قال تعالی: «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 تمثلی، رهایی می‌یابد و عقل فعال 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 یکون صفاله النفس النبویه اتمّ و تجرّدها فی بعض الأحایین أقوى و سلطانها علی قهر الصوارف الجسدانیة والشواغل الهیولانیة أعظم، فیکون عند الانصراف عن عالم الحسّ و الاتصال بروح القدس استیناسها بجوهر ذاته المجرّدة، أشدّ منه بالشیخ المتمثل، فتشاهد بیصر ذاتها العاقلة الصائرة عقلاً بالفعل معلّمها القدسی و مخرجها من حدّ القوة النفسانیة الهیولانیة إلى حدّ الکمال العلمی و العقل الصوری و تستفید منه و هو فی صورة القدسیة العلوم و الأحوال. (همان: ۱، ۳۰۱)

اما مرتبه سوم و اعلا مرتبه وحی نزد صدرالمجاهدین، آن صورتی است که پیامبر، همه حجاب‌های ظلمانی و نورانی را پشت‌سر گذاشته و خداوند متعال در مقام «قاب قوسین أو أدنی» بر او تجلی کرده است و او کلام الهی را بدون هیچ واسطه و حجابی از ذات اقدس او دریافت می‌کند:

و ربّما وصل النبی (ص) إلى مقام أعلى من أن يتوسط 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. (ابن سینا، 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 عقلاتی و نفوس سماوی به همه موجودات جزئی مادون خود علم دارند. عقول به صورت کلی، و نفوس به صورت 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 به صورت 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 خارج رهایی 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 - به خصوص 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 (أی النفس) بثلک الجواهر قبلت ما فیها. أعنی نفس ما فی ثلک الجواهر من صورة الأشياء... کانطباع الصورة فی مرآة أخرى یقابله. (همان: ۵۹۶)

چون امور غیبی در جواهر عقلاتی به وصف کلیت وجود دارند، به همین صورت کلی نیز در آینه عقل منعکس می‌شوند. اگر این صور معقول به همین وصف معقولیت، در خزانه حافظه باقی 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 مناسب، محاکات (شبه‌سازی) خواهد کرد و آنها را مثلاً به صورت اشکال، 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 به قول ملاصدرا:

إن ضعف المتخیلة یقی فی الحفظ ما انکشف له من الغیب بعینه. فکان وحیاً صریحاً. وإن قویت المتخیلة و اشتغلت بطبیعة المحاکاة. فیکون هذا الوحی مفتقراً 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. (ابن سینا ۱۳۵۶: ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱) پیامبر به واسطه خصلت نخست، یعنی برخوردار بودن از عالی‌ترین مرتبه قوه حدس، بدون نیاز به تعلیم و تعلم بشری، علوم و معارف را از عقل فعال - 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 الفاضلی 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 می‌شود، 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 می‌کند؛ زیرا پیامبر، حقیقت وجود جبرئیل را با قوه عاقله نفس درک می‌کند و سپس قوه متخیله او، وی را به زیباترین صورت، برای پیامبر متمثل می‌سازد. (همو، ۱۳۷۸: ۲۴، ۲۷ - 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 اساس، ویران و بی‌اعتبار گردید، هرچه آنها رشته‌اند نیز دوباره پنبه می‌شود و از این راه، نه عقلی ثابت می‌شود و نه نفسی و نه نبوتی.

۲. فلاسفه با سه خصلت، پیامبران را از دیگر مردمان ممتاز داشته‌اند: 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 اشباح 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 صفات، 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. (ابن 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 فعال و افاضه آن تحقق پیدا می‌کند؛ پس لازمه این تفسیر آن است که معرفت و حیانی از سنخ معارف عقلاتی و اکتسابی باشد و پیامبران هم‌ردیف با فلاسفه و نوابغ شمرده شوند. (مکارم شیرازی، همان: ۴۹۲)

۴. به اعتقاد ایشان، عقل فعال - که آن را منطبق بر جبرئیل می‌دانند - مجرد تام است و بنابراین نه قابل 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، معانی 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 اعتراض یاری می‌رساند. برای مثال 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 «قاعده 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 اثبات کرده است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱، ۵۱ و ۴۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۸۵) مرحوم صدرالمتهلین نیز برای اثبات عقل - که آن را «مفارق قدسی» می‌نامد - از راه‌های گوناگون استدلال کرده است. (۱۳۷۸: ۷، ۲۶۲)

در پاسخ به اعتراض دوم می‌توان گفت: اولاً، اجتماع سه شرط مذکور، مختص پیامبران است و گرنه هر یک از آنها ممکن است به‌تنهایی در دیگران هم تحقق پیدا کند؛ ثانیاً، فلاسفه در برابر متکلمانی که نبوت را مشروط به هیچ شرط و استعدادی نمی‌دانند (ایجی، همان: ۳۳۷) می‌خواهند 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 قابل نبوت هستند و گرنه ایشان هم علت فاعلی نبوت را اصطفا‌ی الاهی و رسالت بخشیدن به او می‌دانند. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۷۰ و ۴۷۴؛ همو: ۱۳۶۶: ۳۷۸ - ۳۸۰)

تأمل در این مطالب، توهم اکتسابی بودن نبوت را هم برطرف می‌کند؛ زیرا صحیح است که همه علوم از فیض عقل فعال می‌باشد و اکتساب، فقط در ناحیه تقویت استعداد نفس برای دریافت فیض بیشتر از عقل فعال معنا می‌یابد؛ لیکن ابن‌سینا و ملاصدرا علاوه بر اینکه مراتب چهارگانه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد که مشترک در میان همه انسان‌هاست را برای پیامبران هم برمی‌شمرند، یکی از ویژگی‌های سه‌گانه ایشان را برخوردار بودن از قوه حدس قوی می‌دانند و آن را «عقل قدسی» می‌خوانند که پیامبر به واسطه این مرتبه از دیگران ممتاز می‌گردد. پس از اجتماع شرایط در انسان کامل و حصول علت قابل، اصطفا و رسالت‌بخشی خداوند، علت فاعلی نبوت خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۹۳۸: ۲، ۱۶۵ - ۱۶۸)

اما آیا می‌توان برای اشکال چهارم، یعنی تخیل‌انگاری صور و الفاظ و حیاتی هم

پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای در آثار ایشان یافت. مرحوم صدرالمتهلین در آثار خود، خیال 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 مثال افلاطونی و اشباح مثالیه می‌داند. او در الشواهد الربوبیه (۳۴۲) به صورت اجمال می‌گوید: ویژگی دوم پیامبر آن است که ملک حامل وحی را با قوه متخیله خود در عالم خیال منفصل و به‌تعبیر 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 بی‌ضابطه و الگوی قوه متخیله در خلق صور و الفاظ و حیاتی 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 قابل تقدیر است و شبهه خیال صرف بودن جبرئیل و الفاظ و حیاتی 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 می‌شود، 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، معاذالله عن هذا الاعتقاد الناشئ عن الجهل باحكام الانزال و التنزی .
۲. و اما الخاصة الثانية في أن يكون قوتها لمتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الاصوات الحسية من الملكوت الاوسط في مقام هورقليا أو غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى و ما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى.
۳. عن ابى عبدالله (ع)... فقال (ع): مرها فلتنفسل و لئات مقام جبرئيل فان 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 مطبقة على أن النبي صلى الله عليه وآله كان يرى جبرئيل و ملائكة الله المقربين عليهم السلام ببصره الجسماني و يسمع كلام الله الكريم على لسانهم القدسي بسمعه الجسداني الشخصي. (۱۳۶۶: ۱، ۲۹۷)

پس دیدن فرشته وحی در عالم خیال منفصل یا متصل آن هم با قوه متخیله، برخلاف ظاهر روایات 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 رسول الله (ص) و إن كان علی حال لا یبغی أن یأذن له قام فی مكانه حتی یخرج إلیه و إن أذن له دخل علیه. فقلت و أين المكان؟ فقال (ع): حیال المیزاب الذی ... (کلبی، ۱۳۶۳: ۴، ۱۵۲)

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 فعال 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 به لحاظ کمال انسانی، در نهایت قوت و شدت است، به سبب نفس نیرومند و به تبع 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 حیاتی

حقیقت اسرارآمیز وحی به واسطه 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 باواسطه 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 صور 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 ابن سینا 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. (ابن سینا، ۱۲۵۶: 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 نبوت 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

مرتبه پایین وحی - که به واسطه فرشته و در قالب الفاظ و کلمات است - را مستند به مرتبه عالی‌تری می‌کند که در آن مرتبه، همین حقایق وحیانی را او به علم حضوری و شهودی دریافت می‌کند. ایشان در تفسیر قرآن کریم خود می‌گویند:

ولاتظنَّ آيها الحبيب - هداك الله - أن معرفة النبي صَلَّى الله عليه وآله لأمر الآخرة ولأمر الدين ولسائر المعارف الإلهية كانت تقليداً لجبرئيل بالسمع منه والرواية، كما أن معرفتك تقليد للنبي حتى تكون معرفتك كمعرفة وإنما يختلف المقلد فقط. هيات فإن التقليد ليس معرفة؛ بل هو اعتقاد صحيح و الانبياء عارفون. و معنى معرفتهم أنهم كُنِيفَ لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها؛ فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون عن مشاهدة لاعن سماع و تقليد. (۱۳۶۶: ۱، ۴۲۱)

دلالت این کلمات بر اینکه معرفت وحیانی، 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 کلمات 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 الهی 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 المكلّم عبده 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. ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده، فإذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم و قد يتأخر عنه. هذا هو الفرق بينهما. (بی تا؛ 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 نمی شود 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؟

ملاصد در شرح اصول کافی در ذیل حدیثی که روای از امام می پرسد پیامبر از کجا می داند آنچه در عالم رؤیا به او وحی شده، حق و از جانب فرشته است؟ و امام می فرماید: «یوفق لذلک 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 القائنات شیطانی به توضیح فرمایش امام می پردازد. او در بیان اشرفیت قرآن بر سایر کتب آسمانی اظهار می دارد: 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 شد؛ بود:

و قال تعالی: «انزل التوریه و الانجیل من قبل هدی للناس» (آل عمران، ۳ و ۴) یعنی لاتنظن یا محمد! ان انزال الکتب الاخری علی الانبیاء کان کتنزیل القرآن بالحق و بالحقیقه علی قلبک، فیکاشف عند تجلی انواره و حقایق اسراره التی بینی و بینک فی مقام «أو أدنی» حیث لا یطلع علیه ملک مقرب و لا نبی مرسل. (بی تا؛ 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 نمی شود و هرگز معرفت او تقلیدی نیست. شاید روایتی که عیاشی در تفسیر خود از قول زراره نقل می کند، ناظر به همین حقیقت باشد. او می گوید به امام صادق (ع) عرض کردم:

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

پس بدون ارجاع و اتکای مراتب پایین وحی که از طریق دیدن در عالم رؤیا یا فرشته وحی و مانند اینها تحقق پیدا می کند، مراتب عالی تر وحی، عصمت و یقینی بودن آن تأمین نمی شود. شاید راز «مصدق بودن» پیامبر خاتم برای پیامبران سابق و کتاب او برای کتابهای ایشان و اینکه به فرموده امام (ع) «لقد ختم الله بکتابکم الکتب و ختم بنبیکم الانبیاء» همین باشد که در میان همه پیامبران اولوالعزم فقط او در معراج معنوی اش 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، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آلوسی، محمود، بی تا، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن اثیر، محمد بن جزری، بی تا، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، بی جا، المكتبة الاسلامیة.

٦. ابن بابویه قمی (صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۳۵۷، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
٧. _____، بی تا، علل الشرایع، قم، الداوژی.
٨. _____، ۱۳۹۵، کمال الدین، قم، دار الکتب الاسلامیه.
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، الخیریه.
١١. ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۷، جمهره اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
١٢. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، الاشارات و التنبیها، تحقیق علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
١٣. _____، ۱۳۲۶، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، مصر، هندیه.
١٤. _____، ۱۳۵۶، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
١٥. _____، ۱۹۶۰، الشفاء (الالهیات)، تحقیق زرژ قنوتی و سعید زاید؛ قاهره.
١٦. _____، ۱۹۳۸، النجاة، تحقیق محی الدین صبری کردی، قاهره.
١٧. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، انتشارات علامه.
١٨. ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
١٩. ابن فارس، احمد، ۱۹۷۲، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعه حلبی.
٢٠. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
٢١. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، لسان العرب، بیروت، دارصادر.

٢٢. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، بی تا، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا، بیروت، دارالقلم.
٢٣. ازهری، محمد بن احمد، بی تا، تهذیب اللغة، تحقیق عبدالله درویش، قاهره، الدار المصریه.
٢٤. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، بی تا، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
٢٥. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۹۸۷، صحیح البخاری، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم.
٢٦. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۹۹۸، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمان عمیره، بیروت، عالم الکتب.
٢٧. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، مصر، دارالکتب العربی.
٢٨. حر عاملی، محمد بن الحسن، بی تا، وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٢٩. راغب اصفهانی، حسین بن احمد، بی تا، معجم مفردات الفیاض القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بی جا، المکتبه المرتضویه.
٣٠. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، بی تا، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٣١. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۹۶۶، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارصادر.
٣٢. زمخشری، محمود، بی تا، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه.
٣٣. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، ۱۴۰۴، الدرر المشور فی التفسیر المأثور، قم، مکتبه آیة الله المرعشی.

۳۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. شهروزی، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمه الاشراق، تحقیق حسین ضیائی‌ترنسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. _____، ۱۳۷۸، الأسفار الأربعة، تهران، حیدری.
۳۸. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
۳۹. _____، بی‌تا، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، بی‌جا.
۴۰. _____، ۱۴۲۰، المبدأ و المعاد، بیروت، دارالهادی.
۴۱. _____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه... مرعشی نجفی.
۴۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. طبرسی، ابوعلی فضل‌بن حسن، بی‌تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و دیگران، بیروت، دارالمعرفه.
۴۵. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، بی‌تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۶. _____، ۱۴۱۲، الامالی، بی‌جا.
۴۷. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد، ۱۳۷۹، شرح الاشارات و التنبیحات، تهران، حیدری.

۴۸. عبدالباقی، محمدفؤاد، ۱۳۶۴، المعجم المنهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره، دار الکتب العربیه.
۴۹. عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، تفسیر العیاشی، تهران، علمیه.
۵۰. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، بی‌تا، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، قاهره، الاستقامه.
۵۱. فارابی، ابونصر محمدبن طرخان، ۱۹۵۵، آراء اهل المدینة الفاضلة، بیروت، دارالعراق.
۵۲. _____، ۱۳۹۶، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بغداد، مطبعة المعارف.
۵۳. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۵، کتاب العین، قم، دارالهجرة.
۵۴. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، بی‌تا، القاموس المحیط، قاهره، مؤسسه حللی و شرکا.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۶، تفسیر الصافی، تهران، الصدر.
۵۶. قرطبی، ابو عبدالله محمدبن احمد، ۱۹۵۲، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، دارالفکر.
۵۷. قمی، عباس، بی‌تا، سفینه البحار، بیروت، دارالمرتضی.
۵۸. قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۴۰۴، تفسیر قمی، قم، دارالکتب.
۵۹. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۹۸۳، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۲. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۵۶، القیسات، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.