فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی
سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۸۷
صفحات ۶۳-۱۰۸

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 4, No. 13, summer 2008

صور و مراتب وحی محمدی(ص)

علیرضا نجف‌زاده*

چکیده:

پیامبران الاهی(ع) از مراتب و درجات متفاوت و به‌تبع آن از مقامات و درنتیجه 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. درحالی‌که 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 وحیانی، 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، تمثّل جبرئیل(ع)، تبیین فلسفی، مراتب وحی.**

---

* استادیارگروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۱ تاریخ تأیید: ۸۷/۱۱/۶

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. (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۵، ۳۷۹ -۳۸۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۵: ۳، ۳۲۰؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۴، ۳۹۹؛ جوهری، بی‌تا: ۶، ۵۲۱۹؛ ازهری، بی‌تا: ۵، ۲۹۶؛ زبیدی، ۱۹۶۶: ۱۰، ۳۸۴؛ ابن‌اثیر، بی‌تا: ۵، ۶۳) اما در اینکه این کلمه اصالتاً در زبان عربی در چه معنایی به‌کار رفته است، بیشتر واژه‌پژوهان معتقدند وحی در اصل به‌معنای «اعلام مخفیانه چیزی به دیگری» بوده است: «اصل الوحی فی اللّغه إعلام فی خفاء.» (همان‌ها؛ ابن‌فارس، ۱۹۷۲: ۶، ۹۳)

اما راغب، واژه وحی را در اصل به‌معنای «اشاره سریع» دانسته است؛ او می‌گوید: «اصل الوحی الاشارة السریعة» و کلام عرب را که می‌گوید: «أمر وحی» به‌معنای «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 «وحـی» را سـرعت دانسـته‌انـد. ابـن‌اثیـر در *النهـایـة* می‌گوید:

> فی حدیث أبی‌بکر: «الوحا الوحا» یعنی السرعة السرعة... یقال: توحّیـت توحّیـا إذا أسرعت... و منه الحدیث: «إذا أردت أمراً فتدبّر عاقبته، فإن کانت شرّاً فانتَـه و إن کانت خیراً فَتَوحّه» ای أسرع إلیه. (بی‌تا: ۵، ۱۶۳)

در مقام جمع بین دو قول، بعضی از دانشـمندان معنـای اصـلی وحـی را «کـلام سریع و پنهانی» دانسته‌اند. زمخشری در *کشاف* می‌گوید: «الوحی کـلام خفـیّ فـی سرعة.» (بی‌تا: ۴، ۲۳۳) فیض‌کاشانی هم نیـز معتقـد اسـت: «اصـل الـوحی الکـلامُ الخفیّ الذی یدرک بسرعة.» (۱۴۱۶: ۴، ۳۸۱)

موارد استعمال واژه «وحی» در قرآن

ماده «وحی» هفتاد و نه بار در قرآن به‌صورت ماضی، مضارع و مصـدر بـه‌کـار رفتـه است.[۱] (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۷۴۶و ۷۴۷) از تأمل در موارد استعمال این واژه در قـرآن به‌دست می‌آید که قرآن کاربرد ایـن واژه را توسـعه داده و آن را در مـواردی بـه‌کـار برده است که در میان عرب قبل از او سابقه نداشته است؛ مانند انزال کلام الاهی بـر پیامبران: «و أوحینا إلیک کما أوحینا إلی نوح و النبیـین مـن بعـده...» (نسـاء، ۱۶۳)؛ الهام قلبی: «و أوحینا إلی أمِّ موسی...» (قصص، ۷)؛ الهام غریزی: «و أوحی ربک إلی

۱. قرآن همواره از مصدر این ماده به‌صورت ثلاثی مجرد (وَحَی ، وَحْیاً، وَحْیُنَا، وَحْیُـهُ) و از فعـل آن به‌صورت ثلاثی مزید (أوْحَی، یُوحِی) استفاده کرده اسـت؛ اگرچـه وَحَـی و أوْحَـی هـر دو بـه یـک معناست؛ برای وجه آن در علم صرف بنگرید به: (رازی، بی‌تا: ۲۸، ۲۸۲؛ زبیدی، ۱۹٦٦: ۱۰، ۳۸۵)

النحل...» (نحل، ۶۸)، «و أوحی فی کلّ سماء أمرها» (فصلت، ۱۲)؛ وسوسه: «إنّ الشیاطین لیوحون إلی أولیائهم.» (انعام، ۱۱۲) به‌کار 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 کان لبشر أن یکلّمه الله إلّا وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه 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 به‌منزله «مفعول مطلق نوعی» هستند و بنابراین تقدیر کلام این است: «و ما کان لبشر أن یکلّمه الله نوعاً من انواع التکلیم إلّا هذه الانواع الثلاثة: أن‌یوحی وحیاً أو یکون من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه 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، چنان‌که قرآن سخن گفتن با حضرت موسی(ع) را وحی نامیده است: «و أنا اخترتُک فَاسْتَمِعْ لما یوحی.» (طه، ۱۳) اما چون در قسم نخست، پیام با خفا و سرعت بیشتری القا می‌شود، گویی اختصاص لفظ وحی به این قسم، أولی و با لغت سازگارتر است. (رازی، بی‌تا: ۲۷، ۱۸۷)

---

۱. در حدیثی از امیرالمؤمنین(ع) موارد استعمال کلمه «وحی» در قرآن (به‌لحاظ 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؛ ٤. وحی تقدیری؛ ۵. وحی امری؛ ٦. وحی خیر؛ ۷. وحی دروغ. (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۵٤؛ همان: ۵۰، ١٦)

هر یک از این اقسام سه‌گانه وحی در صور گوناگونی تحقق پیدا کـرده اسـت. 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 چـون در برابر دو قسم دیگر (سخن گفتن از پشت پرده یا به‌واسطه فرشته) قرار گرفته اسـت، پس مقصود از این قسم آن است که بین «مُوحِی» و «مُـوحی‌إلیـه» هـیچ حجـاب و واسطه‌ای نباشد و پیامبر، وحی را مستقیم ازجانب خداوند دریافت کند. مفسـران در باب تعیین مصادیق و صور این قسم از وحی، صور ذیل را ذکر کرده‌اند:

۱-۱. مشاهده در رؤیا

در این‌صورت، خداوند متعال پیامی را در خواب به پیامبر الهام مـی‌کنـد. از حضـرت علی(ع) روایت شده است که: «رؤیـا الانبیـاء وحـی.» (مجلسـی، ۱۹۸۳: ۵۸، ۱۸۱) همچنین خداوند متعال در عالم رؤیا حضرت ابراهیم(ع) را به قربانی کردن فرزنـدش امر کرد: «یا بنیّ إنّی أری فی المنام أنّی أذبحک فانظر ماذا تری...» (صـافات، ۱۰۲) و درباره رسول خدا(ص) فرمود: «لقد صدق الله رسوله الرّؤیـا بـالحقّ لتـدخلنّ المسـجد الحرام... .» (فتح، ۲۷)

۱-۲. الهام قلبی

در این شکل، خداوند از راه افکندن حقیقت یا پیامی در دل انسان پـاک‌نفسـی بـا او سخن می‌گوید. در روایات از وحی الهامی با تعبیراتی ماننـد: «القـذف فـی القلـب»، «النکت فی القلوب» یا «النفث فـی الـروع» یـاد شـده اسـت. (همـان: ۱۱، ۵۳؛ ۱۸، ۲۴۶و۲۷۰؛ ۲۶، ۱۸)

اکثر مفسران در تعیین مصادیق وحی مستقیم به بیان دو صورت پیشگفته اکتفـا

کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۹، ۱۷۷؛ طبرسی، بی‌تا: ۹، ۵۷؛ رازی، همان: ۲۷، ۱۸۷) و از قول سُدِیّ نقل شده است: «إلا وحیاً بمعنی إلهام بخاطر أو فی منام أو نحوه من معنی الکلام فی خفاء» اما اگر مصادیق وحی مستقیم در این دو صورت منحصر باشد، این قسم از وحی به‌لحاظ رتبه از دو قسم دیگر پایین‌تر خواهد بود و اختصاص به پیامبران(ع) نداشته، شامل حال همه انسان‌ها خواهد شد؛ چنان‌که قرآن در شأن مادر موسی(ع) و حواریّون حضرت عیسی(ع) می‌فرماید: «و أوحینا ألی أُمِّ موسی أن‌ارضعیه...»، (قصص، ۷)؛ «و إذ اوحیتُ إلی الحواریّین أن آمنوا بی و برسولی...» (مائده، ۱۱) و مفسران، وحی به ایشان را از نوع الهام قلبی دانسته‌اند.

به‌عقیده 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 الاهی قرار گیرد و خداوند بدون هیچ واسطه و حجابی با او سخن بگوید.[1] در روایات از این وحی بی‌واسطه به «تجلّی خداوند بر نفس پیامبر» تعبیر شده است.[2] 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. علی‌بن ابراهیم قمی در تفسیر «إلا وحیا» در آیه شریفه، دو مصداق را برای آن ذکر می کند: یک. وحی مشافهه‌ای؛ دو. وحی الهامی: «وحی مشافهۀ و وحی الهام و هو الذی یقع فی القلب.» (۱٤۰٤: ۲، ۲۷۹)

۲. زراره از امام صادق(ع) از حالت بیهوشی که به‌هنگام نزول وحی بر رسول خدا(ص) عارض می‌شد پرسید، امام(ع) فرمود: «ذلک إذا لم‌یکن بینه و بین الله أحد، ذاک إذ تجلّی الله له.» (ابن‌بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۱۱۵)

این معنا که خداوند متعال از طریق ایجاد امـواج صـوتی بـا بنـدگان برگزیـده خـود 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 مظهـری ماننـد آتـش، درخت یا کوه بوده است که بین او و خدای متعال مستقیماً سؤال و جواب‌هایی ردّ و بدل شده است که نخستین‌بـار در آغـاز بعثـت آن حضـرت بـوده اسـت. ایشـان در حالی‌که با اهل خود در شبی تاریـک و سـرد و در شـرایط اضـطراری قـرار داشـت، ازجانب آتشی ندا آمد که «ای موسی! من پروردگار تو هستم، کفش‌هایـت را بیـرون آور که تو در وادی مقدس طُوی هستی. من تو را به پیـامبری برگزیـده ام، پـس بـه آنچه به تو وحی می‌شود گوشِ دل بسپار...» (طه، ۹، ۱۳) سپس خداونـد متعـال بـا ارایه معجزاتی او را دلگرم و مطمئن ساخته، مأمور رهائی بنی‌اسرائیل از بند اسـارت و ستم فرعونیـان کـرد. (طـه، ۹- ۴۸؛ قصـص، ۳۰- ۴۶؛ نمـل، ۷-۱۲) ایـن رخـداد مبارک برای حضرت موسی(ع) بهت‌آور و به‌دور از انتظار بود.

اما گفتگوی بار دوم - برخلاف گفتگـوی نخسـت - بـا قـرار قبلـی بـود. ایـن‌بـار حضرت موسی(ع) به میعاد دعوت می‌شود و به سخن گفتن با خداوند متعال مفتخر می‌گردد و در پایان، الواح مقدس جهت هدایت بنـی‌اسـرائیل بـه او اعطـا مـی‌شـود. (اعراف، ۱۴۲، ۱۴۵) در همین‌جـا یـا در میقـات مسـتقل دیگـری،[1] پـس از ارتـداد

۱. بسیاری از مفسران دو گفتگوی اخیر را یکی دانسته‌انـد. حضـرت موسـی(ع) پـس از چهـل روز روزه‌داری و عبادت در وعده‌گاه برای گرفتن الواح مقدس و تکلیم الاهی حاضر می‌شود. او هفتاد تن از برگزیدگان قوم خود را نیز به میقات آورده است تـا شـاهد و نـاظر او باشـند و در بازگشـت، بـه دریافت کتاب خدا و مکالمه او با پروردگارش شهادت دهند. در همین‌بار موسی(ع) به اصرار قومش و با اذن الاهی تقاضای رؤیت خداوند را مطرح می‌کند. اینکه حضرت موسی(ع) این درخواسـت را به سفیهان از قوم خود نسبت می‌دهد: «... أتهلکنا بما فعـل السّـفهاء منّـا» (آل‌عمـران، ۱۵۵) و آیـات دیگری که قوم او را خواستار رؤیت معرفی می‌کند، مؤید این مطلـب اسـت: «و إذ قلـتم یـا موسـی لن‌نومن لک حتی نری الله جهرۀ فأخذتکم الصّاعقۀ...» (بقره، ۵۵) و «یسـألک أهـل الکتـاب أن‌تنـزّل

بنی‌اسرائیل، حضرت موسی(ع) به‌همراه هفتاد تن از برگزیدگان قومش حاضر می‌شوند و این‌بار نه‌تنها 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 آیات قرآنی و به‌ویژه عبارت: «و کلّم 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 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: «... الّذی کلّم موسی تکلیماً و أراه من آیاته عظیماً بلا جوارح و لا أدوات و لا نطق و لا لهوات.» (نهج‌البلاغه، 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 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 الاهی نیز از او دستگیری شده است. (اعراف، ۱۱۷و۱۶۰؛ یونس، ۸۷؛ طه، ۷۷؛ شعراء، ۶۳)

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

علیهم کتاباً من السّماء فقد سألوا موسی أکبر من ذلک فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصّاعقةُ بظلمهم ثمّ اتّخذوا العجل...» (نساء، ۱۵۳) پس چون این تقاضا مطرح گردید، صاعقه آنان را فرا گرفت. (قمی، ۱٤۰٤: ۱، ۲٤۱؛ طبرسی، بی‌تا: ٤، ۷٥٤؛ طوسی، بی‌تا: ٤، ٥٥٥؛ رازی، بی‌تا: ۱٥، ۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳٦٤: ٦، ۳۸۸)

گفته است، در میان مفسران، اختلاف دامنه‌داری دیده می‌شود که ذکر اقوال ایشان از محدوده این گفتار بیرون است. (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۹، ۱۷۷؛ طبرسی، بی‌تا: ۹، ۵۷؛ رازی، بی‌تا: ۲۷، ۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶، ۳۲) آنچه مسلم است اینکه ذات مقدس الاهی، 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 بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور، عرف بغیر رؤیة و وصف بغیر صورة و نعت بغیر جسم، لا إله إلّا الله الکبیر المتعال. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۰۵؛ ابن‌بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۵۹)

۳. وحی به‌واسطه فرشته

سومین صورت از وحی با وساطت فرشته صورت می‌گیرد که با اجازه پروردگارش هرچه را او بخواهد بر پیامبر(ع) وحی می‌کند. بیشترین وحی به پیامبران ازطریق نزول فرشتگان بر ایشان بوده است: «ینزّل الملائکه بالرّوح من أمره علی من یشاء 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 «نبی» تعبیر می‌شود. امام باقر(ع) در پاسخ زراره که از تفاوت «نبی» و «رسول» پرسید، فرمود:

النبیّ الّذی یری فی منامه و یسمع الصوت و لایعاین الملک، و الرسول الّذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعاین 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 الرّوع) پیامی را به او القا می‌کند. پیامبر(ص) در خطبه حجّةالوداع فرمود:

> إنّ روح القدس نفث فی روعی أنّه لن‌تموت نفس حتّی تستکمل رزقها، فاتّقوا اللّه و اجملوا فی الطّلب. (همان: ۲، ۷۴؛ مجلسی، همان: ۵، ۱۴۸)

سه. گاهی فرشته در بیداری، اما در حالی‌که به‌صورتی جسمانی (مانند صورت آدمیان) تمثل پیدا کرده و پیامبر صورت تمثل‌یافته او را بالعیان می‌بیند، با او گفتگو می‌کند؛ چنان‌که برای مریم(ع) به‌صورت انسان تمثل یافت: «فأرسلنا أليها روحنا فتمثّل بشراً سويّاً.» (مریم، ۱۸) رسول خدا(ص) نیز فرمود: «... و احياناً تمثّل لی الملک رجلاً فيكلّمنی فأعی ما يقول» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۳؛ بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹) گاهی پیامبران صورت تمثل‌یافته فرشته را نمی‌شناختند و چه‌بسا از آن خوفناک می‌شدند. (هود، ۶۹ و ۷۰)

چهار. گاهی فرشته در بیداری به‌صورت اصلی خود بر پیامبر ظاهر می‌شود؛ چنان‌که 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 أعلی و أتمّ آن برای خاتم پیامبران اتفاق افتاده است. اگر بخواهیم این صور را به‌اجمال 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 ازطریق 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 ازطریق 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 حالی‌که 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 صَدَقَ‌اللهُ رَسولَهُ الرُّءیَا بَالحقِّ لَتَدخُلُنَّ المَسجدَالحرامَ إِن‌شاءَاللهُ ءَامنینَ مُحَلِّقینَ رُءُوسَکم وَ مُقَصِّرینَ لاتَخافونَ فَعَلِمَ ما لم‌تَعلَموا فَجعَلَ مِن دونِ ذلکَ فَتحاً قریباً. به‌راستی خداوند رؤیای پیامبرش را به واقعیت رساند؛ شما إن‌شاءالله در أمن و أمان 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 عایشة: «أول ما بدئ به رسول الله(ص) من الوحی الرؤیا الصالحه فی النوم، فکان لایری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح....» (بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹؛ ابن‌هشام، بی‌تا: ۱، ۲٤۹) و «کان رسول الله(ص) کثیر الرؤیا و لایری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح.» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱، ٤٤؛ 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 إذ قُلنَا لَکَ إنَّ رَبَّکَ أحاطَ ٱلنّاسِ وَ مَا جَعَلنا الرُّءیا الَّتی أرَینَکَ إلّا فِتنَةَ لِلنّاسِ وَ الشَّجرَةَ المَلعُونَةَ فِی القُرءانِ وَ نُخَوِّفُهُم فَمَا یَزیدُهُم إلّا طُغیاناً کَبیراً. و هنگامی که به تو گفتیم: پروردگارت بر همه مردمان احاطه دارد و رؤیایی را که به تو نمایاندیم 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 بنی‌أمیّه دانسته‌اند که بیش از همه طغیان کردند و حادثه کربلا را به‌وجود آوردند که شدیدترین طغیان در تاریخ بود. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳، ۱۴۸و 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: «إذیریکهم الله فی منامک قلیلا و لو أریکهم کثیراً لفشلتم و لتنازعتم فی الأمر...» (انفال، ۴۳) و این رؤیایی صادق و نشان‌دهنده باطن کفار بود که: «تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتّی.» (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 حرث‌بن هشام که از آن حضرت

درباره چگونگی آمدن وحی سؤال کرد، فرمود:

أحیاناً یأتینی مثل صلصلة الجرس و هو أشدّه علیّ فیفصم عنّی و قد وعیت ما قال و أحیاناً یتمثّل لی الملک رجلاً فیکلّمنی فأعی ما یقول. (بخاری، همان، ۱، ۵۹)

در این حدیث، آمدن وحی در قالب «آهنگ زنگ» در برابر شنیدن وحی از «فرشته تمثّل‌یافته 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، امّا برای پیامبر قابل فهم می‌باشد، نازل می‌شود؛ لیکن در حالت دوم، او با فرشته وحی در قالب کلام رایج در میان بشر تکلّم می‌کند. وحی به‌واسطه فرشته تمثل‌یافته 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 ثمّ اسکت عند ذلک فما من مرّة یوحی إلیّ إلّا ظننت أنّ نفسی 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: «الانبیاء علی خمسه أنواع: منهم من یسمع الصوت مثل صوت السلسلة فیعلم ما عنی 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 وقعاً کوقع السلسله فی الطشت. فقلت له: من الّذی یأتیکم بذلک؟ قال(ع): خلقٌ للهِ أعظمُ مِن جبرئیل و میکائیل. (همان: ۳۶۹)

در عوالم بالا ملائکه نیز به همین زبان و به‌اصطلاح 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: «حتّی إذا فزّع عن قلوبهم قالوا ماذا أنزل ربّکم قالوا الحقّ و هو العلّی الکبیر» (سبأ، ۲۳) فرمود:

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

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

إن الله عزوجلّ إذا تکلّم بالوحی سمع أهلُ السماء الدنیا صلصلة کجرّ السلسلة علی الصفا فیصعقون.... (سیوطی، همان: ۵، ۲۳۵)

۳. وحی به‌واسطه 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 تشریعی، یعنی «سنّت» به‌واسطه 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:

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 «محدّث» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود:

> الرسول الّذی یأتیه جبرئیل فیکلّمه قُبُلاً فیراه کما یری أحدُکم صاحبَه الذی یکلّمه، فهذا الرسول. و النبیّ الّذی 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 نبیّاً یأتیه جبرئیل قُبُلاً فیکلّمه و یراه و یأتیه فی النوم. و أمّا المحدّث فهو الّذی یسمع کلام الملک فیحدّثه من غیر أن یراه و من غیر أن یأتیه فی النوم. (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۳)

از عبارت «فکان رسول الله(ص) رسولاً نبیّاً یأتیه جبرئیل قبلاً فیکلّمه 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:

> أُقصری حدیثک و مجادلتک؛ أما ترین وجه رسول الله(ص)؟ و کان(ص) إذا انزل علیه الوحی أخذه مثل السبات. فلمّا قضی الوحی قال: ادعی زوجک. فتلا

علیه رسول الله(ص): «قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها» إلـی تمـام الآیـات. (طبرسی، بی‌تا: ۹، ۳۷۱)

البته نقل مرحوم طبرسی مطابق روایت اهل سنت است و با آنچه از ائمـه(ع) روایـت شده، متفاوت است. در نقل ایشـان عبـارت «و کـان إذا نـزل علیـه الـوحی أخـذه مثـل السبات» دیده نمـی‌شـود. (رک: کلینـی، ۱۳۶۳: ۶، ۱۵۲؛ حرعـاملی، بـی‌تـا: ۱۵، ۵۰۹؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۰۰، ۱۶۵) علاوه بر اینکه برقـی در *محاسـن* در روایتـی از هشـام‌بـن سالم از امام باقر(ع) نقل می‌کند حالت «سبات» زمانی بر پیامبر(ص) عارض می‌شـد کـه وحی، بی‌واسطه از ذات اقدس الاهی بر قلب آن حضرت نازل می‌شد:

... إذا أتاه الوحی و لیس بینهما جبرئیل تصیبه تلک السبتهٔ و یغشـاه منـه مـا یغشـاه لثقل الوحی علیه من الله عزوجل» (برقی، ۱۴۱۲: ۲، ۳۳۸)

کلینی نیز از امام باقر(ع) نقل می‌کند که وحیِ به‌واسطه رؤیا مربوط بـه دوره قبـل 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 یـا صـدای او را بشـنود، پیـامی را در دل او می‌افکند؛ و او چنین احساس می‌نماید که نسیم معرفت جدیدی در روح او دمیـده شـده است. شیعه و سنی از پیامبر(ص) روایت کرده‌اند، که آن حضرت در خطبـه‌ای در حجـة الوداع فرمود:

الا و إنّ الروح الأمین نفث فی روعی أنّه لن‌تموت نفس حتّی تستکمل رزقها، فاتقوالله و اجملوا فی الطّلب و لایحملنّ أحدکم استبطاء شیء من الرزق أن‌تطلبوه بشـیء مـن معصیة الله. (کلینی، همان: ۲، ۷۴؛ ۵، ۸۰؛ ابن‌حجر عسقلانی، بی‌تا: ۱، ۱۵)

۳-۳. مشاهده فرشته در صورت متمثل‌شده

جبرئیل در غالب موارد به‌صورت بشری تمثل‌یافته بر پیامبر(ص) ظاهر می‌گردید، در حضور او می‌نشست و با او گفتگو می‌کرد: «... یأتیه جبرئیل فیکلّمه قُبُلاً فیراه کما یری الرّجل صاحبه الّذی یکلّمه.» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۷۰) مرحوم کلینی هم اجازه گرفتن جبرئیل برای تشرف به محضر ایشان را این‌چنین از امام صادق(ع) روایت می‌کند:

> ... فإنّ جبرئیل کان یجیء فیستأذن علی رسول الله(ص) و إن کان علی حال لاینبغی أن‌یأذن له قام فی مکانه حتّی یخرج إلیه و إن أذن له دخل علیه. (همان: ۴، ۴۵۲)

مرحوم صدوق هم در *علل الشرایع* از ایشان چنین نقل می‌کند که هنگامی که جبرئیل نزد پیامبر(ص) می‌آمد، همچون بندگان (باادب) در نزد آن حضرت می‌نشست و تا اذن دخول نمی‌گرفت، داخل نمی‌شد.[۱]

در روایات متعدد دیگری آمده است که جبرئیل به‌صورت انسانی شناخته‌شده 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: «اذا رأیتم دحیة الکلبی عندی فلایدخلّن علیّ أحد.» (قمی، بی‌تا: ۱، ۴۴۱ ماده «دحو») زمخشری هم از

---

۱. عن أبی‌عبدالله(ع): «کان جبرئیل إذا اتی النبی(ص) قعد بین یدیه قَعدهٔ العبد و کان لایدخل حتّی یستأذنه.» (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ١٤)

۲. «دحیه‌بن خلیفه کلبی» از اصحاب و سفیر پیامبر(ص) به‌سوی قیصر، امپراطور روم برای دعوت او به اسلام بوده است. او در بسیاری از جنگ‌ها و حوادث ازجمله «یرموک» حضور داشته است. او در حدود سال ٤٥ هجری وفات یافت. (الاصابه، ١٤١٢: ١، ٤٧٣)

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 به‌صورت «دحیه کلبی» می‌بینم. (بی‌تا: ۲، ۷)

۳-۴. مشاهده جبرئیل به‌صورت 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 بالافق المبین...» (تکویر،۲۳) «و لقد رآه نزلة أخری عند سدرة المنتهی...» (نجم،۱۳ و ۱۴) از این دو رویداد مهم

---

۱. ثعلبی در ذیل آیه شریفه «و لقد رآه بالافق المبین» (تکویر،۲۳) از قول ابن‌عباس روایت کرده است که: «ان رسول‌الله(ص) قال لجبریل: إنی أحبّ أن أراک فی صورتک التی تکون فیها فی السماء. قال: لن‌تقوی علی ذلک. قال(ص): بلی! قال: فأین تشاء أن أتخیل لک؟ قال(ص): بالأبطح، قال: لایسعنی. قال(ص): فبمنی. قال: لایسعنی. قال(ص): فبعرفات. قال: ذلک بالحری أن یسعنی 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 رءاه النبی(ص) خرّ مغشیاً علیه فتحوّل جبرئیل فی صورته فضمّه إلی صدره و قال یا محمد لاتخف فکیف لو رأیت اسرافیل...» (ثعلبی، ۱٤۱۸: ۱۰، ۱٤۲؛ قرطبی، ۱۹۵۲: ۱۹، ۲٤۲) 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 الاهی در آن صورت هم دارای خصوصیات جسمانی بوده[1] 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 «إلّا وحیاً» را وحی مستقیم و بی‌واسطه 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 بی‌واسطه، منحصر در این دو صورت باشند، این قسم از دو قسم دیگر وحی (از ورای حجاب 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 تشریعی گشوده است.[2] 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 به‌اصطلاح «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 حجاب» قرار می‌دهد.

---

۱. علی‌بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه: «الحمدلله فاطر السماوات و الارض جاعل الملائکة رسلا أولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع یزید فی الخلق ما یشاء...» (فاطر، ۱) از امام صادق(ع) روایت می‌کند که فرمود: «خلق الله الملائکة مختلفة و قد رأی رسول الله(ص) جبرئیل و له ستمائة جناح علی ساقة الدر مثل القطر علی البقل قد ملأ ما بین السماء و الأرض.» (قمی، ١٤٠٤: ٢، ٢٠٦)

(۱۳۶۲: ۱۸، ۷۷) حق با ایشان است؛ چراکه این نوع از وحی، به‌واسطه رؤیاست. افزون بر این، چون در بسیاری از موارد الهام، مبدأ آن برای الهام‌گیرنده روشن نیست، چه‌بسا الهام در بیداری یا خواب 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 «تکلّم» بر آن اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ اگر اطلاق کلام بر وحیِ به‌معنایِ الهام قلبی مجاز باشد، در آن‌صورت، استثنای در آیه شریفه را باید استثنای منقطع دانست که بدون اشکال نیست. (ر. ک: طبرسی، بی‌تا: 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 ازقبیل 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 به‌قول مرحوم علامه طباطبایی: «ان المراد به التکلیم الخفی من دون أن‌یتوسط 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 مافی‌الضمیر» است، در همه آنها محفوظ است. قرآن کریم در عین حال که خداوند متعال را منزه 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 غیرتکوینیات مانند تکلیم با انسان نیز گاهی به‌واسطه 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 به‌واسطه 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 أراد کونه: کن فیکون، لا بصوت یقرع، و لا بنداء یسمع، و إنّما کلامه سبحانه فعل منه، أنشأه و مثّله.» (نهج‌البلاغه: خ ۱۸٦)

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 بغلته الشهباء و ثقل علیه الوحی حتی وقفت و تدلّی بطنها حتّی رُئیت سرّتها تکاد تمسّ الأرض، و اغمی علی رسول‌الله(ص) حتی وضع یده علی ذؤابه شیّبه بن وهب الجحمی. ثمّ رفع ذلک عن رسول‌الله(ص) فقرأ علینا سوره المائده فعمل رسول‌الله(ص) و عملنا» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۸۸) و عن هشام‌بن عروه عن أبیه: «إن النبی کان إذا أوحی الیه و هو علی ناقته وضعت جرانها فما تستطیع أن تتحرک حتی یسرّی عنه» (سیوطی، ۱٤۰٤: ٦، ۲۷۸؛ عیاشی، همان: ۱۰، ٦۰) و عن عایشه: «لقدر رأیته ینزل علیه الوحی فی الیوم الشدید البرد فیفصم

ثقل و اضطراب به «برحاء الـوحی» تعبیـر شـده اسـت. (طبرسـی، همـان: ۷، ۲۰۶؛ طباطبـایی، همـان: ۱۵، ۳۴۷؛ ابـن شهرآشـوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۳؛ بخـاری، 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 گـزارش‌هـا مؤیّـد ادعـای ایشان است، بر فرض اعتبار[1] باید توجه داشت که:

اوّلا؛ این گزارش‌ها فقط حکایت از بروز عـوارض جسـمانی خفیـف، ماننـد عـرق کردن بدن، سرخ شدن صورت، احساس سرما و... دارد؛ اما به‌طور کلـی از اشـاره بـه حالاتی مانند غشیه و اغما و هر چیزی که حـاکی از ثقـل و اضـطراب باشـد، خـالی هستند.

ثانیاً، این گزارش‌ها مربوط به روزها و ماه‌های آغازین بعثـت پیـامبر و نخسـتین مواجهه‌های او با جبرئیل است و مشاهده مکرر جبرئیل، موجب أنـس سـریع‌تـر آن حضرت با وی بوده است؛ به‌ویژه آنکه جبرئیل بـه‌جـز دو مـورد، همیشـه بـه‌صـورت بشری، آن‌هم به‌صورت خوش‌سیماترین مـردم عـرب یعنـی «دحیـه کلبـی» بـر آن

عنه و أنّ جبینه لیتفصّد عرقا» (بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹، حدیث ۲) و عن ابن عبـاس: «کـان اذا نـزل علیه الوحی ثقل علیه و تربّد له جلده» (زمخشری، ٦٣٨/٤) «و کان (ص) اذا نزل علیه الوحی أخذه مثل السبات» (طبرسی، بی‌تا: ۹، ۳۷۱).

۱. سیدبن طاووس در کتاب *سعد السعود* در جریان اسلام آوردن عثمان‌بن مظعون از قول او نقـل می کند که او رسول خدا(ص) را در حالتی دید که : «محمّر الوجه یفیض عرقا» و چون تا آن روز او را آن حال ندیده بود سبب را پرسید؛ آن حضرت (ص) فرمود: «ذاک جبرئیل لم یکن لـی همّـهٔ غیره» اما مرحوم طبرسی در *مجمع البیان* (٦، ۵۸۷) و سـیوطی در *الـدرالمنثور* (٤، ۱۲۸) در شـأن نزول آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل: «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان و...» همین داستان را نقل کرده‌انـد ولی هیچ ذکری از عرق کردن بدن و سرخ شدن صورت آن حضرت در هنگام دیدن جبرئیـل بـه 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: «کنّا إذا احمّر البأس اتّقینا برسول الله(ص) فلم‌یکن أحد منّا أقرب إلی العدوّ منه» (نهج‌البلاغه، 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 النبیّ(ص) کان یکون 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 أکثر مخالفینا یقولون: إنّ ذلک کان یکون 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 أتی النبی(ص) لم‌یدخل علیه حتی یستأذنه و إذا دخل علیه قعد بین یدیه قعدة العبد و إنّما ذلک عند مخاطبة الله عزّوجلّ أیّاه بغیر 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 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 مرتبه أعلا و أتم 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 جمال و جلال خود را به وی نشان دهد. ملائکهٔ آسمان‌ها را به زیارت او

---

۱. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «و لقد قرن الله به(ص) من لدن کان فطیماً أعظم ملک من ملائکته، یسلک به طریق المکارم، و محاسن اخلاق العالم لیله و نهاره.» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲) همچنین امام صادق(ع) در پاسخ ابوبصیر که از تفسیر آیه شریفه : «و کذلک أوحینا إلیک روحاً من أمرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان» (شوری، ۵) و معنای «روح» پرسید، فرمود: «خلقٌ من خلق الله عزّوجلّ أعظم من جبرئیل و میکائیل، کان مع رسول‌الله(ص) یخبره و یسدّده و هو مع الأئمه من بعده. (کلینی، همان: ۱، ۲۷۳)

خشنود ساخته، شرافت بخشد.[۱] او در آن معراج آسمانی بـه حـول و قـوه الاهـی از آسمانی به آسمانی تا «سدرة المنتهی» بالا رفت و در آن مقام، جبرئیـل از همراهـی با او بازماند و عذر آورد که: «تقدّم یا رسول‌الله(ص) لیس لی أن أجوز هـذا المکـان و لو دنوت أنملة لاحترقت» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷۹) و او درحالی‌که در «افـق أعلی» بود بالا و بالا رفت و در جایگاهی قدم گذاشت که: «لم یطأه ملک مقـرّب و لا نبیّ مرسل.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۴۶؛ کلینی، همـان: ۱، ۴۴۲) پـس خداونـد متعـال حجاب‌های ظلمانی و نورانی را برای او کنار زد: «و رفع له حجاب من حجبه... حتـی بلغ له سبع حجب.» (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ۲، ۳۳۲) تا آنجا که هیچ حجابی بین او و پروردگارش باقی نماند و به مقام «قاب قوسـین او ادنـی» باریافـت کـه در شـأن آن فرمود: «لمّا عرج بی إلی السّماء دنوت من ربّی عزّوجلّ حتّی کان بینی و بینـه قـاب قوسین أو أدنی.»[۲] (طوسی، ۱۴۱۲: ۳۵۲)

این‌صورت از وحی و تکلیم الاهی که پیـامبر خـاتم در اوج معـراج بـدان مفتخـر گردید، از عالی‌ترین و کامل‌ترین صور وحی مستقیم، بلکه مرتبه اتـم و اعـلای همـه صور وحی است که در آن خداوند متعال بدون واسطه و حجاب با بنده و رسول خود

---

۱. عن یونس‌بن عبدالرحمان قال: قلت لأبی‌الحسن موسی‌بن جعفر(ع) لأیّ علّة عرج الله بنبیّه إلـی السماء و منها إلی سدرة المنتهی و منها إلی حجب النور و خاطبه و ناجـاه هنـاک و الله لا یوصـف بمکان؟ قال(ع): «أن الله لایوصف بمکان و لایجری علیه زمان و لکنّه عزّوجّـل أراد أن‌یشـرّف بـه ملائکته و سکّان سماواته و یکرمهم بمشاهدته و یریه من عجائب عظمته یخبربه بعده هبوطـه... .» (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ۱۳۲)

۲. ثعلبی در تفسیر خود، آن را چنین روایت کرده است: «سمعت أنـس‌بـن مالـک یحـدّثنا عـن لیلـة المسری أنّه عرج جبرئیل برسول‌الله(ص) إلی السماء السابعه ثم علا بما لا یعلمه الله إلّا الله عزّوجـلّ و جاء سدرة المنتهی و دنا الجبّار ربّ العزّة فتدلّی حتّی کان منه قاب قوسین أو أدنـی فـأوحی إلیـه مـا یشاء.» (۱٤۱۸: ۹، ۱۳۸)

سخن گفت و این فضیلتی منحصر به اوست که هیچ‌کس را بدانجا راه نیست: «تلک الرّسل فضّلنا بعضهم علی بعض منهم من کلّم 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 به‌تدریج 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 الاهی را تجربه کرده است؛ از وحی به‌صورت دیدن در عالم خواب گرفته تا الهام قلبی در عالم بیداری و شنیدن وحی به‌صورت «صلصلة الجرس و دوی النحل» در عالم فرشتگان؛ از شنیدن وحی از جبرئیل متمثل‌یافته تا دیدن او در «سدرة 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: «إنّ لی مع الله وقت لایسعنی ملک مقرّب و لا نبّی مرسل» (مجلسی، همان: ۱۸، ۳۶۰) امّا 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 به‌واسطه جبرئیل متمثل‌یافته 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 این‌صورت بر ایشان نازل شده است. اکنون گزارش مختصری از تلاش دانشمندان اسلامی درخصوص 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 الاهی»، «نبوت» و «نزول قرآن» معطوف به همین صورت از وحی می‌باشد. فلاسفه مسلمان اگرچه سعی درخور ستایشی در دفاع عقلانی از وحی در برابر منکران نبوت نموده و در تبیین خردپسند آن کوشیده‌اند؛ لیکن تلاش بزرگان ایشان مانند ابونصر فارابی در *آراء اهل المدینة الفاضلة* (۱۹۵۵: ۷۸ ـ ۸۱) و *فصوص الحکم* (۱۳۹۶: ۸۷ ـ ۸۹)، ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* (۱۳۵۶: ۱۱۵ ـ ۱۲۰) و *الاشارات و التنبیهات* (۱۳۸۳: نمط ۱۰، فصل‌های ۱۰ ـ ۲۲) و دیگر آثار خود، غزالی در *معارج القدس* (بی‌تا: ۱۰۶ ـ ۱۲۵)، سهروردی در *حکمة الاشراق* (۱۳۷۲: ۲۴۰ ـ ۲۴۵) و *تلویحات* (۱۳۷۲: ۹۹ ـ ۱۰۵) و خواجه نصیر طوسی در *شرح اشارات* (۱۳۷۹: ۳، ۳۹۹-۴۱۰) و میرداماد در *قبسات* (۱۳۵۶: ۴۰۱ و ۴۰۲) مصروف تبیین ماهوی وحی به‌واسطه اتصال به «عقل فعال» و چگونگی تمثل 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 المحدّث، 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 قلبیّة وإشارة نوریّة» به بیان اجمالی این مطلب پرداخته است که پیامبر علاوه بر مشاهده صورت تمثل‌یافته جبرئیل، وجود حقیقی او را نیز در مقام «قاب قوسین أو أدنی» مشاهده کرده است و از آن معدن وحی، کلام الاهی را با مکالمه حقیقی دریافت نموده است؛ امّا 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 به‌واسطه فرشته متمثل‌یافته را پایین‌ترین مرتبه وحی معرفی می‌کند که چون نفس پیامبر هنوز همه حجاب‌ها را کنار نزده است، فرشته وحی را در صورت متمثل‌یافته می‌بیند. او چنین می‌نگارد:

> ولکن حیث أنّ النفس تکون بُعد فی دار غربتها بالطبع أو أنها لم‌تتجرّد عن عالم التمثل بالکلیّة و إن تجرّدت عن عوالم المادة بالکلیّة، فیکون منالها فیما تناله بحسب ذلک الشأن و تلک الدرجة تحوّل الملک الحامل للوحی علی صورة متمثلة فی شبح شخص بشریّ ناطق بکلمات الهیّة، منظومة مسموعة کما قال تعالی: «فتمثّل لها بشراً سویّا.» (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 تمثل، 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 درخصوص این مرتبه می‌گوید:

و ربّما یکون صقاله النفس النبویه اتـمّ و تجرّدهـا فـی بعـض الأحـایین أقـوی و سلطانها علی قهر الصوارف الجسدانیّه والشواغل الهیولانیّـه أعظـم، فیکـون عنـد الانصراف عن عـالم الحـسّ و الاتصـال بـروح القـدس استیناسـها بجـوهر ذاتـه المجرّدة، أشدّ منه بالشّبح المتمثّل، فتشاهد ببصـر ذاتهـا العاقلـة الصـائرة عقـلاً بالفعل معلّمها القدسی و مخرجها من حدّ القوّة النفسانیّة الهیولانیّه إلی حدّ الکمال العلمی و العقل الصوری و تستفید منه و هو فی صورة القدسیّة العلـوم و الأحـوال. (همان: ۱، ۳۰۱)

امّا مرتبه سوم و أعلا مرتبه وحی نزد صدرالمتألهین، آن‌صورتی است که پیـامبر، همه حجاب‌های ظلمانی و نورانی را پشت‌سر گذاشته و خداوند متعال در مقام «قاب قوسین أو أدنی» بر او تجلی کرده اسـت و او کـلام الاهـی را بـدون هـیچ واسـطه و حجابی از ذات اقدس او دریافت می‌کند:

و ربّما وصل النبی(ص) إلی مقامٍ أعلی من أن یتوسّط بینه و بـین المبـدأ الأول و المفیض علی الکل، واسطه فسمع کلام الله بلاواسطه کما قـال تعـالی: «ثـمّ دنـی فتدلّی فکان قاب قوسین أو أدنی* فأوحی إلی عبده ما أوحی.» (همان: ۱، ۳۰۱)

او سپس متذکر می‌شود که قبل از این سه‌مرتبه، مراتب پـایین‌تـری نیـز وجـود دارد؛ مانند وحی به‌واسطه رؤیای صادق که علاوه بر انبیا برای اولیـا و محـدثین نیـز قابل تحقق است.

تبیین فلسفی مراتب وحی

ابتدا به شرح مختصری از تبیین فلاسفه از ماهیـت مراتـب وحـی و بعـد بـه نقـد و بررسی آن می‌پردازیم. گذشت که فلاسفه مسلمان از فـارابی تـا ملاصـدرا بیشـترین همت خود را صرف تبیین ماهوی یک صورت از وحی یعنی وحی به‌واسـطه فرشـته

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 نسبت‌به حوادث عالم ماده، نقش علیّت 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 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 درنتیجه 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 (أی النفس) بتلک الجواهر قبلت ما فیها، أعنی نقش ما فی تلک الجواهر من صورة الأشیاء... کانطباع الصورة فی مرآة أخری یقابلها. (همان: ۵۹۶)

چون امور غیبی در جواهر عقلانی به‌وصف کلیت وجود دارند، به‌همین صورت کلی نیز در آینه عقل منعکس می‌شوند. اگر این صور معقول به‌همین 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 (شبیه‌سازی) خواهد کرد و آنها را مثلاً به‌صورت 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 به‌قول ملاصدرا:

إن ضعفت المتخیلة بَقِیَ فی الحفظ ما انکشف له من الغیب بعینه، فکان وحیاً صریحا. و إن قُویت المتخیلة و اشتغلت بطبیعة المحاکاة، فیکون هذا الوحی مفتقراً إلی التأویل، کما تفتقر الرؤیا إلی التعبیر (همان: ۶۰۳)

اکنون با توجه به اصول پیشگفته می‌گوییم: به‌عقیده 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 به‌واسطه خصلت نخست، یعنی برخورداری 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 به‌صورت 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 می‌شود، قوه متخیله علاوه بر آنکه در تنزل و تمثل حقایق وحیانی از مرتبه عقل به مرتبه حس نقش دارد، در تمثل فرشته وحی به‌صورت 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: 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 ازقبیل 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 نبوّتی.

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 کند؛ قوه متخیله قوی تا حقایق دریافتی از عقل فعال را به‌صورت اشباح مثالی تمثل‌یافته 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. (ابن‌تیمیه، بی‌تا: 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. (ایجی، بی‌تا: ۳۳۷)

۳. به‌عقیده ایشان، علم برای همه انسان‌ها ازطریق ارتباط با عقل فعال 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. به‌اعتقاد 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 درحقیقت وجود ندارد. مانند مجانین، مصروعین و ممرورین که درحالت جنون، صرع و تب و بیماری شدید، نفس آنها از اشتغال به حواس، رهایی یافته، اموری را مشاهده می‌کنند که واقعیت خارجی ندارند. (ایجی، 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 ازطریق «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 صدرالمتألهین 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 وگرنه 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. به‌عبارت دیگر، فلاسفه در مقام برجسته کردن علت قابلی نبوت هستند وگرنه 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 برخورداری از قوه حدس قوی می‌دانند و آن را «عقل قدسی» می‌خوانند که پیامبر به‌واسطه این مرتبه از دیگران ممتاز می‌گردد. پس از اجتماع شرایط در انسان کامل و حصول علت قابلی، 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 وحیانی هم

پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای در آثار ایشان یافت. مرحوم صدرالمتألهین 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 نسبت‌به عالم مثال افلاطونی و اشباح مثالیه می‌داند. او در *الشواهد الربوبیه* (۳۴۲) به‌صورت 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 وحیانی 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 وحیانی 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 می‌شد، در مکانی در مسجدالنبی مشهور به «مقام جبرئیل» برای ملاقات با او انتظار می‌کشید،[۳] در

---

۱. و هذا المتمثل لیس مجرد صورة خیالیة لا وجود لها فی خارج الذهن، کما زعمه بعض الفلاسفه من اتباع ارسطو، معاذالله عن هذا الاعتقاد الناشی عن الجهل باحکام الانزال و التنزی .

۲. و امّا الخاصة الثانیة فی أن‌یکون قوتها لمتخیلة قویة بحیث یشاهد فی الیقظة عالم الغیب و یتمثل له الصور المثالیة الغیبیة و یسمع الاصوات الحسیة من الملکوت الاوسط فی مقام هورقلیا أو غیره فیکون ما یراه ملکاً حاملا للوحی و ما یسمعه کلامًا منظوماً من قبل الله تعالی.

۳. عن ابی‌عبدالله(ع)... فقال(ع): مرها فلتغتسل و لتأت مقام جبرئیل فإن جبرئیل کان یجیء فیستأذن

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

> فالأمة مطبقه علی أن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله کان یری جبرئیل و ملائکة الله المقربین علیهم‌السلام 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 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؛ ازطرف 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 أن‌یأذن له قام فی مکانه حتی یخرج إلیه و إن أذن له دخل علیه. فقلت و أین المکان؟ فقال(ع): حیال المیزاب الذی ... (کلینی، ۱۳۶۳: ٤، ٤٥٢)

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 هریک 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 تجرد و عالم طبیعت، موجودی برزخی و مثالی باشد نه مجرد تام عقلی؛ اما ازطرف 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 ازجمله باصره و سامعه قوی، جبرئیل را که دارای تجرد مثالی و برزخی (نه تجرد 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 وحیانی

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 باواسطه باشد، سؤالاتی درباره خطاناپذیری و یقینی بودن معرفت وحیانی طرح می‌شود که نیازمند پاسخگویی است. اگر وحی، همواره به‌واسطه فرشته است، پس پیامبر از کجا اطمینان حاصل می‌کند آن واسطه، یک شیطان گمراه‌کننده نیست؛ بلکه فرشته وحی و سفیر الاهی است و کلام او کلام خداوند است؟ راه اثبات نبوت برای بشر معمولی، نشان دادن اعجاز ازطرف 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 راه‌حل را در اعجاز می‌داند. (بی‌تا: ۲۷، ۱۸۹) افزون بر این اگر پیامبر، پیش از مواجهه با جبرئیل هیچ اطلاعی از وحی ندارد و چشم و گوش‌بسته 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: «تفطّن به حد وسط قیاس بدون تعلیم و اکتساب» پس کسی‌که از نیروی «حدس قدس» برخوردار است، درصورت مواجهه با یک مجهول، بدون درنگ و نیاز به حد وسط قیاس - که علت ثبوت اکبر برای اصغر است - تفطّن 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 غیرتقلیدی است.

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

مرتبه پایین وحی - که به‌واسطه 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 می‌گوید:

ولاتظنّ ایّها الحبیب - هداک الله - أنّ معرفة النبی صلّی الله علیه وآله لأمر الآخرة ولأمر الدین ولسائر المعارف الإلهیّه کانت تقلیداً لجبرئیل بالسماع منه والروایة، کما أنّ معرفتک تقلید للنبی حتی تکون معرفتک کمعرفته و إنما یختلف المقلد فقط. هیهات فإن التقلید لیس معرفة؛ بل هو اعتقاد صحیح و الانبیاء عارفون. و معنی معرفتهم أنهم کُشِفَ لهم حقیقة الأشیاء کما هی علیها؛ فشاهدوها بالبصیرة الباطنة کما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر، فیخبرون عن مشاهدة لاعن سماع و تقلید. (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 به‌صراحت 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* درباب حقیقت کلام الاهی و اقسام آنها گفته است و از استشهاد او به کلام ابن‌عربی در *فتوحات مکیه*[1] می‌توان چنین استنباط کرد که کلام بی‌واسطه خداوند با پیامبر در حال معراج روحانی او از نوع کلام أعلی

۱. «... فإن الحق إذا کان هو المکلم عبدَه فی سره بارتفاع الوسائط، فإن الفهم یستصحب کلامه منک، فیکون عین الکلام منه عین الفهم منک، لایتأخر عنه. فإن تأخر عنه فلیس هو کلام الله. و من لم‌یجد هذا فلیس عنده علم بکلام الله عباده، فإذا کلّمه بالحجاب الصوری بلسان نبی أو من شاء الله من العالم فقدیصحبه الفهم و قد یتأخّرعنه. هذا هو الفرق بینهما.» (بی‌تا: ۳، ۳۳٤)

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 الاهی به‌واسطه الفاظ و کلمات القا نمی‌شود تا فهم، متأخر از کلام رخ دهد و گفته شود: آیا پیامبر، الفاظ را به‌درستی شنیده است و آیا مقصود و مفهوم آن را به‌درستی درک کرده است؟

ملاصدر 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: «یوفّق لذلک حتّی یعرفه، لقد ختم الله بکتابکم الکتبَ و ختم بنبیّکم الانبیاء» پس از بیان کلام عرفا در باب اقسام و مراتب کشف صوری و معنوی و معیار تمایز الهامات روحانی از القائات 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 شد؛ بود:

> و قال تعالی: «انزل التوریة و الانجیل من قبل هدی للنّاس» (آل‌عمران، ۳ و ۴) یعنی لاتظنّن یا محمد! إنّ انزال الکتب الأخری علی الانبیاء کان کتنزیل القرآن بالحق و بالحقیقة علی قلبک، فیکاشف عند تجلّی أنواره و حقایق أسراره التی بینی و بینک فی مقام «أو أدنی» حیث لایطلع علیه ملک مقرب و لا نبی مرسل. (بی‌تا: کتاب الحجّه، باب الفرق بین الرسول و النبی 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 به‌واسطه 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 عیّاشی در تفسیر خود از قول زراره نقل می‌کند، ناظر به همین حقیقت باشد. او می‌گوید به امام صادق(ع) عرض کردم:

> کیف لم‌یخف رسول الله فیما یأتیه من قبل الله أن‌یکون ذلک مما ینزع به الشیطان؟ فقال(ع): إن الله إذا اتّخذ عبداً رسولاً أنزل علیه السکینه والوقار، فکان یأتیه من قبل الله عزّوجلّ مثل الذی یراه بعینه. (۱۳۸۰: ۲، ۲۰۱)

پس بدون ارجاع و اتکای مراتب پایین وحی که ازطریق 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 «مصدّق 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 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 مآخذ

۱. *قرآن کریم*

۲. *نهج البلاغه*

۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

٤. آلوسی، محمود، بی‌تا، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵. ابن‌اثیر، محمدبن جزری، بی‌تا، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، بی‌جا، المکتبة

الاسلامیة.

٦. ابن‌بابویه قمی (صدوق)، ابوجعفر محمدبن علی، ۱۳۵۷، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

۷. ـــــــــــ ، بی‌تا، *علل الشرایع*، قم، الداوری.

۸. ـــــــــــ ، ۱۳۹۵، *کمال الدین*، قم، دار الکتب الاسلامیة.

۹. ابن‌تیمیه، احمد، بی‌تا، *کتاب النبوات*، بی‌جا، مکتبة الریاض.

۱۰. ابن‌حجر عسقلانی، احمد، بی‌تا، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، مصر، الخیریة.

۱۱. ابن‌درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۷، *جمهرة اللغه*، بیروت، دارالعلم للملایین.

۱۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیهات*، تحقیق علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۳. ـــــــــــ ، ۱۳۲٦، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، مصر، هندیة.

۱٤. ـــــــــــ ، ۱۳٥٦، *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدا... نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۱٥. ـــــــــــ ، ۱۹٦۰، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق ژرژ قنواتی و سعید زاید؛ قاهره.

۱٦. ـــــــــــ ، ۱۹۳۸، *النجاة*، تحقیق محی‌الدین صبری کردی، قاهره.

۱۷. ابن شهرآشوب، محمدبن علی، ۱۳۷۹، *مناقب آل أبی‌طالب(ع)*، قم، انتشارات علامه.

۱۸. ابن‌عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.

۱۹. ابن‌فارس، احمد، ۱۹۷۲، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعه حلبی.

۲۰. ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل‌بن عمرو، ۱٤۱۹، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۱. ابن‌منظور، محمدبن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.

۲۲. ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک، بی‌تا، *السیرة النبویّة*، تحقیق مصطفی السقا، بیروت، دارالقلم.

۲۳. ازهری، محمدبن احمد، بی‌تا، *تهذیب اللغة*، تحقیق عبدالله درویش، قاهره، الدار المصریه.

۲٤. ایجی، عبدالرحمن‌بن احمد، بی‌تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.

۲۵. بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۹۸۷، *صحیح البخاری*، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی؛ بیروت، دارالقلم.

۲٦. تفتازانی، مسعودبن عمر، ۱۹۹۸، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمان عمیره، بیروت، عالم الکتب.

۲۷. جوهری، اسماعیل‌بن حمّاد، بی‌تا، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، مصر، دارالکتاب العربی.

۲۸. حرعاملی، محمدبن الحسن، بی‌تا، *وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۹. راغب‌اصفهانی، حسین‌بن احمد، بی‌تا، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بی‌جا، المکتبه المرتضویه.

۳۰. رازی، فخرالدین محمدبن عمر، بی‌تا، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۱. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۹٦٦، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارصادر.

۳۲. زمخشری، محمود، بی‌تا، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه.

۳۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، ۱٤۰٤، *الدرّ المنثور فی التفسیر المأثور*، قم، مکتبهٔ

آیه‌الله المرعشی.

۳٤. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، مقدّمه و تصحیح هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۵. شهروزی، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمه الاشراق*، تحقیق حسین ضیائی‌تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳٦. صدرالدین‌شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳٦۲، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۷. ـــــــــــ ، ۱۳۷۸، *الأسفار الأربعه*، تهران، حیدری.

۳۸. ـــــــــــ ، ۱۳٦٦، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.

۳۹. ـــــــــــ ، بی‌تا، *شرح اصول کافی*، چاپ سنگی، بی‌جا.

٤۰. ـــــــــــ ، ۱٤۲۰، *المبدا و المعاد*، بیروت، دارالهادی.

٤۱. ـــــــــــ ، ۱۳٦۰، *الشواهد الربوبیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

٤۲. صفار، محمدبن حسن، ۱٤۰٤، *بصائر الدرجات*، قم، مکتبة آیه‌ا... مرعشی نجفی.

٤۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳٦۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

٤٤. طبرسی، ابوعلی فضل‌بن حسن، بی‌تا، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و دیگران، بیروت، دارالمعرفة.

٤۵. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٤٦. ـــــــــــ ، ۱٤۱۲، *الامالی*، بی‌جا

۴۷. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد، ۱۳۷۹، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تهران، حیدری.

۴۸. عبدالباقی، محمدفؤاد، ۱۳٦٤، *المعجم المفهرس 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 معرفة النفس*، قاهره، الاستقامهٔ.

۵۱. فارابی، ابونصر محمدبن طرخان، ۱۹۵۵، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، بیروت، دارالعراق.

۵۲. ـــــــــــ ، ۱۳۹٦، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل‌یاسین، بغداد، مطبعهٔ المعارف.

۵۳. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱٤۰۵، *کتاب العین*، قم، دارالهجرة.

۵٤. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، بی‌تا، *القاموس المحیط*، قاهره، مؤسسه حلبی و شرکا.

۵۵. فیض‌کاشانی، ملامحسن، ۱٤۱٦، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.

۵٦. قرطبی، ابوعبدالله محمدبن احمد، ۱۹۵۲، *الجامع لأحکام القرآن*، بیروت، دارالفکر.

۵۷. قمی، عباس، بی‌تا، *سفینة البحار*، بیروت، دارالمرتضی.

۵۸. قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱٤۰٤، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتب.

۵۹. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۳٦۳، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

٦۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۹۸۳، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٦۱. مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳٦٤، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

٦٢. میرداماد، محمدباقر، ١٣٥٦، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.