

## صور 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 کانون توجه مفسران، متکلمان و فلاسفه اسلامی قرار گرفته است؛ زیرا اعتقاد اکثر ایشان بر این بوده است که تعالیم اسلامی فقط از این طریق بر آن حضرت(ص) نازل می‌شده است. در حالی که او از مراتب عالی‌تر وحی، یعنی وحی مستقیم و بی‌واسطه خداوند در حالت‌های معراج معنوی خود، برخوردار بوده است و توجه به آن در تبیین اموری مانند عصمت در دریافت وحی و یقینی بودن معرفت و حیانی، نقش اساسی دارد. ما در این مقاله علاوه بر پرداختن به این مسأله به استقصای صور و مراتب گوناگون وحی محمدی(ص) و تبیین، نقد و تکمیل نظریه فلاسفه در تحلیل ماهوی وحی پرداخته‌ایم.

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

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

## صور و مراتب وحی محمدی (ص)

علیرضا نجفزاده\*

### چکیده:

پیامبران الهی (ع) از مراتب و درجات و به تبع آن از مواجید و 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 از سوی جبرئیل (ع) برای او، بیش از همه آهادرکانون توجه مفسران، متکلمان و فلاسفه اسلامی قرار گرفته است. زیرا اعتقاد اکثر ایشان بر این بوده است که قرآن و 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 و نقد نظریه فلاسفه در تحلیل ماهوی وحی پرداخته‌ایم. واژگان کلیدی: اقسام وحی، وحی محمدی، تمثّل جبرئیل (ع)، تبیین فلسفی، مراتب وحی.

### 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

---

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

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 اللغه اعلام فی خفاء» (ابن‌فارس، ۱۹۷۲: ۶، ۹۳؛ ابن‌منظور، ۳۸۱/۱۵؛ ازهری، ۲۹۶/۵؛ زبیدی، ۳۸۵/۱۰)

اما راغب، واژه وحی را در اصل به‌معنای «اشاره سریع» دانسته است؛ او می‌گوید: «اصل الوحی الاشارة السریعة» و کلام عرب را که می‌گوید: «أمرٌ وحیٌ» یعنی امر سریع را شاهد کلام خود می‌گیرد و می‌نویسد: «چون وحی، متضمن معنای سرعت است، به مطالب رمزی و اشاره‌ای وحی می‌گویند.» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۵۲) سایر واژه‌نگاران نیز یکی از معانی «وحی» را سرعت دانسته‌اند. ابن‌اثیر در النهایة می‌گوید: «فی حدیث أبی‌بکر: «الوحا الوحا» یعنی السرعة السرعة... یقال: توحیت توحیا إذا أسرع... و منه الحدیث: «إذا أردت أمراً فتدبر عاقبته، فإن كانت شراً فانتبه و إن كانت خیراً فتوَحَّه» ای أسرع إلیه» (بی‌تا: ۵، ۱۶۳)

در مقام جمع بین دو قول، بعضی از دانشمندان معنای اصلی وحی را «کلام سریع و پنهانی» دانسته‌اند. زحشری 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.<sup>۱</sup> (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 کما أوحینا إلی نوح و النبیین من بعده...» (نساء، ۱۶۳)؛ الهام قلبی: «و أوحینا إلی أمّ موسی...» (قصص، ۷)؛ الهام غریزی: «و أوحی ربک إلی النحل...» (نحل، ۶۸)، «و أوحی فی کلّ سماء أمرها» (فصلت، ۱۲)؛ وسوسه: «إِنَّ الشَّیَاطِینَ لَیُوحُونَ إلی أُولِیَائِهِمْ.» (انعام، ۱۱۲) به کار برده است، که در همه این موارد، معنای اصلی واژه وحی یعنی «اعلام مخفیانه و سریع» رعایت شده است؛ اگرچه اسباب یا متعلق این اعلام و تفهیم سرّی متفاوت باشد.<sup>۲</sup>

### اقسام وحی الاهی به پیامبران

آیه شریفه «و ما کان لبشر أن یشیر الله إلیها 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، از پشت حجاب و ارسال فرشته؛ این

---

۱. قرآن همواره از مصدر این ماده به صورت ثلاثی مجرد (وَحَى، وَحِیاً، وَحِیْنَا، وَحِیَّةٌ) 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)

۲. در حدیثی از امیرالمؤمنین(ع) موارد استعمال کلمه «وحی» در قرآن (به‌خاطر 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 اشاره ای؛ ۴. وحی تقدیری؛ ۵. وحی امری؛ ۶. وحی خیر؛ ۷. وحی دروغ (جلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۵۴؛ همان: ۵۰، ۱۶)

سه عبارت در آیه به‌منزله «مفعول مطلق نوعی» هستند و بنابراین تقدیر کلام این است: «و ما کان لبشر أن یکلمه الله نوعاً من انواع التکلیم إلیا هذه الانواع الثلاثة: أن یوحى وحياً أو یکون من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحى 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 اخترتک فاستمع لما یوحى.» (طه، ۱۳) اما چون در قسم اول، پیام با خفا و سرعت بیشتری القا می‌شود، گویی اختصاص لفظ وحی به این قسم، اولی و با لغت سازگارتر است. (رازی، بی‌تا: ۲۷، ۱۸۷)

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 به‌واسطه فرشته) قرار گرفته است، پس مقصود از این قسم آن است که بین «مُوحی» و «مُوحى إلیه» 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** : این صورت آن است که خداوند متعال پیامی را در خواب به پیامبر الهام کند. 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 اِنّی اری فی المنام اَنّی اذبحک فانظر ماذا تری...» (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 حقیقتی یا پیامی در دل انسان پاکنفسی با او سخن می گوید. در روایات از وحی الهامی با تعبیراتی مانند: «القذف فی القلب»، «النکت فی القلوب» یا «النفث فی الرّوع» یاد شده است. (مجلسی، همان: ۱۱، ۵۳؛ ۱۸، ۲۴۶ و ۲۷۰؛ ۲۶، ۱۸)

اکثر مفسران در تعیین مصادیق وحی مستقیم به بیان دو صورت پیشگفته اکتفا کرده اند. (طوسی، بی تا: ۹، ۱۷۷؛ طبرسی، بی تا: ۹، ۵۷؛ رازی، همان: ۲۷، ۱۸۷) و از قول سدی نقل شده است: «إلا وحياً بمعنى 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 به لحاظ رتبه از دو قسم دیگر پایین تر خواهد بود و اختصاص به پیامبران (ع) نداشته، شامل حال همه انسان ها خواهد شد؛ چنانکه قرآن در شأن مادر موسی (ع) و حواریون حضرت عیسی (ع) می فرماید: «و أوحینا ألی أمّ موسی أن ارضعیه...»، (قصص، ۷)؛ «و إذ اوحیت إلی الحواریین أن آمنوا بی و برسولی...» (مائده، ۱۱) و مفسران، وحی به ایشان را از نوع الهام قلبی دانسته اند.

به عقیده ما صور وحی مستقیم، منحصر به این دو صورت نیست و مرتبه عالی تر 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.<sup>۱</sup> در روایات از این وحی بی واسطه به «تجلی خداوند بر نفس پیامبر» تعبیر شده است.<sup>۲</sup> بحث تفصیلی این صورت از وحی مستقیم - که

---

۱. علی بن ابراهیم قمی در تفسیر «إلا وحیا» در آیه شریفه، دو مصداق را برای آن ذکر می کند: یک، وحی مشافهه ای؛ دو، وحی الهامی: «قال وحی مشافهة و وحی الهام و هو الذی یقع فی القلب.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۷۹)

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

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 این معنا که خداوند متعال از طریق ایجاد امواج صوتی با بندگان برگزیده خود سخن بگوید. مصداق بارز این قسم، سخن گفتن خداوند متعال با موسی(ع) در دو یا سه نوبت، بدون واسطه فرشته و با خلق الفاظ و ظهور آن در مظهری مانند آتش، درخت یا کوه بوده است که بین او و خدای متعال مستقیماً سؤال و جواب‌هایی رد و بدل شده است. 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 برگزیده ام، 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 رهائی بنی‌اسرائیل از بند اسارت و ستم فرعونیان کرد. (طه، ۹-۴۸؛ قصص، ۳۰-۴۶؛ نمل، ۷-۱۲) این رخداد مبارک برای حضرت موسی(ع) بهت‌آور و به‌دور از انتظار بود.

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

---

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 همین‌بار موسی(ع) به اصرار قومش و با اذن الهی تقاضای رؤیت خداوند را مطرح می‌کند. اینکه

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

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

یک. از آیات قرآنی و به ویژه عبارت: «و کَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء، ۱۶۴) که در آن، کلام با مصدر «تکلیماً» تأکید شده است، شائبه هرگونه مجاز نفی می‌گردد و چنین برمی‌آید که خداوند حقیقتاً، از ورای حجاب غیب، بدون واسطه، در بیداری، با کلام مسموع و 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. چنانکه امیرمؤمنان(ع) فرمود: «... الَّذِي كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا وَأَرَاهُ مِنْ آيَاتِهِ عَظِيمًا بِلَا جَوَارِحٍ وَلَا أَدْوَاتٍ وَلَا نَطْقٍ وَلَا لَهْوَاتٍ» (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

---

حضرت موسی(ع) این درخواست را به سفیهان از قوم خود نسبت می‌دهد: «... أَهْلَكْنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا» (آل عمران، ۱۵۵) و آیات دیگری که قوم او را خواستار رؤیت معرفی می‌کند، مؤید این مطلب است: «و إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَمُنَّ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمْ الضَّاعِقَةَ...» (بقره، ۵۵) و «يَسْأَلُكَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أُرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمُ الضَّاعِقَةَ بظلمهم ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعَجَلَ...» (نساء، ۱۵۳) پس چون این تقاضا مطرح گردید، صاعقه آنان را فرا گرفت. (قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۲۴۱؛ طبرسی، بی‌تا: ۷۵۴، ۴؛ طوسی، بی‌تا: ۴، ۵۵۵؛ رازی، بی‌تا: ۱۵، ۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴: ۶، ۳۸۸)



هدایت الاهی نیز از او دستگیری شده است. (اعراف، ۱۱۷ و ۱۶۰؛ یونس، ۸۷؛ طه، ۷۷؛ شعراء، ۶۳)

سه. درباره چستی حجابی که خداوند متعال از ورای آن با موسی(ع) سخن 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 بغير حجاب محبوب، و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤیة و وصف بغير صورة و نعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال.» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۰۵؛ ابن‌بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۹۹)

### ۳. وحی به واسطه 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 از طریق نزول فرشتگان بر ایشان بوده است: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل، ۲) که خود دارای صور گوناگونی است:

یک. گاهی فرشته در عالم رؤیا بر پیامبر ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید. این قسم از وحی ظاهراً در شروع نبوت پیامبران اتفاق می‌افتاده است و بعضی از ایشان در همین مرتبه از وحی متوقف شده‌اند که در 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 الملك، و الرسول الّذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعاین الملك.» (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 حجّه الوداع فرمود: « إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لِنُفُوسٍ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ. » (همان: ۲، ۷۴؛ مجلسی، همان: ۵، ۱۴۸) سه. گاهی فرشته در بیداری، اما در حالی که به صورتی جسمانی (مانند صورت آدمیان) تمثّل پیدا کرده و پیامبر صورت تمثلیافته او را بالعیان می‌بیند، با او گفتگو می‌کند؛ چنانکه برای مریم (ع) به صورت انسان تمثّل یافت: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. » (مریم، ۱۸) رسول خدا(ص) نیز فرمود: «... وَ أَحْيَانًا تَمَثَّلَ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعْي مَا يَقُولُ » (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۴۳؛ بخاری، ۱۹۸۷: ۱، ۵۹). گاهی پیامبران صورت تمثلیافته 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؛ 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 اعلی 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) اگرچه 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 ارهاساتی که زمینه را برای آشکار

کردن نبوت او فراهم می‌کرد همین رؤیای صادق بود.<sup>۱</sup> مشهورترین رؤیای ایشان درباره ورود ایمن مسلمانان به مسجد الحرام 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 نازل شد که: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا. به راستی خداوند رؤیای پیامبرش را به واقعیت رساند؛ شما إِنْ شَاءَ اللَّهُ در امن و امان و حلق یا تقصیر کرده، وارد مسجد الحرام خواهید شد بی آنکه بیمی داشته باشید. خداوند چیزی می‌دانست که شما نمی‌دانستید و جز این، پیروزی نزدیکی برای شما قرار داد.» (فتح، ۲۷)

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 إِِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْتَكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوُفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا. 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

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

بسیاری از مفسران این شجره را بنی‌أمیه دانسته‌اند که بیش از همه طغیان کردند و حادثه کربلا را به وجود 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 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 لفشلتهم و لتنازعتهم في الأمر...» (انفال، ۴۳) و این رؤیایی صادق و نشان‌دهنده باطن کفار بود که: «تخسبهم 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 حرث‌بن‌شام 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 تمثلیافته در قالب یک مرد» قرار گرفته است؛ پس این دو غیر از یکدیگرند. وحی در صورت نخست در قالب اصوات مسموع، که برای ما مبهم و نامفهوم، اما برای پیامبر، قابل فهم می‌باشد، نازل می‌شود؛ لیکن در حالت دوم او با فرشته وحی در قالب کلام رایج در میان بشر تکلم می‌کند. وحی به واسطه فرشته تمثلیافته هیچ سنگینی را بر روح پیامبر(ص) وارد نمی‌کند؛ اما وحی به صورت نخست با دشواری همراه است و برای پیامبر، قابل فهم و گویا، ولی شدید و دهشت‌زاست. در حدیث دیگری رسول خدا(ص) در پاسخ به اینکه: آیا وحی را احساس می‌کنی، فرمود: «أسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى إليّ إلّا ظننت أنّ نفسي تقبض.»

(ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷، ۱۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۲۷۸) و همین معنا که در منابع اهل سنت آمده، مورد تأکید امام باقر(ع) نیز قرار گرفته است؛ آن حضرت، پیامبران را به پنج گروه تقسیم و درباره وحی به گروه نخست فرمود: «الانبياء على خمسة أنواع: منهم من يسمع الصوت مثل صوت السلسلة فيعلم ما عنى 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 با پیامبر ماهیتاً تفاوتی ندارد، این حدیث می‌تواند به شناخت حقیقت وحی کمک کند. آن حضرت(ع) فرمود: «... و منّا من يسمع بأذنه وقعاً كوقع السلسلة في الطشت. فقلت له: من الذي يأتيكم بذلك؟ قال(ع): خلق الله أعظم من جبرئيل و ميكائيل.» (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 هم 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: «حتّى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا أنزل ربكم قالوا الحقّ و هو العلى الكبير» (سبأ، ۲۳) فرمود: «... فلما بعث الله جبرئيل إلى محمد(ص) سمع أهل السماوات صوت وحى القرآن كوقع الحديد على 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 تكلم بالوحى سمع أهل السماء الدنيا صلصلة كجبر السلسلة على الصفا فيصعقون...» (سیوطی، همان: ۵، ۲۳۵)

### ۳. وحی به واسطه فرشته

از فرشته حامل وحی الاهی در قرآن 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

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 «محدث» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود: «الرسول الذی یأتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه کما یرى أحدکم صاحبہ الذی یکلمه، فهذا الرسول. و النبى الذی یؤتی فی النوم نحو رؤیا ابراهیم(ع) و نحو ما کان یأخذ رسول الله(ص) من السبات إذا أتاه جبرئیل فی النوم، فهكذا النبى. و منهم من تجمع له الرسالة و النبوة فكان رسول الله(ص) رسولاً نبیاً یأتیه جبرئیل قُبلاً فیکلمه و یراه و یأتیه فی النوم. و أمّا المحدث فهو الذی یسمع کلام الملك فیحدثه من غیر أن یراه و من غیر أن یأتیه فی النوم.» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۳). از عبارت «فکان رسول الله(ص) رسولاً نبیاً یأتیه جبرئیل قبلاً فیکلمه و یراه و یأتیه فی النوم» استفاده می‌شود که رسول خدا(ص) هم در خواب و هم در بیداری، جبرئیل را مشاهده و با او گفتگو کرده است. اما مرحوم کلینی از امام باقر(ع) نقل می‌کند که وحی به واسطه رؤیا مربوط به دوره قبل از بعثت پیامبر(ص) بوده است. (کلینی، همان: ۱، ۱۷۶)

**۳-۲. الهام در بیداری به واسطه فرشته:** گاهی جبرئیل بدون آنکه پیامبر او را ببیند یا صدای او را بشنود، پیامی را در دل او می‌افکند؛ و او چنین احساس می‌نماید که نسیم معرفت جدیدی در روح او دمیده شده است. شیعه و سنی از پیامبر(ص) روایت کرده‌اند، که آن حضرت در خطبه‌ای در حجة الوداع فرمود: «الا و إنَّ الروح الأمين نفث فی روعی أنه لن تموت نفس حتی تستكمل رزقها، فاتقوا الله و اجملوا فی الطلب و لایحملن أحدکم استبطاء شیء من الرزق أن تطلبوه بشیء من معصية الله.» (کلینی،

همان: ۲، ۷۴؛ ۵، ۸۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۱، ۱۵)

**۳-۳. مشاهده فرشته در صورت متمثل شده:** جبرئیل در غالب موارد به صورت بشری تمثلیافته بر پیامبر (ص) ظاهر می‌گردید، در حضور او می‌نشست و با او گفتگو می‌کرد: «... یأتیه جبرئیل فیکلمه قُبلاً فیراه کما یرى الرّجل صاحبه الّذی یکلمه.» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۸، ۲۷۰) مرحوم کلینی هم اجازه گرفتن جبرئیل برای تشریف به محضر ایشان را اینچنین از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «... فإِنَّ جبرئیل کان یجیء فیستأذن علی رسول الله (ص) و إن کان علی حال لاینبغی أن یأذن له قام فی مکانه حتی یخرج إلیه و إن أذن له دخل علیه.» (کلینی، همان: ۴، ۴۵۲) مرحوم صدوق هم در «علل الشرایع» از ایشان چنین نقل می‌کند: «هنگامی که جبرئیل نزد پیامبر (ص) می‌آمد، همچون بندگان (با ادب) در نزد آن حضرت می‌نشست و تا اذن دخول نمی‌گرفت، داخل نمی‌شد.»<sup>۱</sup>

در روایات متعدد دیگری آمده است که جبرئیل به صورت انسانی شناخته شده یعنی «دحیه کلبی»<sup>۲</sup> 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: «إذا رأیتم دحیة الکلبی عندی فلا یدخلن علی أحد.» (قمی، بی‌تا: ۱، ۴۴۱) ماده «دحو» زحشری هم از پیامبر (ص) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «من جبرئیل را در صورت اصلی‌اش - که با آن آفریده شده بود - دیدم و قبل از آن، او را در صورت‌های گوناگون مشاهده کرده بودم و البته بیشتر او را به صورت «دحیه کلبی» می‌بینم.» (زحشری، بی‌تا: ۲، ۷)

**۳-۴. مشاهده جبرئیل به صورت فرشته:** پیامبر که در طول

۱. عن أبي عبد الله (ع): «كان جبرئيل إذا أتى النبي (ص) قعد بين يديه قعدة

العبد و كان لا يدخل حتى يستأذنه.» (ابن بابويه قمی، بی‌تا: 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.

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.<sup>۱</sup> گویا دو آیه «لقد رآه بالافق المبین...» (تکویر، ۲۳) «ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهی...» (نجم، ۱۴-۱۳) از این دو رویداد مهم 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<sup>۲</sup> و پیامبر او را در حالی

۱. ثعلبی در ذیل آیه شریفه «ولقد رآه بالافق المبین» (تکویر/۲۳) از قول ابن عباس روایت کرده است که: «ان رسول الله (ص) قال لجبریل: إني أحب أن أراك في صورتك التي تكون فيها في السماء. قال: لن تقوى على ذلك. قال (ص): بلى. قال: فأين تشاء أن أتخيل لك؟ قال (ص): بالأبطح، قال: لا يسعني. قال (ص): فبمئى. قال (ص): لا يسعني. قال (ص): فبعرفات. قال: ذلك بالخرى أن يسعني قواعده. فخرج النبي (ص) للوقت. فإذا هو بجبریل قد أقبل من جبال عرفات بمشخشة و كليلة قد ملاء ما بين المشرق و المغرب و رأسه في السماء و رجلاه في الأرض، فلما رآه النبي (ص) خر مغشياً عليه فتحول جبرئیل فی صورته فضمه إلی صدره و قال یا محمد لا تحف فكيف لو رأيت اسرافیل...» (ثعلبی، ۱۴۲/۱۰؛ قرطبی، ۲۴۲/۱۹) ولی در روایت دیگری ایشان همین قصه را با اندکی اختلاف در ذیل آیه شریفه: «و هو بالافق الاعلی» (نجم/۷) نقل کرده اند و محل ملاقات را به جای عرفات حراء ذکر کرده اند. (ثعلبی، ۳۷۱/۹؛ قرطبی، ۹۳/۱۷؛ طبرسی، ۲۶۲/۹)

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



مشاهده کرده است که «له ستمأة جناح قد سد الأفق» (بخاری، ۱۹۸۷: ۶، ۵۱۸؛ قرطبی، ۱۹۵۲: ۱۷، ۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۱۲۳؛ زحشری، بی‌تا: ۴، ۴۱۹؛ طبرسی، بی‌تا: ۹، ۲۶۲)

#### ۴. وحی بی‌واسطه

در بحث اقسام و مراتب وحی گفتیم اکثر مفسران، مقصود از عبارت «لَا وَحياً» 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 سنخ 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 تشریحی گشوده است. 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 اصلاً از قسم وحی بی‌واسطه نمی‌داند و آن را داخل در اقسام وحی «من وراء حجاب» قرار می‌دهد. (۱۳۶۲: ۱۸، ۷۷) و حق با ایشان است؛ چراکه این نوع از وحی، به‌واسطه رؤیاست. افزون بر این، چون در الهام در بسیاری از موارد، 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 یرى الصورة» (کلینی، همان: ۱، ۱۷۷)

از همه اینها که بگذریم اگر مراد از الهام، صرف

---

الدر مثل القطر علی البقل قد ملأ ما بین السماء و الأرض» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۰۶)

افکندن نور معرفتی به صورت مجمل در دل الهام‌گیرنده 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: طبری، بی‌تا: ۹، ۵۵) در آیه سخن از «تکلم خداوند با بشر» است و کلام یعنی «اعلام و اظهار مافی‌الضمیر» 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 «وَحِيًّا» در آیه، کلام خفی و بدون واسطه خداوند با پیامبر است و به قول مرحوم علامه طباطبایی: «ان المراد به التکلم الخفی من دون اَن يتوسط بينه وبين النبي 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 اترك المبادئ» 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 منزله 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.<sup>۱</sup> و در غیرتکوینیات مانند تکلیم با انسان نیز گاهی به واسطه فرشته است، گاهی از ورای حجاب است و گاهی مستقیم و بدون واسطه و حجاب است. (ر.ک طباطبایی، 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 اغماء عارض می‌گردید، رنگ رخساره اش 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.<sup>۲</sup> از این

۱. به قول امیرمؤمنان (ع): «يقول لمن أراد كونه: كن فيكون، لا بصوت يقرع، و لا بنداء يسمع، و إنما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه 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 سورة المائدة نسخت ما قبلها و لم ینسخها شیء، فلقد نزلت علیه و هو علی بغلته الشهباء و ثقل علیه الوحی حتی وقفت و تدلی بطنها حتی رُئیت سرتها تکاد تمس الأرض، و اغمی علی رسول الله (ص) حتی وضع یده علی ذؤابة شیبة بن وهب الجحیمی. ثم رفع ذلك عن رسول الله (ص) فقرأ علينا سورة المائدة فعمل رسول الله (ص) و عملنا» (عیاشی، ۲۸۸/۱) و عن هشام بن عروه عن أبيه: «إن النبي كان إذا أوحى إليه و هو علی ناقته وضعت جرائها فما تستطيع أن تتحرك حتى يسرى عنه» (سیوطی، ۲۷۸/۶ و عیاشی، ۶۰/۱۰) و عن عایشه: «لقد رأيته ينزل عليه الوحی فی اليوم الشديد البرد فيفصم عنه و أن جبينه ليتفصد عرقا» (بخاری، ۵۹/۱، حدیث ۲) و عن ابن عباس: «كان إذا نزل عليه الوحی ثقل علیه و تربد له جلده» (زحشری، ۶۳۸/۴) و «و كان (ص) إذا نزل علیه الوحی أخذہ مثل السبات» (طبرسی، ۳۷۱/۹). مناقب، ۴۳/۱ و مجلسی، ۲۶۱/۱۸ و بخاری، ۳۷۸/۲، باب ۲۹۴ و ۶۴۳/۲ باب ۹۷۹ و ۴۶۶/۶

حالت 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، در وقتی بوده است که جبرئیل بر آن حضرت نازل می‌شده است. اگرچه بعضی از گزارشها مؤید ادعای ایشان است، اما بر فرض اعتبار<sup>۱</sup> باید توجه داشت که: اولاً؛ این گزارشها فقط حکایت از بروز عوارض جسمانی خفیف، مانند عرق کردن بدن، سرخ شدن صورت، احساس سرما و... دارد؛ اما به‌طور کلی از اشاره به حالاتی مانند غشیه و اغما و هر چیزی که حاکی از ثقل و اضطراب باشد، خالی هستند.

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

---

گزارش‌های دیگری را نقل کرده اند.

۱. سید بن طاووس در کتاب سعد السعود در جریان اسلام آوردن عثمان بن مظعون از قول او نقل می‌کند که او رسول خدا (ص) را در حالتی دید که: «مخمر الوجه یفیض عرقاً» و چون تا آن روز او را با آن حال ندیده بود سبب را پرسید؛ آن حضرت (ص) فرمود: «ذاک جبرئیل لم یکن لی همة غیره» (ص ۱۲۲). اما مرحوم طبرسی در مجمع البیان (۵۸۷/۶) و سیوطی در درالمنثور (۱۲۸/۴) در شأن نزول آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل: «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان و...» همین داستان را نقل کرده اند ولی هیچ ذکری از عرق کردن بدن و سرخ شدن صورت آن حضرت در هنگام دیدن جبرئیل به میان نیاورده اند.

امیرمؤمنان (ع) در وصف دلیری او فرمود است: «كُنَّا إِذَا  
 إِحْمَرُ الْبَأْسِ إِتَّقِينَا بِرَسُولِ اللَّهِ (ص) فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِّنَّا أَقْرَبَ  
 إِلَيَّ الْعَدُوِّ مِنْهُ» (نهج البلاغه، خ ۹) وجود داشته است؟  
 ثالثاً، روایات متعددی از امامان (ع) 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: «إِنَّ النَّبِيَّ (ص) كَانَ يَكُونُ بَيْنَ  
 أَصْحَابِهِ فَيَغْمِي عَلَيْهِ وَهُوَ يَتَصَبَّبُ عِرْقاً، فَإِذَا أَفَاقَ  
 قَالَ (ص): قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: كَذَا وَكَذَا، وَ أَمْرُكُمْ بِكَذَا، وَ  
 نَهَاكُمْ عَنْ كَذَا. وَ أَكْثَرُ مَخَالَفِينَا يَقُولُونَ: إِنَّ ذَلِكَ كَانَ  
 يَكُونُ عِنْدَ نَزُولِ جِبْرَائِيلَ (ع) عَلَيْهِ. فَسَأَلَ الصَّادِقَ (ع) عَنِ  
 الْغَشِيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَأْخُذُ النَّبِيَّ (ص) أَكَانَتْ عِنْدَ هَبْوَ  
 جِبْرَائِيلَ (ع).؟ فَقَالَ (ع): لَا إِنَّ جِبْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَتَى  
 النَّبِيَّ (ص) لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِ حَتَّى يَسْتَأْذِنَهُ وَ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ  
 قَعَدَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَعْدَةَ الْعَبْدِ وَ إِنَّمَا ذَلِكَ عِنْدَ مَخَاطَبَةِ اللَّهِ  
 عَزَّوَجَلَّ أَيَّاهُ بِغَيْرِ تَرْجَمَانٍ وَ وَاسِطَةٍ». (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. وچگونه

۱. متن حدیث: «قلت لأبي عبد الله (ع) جعلت فداك الغشية التي كانت تصيب  
 رسول الله (ص) إذا نزل عليه الوحي؟ قال (ع): ذلك إذا لم يكن بينه وبين  
 الله أحد، ذاك إذا تجلى الله له. ثم قال (ع): تلك النبوة يا زرارة و أقبل  
 يتخشع.» در روایات متعدد دیگری همین مضمون مورد تأکید قرار گرفته  
 است. (نگ: مجلسی، ۲۶۸/۱۸ و ۲۷۱)

خداوند بر رسول خود تجلی کند و او از خوف و خشیت خداوند از حالت عادی خارج نشود؟ چگونه جسم ضعیف بشری او، توان همراهی با روح عظیمی که در مشافه‌ای 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 به‌تعبیر خود وحی «اگر این قرآن را بر کوهی فرو فرستاده بودیم، بی‌شک آن را از خشیت خداوندی خاکسار و فروپاشیده می‌دید...» (حشر، ۲۱). آیا به‌راستی اگر خداوند متعال او را با روحی قدسی که بزرگتر از جبرئیل و میکائیل است، تسدید و تأیید نکرده بود.<sup>۱</sup> او می‌توانست این ثقل را تحمل کند؟ اما مرتبه عالی‌تر از این و بلکه مرتبه اُعلا 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 مسجد الحرام به مسجد الاقصی (بیت المقدس) و از آنجا به ملکوت آسمان‌ها برد تا آیات جمال و جلال خود را به وی نشان دهد. ملائکه آسمان‌ها را به زیارت او خشنود ساخته، شرافت بخشد.<sup>۲</sup> او در آن معراج آسمانی

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

۲. عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع) لأئ علة عرج الله بنبيه إلى السماء و منها إلى سدرة المنتهى و منها إلى حجب النور و خاطبه و ناجاه هناك و الله لا يوصف بمكان؟ قال (ع): «أن الله لا يوصف بمكان و لا يجرى عليه زمان و لكنّه عزوجل أراد أن يشرف به ملائكته و سگان سماواته و يكرمهم بمشاهدته و يريه من عجائب عظمته يخبره بعده هبوطه...»

به حول و قوه الاهی از آسمانی به آسمانی تا «سدره المنتهی» بالا رفت و در آن مقام، جبرئیل از همراهی با او بازماند و عذر آورد که: «تقدّم یا رسول الله (ص) لیس لی أن أجوز هذا المكان و لو دنوت أنملة لا حترقت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷۹) و او درحالی که در «افق اعلی» بود بالا و بالا رفت و در جایگاهی قدم گذاشت که: «لم یطأه ملک مقرب و لا نبی مرسل.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲، ۲۴۶؛ کلینی، همان: ۱، ۴۴۲) پس خداوند متعال حجاب‌های ظلمانی و نورانی را برای او کنار زد: «و رفع له حجاب من حجبه... حتی بلغ له سبع حجب.» (ابن بابویه، بی تا: ۲، ۳۳۲) تا آنجا که هیچ حجابی بین او و پروردگارش باقی نماند و به مقام «قاب قوسین او ادنی» باریافت که در شأن آن فرمود: «لما عرج بی إلى السماء دنوت من ربی عزوجل حتی کان بینی و بینہ قاب قوسین أو ادنی.»<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۵۲)

این صورت از وحی و تکلم الاهی 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 سخن گفت و این فضیلتی منحصر به اوست که هیچ کس را بدانجا راه نیست: «تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض منهم من کلم 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

(ابن بابویه قمی، بی تا: ۱۳۲)

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

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 غیب آسمان‌ها و زمین و حوادث گذشته و آینده مطلع کرد؟ آیا او را به اوصیا و جانشینانش سفارش کرد؟ آیا او را از سرنوشت اهل سعادت و شقاوت از امتش آگاه کرد؟... در روایات معراج، اشاره‌های پراکنده‌ای به این موارد شده است. (ر.ک مجلسی، همان: ۱۸، ۲۹۱ - ۴۱۰)

### مراتب وحی محمدی (ص)

شواهد قرآنی، روایی و تاریخی حکایت از آن دارد که رسول خاتم (ص) جامع همه اقسام و صور وحی بوده و تمامی جلوه‌های گوناگون وحی و تکلیم الهی را تجربه کرده است؛ اما متأسفانه در میان این همه فقط یک‌صورت از وحی مورد توجه و تحلیل اکثر مفسران، متکلمان و حکیمان قرار گرفته است و آن صورت وحی به واسطه جبرئیل تمثیل یافته در صورت آدمیان 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. در مقام گزارش مختصری از تلاش دانشمندان اسلامی درخصوص تبیین مراتب و درجات وحی می‌توان گفت:

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 درخور ستایشی در دفاع عقلانی از وحی در برابر منکران نبوت نموده‌اند و نمونه‌هایی از تلاش بزرگان ایشان مانند ابونصر 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 التنبيهات* (۱۳۸۳: غط ۱۰، فصل‌های ۱۰ - ۲۲)، 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  
*قبسات* (۱۳۵۶: ۴۰۱ و ۴۰۲) را می‌توان مشاهده کرد. اما  
 همت ایشان نیز مصروف تبیین ماهوی وحی به واسطه اتصال  
 به «عقل فعال» و چگونگی تمثیل فرشته وحی در متخیله  
 پیامبر گردیده و مراتب دیگر وحی در نظر ایشان مغفول  
 مانده است. در این میان، مرحوم صدرالمتألهین اگرچه 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: «إنارة قلبیة وإشارة نوریة» 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؛ اما  
 در اینجا از این حد فراتر نرفته 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* (۱۳۶۶: ۱، ۲۹۵-  
 ۳۰۱) مراتب وحی را از پایین به بالا، به سه مرتبه  
 تقسیم و وحی به واسطه فرشته تمثلیافته را پایین‌ترین  
 مرتبه وحی معرفی می‌کند که چون نفس پیامبر هنوز همه  
 حجابها را کنار نزده است، فرشته وحی را به این صورت  
 می‌بیند. (همان: ۱، ۲۹۹)

اما مرتبه دوم و میانی هنگامی صورت می‌گیرد که نفس  
 پیامبر، مجرد بیشتری یافته و حجابهای ظلمانی را پشت‌سر  
 می‌گذارد و از اشتغال به حواس و جهان ماده و عالم تمثیل،  
 رهایی می‌یابد و عقل فعال یا همان فرشته وحی و معلم

قدسی اش را در صورت حقیقی و ملکوتی‌اش مشاهده و علوم و معارف را بی‌واسطه از او دریافت می‌کند. (همان: ۱، ۳۰۱)

اما مرتبه سوم و اعلا مرتبه وحی نزد صدرالمتألهین، آن‌صورتی است که پیامبر، همه حجاب‌های ظلمانی و نورانی را پشت‌سر گذاشته و خداوند متعال در مقام «قاب قوسین او ادنی» بر او تجلی کرده است و او کلام الاهی را بدون هیچ واسطه و حجابی از ذات اقدس او دریافت می‌کند. (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

تبیین فلاسفه از ماهیت وحی - چنانکه گذشت - فقط به یک صورت از آن، یعنی وحی به واسطه فرشته اختصاص پیدا کرده است که برای پرهیز از اطاله کلام فقط به چکیده آن اشاره می‌کنیم. به عقیده ایشان، پیامبران انسان‌هایی والا و دارای سه خصلت ویژه هستند که مجموع این خصلت‌ها ایشان را از انسان‌های دیگر متمایز می‌سازد: اول؛ کمال قوه عاقله، دوم؛ جودت و قوت قوه تخیل و سوم؛ شدت قوه متصرفه. (ابن‌سینا ۱۳۵۶: ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱) پیامبر به واسطه 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 آن‌طور کلی، که در جواهر عقلانی به وصف کلیت وجود دارند و به همین صورت کلی در آینه عقل پیامبر منعکس شده اند، را به صور خیالی مناسب محاکات می‌کند و آنها را به صورت الفاظی موزون و در نهایت فصاحت و بلاغت و از زبان شخصی نیکومنظر به تمثیل

درآورده و در لوح حس مشترک پیامبر منعکس می‌سازد تا مورد مشاهده و استماع قرار گیرند. 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. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷، ۲۴ - ۲۷)

رهیافت ایشان در تبیین ماهوی وحی، مورد اعتراض بعضی از اهل کلام، تفسیر و حدیث قرار گرفته است. آنها می‌گویند:

۱. تبیین فلاسفه، متفرع بر اصول و مقدماتی از قبیل افلاک تسعه، عقول عشره، نفوس فلکی و خلاصه 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 کند. قوه متخیله قوی تا حقایق دریافتی از عقل فعال را به صورت اشباح مثالی تمثیل بخشیده و در لوح حس مشترک منعکس نماید تا مشاهده شوند. و بالاخره قوه متصرفه قوی تا در هیولای عالم تصرف کنند و معجزات را به ظهور رسانند. 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 نبوغ یا متصرفه قوی برخوردار و از این جهت از دیگران ممتاز باشند. (ابن تیمیه، 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. 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 وحیانی از سنخ معارف عقلانی و اکتسابی باشد و پیامبران هم‌ردیف با فلاسفه و نوابغ شمرده شوند. (مکارم، 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 ابتدا دریافت می‌کند، معانی و حقایق معقول است و وجود محسوس فرشته و الفاظ مسموع او چیزی جز تمثیل آنها در قوه تخیله نیست، و بازگشت این تفسیر به تخیل چیزی است که درحقیقت وجود ندارد. مانند مجانین، مصروعین و مرورین که درحالت جنون، صرع و تب و بیماری شدید، نفس آنها از اشتغال به حواس، رهایی یافته و 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 اعتراض‌ها 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، اما باید توجه کرد که راه اثبات عوامل مافوق طبیعت، منحصر در این راه نیست؛ بلکه راه‌های دیگری نیز برای اثبات مراتب شکوهمند نظام هستی وجود دارد. شیخ اشراق در آثار فلسفی خود از طریق «قاعدہ 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) 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 با هم، 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 (ایچی، 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 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 انسان‌ها است 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 به واسطه 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<sup>۱</sup> و در المبدأ و المعاد (۶۱۳) ناشی از غفلت حکمای مشاء نسبتبه عالم مثال افلاطونی و اشباح مثالییه می‌دانند. او در الشواهد الربوبیه (۳۴۲) به صورت اجمال می‌گوید ویژگی دوم پیامبر آن است که ملکه حامل وحی را با قوه متخیله خود در عالم خیال منفصل و به تعبیر او در عالم «هورقلیا» مشاهده می‌کند و کلام او را که کلام الاهی است می‌شنود.<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup>، در ملاقات با آن حضرت رودرروی او می‌نشست «فیکلمه قبلاً، فیراه کما یری الرجل صاحبه الذی

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 التنزيل .

۲. و اما الخاصة الثانية في أن يكون قوتها المتخيلة قوينة بحيث يشاهد في اليفظة عالم الغيب و يتمثل له الضور 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 فلتغتسل و لتأت مقام جبرئيل (ع) فإن جبرئيل كان يجيء فيستأذن على رسول الله (ص) و إن كان على حال لا ينبغي أن يأذن له قام في مكانه حتى يخرج إليه و إن أذن له دخل عليه : فقلت : و أين المكان ؟ فقال (ع) : حياال الميزاب الذی ..... (کلینی ۴/۴۵۲)

یک‌گانه» گاهی دیگران هم جبرئیل را به صورت «دحیه کلبی» می‌دیدند، ولی نمی‌دانستند او فرشته وحی است. خود مرحوم صدرالمتهلین اعتراف می‌کند: «فالامة 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.» (صدرا؛ 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 یک طرف 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 رؤیت شده توسط 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 در عالم «مثل معلقه» فرض کرد تا پیامبر با «بصر جسمانی» او را مشاهده 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 باشد.

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. 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. و سر آنکه دیگران آنچه را پیامبر می‌بینند و می‌شنود نمی‌بینند و نمی‌شنوند همین است که آنها در کمال نفسانی، همتای او نیستند.

#### **یقینی بودن معرفت وحیانی**

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 با واسطه باشد، سؤالاتی درباره خطاناپذیری و یقینی بودن معرفت وحیانی طرح می‌شود که نیازمند پاسخگویی است. اگر وحی، همواره به واسطه فرشته است، پس پیامبر از کجا اطمینان حاصل می‌کند آن واسطه، یک شیطان گمراه‌کننده نیست؛ بلکه فرشته وحی و سفیر الهی است و کلام او کلام خداوند است؟ راه اثبات نبوت برای بشر معمولی، نشان دادن اعجاز از طرف مدعی نبوت است؛ حال آیا فرشته وحی



هم باید برای جلب اطمینان پیامبر، برای او معجزه‌ای نشان دهد؟ اگر جبرئیل می‌تواند خود را به 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 گوش بسته از فرشته وحی تقلید و تبعیت می‌کند، پس فرق او با مردم معمولی چیست؟

شاید ابن‌سینا برای رفع این اشکال، نظریه فارابی را در تحلیل وحی 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 تعلّم و اکتساب، علوم و معارف را با اتصال به عقل فعال از او دریافت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۵۶: ۱۱۶) و چون حدس عبارت است از: «تفطن به حدّ وسط قیاس بدون تعلیم و اکتساب» پس کسی که از نیروی «حدس قدسی» برخوردار است، در صورت مواجهه با یک مجهول، بدون درنگ و نیاز به حد وسط قیاس - که علت ثبوت اکبر برای اصغر است - تفطن پیدا کرده، نتیجه را درمی‌یابد. پس چنین معرفتی همواره مستند به دلیل و حد وسط می‌باشد و بنابراین چون پیامبر گزاره‌های وحیانی را همراه با دلیل آنها از عقل فعال دریافت می‌کند، معرفت او یقینی و غیرتقلیدی 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 می‌گوید: «ولاتظنّ ایّها الحبیب - هداک الله - أنّ معرفّة النبی صلی الله علیه وآله لأمر الآخرة ولأمر الدین ولسائر المعارف الإلهیه كانت تقلیداً لجبرئیل بالسمع منه والروایة، كما أنّ معرفتک تقلید للنبی حتی تکون معرفتک کمعرفته و

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 در باب حقیقت کلام الاهی و اقسام آنها گفته است و از استشهاد او به کلام ابن‌عربی در فتوحات مکیه<sup>۱</sup> می‌توان چنین استنباط کرد که کلام بی‌واسطه خداوند با پیامبر در حال معراج روحانی او از نوع کلام اعلی 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 تا گفته شود: آیا پیامبر، الفاظ را به‌درستی شنیده است و آیا مقصود و مفهوم آن را به‌درستی درک کرده است؟

ملاصدرا در شرح اصول کافی در ذیل حدیثی که روای از امام می‌پرسد پیامبر از کجا می‌داند آنچه در عالم رؤیا به او وحی شده، حق و از جانب فرشته است؟ و امام (ع) می‌فرماید: «یوفّق لذلک حتّٰی یعرفه، لقد ختم الله بکتابکم الکتب و ختم بنبیکم الانبیاء» پس از بیان

---

۱. «... فإن الحق إذا كان هو المکلم عبده فی سره بارتفاع الوسائط، فإن الفهم یستمحب کلامه منک، فیکون عین الکلام منه عین الفهم منک، لایتأخر عنه. فإن تأخر عنه فلیس هو کلام الله. و من لم یجد هذا فلیس عنده علم بکلام الله عباده، فإذا کلمه بالحجاب الصوری بلسان نبی أو من شاء الله من العالم فقد یصحبه الفهم و قد يتأخر عنه. هذا هو الفرق بینهما.» (بی‌تا: ۳، ۲۳۴)

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 دوبرابر بر پیامبر نازل شد؛ یکبار بر قلب او، و یکبار همچون سایر کتب آسمانی بر ظاهر، یعنی بر سمع و بصر او. قبل از آنکه قرآن در صورت کتابی بر پیامبر نازل شود، حقیقت آن بر قلب او نازل شده بود. (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 به واسطه فرشته وحی، پیامبر به آن علم داشته است. او که نسخه اصل را قبل از دریافت عکس آن در آینه الفاظ و کلمات مشاهده کرده است، هرگز در فهم آن گرفتار خطا و اشتباه نمی‌شود و هرگز معرفت او تقلیدی نیست. شاید روایتی که عیاشی در تفسیر خود از قول زراره نقل می‌کند، ناظر به همین حقیقت باشد. او می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: «کیف لم یخف رسول الله فیما یأتیه من قبل الله أن یکون ذلك 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)

### نتیجه

بدون ارجاع و اتکای مراتب پایین وحی که از طریق دیدن در عالم رؤیا یا فرشته وحی و مانند اینها تحقق پیدا می‌کند، به مراتب عالی‌تر وحی، عصمت و یقینی بودن آن تأمین نمی‌شود. 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 است که در میان همه پیامبران اولوالعزم فقط او در معراج معنوی اش در مقام «أو أدنی» به مشاهده مقام ربوبی بار یافته و وحی را بدون واسطه و حجاب از ذات اقدس

ربوبی دریافت کرده است.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آلوسی، محمود، بیتا، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن‌اثیر، محمدبن جزری، بیتا، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، بی‌جا، المكتبة الاسلامية.
۶. ابن‌تیمیه، احمد، بیتا، کتاب النبوات، بی‌جا، مكتبة الرياض.
۷. ابن‌حجر عسقلانی، احمد، بیتا، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، مصر، الخيرية.
۸. ابن‌درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۷، جهرة اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
۹. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۸۳، الاشارات و التنبيهات، تحقیق علی‌رضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۲۶، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، مصر، هندية.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۵۶، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدا... نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۹۶۰، الشفاء (الالهيات)، تحقیق ژرژ قنوتی و سعید زاید؛ قاهره.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۹۳۸، النجاة، تحقیق محی‌الدین صبری کردی، قاهره.
۱۳. ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، ۱۳۷۹، مناقب آل‌أبي‌طالب(ع)، قم، انتشارات علامه.
۱۴. ابن‌عربی، محی‌الدین، بیتا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
۱۵. ابن‌فارس، احمد، ۱۹۷۲، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعة حلبی.
۱۶. ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل‌بن عمرو، ۱۴۱۹، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. ابن‌منظور، محمدبن مکرم، بیتا، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۱۸. ابن‌هشام، ابو محمد عبدالملک، بیتا، السيرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا، بیروت، دارالقلم.
۱۹. ازهری، محمدبن احمد، بیتا، تهذیب اللغة، تحقیق عبدالله درویش، قاهره، الدار المصریه.
۲۰. ایجی، عبدالرحمن‌بن احمد، بیتا، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم‌الکتب.
۲۱. بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۹۸۷، صحیح البخاری، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی؛ بیروت، دارالقلم.

٢٢. تفتازانى، مسعودبن عمر، ١٩٩٨، **شرح المقاصد**، تحقيق عبدالرحمان عميره، بيروت، عالم الكتب.
٢٣. جوهرى، اسماعيلبن حماد، بيتا، **الصحاح**، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، مصر، دارالكتاب العربى.
٢٤. حرعاملى، محمدبن الحسن، بيتا، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق عبدالرحيم ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٥. راغباصفهانى، حسينبن احمد، بيتا، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقيق نديم مرعشلى، بىجا، المكتبه المرتضويه.
٢٦. زبيدى، محمد مرتضى، ١٩٦٦، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، دارصادر.
٢٧. زخشرى، محمود، بيتا، الكشاف، بيروت، دارالمعرفه.
٢٨. سيوطى، جلالالدين عبدالرحمان، ١٤٠٤، **الدر المنثور فى التفسير المأثور**، قم، مكتبة آيه الله المرعشى.
٢٩. سهروردى، شهابالدين يحيى، ١٣٧٢، **مجموعه مصنفات**، مقدمه و تصحيح هنرى كربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
٣٠. شهروزى، شمسالدين، ١٣٧٢، **شرح حكمه الاشراف**، تحقيق حسين ضيائى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
٣١. صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم، ١٣٧٨، **الأسفار الأربعة**، تهران، حيدرى.
٣٢. \_\_\_\_\_، ١٣٦٢، **مفاتيح الغيب**، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
٣٣. \_\_\_\_\_، ١٣٦٦، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق محمد خواجهوى، قم، بيدار.
٣٤. \_\_\_\_\_، بيتا، **شرح اصول كافى**، چاپ سنگى، بىجا.
٣٥. \_\_\_\_\_، ١٤٢٠، **المبدا و المعاد**، بيروت، دارالهادى.
٣٦. \_\_\_\_\_، ١٣٦٠، **الشواهد الربوبيه**، تحقيق سيدجلالالدين آشتيانى، تهران، مركز نشر دانشگاهى.
٣٧. ابنبابويه قمى (صدوق)، ابوجعفر محمدبن على، ١٣٥٧، **التوحيد**، قم، جامعه مدرسین.
٣٨. \_\_\_\_\_، بيتا، **علل الشرايع**، قم، الداورى.
٣٩. \_\_\_\_\_، ١٣٩٥، **كمال الدين**، قم، دار الكتب الاسلاميه.
٤٠. رازى، فخرالدين محمدبن عمر، بيتا، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٤١. صفار، محمدبن حسن، ١٤٠٤، **بصائر الدرجات**، قم، مكتبة آيه الله... مرعشى نجفى.
٤٢. طباطبايى، سيدمحمدحسين، ١٣٦٢، **الميزان فى تفسير القرآن**، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
٤٣. طبرسى، ابوعلی فضلبن حسن، بيتا، **جمع البيان فى تفسير القرآن**، تصحيح سيدهاشم رسولى محلاتى و ديگران، بيروت، دارالمعرفه.

٤٤. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، بیتا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٤٥. \_\_\_\_\_، ١٤١٤، *الأملی*، قم، انتشارات دارالثقافه.
٤٦. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد، ١٣٧٩، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تهران، حیدری.
٤٧. عبدالباقی، محمد فؤاد، ١٣٦٤، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دار الکتب العربیہ.
٤٨. عیاشی، محمدبن مسعود، ١٣٨٠، *تفسیر العیاشی*، تهران، علمیه.
٤٩. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، بیتا، *معارج القدس فی مدارج معرفۃ النفس*، قاهره، الاستقامۃ.
٥٠. فارابی، ابونصر محمدبن طرخان، ١٩٥٥، *آراء اهل المدينۃ الفاضلۃ*، بیروت، دارالعراق.
٥١. \_\_\_\_\_، ١٣٩٦، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آلیاسین، بغداد، مطبعة المعارف.
٥٢. فراهیدی، خلیلبن احمد، ١٤٠٥، *کتاب العین*، قم، دارالهجرة.
٥٣. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، بیتا، *القاموس المحیط*، قاهره، مؤسسہ حلبی و شرکا.
٥٤. فیضکاشانی، ملاحسن، ١٤١٦، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
٥٥. قرطبی، ابوعبدالله محمدبن احمد، ١٩٥٢، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دارالفکر.
٥٦. قمی، عباس، بیتا، *سفینة البحار*، بیروت، دارالمرتضی.
٥٧. قمی، علیبن ابراهیم، ١٤٠٤، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتب.
٥٨. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ١٣٦٣، *الاصول من الکافی*، تصحیح علیاکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
٥٩. مجلسی، محمدباقر، ١٩٨٣، *مجار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٦٠. مکارم شیرازی، ناصر، ١٣٦٤، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
٦١. میرداماد، محمدباقر، ١٣٥٦، *القیسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسہ مطالعات اسلامی.