

تفسیر وحی با محوریت آیه ۵۱ سوره شوری

غلامرضا رئیسیان^۱

الهه شاه‌پسند^۲

چکیده

القاء حقائق الاهی از جانب خداوند به پیامبران، همواره به یک نحو نبوده، بلکه به شیوه‌های گوناگون صورت می‌گرفته است. این شیوه‌ها، در آیه ۵۱ سوره شوری به سه مورد محدود شده است؛ در این آیه، وحی، من وراء حجاب و ارسال رسول، سه گونه تکلیم الاهی با پیامبران معرفی شده است. نوع اول، وحی نام گرفته است؛ این در حالی است که هر سه قسم، گونه‌هایی از وحی هستند. شاید بهترین راه برای فهم چستی نوع اول، جستجویی در مفهوم و مصداق دو قسم دیگر باشد؛ چراکه هر چند این سه، در اصل تکلیم و نتیجه، که انتقال پیام است، اشتراک دارند؛ اما ظاهر آیه، بیانگر تقابل این انواع است؛ تقابلی در شیوه انتقال پیام. وحی ارتباطی است بی‌واسطه؛ اما دو نوع دیگر، واسطه‌هایی از حجاب و رسول به همراه دارند. تبیین هر کدام از این شیوه‌ها، به‌ویژه وحی و شناسایی مصادیق آنها، محور این مقاله است. پیش‌فرض این پژوهش این است که این تکلیم، به هر شکل که باشد، در مورد وحی قرآنی، در همان مرحله نزول دارای جنبه گفتاری و زبانی بوده است.

کلیدواژه‌ها: وحی، تکلیم، حجاب، واسطه، رسول، فرشته.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الاهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

۱. مقدمه

در باب سرشت وحی، در جهان غرب سه دیدگاه طرح شده است: دیدگاه گزاره‌ای،^۱ دیدگاه تجربه دینی^۲ و دیدگاه افعال گفتاری.^۳ طبق دیدگاه گزاره‌ای، آنچه وحی می‌شود، حقایق دینی است که می‌تواند در قالب گزاره‌ها و قضایا بیان شود. (Hick, 2006, vol.8, p.452) از این تعریف معلوم نمی‌شود که آیا در این نظریه، افزون بر معانی، الفاظ نیز وحی شده‌اند یا نه؟ در این باره، اقلیتی بسیار ناچیز از مسیحیان گمان می‌کنند کتاب مقدس با همین الفاظ الهام شده است و خدا پیام خود را کلمه به کلمه به کاتب بشری منتقل کرده و او چیزهایی را که خدا املا نموده، با امانت ثبت کرده است. این نظریه با اعتقاد ربانیون قدیمی یهود شباهت دارد و تا اندازه زیادی با نظر مسلمانان پیرامون وحی شدن قرآن مطابق است. اما اکثر متفکران کاتولیک، ارتودوکس و پروتستان عصر حاضر نظریه یادشده را مردود می‌شمارند. آنان به وحی لفظی کتاب مقدس عقیده ندارند. به عقیده همه مسیحیان، اصل پیام از خدا آمده و در نتیجه حق است؛ اما شکل پیام تنها به خدا مربوط نمی‌شود، بلکه به عامل بشری نیز ارتباط پیدا می‌کند. (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۶-۲۷) در نتیجه، در این دیدگاه، حقایق وحی شده، صورت زبانی ندارند. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۹۰) در دیدگاه تجربه دینی، وحی در وقایع اصیل و تاریخی‌ای که در آن، هم پای انسان در میان بوده و هم دخالت خداوند، روی داده است. از جنبه انسانی، این وقایع نمودار تجربه انسان از خداوند در لحظات مهم تاریخش است. (باربور، ۱۳۷۴، ص ۲۶۸) این نظریه، در الاهیات لیبرال، برای حل برخی از مشکلات مطرح شده است. دیدگاه سوم در باب سرشت وحی، دیدگاه «افعال گفتاری» است که از نظریه افعال گفتاری جان آستین^۴ نشئت گرفته است. آستین همه اظهارات زبانی را از مقوله فعل می‌داند و نظریه افعال گفتاری را برای

-
1. propositional view
 2. religious experience
 3. speech acts
 4. John Austin

تحلیل همین افعال زبانی به کار می‌گیرد. (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۲) نیکلاس ولترستورف^۱ این دیدگاه زبان‌شناسانه را با اندک تغییراتی، در باب وحی مسیحی، در مواردی که از تکلم الاهی در متن مقدس سخن به میان آمده، برگزیده است. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۸۱) طبق دیدگاهی که وحی را از مقوله افعال گفتاری می‌داند، وحی به این معناست که اولاً، خداوند جملات معناداری را از زبانی خاص بر پیامبر عرضه می‌کند. ثانیاً، این جملات مضمون خاصی از قبیل امر، نهی و اخبار دارند. ثالثاً، خداوند با این جملات، پیامبر (و یا دیگران) را به کارهایی وا می‌دارد. (همو، ص ۹۱) با ذکر این مقدمه، برآنیم تا با در نظر گرفتن شاخصه اصلی وحی گزاره‌ای (یعنی نزول معنا بدون لفظ) و وحی گفتاری (یعنی نزول معنا همراه با لفظ)، به کاوشی در انواع وحی در آیه ۵۱ از سوره شوری پرداخته و با جستجویی در مفهوم گونه دوم و سوم، به واسطه استقرائی که از در نظر گرفتن مصادیق آنها حاصل می‌شود، به دریافت بهتری از گونه اول نائل شویم. در این میان، در نظر داشتن یک نکته ضروری است: از منظر دانشمندان مسلمان، به شهادت آیاتی چون: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲ وحی قرآنی در همان مرحله نزول، جامه لفظ و عربیت بر تن کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۵) لذا همچنان که آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۳ گواه‌اند، وحی قرآنی نازل بر قلب رسول گرامی اسلام (ص)، نه فقط به صورت معنا، بلکه همراه با الفاظ مدون فرود آمده است. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۱) در نتیجه، ایحاء تدریجی قرآن، به هر شکل از انواع سه گانه مذکور باشد، خصوصیت زبانی آن محفوظ است.^۴ اما در مورد نزول دفعی قرآن، اگر همچون علامه طباطبایی این نزول را ناظر به حقیقت قرآن بدانیم (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۸)، شاید بتوان این شیوه از نزول را از مصادیق وحی گزاره‌ای دانست.

1. Nicholas Wolterstorff

۲. یوسف: ۲.

۳. شعراء: ۱۹۳-۱۹۵.

۴. نیز ر.ک.: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۴۸؛ وی با دلایلی چند، وحیانی بودن قرآن در مرتبه ساختار الفاظ را ثابت می‌کند.

۲. گذری بر برخی مفاهیم در این آیه

« وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ »^۱؛ در این آیه، یکی از راه‌های تکلیم پروردگار با رسولانش، وحی نامیده شده؛ حال آنکه با نگاهی به کاربرد واژه وحی در قرآن، آن را دارای شمولی حتی گسترده‌تر از وحی تشریحی می‌یابیم، که این نکته، شناسایی مفهوم آن را به عنوان یکی از انواع وحی رسالی، دشوار می‌کند. لذا چنین می‌نماید که برای درک بهتر معنای «وَحْيًا»، ناگزیر از بررسی مفاهیم بشر، تکلیم، حجاب و ارسال رسول هستیم. بنابراین، بعد از تبیین این مفاهیم با توجه به تفاسیر و کتب علوم قرآنی، در جستجوی درک بهتری از مفهوم وحی، در تقابل با دو روش دیگر خواهیم بود.

۱.۲. بشر

بشر در لغت به فرد انسانی گفته می‌شود و برای زن، مرد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۵۹)، مفرد و جمع به یک صورت به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۶۰)

درباره مصداق بشر در این آیه، برخی معتقدند، مراد مطلق انسان است و اختصاص به انبیاء ندارد. (تقفی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۵۹۰) اما گذشته از تصریحی که جمعی از مفسران بر رسالت مخاطب اولیه این تکلیم الهی دارند (برای نمونه، رک: شحاته، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۷۷۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۹۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۵۳۴؛ خطیب، بی تا، ج ۱۳، ص ۸۹؛ مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۵۷۱)، این برداشت با ادامه آیه سازگار نیست؛ اگر مقصود از بشر، مطلق انسان باشد، رسول در تعبیر «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ»، که بیانگر گونه سوم این وحی است، به پیامبر اشاره خواهد داشت. حال آنکه کار پیامبر، وحی دوباره نیست بلکه ابلاغ وحی الهی است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۰۳) نیز در آیه بعد می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا»^۲ که با توجه به تفسیر روح به قرآن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۵۸)، نشان از آن

۱. شوری: ۵۱.

۲. شوری: ۵۲.

دارد که منظور از وحی در آیه قبل، وحی رسالی است، چراکه می‌گوید ایحاء قرآن به حضرت رسول (ص) نیز توسط این طرق سه‌گانه بوده است. (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۷۵)

۲.۲. تکلیم

تکلیم از ریشه کلم گرفته شده است. راغب می‌گوید: کلم تأثیری است که با یکی از دو حس ادراک می‌شود، کلام با حس شنوایی و کلم با حس بینایی (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۲۲)؛ الکلم به معنی جراحی است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۸) و کلام، اصواتی است پی در پی که برای بیان یک معنا ایجاد می‌شود. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۷) بعضی معتقدند یگانه اصل معنایی این ماده، ابراز افکار و نیت درونی است با هر وسیله‌ای که باشد و مفهوم جراحی، از عبری و آرامی گرفته شده است. تکلیم نیز به معنی ابراز کلام در قبال مخاطب و اخص از کلام است، زیرا هر کلامی خطاب به غیر نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۰۷) حقیقت کلام نزد ما، اصواتی جدا جداست؛ این صداها به گونه‌ای تقطیع شده‌اند که معانی مقصود را افاده می‌کنند. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۲) ما تعهد می‌کنیم که صوت خاصی را به هر یک از معانی اختصاص دهیم و هنگام اراده تفهیم آن معنا، با ایجاد موجی که از ما آغاز و به شنونده منتهی می‌شود، معانی مورد نظرمان را به او منتقل کنیم. تکلم به این صورت، مستلزم جسمیت‌گوینده است و خداوند از این امر مبرا است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۴۴) اما با وجود این، ترتب آثار مکالمات بشری، همچون تفهیم معانی مقصود و إلقاء آنها در ذهن شنونده، بر آن، ما را از مجاز دانستن اطلاق این واژه بر سخن‌گفتن خداوند با بشر، بی‌نیاز می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۳۱۴ و ۳۱۶)

۳.۲. مین وراء حجاب

به نظر برخی از اهل لغت، «وراء» از جمله واژگان اضداد است و به پشت و جلو (خلف و قدام) هر دو اطلاق می‌شود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۹۳) در آیه مورد بحث، وراء به معنای جلو کاربرد ندارد، اما به معنی خلف و پشت هم استعمال نشده بلکه به معنی خارج از شیء و محیط بر آن به کار رفته است، همچنان‌که می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»^۱.

(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۷۴)

الْحَجَّابُ وَ الْحِجَابُ به معنی ممانعت از وصول (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۱۹)، حاجز و پوشش حائل بین بیننده و چیزی که می‌خواهد ببیند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۸)، آمده است. حال می‌توان پرسید که این حجاب، بر دیده شنونده است یا پوششی است که گوینده برگرفته؟ در آیه تنها لفظ حجاب ذکر شده و اشاره‌ای به اینکه حجاب مربوط به خداوند است یا محل کلام یا کسی که خداوند با او سخن می‌گوید، نشده است. لذا می‌توانیم حجاب را به غیر خداوند نسبت دهیم. (سید مرتضی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۷) درباره چستی این حجاب، نظرات مختلفی ابراز شده است:

۱. پوششی بر محل ایجاد کلام (همان، ج ۲، ص ۱۷۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۷۷)
۲. چیزی که مانع از ادراک کلام توسط کسی غیر از مخاطب می‌شود. (همان)
۳. واسطه‌های بین خداوند و مخلوق که به حجاب بین انسان و کسی که با او سخن می‌گوید، تشبیه شده است. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۱)
۴. مقصود نفی ظهور و مشاهده است. (سید مرتضی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۱۴۳)
۵. تشبیه حال کسی که کلام را می‌شنود اما گوینده را نمی‌بیند، به حال کسی که از پس پرده با او سخن می‌گویند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۴۶)
۶. مقصود حجاب معنوی است؛ حجابی ناشی از کمال خدا و نقص ممکنات، نورانیت او و ظلمت اغیار. (همان)

در بیان چگونگی این نوع وحی، برخی مفسران، آن را به شنیدن کلام الاهی بدون رؤیت گوینده تفسیر کرده‌اند. (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۴۹۳؛ فیض، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۸۱) و برخی آن را امواجی دانسته‌اند که خداوند در فضا ایجاد می‌کند. (شبر، ۱۴۱۲، ص ۴۵۷) در این صورت، محجوب شنونده است که از دیدار متکلم محروم مانده است. البته اگر مقصود ایشان رؤیت با چشم سر باشد، یعنی دیداری که هرگز برای بنده حاصل نخواهد شد، ذکر این شرط در درک این نوع از وحی، سودمند نخواهد بود مگر مرادشان دیداری باشد به چشم جان.

کلام لفظی، بسیط‌ترین حجاب این نوع وحی است و گاه، رؤیا و درخت حجاب‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۲۵۳) برخی معتقدند حجاب در ظاهر اینهاست، اما به واقع

این وجود شنونده است که بین او و خدا حائل شده و این مقدار از حجاب را برای ارتباط او با پروردگارش باعث گردیده است. گرچه معترف‌اند که وجود هر پیامبر، از نفسانیت مذموم خالی و چون آئینه تجلی‌گر صفات الاهی است. سید حیدر آملی در تفسیر آیه ۳۰ سوره قصص می‌نویسد: «بعد از تحقیق مشخص می‌شود، درختی که خداوند توسط آن با حضرت موسی (ع) سخن گفت و ذکر آن در این آیه آمده: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱ تنها شجره نفس او بود که از آن به شجره انسانیت تعبیر می‌شود و نه درخت سدر و نخل و زیتون و غیر آن. زیرا عظمت و جلال خداوند متعال بیش از آن است که شجره‌ای نباتی و محدود به مکان که تنها یک صفت او را متجلی می‌سازد، نمایشگر او باشد. بر خلاف شجره انسانیت که به تمام اسماء و صفات او متصف می‌شود. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۵۴)

مصادیقی که از این نوع وحی دانسته شده، عبارت‌اند از:

الف. تکلیم خداوند با حضرت موسی (ع) در کوه طور از وراء حجاب درخت: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ»^۲ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۷۹)

ب. رؤیای صادقه (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۵۷۲)؛ ظاهراً باید خواب‌هایی که پیامبران می‌دیدند، همچون خوابی که حضرت ابراهیم (ع) در رابطه با ذبح فرزندش دید، از این قسم باشد. چون خدا صدا می‌آفرید و آنها می‌شنیدند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۰۲)

همچنان که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «رؤیای انبیاء (ع) وحی است». (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۸) محمد هادی معرفت معتقد است وحی‌هایی که پیامبر اسلام (ص) به این شیوه دریافت داشتند، هیچ کدام قرآن نبود. گرچه بعضی از رؤیاهای ایشان، جزو اسباب نزول قرآن به شمار می‌آید؛ مانند: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ...»^۳ (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۰) اما

۱. قصص: ۳۰.

۲. قصص: ۳۰.

۳. فتح: ۲۷.

بعضی سوره کوثر را از این گونه دانسته‌اند. (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۶۴) البته شاید سوره کوثر که در بیداری نازل شده بود، در رؤیا به ذهن پیامبر(ص) خطور کرده و یا اینکه اصلاً حالت چرتی که به نظر حاضران رسیده، در اثر خواب نبوده بلکه حالتی بوده که در هنگامه وحی به ایشان دست می‌داده است؛ چنان‌که دانشمندان گفته‌اند: او [در این حالت] از دنیا برگرفته می‌شد. (همو، ج ۲، ص ۲۶۴ و ۲۶۵) سیوطی نیز این حدیث مروی از معاذ را «أتانی ربی فقال: فیم یختصم المأ الأعلى...» مثالی از تکلیم در خواب دانسته و می‌افزاید: تا آنجا که می‌دانم، در قرآن از این نوع نیست اما ممکن است آخر سوره بقره، بخشی از سوره ضحی و سوره ألم نشرح از این قسم باشند. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱)

ج. تکلم خداوند با پیامبر اسلام (ص) در شب معراج را هم برخی از این نوع وحی معرفی کرده‌اند. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۵۱؛ معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۰) در مقابل، بعضی این گونه از تکلیم را برای رسول‌الله (ص) به طور قطعی منتفی و تنها دو طریقه وحی و ارسال رسول را دارای مصداق دانسته‌اند. (حسینی طهرانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۶)

تأملی در مثال‌های این نوع از وحی، یادآور وحی گزاره‌ای است و البته طبیعی است که اگر نزول بخشی از قرآن به این شیوه صورت پذیرفته باشد، جنبه گفتاری نیز به آن افزوده می‌شود.

۴.۲. ارسال رسول

الرَّسُلُ به مفهوم برانگیختن همراه با تانی و بدون عجله و الرَّسُولُ به معنی برانگیخته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۲) مقصود از رسول در اینجا، فرستاده‌ای از جنس ملائکه است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۵۳۴) که به اذن خداوند، آنچه را که او اراده نماید، وحی می‌کند. مثل اینکه فرمود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ»^۱ و با وجود این، وحی‌کننده خداوند است، چنان‌که فرمود: «بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ»^۲. اما اینکه بعضی رسول را در این عبارت به

۱. شعراء: ۱۹۴.

۲. یوسف: ۳.

پیامبر تفسیر کرده‌اند، با عبارت «فَيُوحِي» سازگار نیست، زیرا به تبلیغ نبی، وحی گفته نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۷۳ و ۷۴)

نزول وحی توسط ملائکه نیز خود دارای انواعی است:

الف. فرشته، وحی را به روح و قلب پیامبر القاء می‌کند بدون اینکه نزد او مجسم شود. عبارت «النفث فی الروح» در احادیث بیانگر این گونه وحی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۵۷۳؛ معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۷)؛ در ضمن خطبه پیامبر اکرم (ص) در حجة الوداع آمده است: «... أَلَا وَإِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۴). روح الامین^۱ در متون تفسیری به جبرئیل تفسیر شده است. (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۲۰) در این حدیث هم مقصود از روح الامین، جبرئیل است. نفث در لغت، معنایی نزدیک به دمیدن دارد (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۵) و در اینجا به القاء پنهانی اشاره می‌کند (بحرانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۰)؛ رُوع نیز به معنای قلب و عقل است. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۲۳) لذا «النفث فی الروح» به معنی القاء معنا در قلب و افتادن معنا در ذهن است. (کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۵۲) برخی این گونه را شبیه به الهام (بحرانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۰) و بعضی مترادف با آن دانسته‌اند. (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۲)

ب. گاهی ملک به شکل انسان متمثل شده و با پیامبر سخن می‌گوید. در احادیث آمده که جبرئیل به صورت دحیه کلبی بر پیامبر اسلام (ص) ظاهر می‌شد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۵۷۳) مانند اینکه فرشتگان مهمان حضرت ابراهیم (ع) و ملائکه‌ای که از دیوار محراب حضرت داود (ع) بالا رفتند، به صورت مردان درآمدند. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۸۴) معنی تمثل

۱. همین مضمون در روایتی دیگر با تعبیر: «وإن روح القدس نفث فی روعی...» (صنعانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۲۵) نقل شده که روح القدس هم در متون تفسیری به جبرئیل تفسیر شده است. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۰ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۰) همچنین با عبارت: «هذا رسول رب العالمین جبریل صلی الله علیه وسلم نفث فی روعی...» (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۴) نیز آمده که بر واسطه‌گری جبرئیل صراحت دارد.

ملائکه به صورت بشر این است که در ظرف ادراک مخاطب، به شکل بشر ظاهر شوند. لذا مراد از آن، تبدیل فرشته به انسان نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶) این نوع از دریافت وحی را، راحت‌ترین شیوه نسبت به دیگر موارد خوانده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۱) ج. گاهی نیز فرشته به صورت اصلی خود بر پیامبر آشکار می‌شد. از ابن مسعود نقل شده که رسول اکرم (ص) تنها دو بار جبرئیل را به صورت حقیقی اش دید، باری که از او خواست او را به شکل اصلی ببیند و دیگر باره در شب معراج. (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۵) برخی گویند که هیچ کدام از انبیاء جز پیامبر اسلام (ص)، جبرئیل را به صورت اصلی ندیده‌اند. آن حضرت او را دو بار مشاهده کرد؛ باری در زمین و دیگر بار در آسمان؛ با استدلال به آیات: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»^۱ و «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى»^۲ (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۳) زرقانی نزول بیشتر قرآن را با وساطت جبرئیل دانسته و آن را مشهورترین انواع وحی معرفی می‌کند. (زرقانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۲)

همچنان که آیات پیش گفته شهادت می‌دهند و از گفتار دانشمندان پیداست، نزول بیشتر یا حداقل بخشی از آیات قرآن با وساطت فرشته، مورد اختلاف نیست. لذا در این بخش خصوصیت زبانی وحی پابرجاست و می‌توان آن را از مصادیق افعال گفتاری دانست؛ با لحاظ این نکته که وحی خداوند بر این واسطه نیز وحی زبانی بوده؛ یعنی هم لفظ بوده و هم معنا. جبرئیل حروف قرآن را از لوح محفوظ حفظ می‌کرد و آنها را نازل می‌نمود.

از دقت در آیات قرآن، همین نکته به نظر می‌رسد. در آیه «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۳ خود خداوند فاعل سخن گفتن است. (فائمی نیا، ۱۸۶-۱۸۷) البته نوع اول از انواع نزول ملک را که با عبارت «النفث فی الروح» شناخته می‌شود، با توجه به شرح و مثال‌های آن، می‌توان از نوع وحی گزاره‌ای دانست.

۱. نجم: ۱۱.

۲. نجم: ۱۳-۱۴.

۳. نسا: ۱۶۴.

۳. وحی

وحی در لغت به معنی سرعت (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۲۰) و اشاره سریع (اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۵۸) آمده است. ابن منظور معانی اشاره، کتابت، نامه‌نگاری، الهام، کلام پنهان و هر چیزی، غیر از خود القاء کنی را در زمره معانی آن آورده و به نقل از ابواسحاق می‌گوید: اصل لغوی وحی، اعلام پنهانی است و در موارد پیش گفته هم این معنا لحاظ شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۷۹) برخی هم گونه‌ای رازآلودگی را در معنای اصلی لغت وحی مورد تأکید قرار داده و وحی نامیدن حروف مکتوب از جانب اعراب را، ناشی از بی‌سوادی اغلب آنها در دوران جاهلیت و در نتیجه اسرارآمیزی حروف برای آنان دانسته‌اند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۰۳) وحی در قرآن دارای مصادیق متعددی است؛ امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ به پرسشی در خصوص «وحی»، انواع آن را در قرآن مورد اشاره قرار می‌دهد:

- نبوت و رسالت: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...»^۱

- الهام: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا»^۲ و «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ»^۳

- اشاره: «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا»^۴ به دلالت «أَلَّا تَكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا»^۵

- تقدیر: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَوَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا»^۶

۱. نساء: ۱۶۳.

۲. نحل: ۶۸.

۳. قصص: ۷.

۴. مریم: ۱۱.

۵. آل عمران: ۴۱.

۶. فصلت: ۱۲.

- امر: «وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي»^۱
- کذب: «شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ...»^۲
- اخبار: «وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۰، ص ۱۷)

البته وحی به عنوان یک اصطلاح، به مقتضای ادب دینی، فقط به آنچه نزد انبیاء و رسولان الهی است اطلاق می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۲)

اما مقصود از «وحی» در این آیه، به عنوان یکی از انواع وحی رسالی چیست؟ ظاهر تقسیم این سه نوع وحی با حرف «أو»، نشانگر مغایرت این انواع است؛ نیز اینکه دو قسم آخر را به قیدهایی چون حجاب و رسولی که وحی را به پیامبر القاء می‌کند، مقید نمود، اما بر گونه اول قیدی نزد، نشان می‌دهد که منظور از آن، تکلیمی پنهانی است بدون حلول هیچ واسطه‌ای بین خداوند و نبی. اما دو نوع دیگر، دارای قیدی چون حجاب و رسول‌اند که هر دو واسطه‌اند. با این تفاوت که رسول واسطه‌ای است که خود به پیامبر وحی می‌کند، اما حجاب واسطه‌ای وحی‌کننده نیست، ولی از وراء آن وحی می‌شود. (همان، ج ۱۸، ص ۷۳)

در اینکه مراد از وحی در این آیه چیست، آراء گوناگونی ابراز شده است: برخی آن را به کلامی که از فرشته‌ای قابل رؤیت شنیده شود و یا بدون مشاهده کسی در قلب بیفتد، تفسیر کرده‌اند. (فیض‌کاشانی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۳۱۸) لحاظ کردن وساطت فرشته در این تفسیر، چنان که گفتیم، با ظاهر آیه مخالف است و در مورد شق دوم هم، عطف آن بر گونه اول نشان می‌دهد که از این تفسیر نیز، ظاهراً همان گونه اول از انواع وحی توسط فرشته اراده شده است. لذا این رأی قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

برخی آن را همان الهام (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۷۷) و بعضی شبیه به آن (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۰۲) دانسته‌اند. هرچند که الهام یکی از انواع وحی، در معنای عام آن، به

۱. مائده: ۱۱۱.

۲. انعام: ۱۱۲.

۳. انبیاء: ۷۳.

شمار می‌آید، اما تفسیر «وحیا» به عنوان یکی از انواع وحی رسالی به الهام، چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. مفسران بین وحی و الهام تمایزهایی قائل‌اند: در الهام فرد گیرنده نمی‌داند که الهام از کجا آمده، اما در حالت وحی، سرچشمه و طریقه وصول وحی مشخص است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۲۳۶) وحی، ویژه امور تشریحی و الهام، خاص تکوینیات است؛ شرط وحی تبلیغ است اما الهام مشروط به تبلیغ نیست؛ وحی کشفی معنوی است همراه با شهود اما الهام تنها کشفی معنوی است؛ وحی مخصوص انبیاء و الهام بین انبیاء و اولیاء مشترک است (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۲۲) و بالاخره اینکه الهام در مرتبه پایین‌تر و ضعیف‌تری نسبت به وحی قرار دارد، اما در مقایسه با رؤیا، [ارتباط] قوی‌تری است. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۷۵) با این گفتار، بازگشت «وحیا» به رؤیایی در خواب (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۰۶) نیز صواب نیست؛ بلکه صحیح این است که وحیی که در خواب القاء می‌شود را از گونه «من وراء حجاب» بدانیم. همچنان که بعضی مفسران به این مسئله اذعان نموده و رؤیا را نوعی حجاب بین خداوند و مخاطب دانسته‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۲۵۳)

ابن‌کثیر «وحیا» را به چیزی که در قلب پیامبر می‌افتد و ایشان می‌داند که به یقین از جانب خداست تفسیر کرده و در مثال، حدیث «إن روح القدس نفث فی روعی أن نفسا لن تموت حتی تستكمل رزقها وأجلها ...» را ذکر می‌کند. (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۹۹) اما همچنان که اجمالاً گذشت، عبارت «نفث فی روعی» در احادیث، تنها در سیاق «اجمال در طلب رزق» وارد شده^۱ و بخش ابتدائی آن، گرچه به صورت‌های: «إن الروح الامین قد نفث فی روعی»، «إن روح القدس نفث فی روعی» و «هذا رسول رب العالمین جبریل صلی الله علیه وسلم نفث فی روعی» نقل به معنا شده، اما قدر مشترک آنها، یعنی وساطت جبرئیل، محفوظ است.

به نظر می‌رسد سخن کسانی که در تفسیر «وحیا» به تقابل این گونه با دو نحوه دیگر

۱. تنها ورام این عبارت را در سیاق مضمونی متفاوت نقل کرده: «قال سید البشر (ص) إن روح القدس نفث فی روعی أحب ما أحببت فإنک مفارقة و اعلم ما شئت فإنک تجزی به و عش ما شئت فإنک میت» (ورام بن ابی فراس، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۴)

وحی در این آیه توجه داشته‌اند، از صحت بیشتری برخوردار باشد. با تفسیر ایشان، وحی در این نوع، إلقاء معنی به صورت مستقیم و بدون واسطه است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۵۳۴) از مضمون روایات چنین برداشت می‌شود که دریافت این نوع وحی بر پیامبران بسیار سخت بوده است. رسول خدا (ص) هنگام دریافت این گونه وحی، عرق می‌کرد، سرخ می‌شد و به حالتی نظیر بیهوشی درمی‌آمد. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۵۱۱) زراره از امام صادق (ع) درباره حالت بیهوشی‌ای که در هنگامه نزول وحی بر حضرت رسول (ص)، به ایشان دست می‌داد پرسید و امام فرمود: آن در حالتی بود که بین ایشان و خداوند هیچ کس نبود، هنگامی که خداوند بر او تجلی می‌کرد. آنگاه فرمود: این نبوت است ای زراره و به حالت خشوع درآمد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۵۶) این در حالی است که در هنگام نزول وحی با وساطت فرشته، یعنی نوع سوم از وحی در این آیه، این حالات به ایشان عارض نمی‌شد. عمرو بن جُمیع از امام صادق (ع) روایت کرده: هنگامی که جبرئیل نزد پیامبر می‌آمد، در پیشگاه او بنده‌وار می‌نشست و بر او وارد نمی‌شد مگر بعد از اجازه خواستن. (همان)

در حدیث معروفی که حارث بن هشام از پیامبر اعظم (ص) روایت کرده، شدیدترین گونه نزول وحی با عبارت «یأتینی فی مثل صلصلة الجرس» توصیف شده است:

... أن الحارث بن هشام، سأل رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس. وهو أشده عليَّ. فيفصم عني، و قد وعيت ما قال. و أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول» قالت عائشة: و لقد رأيتُه ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه، و إن جبينه ليتفصد عرقاً. (مالک بن انس، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۰۲)

ابن حجر در شرح این روایت می‌گوید: «الصلصلة در اصل به صدای افتادن تکه‌های آهن بر روی هم گفته شده و بعداً به هر صدایی که دارای طنین باشد، اطلاق گردیده و الجرس، زنگوله کوچکی است که به گردن ستوران آویخته می‌شود. اگر اشکال شود که امری ستوده (وحی) به شیئی مذموم تشبیه نمی‌شود، باید گفت که در تشبیه، تساوی مشبه و مشبه‌به در تمام صفات و حتی در خاص‌ترین صفت مشبه‌به لزومی ندارد، بلکه اشتراک آن دو در یکی از صفات کافی است و در اینجا مقصود بیان جنس است، لذا برای تقریب به ذهن شنوندگان، آنچه را که آنها با شنیدنش مأنوس بودند ذکر نمود. در نهایت باید گفت: صوت دارای دو جنبه

است: جهت قوت و جهت طنین. و این تشبیه از لحاظ قوت این صداست. (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹)

محمد هادی معرفت با توجه به شدت وحی بدون واسطه، این توصیف از وحی در حدیث حارث را مخصوص وحی مستقیم دانسته و در این باره به عبارت «و هو أشده علی» در متن روایت استدلال می کند. (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۳)

از سنگینی و شدت وحی مستقیم، در اصطلاح دینی به «برحاء الوحی»^۱ تعبیر شده است. برخی این شدت را مخصوص اوایل بعثت انبیاء دانسته اند که ایشان با وحی انس کمتری داشته اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۷۸) برای اثبات نادرستی این نظر، کافی است که بدانیم در مورد رسول گرامی اسلام (ص)، این حالت در اواخر دوران رسالت ایشان نیز رخ داده است؛ چنان که درباره نزول سوره های فتح و مائده، که از آخرین سوره های نازل شده هستند، چنین گزارش هایی را می بینیم. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۶۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۳) پس بهتر است بگوییم «برحاء الوحی» حالتی است که تجلی کامل خداوند به هنگام وحی مباشر در پیامبران ایجاد می کند. اطرافیان حضرت رسول (ص) در توصیف مشاهدات خود از این پدیده گفته اند: نزدیک چهره رسول الله (ص) صدایی چون آواز زنبور شنیده می شد، در روزهای بسیار سرد، وحی در حالی از ایشان قطع می شد که عرق از صورتشان روان بود، چهره گرامی اش دگرگون شده و سر به زیر می افکند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۰۴)

نکته نهایی اینکه در میان دانشمندانی که به تقابل این سه گونه از وحی و در نتیجه تفاوت آنها توجه داشته اند، برخی معتقدند که [به طور کلی] در انتقال وحی، میانجی گری فرشته شرط نیست. به این دلیل که پیامبر (ص) در رتبه ای بالاتر از ملک قرار می گیرد. چندان که نه فرشتگان مقرب و نه مخلوقی از مخلوقات الهی در معارج روحانی و گفتگوهای ربانی یارای وصول به او را ندارند. از این روست که پیامبر ما (ص) مخاطب این گفتار الهی است: «وَ إِنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^۲ (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۸۹) این در حالی است

۱. بُرْحَاءُ در لغت به معنی شدت و مشقت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۱۰)

۲. نمل: ۶.

که علامه طباطبایی علی‌رغم تفکیک این سه گونه از وحی، تقابلی بین دریافت بدون واسطه وحی و وجود واسطه نمی‌بیند. وی در تفسیر آیه «یا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ»^۱ می‌گوید: «موسی (ع) با شنیدن این گفتار الهی به یقین دانست که پروردگارش با او سخن می‌گوید. زیرا که آن وحیی بود از جانب خداوند متعال و به تصریح آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ»^۲ آنگاه که تکلیم از نوع وحی باشد، واسطه‌ای از حجاب و رسول بین خداوند و مخاطب کلام نیست. حال اگر بگوییم آیاتی همچون: «وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا»^۳ و «مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ»^۴ برای تکلیم حضرت موسی (ع) با خداوند حجاب را ثابت می‌کند، می‌گوییم بله، اما ثبوت حجاب یا رسول در مقام تکلیم، منافاتی با محقق شدن تکلیم به وحی ندارد؛ زیرا که وحی نیز همچون دیگر افعال الهی بدون واسطه صورت نمی‌گیرد. بلکه امر دایره مدار توجه مخاطبی است که کلام را دریافت می‌کند؛ اگر او به واسطه‌ای که کلام را حمل می‌کند توجه نمود، این حجابی است که او از خداوند برگرفته. لذا کلام، وحیی توسط ملک است. و اگر متوجه خداوند بود، وحیی از جانب اوست. گرچه در این بین واسطه‌ای باشد که پیامبر به او توجه نکرده. آنچه گفتار ما را اثبات می‌کند، این آیه است: «فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى»^۵ که خطاب به حضرت موسی است و وحی نامیده شده در حالی که در دیگر بخش‌های کلام الهی برای آن حجاب ثابت می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹)

به هر روی، این تکلیم چه از سوی متکلم بدون واسطه القاء شود و چه دایره مدار توجه

۱. طه: ۱۱.

۲. شوری: ۵۱.

۳. مریم: ۵۲.

۴. قصص: ۳۰.

۵. طه: ۱۳.

مخاطب بوده و توجه صرف او به متکلم اولیه، هر گونه حجاب و واسطه را در نظر او از میان برکند، نسبت به پیامبر، این بالاترین نوع وحی است؛ وحیی بدون حجاب و بی حضور رسولی در میان؛ القاء معنا در قلب نبی است بدون واسطه‌ای چون درخت یا کلام لفظی یا حجاب خواب. تنها و تنها معناست که بدون هیچ واسطه‌ای به قلب او القاء می‌شود، هنگامی که بین او و خدا هیچ کس نیست حتی نفس خود رسول. آنجا که حجاب‌های ظلمانی و نورانی جز نور ذات مقدسه کنار می‌روند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۲۵۲) ابن عربی از این حالت به وصول به مقام وحدت و فنا در آن و سپس تحقق به وجود در مقام بقاء تعبیر می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۳۳)

برخی با توجه به توصیفات صحابه درباره حالات رسول مصطفی (ص) در هنگام وحی، احتمال داده‌اند که بیشتر وحی قرآنی مباحثاً نازل شده باشد. (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۸) اما به نظر می‌رسد این مسئله به بررسی بیشتری نیازمند است. در مجموع آنچه برای ما ممکن است، شناسایی مصادیقی است که مفسران از این قسم دانسته‌اند. بدین منظور می‌توان به نظراتی که مفسران ذیل این آیه ابراز داشته‌اند مراجعه نمود:

۱. بیشتر مفسرانی که وحی را به معنای الهام دانسته‌اند، در تعیین مصداق آن، به القاء زبور به حضرت داوود (ع)، وحی به مادر حضرت موسی (ع) و حضرت ابراهیم (ع) درباره ذبح فرزندش اشاره داشته‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۳۵؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۳۰؛ ملاحویش، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۵۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۰۶؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۵۹۰)

۲. تکلم خداوند با حضرت موسی (ع) که در قرآن با این آیات گزارش می‌شود: «یا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ...»^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۳۸)

۳. وحی الاهی به حضرت نوح که آیه «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا»^۲ بازگوکننده آن است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۵۷۲)

۱. طه: ۱۱.

۲. مؤمنون: ۲۷.

۴. تکلم خداوند با پیامبر اسلام (ص) در لیلۃ القدر و شب معراج. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۲۲)
۵. برخی نزول آیات وعید و تهدید را از این قسم دانسته‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۰)
۶. بعضی حروف مقطعه آغاز سوره‌ها را از این گونه دانسته‌اند؛ البته با تفسیر «وَحِیاً» به رمز و اشاره‌ای که تنها رسول دلالت آن را درمی‌یابد و نیز با این تذکر که «وَحِیاً» تکلیمی بی‌واسطه است. (خطیب، بی تا، ج ۱۳، ص ۸۹-۹۳)
- گذشته از این نمونه‌ها که مورد تصریح مفسران واقع شده، با توجه به نشانه‌هایی که درباره حالات رسول الله (ص) به هنگام نزول وحی بی‌واسطه ارائه شده، می‌توان نزول این آیات و سوره را نیز از این گونه دانست:
۱. سوره فتح؛ به علت روایتی از ابن مسعود که بیانگر سنگینی نزول این سوره بر پیامبر اکرم (ص) است: رسول الله (ص) در حال بازگشت از حدیبیه بود که ناقه‌اش در حال پیش آمدن، سنگین شد و خداوند نازل کرد: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا»^۱ پس از آن، با سروری بسیار، خبر نزول این سوره را داد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۶۵)
 ۲. نزول سوره مائده نیز با سنگینی وحی همراه بود تا آنجا که استر شهباء که آن گرامی (ص) در هنگام نزول سوره بر آن سوار بود، از حرکت باز ایستاد و کمرش چنان خم شد که نزدیک بود با زمین برخورد کند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۸)
 ۳. آیات ده‌گانه سوره نور که در تبرئه همسر پیامبر (ص) از تهمت منافقان نازل شده نیز با آثاری از ثقل وحی همراه بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۰۶)
- جنبه گفتاری وحی، گرچه در تمام مثال‌های این نوع قابل اثبات نیست، اما در بخش مصادیق قرآنی قدر مسلم است.

۱. فتح: ۱.

۴. نتیجه گیری

توجه به تقابل انواع سه گانه تکلیم در این آیه، ما را به فهم بهتری از نوع اول یعنی «وحی» رهنمون می‌شود. در نظر داشتن این مسئله که نوع وحی، دایره مدار توجه مخاطب است، نشانگر آن است که این انواع سه گانه، نه در عرض هم، بلکه در طول یکدیگر قرار دارند؛ توجه به واسطه، وحی را با واسطه می‌سازد و عدم توجه به واسطه، آن را تکلمی بی‌واسطه می‌گرداند. اما جنبه گفتاری وحی، تنها درباره وحی قرآنی قابل اثبات بوده و علم به شیوه تکلیم به تهایی نمی‌تواند در اثبات یا نفی خصوصیت گفتاری و گزاره‌ای وحی یاری‌رسان باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر، ۱۴۲۲، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر النخضم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چ سوم.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، بی‌تا، *فتح الباری شرح صحیح بخاری*، بیروت، دار المعرفة، ط الثانية.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، ط الاولى.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، حسن عباس زکی، قاهره.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین بن علی، ۱۴۲۲، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولى.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چ اول.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چ سوم.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۱، *خدا و انسان در قرآن*، احمد آرام، تهران، شرکت

سهامی انتشار، چ اول.

۱۱. باربور، ایان، ۱۳۷۴، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم.

۱۲. بحرانی، حسین بن محمد، *الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع*، قم، مجمع البحوث العلمية، چ اول.

۱۳. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، چ اول.

۱۴. بروجردی، حسین، ۱۴۱۶، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان، چ اول.

۱۵. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، تهران، برهان، چ سوم.

۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ط الرابعه.

۱۷. حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۰، *انوار الملکوت*، محمد حسین طباطبایی، تهران، چ اول.

۱۸. خطیب، عبدالکریم، *بی تا، التفسیر القرآنی للقرآن*، بی جا، بی نا.

۱۹. دروزه، محمد عزت، ۱۳۸۳، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت، دارالعلم و الدار الشامیة، چ اول.

۲۱. زحیلی، وهبة بن مصطفی، ۱۴۱۸، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة*، بیروت و دمشق، دار الفکر المعاصر، چ دوم.

۲۲. زرقانی، عبدالعظیم، ۱۴۱۶، *مناهل العرفان*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چ اول.

۲۳. سبزواری نجفی، محمد، ۱۴۱۹، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چ اول.

۲۴. سرل، جان، ۱۳۸۵، *افعال گفتاری*، محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۵. سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۴، *الأمالی*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ذوی القربی، چ اول.

۲۶. سیوطی، جلال‌الدین، بی‌تا، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، رضی، بیدار، عزیزی.
۲۷. شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، چ اول.
۲۸. شحاته، عبدالله محمود، ۱۴۲۳، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث، ط الاولی.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چ دوم.
۳۰. صالحی شامی، محمد بن یوسف، ۱۴۱۴، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ اول.
۳۱. صنعانی، عبد الرزاق، بی‌تا، *المصنف*، تحقیق: حبيب الرحمن الأعظمی، المجلس العلمی.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.
۳۴. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ سوم.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، *الأمالی*، قم، انتشارات دارالتقافة.
۳۶. -----، بی‌تا، *فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمی.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی؛ ابراهیم سامرائی، قم، انتشارات هجرت، چ دوم.
۴۰. فضل‌الله، سید محمدحسین، ۱۴۱۹، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، چ دوم.

۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، چ دوم.
۴۲. -----، ۱۴۰۶، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، چ اول.
۴۳. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، وحی و افعال گفتاری، قم، زلال کوثر، چ اول.
۴۴. قرشی، سید علی، اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، چ سوم.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، چ چهارم.
۴۶. کاشانی، ملا فتح الله، ۱۴۲۳، زیادة التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی، چ اول.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۸. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ دوم.
۴۹. مالک بن انس، ۱۴۰۶، کتاب الموطأ، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چ اول.
۵۰. متقی هندی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹، کنز العمال، تحقیق: بکری حیانی؛ بیروت، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة.
۵۱. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۴، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۵۲. مدرسی، سید محمدتقی، ۱۴۱۹، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، چ اول.
۵۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۴. معرفت، محمدهادی، ۱۳۹۶، التمهید، قم، مهر.
۵۵. -----، ۱۳۸۳، علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چ پنجم.
۵۶. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامية، چ اول.
۵۷. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، المسائل العکبریة، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، ۱۳۸۲، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، چ اول.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب، چ اول.

۶۰. میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چ اول.

۶۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۳۸۰، رسائل و مسائل، تحقیق: رضا استادی، قم، کنگره بزرگداشت ملّا مهدی و ملّا احمد نراقی، چ اول.

۶۲. ورام بن ابی فراس، بی تا، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، تحقیق: علی اصغر حامد، قم، مکتبه الفقیه.

1. Hick, John, 2006, "Revelation", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert, Thomson, Editor in chief, New York.