

ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمتألهین

دکتر علی نصیری*

چکیده

صدرالمتألهین در برخی از آثار خود، همچون تفسیر القرآن الکریم و اسفار از ماهیت و مراتب وحی سخن گفته است. او معتقد است: روح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سبب شدت طهارت و نزاهت از دلبستگی‌ها و مشاغل دنیایی، صعود می‌کند و وحی به صورت «عکس» یا «انتقاش» در قلب وی جای می‌گیرد؛ آن گاه پس از نزول آن متن وحیانی به مقتضای جهان مادی به صورت حروف و کلمات ظاهر می‌شود. انواع وحی به میزان مشغولیت و خلوت پیامبر بستگی دارد. از نظر او، ماهیت وحی در تمام مراتب آن اعم از وحی نبوی تا وحی بر حیوانات [= غریزه] یکسان است و آن چه باعث تفاوت آن‌ها شده، مراتب وجودی و شدت و ضعف نزاهت و طهارت آن‌ها است؛ بنابراین، بهره‌مندی صالحان از خواب‌های راستین و الهام، نوعی ضعیف از وحی است. در این مقاله، افزون بر تبیین این دیدگاه‌ها، برخی از نکات آن نقد شده است.

کلیدواژگان: وحی، طهارت و نزاهت روح، عکس و انتقاش، مراتب وحی.

درآمد

از آن جا که وحی، شاهراه اتصال عالم ملکوت و ملکوتیان با عالم ملک و افلاکیان، و تبیین‌کننده چگونگی ارتباط خداوند با انسان‌های برگزیده، یعنی پیامبران صلی الله علیه و آله و نیز تفسیرگر ماهیت کتاب‌های آسمانی نزول یافته است، میان همه ادیان آسمانی، از جمله مسیحیت** و به ویژه در اسلام مورد توجه خاص قرار دارد. میان علوم اسلامی، بیش‌تر در علوم قرآنی از چند و چون آن گفت‌وگو

* محقق حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۸۲/۳/۱۳ تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۳۱.

** برای آشنایی بیش‌تر با دیدگاه متکلمان مسیحی درباره پدیده وحی، رک: سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت؛ قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری.

می‌شود؛ زیرا موضوع علوم قرآنی، قرآن و شناخت آن است و از آن جا که قرآن خود وحی بوده و از رهگذر وحی بر پیامبر ﷺ نزول یافته و به صورت کنونی به دست ما رسیده، جزو مهم‌ترین و از جهتی نخستین مباحث علوم قرآنی به شمار می‌رود. با این حال، این پدیده دارای صبغه کلامی به ویژه کلام جدید نیز هست. بررسی ماهیت وحی، ملاک و میزان اعتبار آموزه‌های وحیانی، توقّف یا استمرار وحی از جمله رویکردهای کلام جدید به مسأله وحی به شمار می‌رود.

در مباحث علوم قرآنی اغلب درباره وحی از این جهت بحث می‌شود که مفهوم آن چیست. آیا می‌توان برای ماهیت وحی، تفسیری روشن ارائه کرد؟ اقسام وحی کدام است؟ و ... در پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است.

مفهوم وحی

درباره مفهوم وحی گفته شده: وحی، به معنای اشاره سریع است که ممکن است با گفتار یا اشاره یا کتابت انجام گیرد. درباره مفهوم اصطلاحی وحی - همان که در قرآن و کتاب‌های دیگر آسمانی از آن سخن به میان آمده - میان صاحب‌نظران وحدت نظر وجود ندارد.

علامه طباطبایی معتقد است:

وحی یک نوع تکلیم آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود؛ بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به مشیت الاهی پیدا می‌شود و دستورات غیبی را که از حق و عقل پنهان است، از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند (طباطبایی، ۱۲۵).

آیت‌الله معرفت آورده است:

وحی رسالی با معنای لغوی آن، یعنی اعلام پنهان، تفاوت بسیاری ندارد. بر این اساس، وحی اتصال غیبی میان خداوند و رسول است که به سه صورت تحقق می‌یابد (معرفت، ۱۴۱۲، ۱ / ۳۰).

عبدالعظیم زرقانی نگاشته است:

مفهوم اصطلاحی وحی در لسان شرع، آن است که خداوند متعالی به بندگان برگزیده‌اش انواع هدایت و علم را که اراده کرده از آن اطلاع یابند، به آنان اعلام کند؛ اما به شیوه سری و پنهان و غیر از شیوه متداول انسان‌ها (زرقانی، ۱۴۰۹، ۱ / ۶۴).

گذشته از مفهوم وحی، ماهیت آن نیز به شدت در حاله‌ای از ابهام قرار دارد. به راستی چگونه خداوند یا پیامبران به گفت‌وگو پرداخته است؟ البته در آن جا که این پیام‌رسانی با تکلیم (گفت‌وگو کردن) انجام پذیرفته باشد، نظیر سخن گفتن خداوند با موسی علیه السلام یا در مواردی که فرشته وحی یعنی جبرئیل علیه السلام مأمور رساندن پیام الاهی می‌شود، تصوّر ماهیت وحی تا حدودی آسان خواهد بود؛ زیرا همگان بر اساس مبانی شناخت صفات الاهی باور داریم که خداوند، بدون نیاز به استفاده

از ابزار متداول تکلم یعنی حنجره، تارهای صوتی، زبان، لب‌ها و ... با خلق صوت و ایجاد تموج در هوا مقصود خود را به صورت گفتار به سمع موسی علیه السلام رسانده است؛ چنان که به استناد برخی از آیات نظیر آیه «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم (۱۹): ۱۷)؛ پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به [شکل] بشری خوش اندام بر او نمایان شده»، و نیز ده‌ها روایت، درمی‌یابیم که چگونه جبرئیل علیه السلام به رغم روح مجزود بودن، در قالب انسانی و به صورت دحیه کلبی تمثّل می‌یافته، و به صورت طبیعی و ناشناخته و در عین حال با رعایت نهایت احترام و ادب به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسید، و بخشی از آیات و سوره را به حضرت ابلاغ می‌کرده است.*

ماهیت وحی مستقیم در هاله‌ای از ابهام

آن چه در این بین پیچیده بوده و فهم ماهیت آن بر همگان دشوار آمده، وحی به صورت مستقیم است که در آن، پیام الاهی بدون خلق صوت و بدون وساطت فرشته، مستقیم بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله انتقال می‌یابد. این گونه پیام از چه مقوله‌ای است و کیفیت ارسال و دریافت آن با چه میزانی قابل ارزیابی است؟

حالات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی مستقیم، و نیز آن چه از زبان ایشان در تبیین آن وارد شده، نشان دهنده پیچیدگی و ناشناخته بودن ماهیت این گونه وحی است.

در برخی روایات، حالات پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی این‌گونه ترسیم شده است:
عایشه می‌گوید:

روزی در هوای به شدت سرد دیدم که وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آمد و نفس وی را برید و عرق از پیشانی‌اش سرازیر بود (نسائی، ۱۴۱۱، ۱ / ۳۲۴).

ابن عباس می‌گوید:

هرگاه وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شد، از شدت آن و از درد شدید و سنگینی آن به زحمت می‌افتاد و سردرد می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۸ / ۲۶۱).

عباده بن صامت می‌گوید:

هرگاه وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شد، حالت پیامبر تغییر می‌کرد و نفسش باز می‌ایستاد و رنگ چهره او به تیرگی می‌رفت (معرفت، ۱۴۱۲، ۱ / ۶۵).

* از امام صادق علیه السلام درباره حالت اغمای پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال شد که آیا هنگام هبوط جبرئیل علیه السلام است. امام علیه السلام فرمود: نه، بلکه هرگاه جبرئیل نزد حضرت می‌آمد، بدون اجازه خواستن وارد نمی‌شد و هرگاه وارد می‌شد، به سان غلام نزد آن حضرت می‌نشست. آن حالت [= اغما] زمانی بود که خداوند بدون ترجمان و واسطه با وی گفت‌وگو می‌کرد. (شیخ صدوق، کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۸۵)

در روایت دیگر آمده است:

سر خود را پایین می‌انداخت و یارانش نیز چنین می‌کردند تا آن هنگام که وحی پایان می‌پذیرفت، پیامبر ۹ سر خود را بالا می‌گرفت (معرفت، ۱۴۱۲، ۱ / ۶۵).

دگرگونی حالت پیامبر ﷺ هنگام دریافت وحی، گاه به مرکب ایشان نیز سرایت می‌کرد. در روایتی از زبان علی رضی الله عنه چنین می‌خوانیم:

هنگامی که پیامبر ۹ سوار بر استر خاکستری رنگ خود بود، سوره مائده بر وی فرود آمد و این وحی چنان سنگین بود که استر از حرکت باز ایستاد و شکم مرکب پایین آمد تا آن جا که دیدم نزدیک است زانوان حیوان به زمین برخورد کند و پیامبر ۹ چنان در حالت اغما و بیهوشی فرو رفت که دستش بر گیسوان شبیه بن وهب جمحی قرار گرفت (عیاشی، بی تا، ۱ / ۳۸۸).

عکرمه می‌گوید:

هر گاه بر پیامبر ۹ وحی می‌شد، ساعتی به سان کسی که دچار مستی و بیهوشی شده، در حالت نیمه خواب فرو می‌رفت (ابن سعد، بی تا، ۱ / ۱۹۷).

هنگامی که حارث بن هشام از پیامبر ﷺ پرسید: ای رسول خدا! چگونه به شما وحی می‌شود؟ در پاسخ فرمود:

گاه به سان زنگ پی در پی ناقوس به گوشم می‌رسد و آن شدیدترین حالت دریافت وحی بر من است ... (سیوطی، ۱۳۶۹، ۱ / ۴۴).

سر را پایین انداختن، جاری شدن عرق شدید از پیشانی، رنگ باختن چهره، فشار سخت بر روح و سر، فرو رفتن در حالت اغما و خم شدن پشت و زانوان مرکب و ... از سنگینی و دشواری وحی مستقیم حکایت دارد. شاید نامیدن قرآن به قول ثقیل (گفتار گرانبار و سنگین) در آیه «إِنَّا سُلِّقْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل (۷۳): ۵)؛ در حقیقت ما به زودی بر تو گفتاری گرانبار القا می‌کنیم، از همین سنگینی وحی حکایت داشته باشد.

به راستی وحی مستقیم از چه مقوله‌ای است که این چنین گران و سنگین فرود می‌آید؟ آیا مفاهیم معنوی و معنایی و ارتباط عالم ملکوت و علوی با عالم مُلک و سفلی که در نزول وحی مستقیم تبلور یافته، چنین سنگین و ثقیل است که باعث تغییر حالات شده و گاه سنگینی آن در مفهوم مادی آن که خم شدن کمر و زانوان مرکب پیامبر ﷺ است، بروز می‌کند؟

این‌ها پرسش‌هایی است که پیش‌روی وحی مستقیم وجود دارد و تاکنون پاسخ روشن و قانع کننده‌ای از آن ارائه نشده و به سبب دور از دسترس بودن آن، حتی برای بالاترین سطح کشف و شهود بسیار بعید می‌نماید که روزی در فهم محدود بشری بگنجد و قابل تفسیر شود.

متأسفانه شماری از خاورشناسان مغرض یا جاهل، با تفسیر نادرست از حالات پیامبر ﷺ

هنگام دریافت وحی، آن را العیاذ بالله نوعی جنون و درهم آمیختگی قوای دماغی و عقلانی پیامبر ﷺ دانسته‌اند.

گذشته از ادله عقلی و متقن که بر هوشیاری و عقلانیت کامل پیامبر ﷺ در همه حالات، حتی در حالت خواب و نیز در حساس‌ترین لحظات یعنی دریافت پیام آسمانی دلالت دارند، در خود این روایات نیز بر این امر تصریح شده است. جمله «وقد وعیت عنه ما قال؛ هر آن چه [که جبرئیل] به من می‌گوید در می‌یابیم.» بر من گفته می‌شود (سیوطی، ۱۳۶۹، ۱ / ۴۴)، بیانگر مدعا است. ناشناخته ماندن ماهیت وحی به ویژه وحی مستقیم، باعث آن شده که برخی از صاحب‌نظران آن را نوعی شعور رموز بنامند.

اقسام وحی از نگاه صاحب‌نظران

درباره اقسام وحی باید گفت که عموم صاحب‌نظران، وحی در کاربرد قرآن را به شش دسته بدین شرح تقسیم کرده‌اند:

۱. تدبیر عالم:

وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَاءٍ أَمْرَهَا (فصلت (۴۱): ۹).

۲. الهام:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ (قصص (۲۸): ۷)، إِذْ يُوجِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَأَيْنِكَ أَنِّي مَعَكُمْ (انفال (۸): ۱۲).

۳. معنای لغوی یعنی اشاره:

فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (مریم (۱۹): ۱۱).

۴. غریزه که وحی کردن به زنبور عسل ناظر به غریزه است:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الشَّجَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا (نحل (۱۶): ۶۷ و ۶۸).

۵. وسوسه:

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ (انعام (۶): ۱۲۱).

۶. وحی رسالی: مقصود از وحی رسالی، نوعی خاص از وحی است که برای ابلاغ پیام الهی به

پیامبران ﷺ به کار می‌رود. این امر در آیات متعددی نظیر آیه ذیل: انعکاس یافته است.

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (نساء (۴): ۱۶۳).

ماهیت وحی از نگاه صدرالمتألهین

با توجه به مقدمات پیش‌گفته درباره مفهوم، ماهیت و اقسام وحی، اکنون به بررسی دیدگاه‌های صدرالمتألهین در این زمینه می‌پردازیم. صدرالمتألهین در تفسیر آیه وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ

مِنْ قَبْلِكَ (بقره ۲: ۴).

فصلی را با عنوان «کیفیت فرو فرستادن وحی بر پیامبران» گشوده، و به بررسی این مسأله پرداخته است (صدرالمতألّهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۵). او اعتقاد دارد: همان‌گونه که بر هر مؤمنی ایمان به آن چه بر پیامبران علیهم‌السلام فرو فرستاده شده لازم است، دانستن چگونگی نزول وحی نیز بر عهده هر عالم است (صدرالمতألّهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۵)؛ آن‌گاه، دیدگاه مفسران، متکلمان و فیلسوفان را بدین شرح تبیین می‌کند.

گروهی از مفسران و متکلمان معتقدند: مقصود از نزول وحی، آن است که جبرئیل کلام الاهی را در آسمان شنیده و آن‌گاه، آن را بر پیامبر ۹ فرو فرستاده است؛ چنان‌که گفته می‌شود: نامه امیر از قصر فرود آمد؛ در حالی که به واقع، نامه‌ای فرود نیامده و صرفاً شنونده، نامه را در بلندی قصر شنیده و آن را به پایین قصر رسانده است.

در پاسخ به این اشکال که جبرئیل چگونه گفتار خداوند را شنیده، معتزله گفته‌اند: خداوند اصوات و حروف را بر زبان جبرئیل خلق می‌کند، و اشاعره گاه می‌گویند: احتمال دارد خداوند برای جبرئیل قدرت شنوایی گفتارش را ایجاد کرده؛ آن‌گاه او را بر تعبیر این شنیده‌ها در قالب گفتار توانا ساخته باشد و گاه می‌گویند: ممکن است خداوند در لوح محفوظ، کتابت قرآن را با این نظم مخصوص آفریده؛ آن‌گاه جبرئیل آن را خوانده و حفظ کرده باشد، و گاه نیز می‌گویند: خداوند، الفاظ بریده را بر اساس همین نظم مخصوص قرآن در جسمی مخصوص آفریده، و جبرئیل آن را دریافت کرده، و برای او علم و یقین ایجاد می‌شود که هر آن چه در این جسم مخصوص آمده، همان عبارتی است که بیانگر معنای کلام قدیم است؛ اما بر اساس مسلک حکیمان الاهی و فیلسوفان مسلمان، گفتار الاهی از قبیل اصوات یا حروف یا از قبیل اعراض اعم از الفاظ یا معانی نیست؛ بلکه کلام و متکلم بودن خداوند، نوعی از قدرت و قادریت خداوند است که در هر یک از عوالم علوی و سفلی صورت مخصوصی دارد.

گروهی نیز به تلاقی روحانی و ظهور عقلانی میان پیامبر ۹ و فرشته حامل وحی معتقد هستند. آنان ظهور عقلانی آن فرشته برای نفوس پیامبران ۹ را از باب تشبیه هبوط عقلی به نزول حسی و ارتباط روحانی به اتصال مکانی نزول می‌نامند؛ بنابراین در جمله «نزل الملك... استعارة تبعیه آمده، و «نزول الفرقان» نیز به پیرو آن، استعارة تبعیه است (صدرالمতألّهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۵ - ۲۹۷).

صدرالمতألّهین، این نظریه و نظریه نخست را نوعی افراط و تفریط دانسته که از جاده صواب به دور است و آن را با اجماع مسلمانان و احادیث متواتر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و براهین عقلی ناسازگار می‌داند؛ زیرا معتقد است: مسلمانان اتفاق نظر دارند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با چشم جسمانی خود، جبرئیل علیه‌السلام و سایر فرشتگان مقرب را می‌دیده و با گوش بدنی خود، گفتار الاهی را از زبان قدسی آنان می‌شنیده است. (صدرالمতألّهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۷)؛ آن‌گاه خود به تبیین چگونگی نزول فرشته، ابلاغ وحی و

دریافت آن به وسیله پیامبران صلوات الله علیهم پرداخته است. خلاصه دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه چنین است:

انسان تا زمانی که در این دنیا و محصور به قوانین مادی آن است، و قوا و حواس باطنی او از قوه به فعلیت نرسیده، برای شنیدن و دیدن به وجود صوت مسموعی همچون اصوات، حروف و کلمات و نیز صورت بصری همچون الوان و اشکال نیاز دارد؛ هر چند وجود صاحب صورت و هویت خارجی آن به صورت عرضی و در مرحله دوم قابل درک برای او است. از سوی دیگر، قوه خیال از مقوله جوهر، و مجرد از ماده بدنی است.

حال اگر کسی به رغم حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های مادی آن، به جای توغل و فرو غلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کرده، نفس خود را بر اساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دور افکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۸ - ۲۹۹).

بخشی از عین گفتار صدرالمتألهین در این باره چنین است:

هر زمان نفس چنین انسانی از این مشغولیت‌هایی که در بیداری عارض او می‌شود، فرصت و خلوتی بیاید، با قوه خیالش از عالم طبیعت خلاصی می‌یابد و به عالم اصلی خود بازگشته، به پدر مقدسش که روح القدس است و هر فرشته‌ای که خدا بخواهد اتصال برقرار می‌کند و از آن جا علم و حکمت را بهره می‌گیرد حال یا با انتقاش [= نقش بستن] یا به صورت عکس [= منعکس ساختن] به مثابه آینه صیقل داده که در برابر قرص آفتاب قرار گیرد.*

تا این جا، ملاحظه را چگونگی نزول وحی مستقیم را بر پیامبران صلوات الله علیهم تحلیل می‌کنند؛ سپس در تحلیل نزول فرشته و وساطت او در نزول وحی آورده است.

اما از آن جا که نفس بالکل و از هر جهت، از ارتباط تدبیری خود با بدن و جنود حسی آن دست بر نداشته یا از آن جهت که به رغم تجرد کلی از عالم ماده، از عالم تمثیل از هر جهت تجرد حاصل نکرده،

* میرداماد، پس از تعریف حدیث قدسی که از نوعی ارتباط روح پیامبران صلوات الله علیهم با عالم ملکوت حاصل آمده، چنین آورده است: «سر امر آن است که نفس پاک و پیراسته انسانی، وقتی به حسب قوت قدسی و به سبب صفای باطن و توجه اندک به امور جسمانی که آن را به سمت امور زمینی می‌کشاند و شدت اتصال به مبادی عالی به حد نصاب کمال می‌رسد، حقایق معقولات و صور گذشته و حال و آینده کاینات در آن منتقش، و به گونه‌ای می‌شود که به نور این حقایق نورانی شده و به سان آینه‌ای که در برابر خورشید قرار می‌گیرد، هر آن چه را در آن بیفتد، منعکس می‌سازد و آن چه در نوع انسان حاصل می‌شود، ممکن است به صورت دفعی یا نزدیک به دفعه در چنین دلی نقش بندد و ...» (الرواشح السماویه، ص ۲۰۷). توجه به این گفتار نشان می‌دهد که صدرالمتألهین، در نظریه «انتقاش»، احتمالاً از استاد خود، میرداماد متأثر است.

به اندازه سطح عالم تمثّل بهره می‌گیرد؛ بدین جهت، فرشته حامل وحی به صورت شبیه انسانی بر او تمثّل می‌یابد و کلمات الاهی را به صورت منظم و مسموع بر زبان جاری می‌کند؛ چنان که خداوند فرموده است: *فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا* (مریبه (۱۹): ۱۷)، (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۳۰۰).

صدرالمتألهین آن گاه به تبیین چگونگی تمثّل فرشته می‌پردازد. او معتقد است در دیدن و شنیدن متعارف، دیده‌ها و شنیده‌ها نخست برای حسّ بینایی و شنوایی درک شده؛ سپس از حسّ به قوّه خیال، و از قوّه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما در دیدن فرشته و شنیدن وحی، امر به عکس است. فیض نخست از عالم امر به نفس می‌رسد؛ آن گاه به قوّه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله تحقق می‌یابد، و در مرحله سوم، به صورت حسّی مشاهده می‌شود؛ آن گاه روایت حارث بن هشام را ذکر می‌کند که در آن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نزول مستقیم و با وساطت فرشته سخن گفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۳۰۰ - ۳۰۰۱).

مراتب وحی از نگاه صدرالمتألهین

تفاوت انواع وحی و چندگانگی مراتب آن از نگاه صدرالمتألهین به مراتب و درجات روحانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ناظر است. او اعتقاد دارد: وحی به سه صورت بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود می‌آمده است.

۱. دیدن صورت مثالی فرشته وحی: روایت:

«و احياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول» به این مرحله ناظر است.

۲. دیدن صورت اصلی و قدسی جبرئیل؛ چنان که در روایات آمده است: پیامبر صلی الله علیه و آله دو بار

جبرئیل را با صورت اصلی آن دیده است؛ به گونه‌ای که شرق و غرب عالم را پر کرده بود:

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (نجم (۵۳): ۵ - ۷).

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ صِدْرِهِ مِنَ السَّمَاءِ (نجم (۵۳): ۱۳ و ۱۴).

۳. دریافت مستقیم وحی از خداوند و بدون وساطت فرشته: او در تبیین این مرحله می‌گوید:

هر گاه پیامبر ۹ به مقامی بالاتر دست می‌یافت که دیگر به وساطت چیزی میان او و مبدأ ازل و مفیض بر کلّ نیازی نبود، در این حالت او بدون واسطه، گفتار خداوند را می‌شنید؛ چنان که خداوند فرموده است: *ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَى* (نجم (۵۳): ۸ - ۱۰)

(صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۳۰۱).

بنابراین، صدرالمتألهین معتقد است که تفاوت گونه‌های وحی، به میزان صفا و جلای باطن و تجرّد هر چه بیش‌تر پیامبر صلی الله علیه و آله از شواغل دنیایی بستگی داشته است. او دیدن فرشته و شنیدن صدای فرشته را در خواب، مرحله‌ای ضعیف‌تر از مرحله نخست می‌داند و در مرحله‌ای ضعیف‌تر و پیش از آن، از خواب‌های راستین عارفان و صالحان نام می‌برد و معتقد است: اولیای الاهی به سبب برخوردار بودن از صفای باطن، در حال خواب، صورت‌های باطن را مطالعه می‌کنند و به سبب ضعیف

بودن این مرتبه، از آن در روایات به صورت جزئی از ۴۶ جزء یا ۴۵ جزء یا ۷۰ جزء نبوت با توجه به اختلاف روایات، یاد شده است.

صدرالمتألهین مقام محدث، یعنی کسی را که در بیداری، بدون دیدن بدن مثالی فرشته، صدای او را می‌شنود، در عالی‌ترین مرحله رؤیا و در مرتبه‌ای میان دیدن فرشته در خواب و رؤیای صادق دانسته، و معتقد است: تمام این مراحل، به مراتب نفس و میزان تعلق و وابستگی آن به مظاهر دنیایی و درجه تجرد آن از دنیا بستگی تام دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۱ / ۳۰۲).

بر اساس نظریه صدرالمتألهین، برای وحی و ارتباط نفس با عالم ملکوت می‌توان شش مرحله را به شکل ذیل ترسیم کرد:

نمودار مراتب و مراحل وحی و ارتباط وحیانی

مراتب وحی ↓	انواع وحی ↓	مقام‌ها و مراتب نفس ↓
مرحله عالی و نخست تجرد روح	⇒ وحی مستقیم	⇐ مقام رسالت
	↓	
مرحله دوم تجرد روح	⇒ وحی با رؤیت صورت اصلی جبرئیل	⇐ مقام رسالت
	↓	
مرحله سوم تجرد روح	⇒ وحی با رؤیت صورت مثالی جبرئیل	⇐ مقام رسالت
	↓	
مرحله چهارم تجرد روح	⇒ رؤیت فرشته در خواب و شنیدن صوت او	⇐ مقام نبوت
	↓	
مرحله پنجم تجرد و صفای روح	⇒ شنیدن صدای فرشته در بیداری بدون رؤیت او	⇐ مقام تحدیث
	↓	
مرحله ششم تجرد و صفای روح	⇒ ارتباط با عالم ملکوت در خواب‌های راستین	⇐ مقام اولیا و صالحان

صدرالمتألهین، همچنین در جلد هفتم تفسیر خود، ذیل آیه تَنْزِيلُ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ (واقع (۵۶): ۸۰)، گفتار مهمی در این زمینه دارد که به جهت اهمیت، بخش‌هایی از آن را نقل می‌کنیم. او معتقد است: از آن جا که کسی را به ذات احدیت راه نیست و فقط از طریق آثار و افعال می‌توان به او راه یافت، گفتار و کتاب الاهی به صورت فعل و اثر الاهی، یکی از راه‌های دستیابی به او است، و کلام مربوط به عالم امر است؛ چنان که خداوند می‌فرماید:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس (۳۶): ۸۲).

از این جهت، تجدد و تضاد در کلام الاهی راه ندارد «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر (۵۴): ۵۰)، و کتاب مربوط به عالم خلق است؛ بدین جهت، تجدد و تضاد در آن راه می‌یابد؛ چنان که فرمود:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام (۶): ۵۹).

و کتاب، نایب کلام و قرآن هم کلام خدا و هم کتاب او است؛* آن گاه پس از تبیین این مقدمات در تحلیل مفهوم تنزیل کلام و انزال کتب می‌گوید:

روح انسانی به مثابه آئینه جلا یافته است که هر گاه با صیقل عقل نظری، صیقل بخورد و پرده طبیعت و زنگار معصیت از آن کنار رود، نور معرفت و ایمان در آن منعکس می‌شود و این همان است که حکیمان بدان عقل بالفعل می‌گویند و انسان با چنین نوری حقایق ملکوت و پنهانی‌های جبروت را نظاره می‌کند ... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۷ / ۱۱۴)؛

آن گاه چنین افزوده است:

هر گاه ارواح پیامبران به عالمشان (عالم وحی الاهی) متصل شود، کلام الاهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الاهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است؛ زیرا این روح در مقام قرب و جایگاه صدق قرار گرفته، و وحی نیز کلام حقیقی الاهی است و بدین طریق، پیامبر با آن فرشتگان همنشین شده و با آنان گفت‌وگو می‌کند و صدای قلم آنان را می‌شنود ...؛ آن گاه که به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و در این هنگام، برای حواس ظاهری حالتی شبیه خواب و اغما دست می‌دهد ...؛ پس مفاد وحی با وساطت فرشته به باطن و روح پیامبر اتصال می‌یابد و پیامبر با روح قدسی خود، از رهگذر فرشته، معارف الاهی را دریافت و آیات الاهی را مشاهده می‌کند و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است، می‌شنود؛ آن گاه آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد و گفتار خداوند، به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع، و فعل و کتابت خداوند، به صورت رقم‌ها و شماره‌های قابل رؤیت در می‌آید؛ پس هر یک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر^۹ قابل دسترس می‌شود ... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ۷ / ۱۱۵-۱۱۷).

صدرالمتألهین در این عبارت‌ها کوشیده است تحلیلی عقلانی از مفهوم انزال و تنزیل گفتار و کتاب الاهی به دست دهد. ملاًصدرا در جلد هفتم اسفار در فصلی تحت عنوان: «چگونگی نزول کلام و هبوط وحی از نزد خداوند به واسطه فرشته بر قلب پیامبر ﷺ ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ۷ / ۲۲)، تقریباً از همان مضامین و تا حدودی عبارت‌هایی استفاده کرده که در تفسیر او منعکس شده است.

آغاز عبارت او در تحلیل کیفیت نزول چنین است:

ان الروح الانسانی اذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بیت قالبه و موطن طبعه مهاجراً الی ربه

* صدرالمتألهین در اسفار، این مطلب را از بعضی المحققین نقل می‌کند و معتقد است: کلام و کتاب بالذات، یک چیز، و به اعتبار متغایرنند به این معنا که نسبت الفاظ به فاعل و مصدر، و جویی، و نسبت الفاظ به قابل و مظهر، مکانی و خلقی است. (رک: الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۰ و ۱۱)

لمشاهدة آياته الكبرى، و تطهر عن درن المعاصي و اللذات و الشهوات و الوسواس العاديه و التعلقات، لاح له نور المعرفة و الايمان بالله و بهذا النور الشديد العقلي يتلأأ فيه اسرار ما في الارض و السماء و يترأى منه حقائق الاشياء ... (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ۷ / ۲۴ - ۲۷).

و اين، درست همان مضمونی است که ما ترجمه آن را از جلد هفتم تفسیر او نقل کردیم؛ هر چند عبارات‌های این دو کتاب متفاوت است.

از آن چه به تفصیل از عبارات‌های صدرالمتألهین نقل کردیم می‌توان به نظرگاه او در تحلیل ماهیت وحی، مراتب آن، چگونگی نزول قرآن و ... دست یافت. برای آن که جوانب این بحث بسیار مهم روشن شود، لازم است، گفتار این مفسر را دقیق‌تر تحلیل، و نکات بنیادین آن را روشن کنیم.

بررسی تحلیلی دیدگاه صدرالمتألهین درباره وحی

از توجه به گفتار صدرالمتألهین درباره وحی، نکات اساسی ذیل به دست می‌آید:

۱. صدرالمتألهین معتقد است: در تحلیل ماهیت وحی، دو دیدگاه افراطی و تفریطی وجود دارد. دیدگاه اشاعره و معتزله که وحی را به مثابه فرود آوردن نامه‌امیر از قصر به سطح زمین تفسیر کرده‌اند، تفریطی است و نظرگاه کسانی که با تصرف در مفهوم حقیقی نزول و مجاز دانستن، آن وحی را نوعی تلاقی روحانی میان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و فرشته معنا کرده و درک حسی را به طور کامل مستفی دانسته‌اند، افراطی است.

۲. صدرالمتألهین، خود، وحی را به معنای کلام حقیقی و عقلی خداوند می‌داند و معتقد است: چنان نیست که حقیقتاً کلام الهی نزول یابد؛ بلکه این روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در اثر شدت نزاهت و پیراستگی از علایق دنیایی به عالم علوی و ملکوت صعود می‌کند و معارف الهیه را مستقیم از سوی خداوند یا فرشته دریافت می‌کند. نزول وحی، پس از این مرحله است؛ یعنی پس از صعود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و تلقی وحی، پیام الهی در قالب الفاظ و عبارات‌های کنونی نزول یافته، به دست ما می‌رسد؛ پس نزول قرآن در ماهیت خود، صعود را جای داده است.

پس از صعود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اتصال با کلام وحی، کلام الهی به صورت حقیقی در حالی که فاقد هرگونه تشخص صوتی و حروفی است، در دل وی منعکس یا منقش می‌شود. این عکس و انعکاش می‌تواند مستقیم با القای کلام از سوی خداوند یا عقل فعال و فرشته وحی (جبرئیل) حاصل آید؛ آن گاه هنگام نزول، دو مرحله را طی می‌کند: ۱. نزول به ملکوت آسمان: در این مرحله، معارف و نیز فرشته تمثیل می‌یابد و تغییری که در حالات پیامبر و بدن وی در روایات گزارش شده، مربوط به این مرحله است. ۲. نزول به آسمان دنیا: در این مرحله، فرشته به صورت انسان و محسوس ظاهر شده و

وحی و کلام الاهی در قالب اصوات و حروف و کلمات تجدد می یابند.*

۳. ماهیت وحی از نگاه ملاًصدرا «انتقاش» یا «عکس» است و این نکته، اساسی ترین تحلیلی است که از سوی او برای تبیین ماهیت وحی بیان شده و اهمیت فوق العاده‌ای دارد؛ از این رو ضرور است که با توجه بیش تر، مورد کاوش قرار گیرد. مقصود صدرالمتألهین از انتقاش، آن است که معارف و حکمت الاهی، پس از صعود و ارتقای روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اتصال با عالم ملکوت در صفحه نفس وی نقش بسته می شود؛ همان گونه که الفاظ و کلمات، با نگاشتن بر صفحه کاغذ نقش می بندد یا متن نگاشته‌ای به وسیله حجار بر روی سطح سنگی حکاکی می شود.

فهم همه جانبه ماهیت و چگونگی نقش بستن مفاهیم و مدالیل وحی بر صفحه دل، از توان ما بیرون است. شاید حالت‌های الهام که گاه با نقش بستن پیامی راه گشا بر صفحه جان تحقق می پذیرد، تا حدودی هر چند ضعیف، فهم ماهیت انتقاش را آسان سازد.

تصویر دیگر ماهیت وحی در گفتار صدرالمتألهین، «عکس» یا انعکاس است. او برای این مفهوم، از مثال آینه صاف در برابر قرص آفتاب کمک می گیرد. وقتی آینه‌ای جلا یافته، بدون زنگار در برابر نور پر تشعشع خورشید قرار می گیرد، تا آن جا که محدوده و بزرگی آینه اجازه دهد، نور تابناک آفتاب را منعکس می سازد. در این صورت نمی گویند: نور آفتاب در سطح آینه نقش بسته است؛ بلکه می گویند: منعکس شده است. تفاوت دو مفهوم نقش و عکس در این است که نقش با کنار رفتن منقوش ثابت می ماند؛ اما به محض چرخاندن جهت آینه از آفتاب، دیگر آینه به انعکاس نور آن قادر نیست.

به نظر صدرالمتألهین، وقتی روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از تعلقات دنیایی آزاد، و در اثر تهذیب و ریاضت صاف و زلال شد، به مثابه همان آینه شفاف، حقایق و معارف ملکوتی را منعکس می سازد.

شاید روایت ذیل در باب تعلم، به صفای باطن و انعکاس معارف در آن نظر دارد.

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

ليس العلم بكثرة التعلم انما هو نور يقع في قلب من يريد الله ان يهديه ...

علم به فراوانی دانش اندوزی نیست، بلکه نوری است که در دلی قرار می گیرد که خداوند می خواهد

هدایتش کند ... **

** این تحلیل، در گفتار شاگرد صدرالمتألهین حکیم لاهیجی نیز منعکس شده است. او می گوید: «پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد، نزد حکمای اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قابل است، نازل شود و بعد از آن به خیال در آید و بعد از آنش به حس در آید، و همچنین کلام الاهی را اول دل نبی شنود، و بعد از آن در خیال در آید، و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد». (ر.ک: گوهر مراد، ص ۳۶۴. به نقل از: تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۴۱)

** این جمله، بخشی از روایت معروف امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به عنوان بصری است. (ر.ک: بحار الانوار، ج ۱،

مقصود از این علم، معارف الاهی است که با راه‌های عادی و متداول فراچنگ نمی‌آید و صفای باطن و طهارت دل را می‌طلبد تا نور الاهی در آن تابیدن گیرد.

روایاتی که وحی و الهام را بر «نکت بر قلب» تفسیر کرده‌اند، به «انتقاش» در قلب ناظر است. زیرا «نکت» به معنای نشانه‌گذاری است، و وقتی چیزی در قلب نقش می‌بندد، گویا در آن نشانه‌گذاری شده است.

ابو بصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: اگر از امام علیه السلام سؤال شود و امام، پاسخ آن را آماده نداشته باشد، از کجا بدان آگاه می‌شود؟

امام ۷ فرمود: ینکت فی القلب نکتا.

بر قلب به روشنی نگاشته می‌شود.*

در روایات دیگر، امامان علیهم السلام در تبیین جهات و علوم خود، از «نکت فی القلوب» یاد کرده‌اند. در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

ان الله اذا اراد بعبد خيراً نکت فی قلبه نکتة من نور و فتح مسامع قلبه و کل به ملکاً یسده، و اذا اراد بعبد سوءاً نکت فی قلبه نکتة سوداء و سد مسامع قلبه و کل به شیطاناً یضله ...؛

هرگاه خداوند درباره بنده‌ای، اراده خیر داشته باشد، نگاشته‌ای از نور در قلب او می‌نگارد و گوش‌های دلش را می‌گشاید و فرشته‌ای را برای یاری و کمکش بر او می‌گمارد و هرگاه برای بنده‌ای اراده سوء داشته باشد، نگاشته سیاهی در دلش می‌نگارد و گوش‌های دلش را می‌بندد و شیطانی را برای گمراهی‌اش می‌گمارد ... (کلینی، ۱۳۸۸، ۱ / ۱۶۶).

اراده خیر الاهی به بنده، به معنای شایستگی او برای دریافت چنین فیضی است؛ یعنی چون او رو به سوی خیر و نیکی آورده، خداوند مهربان نیز چنین فیضی را به او می‌دهد و نکت در دل، به معنای ثبت و نگارش است و تعبیر به «مسامع قلب» نشان می‌دهد که دل نیز رخنه‌هایی برای شنیدن دارد. در حقیقت، در اثر رویکرد بنده به خیر، کتاب دل و گوش‌های او آماده پذیرش معارف می‌شود؛ یعنی معارف به دو صورت کتاب و کلام به جانش ریخته می‌شود. درست نظیر روایت پیشین امام صادق علیه السلام که از وحی مخصوص امام علیه السلام به «نکت فی القلب او نقر فی السمع» تعبیر شده بود؛**

→ ص ۲۲۴) در برخی از نقل‌ها واژه «کثرة» نیامده است.

** نظیر چنین پرسشی از زبان حارث نصری نیز نقل شده است. (ر.ک: امالی شیخ طوسی، ص ۴۰۸، بحار الانوار.

ج ۲۶، ص ۲۹)

*** ابن میثم بحرانی در شرح روایت «الکذب رأس النفاق» آورده است: «هرگاه کسی به دروغ عادت کند و کذب ملکه‌ای در نفس او شود، از خواب‌های راستین و انهام‌های صادق محروم، و لوح دل او به آن ملکه سیاه

بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه «عکس» و به ویژه «انتقاش» پشتوانه‌های قابل قبول عقلی و نقلی دارد.

۴. صدرالمتألهین، تفاوت گونه‌های وحی را به حالت‌های گوناگون پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و میزان عطف توجه وی به شواغل دنیایی می‌داند؛ هر چند این شواغل، در جهت تبلیغ دین باشد. بر این اساس، او معتقد است: هر گاه این عطف توجه به عالم ملکوت و مرحله تجرد روح، کامل تر باشد، وحی به صورت مستقیم و بدون واسطه فرشته انجام می‌گیرد، و وساطت فرشته و تمثّل او به مرحله سوم و ضعیف‌ترین مرتبه تجرد روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناظر است.

۵. صفای باطن، در اثر: ترک گناهان و انجام فرمان‌های الهی و ریاضت‌ها، و بریدن روح از علایق و دل‌بستگی‌های دنیایی و بدنی [= نزاهت]، دورکن اساسی برای بهره‌مندی از فیض همشینی با فرشته، و شنیدن کلام خداوند و دریافت وحی است و هر چه صفای باطن و نزاهت روحی قوی‌تر باشد، همشینی با فرشته وحی و دریافت وحی شفاف‌تر و قوی‌تر انجام می‌گیرد؛ بدین جهت، صدرالمتألهین معتقد است: تمثّل فرشته به سبب استمرار ارتباط تدبیری روح با بدن تحقق می‌گیرد و اگر همین علاقه و ارتباط هم نبود نیازی به تمثّل فرشته نبود، و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌توانست همواره جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام را در همان صورت اصل خود مشاهده کند.

۶. ملاًصدرا، مقام تحدیث و نیز رؤیت خواب‌های راستین برای صالحان را از گونه‌های ضعیف‌تر وحی و ارتباط با عالم ملکوت دانسته است.

برخی ملاحظات بر گفتار صدرالمتألهین

تحلیلی که صدرالمتألهین از ماهیت و مراتب وحی به دست داده، تا حدود بسیاری بدیع و در عین حال ژرف و عمیق است و از کوشش عقلانی تحسین برانگیز او برای حل معضلات در مسأله وحی حکایت دارد. با این حال، به نظر می‌رسد این تحلیل از جهاتی چند قابل مناقشه است.

نخست: فقدان پدیده صعود در ماهیت وحی

چنان‌که اشاره شد، ماهیت دریافت وحی، با ترکیب دو پدیده صعود و نزول انجام می‌گیرد. صعود روح نبوی و اتصال و ارتباط با وحی و عالم و حیاتی و نزول به همراه وحی و فرشته حامل

→ می‌شود و از پذیرش «انتقاش» به حق و زبور یافتن به جلاهای قدسی ... محروم خواهد شد ...» (ر.ک: شرح مئة کلمة، ص ۱۰۶). همو ذیل روایت: «الحرمان مع الحرص». حرص را مانع انتقاش نوح دل به آثار علوم دانسته است (همان، ص ۱۱۶) رابطه گناه و صفات رذیله با ممانعت از انتقاش علوم و معارف و بالذات رابطه مستقیم عمل صالح و ملکات صالحه با انتقاش این معارف، در گفتار این صاحب نظر عارف قابل توجه است.

آن؛ در حالی که وقتی به سرتاسر آیات مربوط به نزول و وحی قرآن نظر بیفکنیم، در خواهیم یافت که در تمام آن‌ها فقط از پدیده نزول قرآن به مفهوم فرود آمدن، سخن به میان آمده و در هیچ یک از آیات، حتی به اشاره دور، گفتاری درباره صعود روح پیامبر ﷺ به عالم وحی منعکس نشده است. آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء (۲۶): ۱۹۳ و ۱۹۴)، از نمونه‌های مدعا است. قرآن همچنین در پاسخ بهانه‌های واهی مشرکان که می‌گفتند: چرا یک جا فرود نمی‌آید، آورده است:

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذَيْنِ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (انعام (۶): ۷).

این آیه به خوبی نشان می‌دهد که قرآن، به صورت مکتوب در کاغذ قابل لمس فرود نیامده است؛ ولی حتی اگر به این صورت نیز نازل می‌شد، کافران نمی‌پذیرفتند. به عبارت روشن‌تر، قرآن به صورت وحی غیر مکتوب در کاغذ بر پیامبر ﷺ فرود آمده است؛ اما چون مکتوب و ملموس نیست، بهانه انکار مشرکان قرار گرفته است؛ پس ماهیت نزول قرآن به صورت غیر مکتوب و قرآن مکتوب در قِرطاس یکی است. حال می‌پرسیم که اگر قرآن به سان تورات به صورت مکتوب در کاغذ بر پیامبر ﷺ فرود می‌آمد - که طبق این آیه، این امر به طور کامل ممکن بوده است و به سبب مصالحی نظیر مصلحت نزول تدریجی به این صورت فرود نیامده است (فرقان (۲۵): ۳۲) - آیا پدیده صعود در دریافت آن قابل دفاع است؟ پیدا است که در این صورت، پیامبر ﷺ به سان حضرت موسی عليه السلام در جایی همانند کوه طور آن را به سان دریافت کردن من وسلوی از آسمان به وسیله بنی اسرائیل (وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى) (بقره (۲): ۵۷) دریافت می‌کرد.

با صرف نظر از قرآن، در روایات مرتبط با وحی و نزول قرآن نیز از پدیده صعود روح پیامبر ﷺ پیش از نزول قرآن سخنی به میان نیامده است. حال می‌پرسیم: اگر به واقع وحی در ماهیت خود پیش از نزول با صعود همراه است، چرا آیات و روایات به طور کامل درباره آن سکوت اختیار کرده‌اند؟ کم‌ترین نتیجه این امر آن است که ادعای صعود فاقد پشتوانه دلیل نقلی معتبر است.

دوم: عدم استمرار نزول وحی قرآنی به صورت بحت و بسیط

صدرالمتألهین مدعی است: وحی در هر مرحله دریافت آن به صورت حقیقی که فاقد هر گونه تشخیص و صوت و حروف است که از آن به کلام حقیقی خداوند یاد می‌کند، تلقی می‌شود و تبلور آن به صورت حروف و کلمات کنونی پس از نزول پیامبر ﷺ به آسمان دنیا اتفاق می‌افتد؛ زیرا اقتضای عالم ماده آن است که حقایق بحت و بسیط و فرا مادی برای حضور در عالم مادی به صورت و ماده نیازمندند.

این تحلیل، همسان با تحلیل صاحب‌نظرانی همچون علامه طباطبایی (طباطبایی، ج ۳: ص ۵۳

و ۵۴، بی تا) است که معتقدند: حقیقت قرآن، بحت و بسیط بوده، پس از نزول، در قالب الفاظ و عبارات‌های منعکس شده است؛ اما مدافعان این نظریه فقط از آن برای توجیه نزول دفعی قرآن در شب قدر بر قلب پیامبر ﷺ استفاده کرده‌اند. به عبارت روشن‌تر، آنان معتقدند: حقیقت بحت و بسیط قرآن یک بار و یک جا در شب قدر بر قلب پیامبر ﷺ فرود آمده؛ آن‌گاه در قالب الفاظ در آمده است؛ اما نه این که در هر بار دریافت وحی، این پدیده تکرار شود.

نگارنده در این باره فحص کاملی انجام نداده است. اما گمان ندارد کسی از اندیشه‌وران به تکرار پیوسته پدیده پیشین (دریافت حقیقت کلامی الهی به صورت بحت و بسیط و تبلور آن در قالب الفاظ پس از نزول پیامبر ﷺ به دنیا) باورمند باشد.

سوم: عدم نیاز وحی به وساطت فرشته و صعود پیامبر ﷺ

صدرالمتألهین، همسو با فیلسوفانی که دریافت علوم و معارف را مستلزم ارتباط روح با عقل فعال می‌دانند، برای دریافت وحی از جبرئیل نیز چنین صعود و نزولی را قائل شده است. او می‌گوید پیامبر ﷺ در عالم وحی، جبرئیل را به جهت اقتضای آن عالم، با صورت حقیقی ملاقات می‌کند و تمثیل جبرئیل پس از نزول به ملکوت آسمان و تجسد او نیز پس از نزول به دنیا به سبب مقتضیات این دو عالم رخ می‌دهد. او تغییر حالت پیامبر ﷺ را به تلاقی روح وی با فرشته در عالم ملکوت آسمان مربوط دانسته است. این مدعا از جهاتی چند قابل خدشه است:

نخست: از ظاهر چنین تحلیلی این امر به دست می‌آید که مرتبه وجودی جبرئیل (همان عقل فعال) چنان فراتر از پیامبر ﷺ است که ایشان برای ملاقات با او می‌باید به عالم وحی که جایگاه و عالم حقیقی فرشته وحی است، صعود کند و پس از دریافت وحی آن را به زمین برساند. این امر در گفتار فیلسوفان در تحلیل اتصال عقلانی مردم دیگر با عقل فعال منعکس شده است؛ در حالی که افزون بر ادله عقلی و نقلی بر بزرگی پیامبر ﷺ در مقایسه با جبرئیل علیهما السلام که خود صدرالمتألهین نیز مدافع آن است، روایاتی درباره فرود آمدن جبرئیل و ورود مؤذبان به خانه پیامبر ﷺ و نشستن در برابر ایشان به سان غلام به طور کامل عکس آن را ثابت می‌کند. طبق این روایات، در دریافت وحی از جبرئیل علیهما السلام نه تنها صعودی از سوی روح پیامبر ﷺ انجام نمی‌گیرد، بلکه نزول جبرئیل با تشریفات احترام‌آمیز بسیاری تحقق می‌پذیرد.

دوم: اگر بر اساس این تحلیل، پیامبر اکرم ﷺ در عالم وحی آیات قرآن را از جبرئیل دریافت کرده، دیگر چه نیازی است که فرشته وحی با حضرت همراه، و در عالم ملکوت به صورت تمثیل و در عالم دنیا به صورت تجسد ظاهر شود؟!

سوم: بر اساس روایتی که پیش از این از امام صادق علیهما السلام نقل کردیم، تغییر حالات جسمانی

پیامبر ﷺ همچون: عرق پیشانی و ... ، به دریافت مستقیم وحی ناظر است، نه دریافت وحی با وساطت فرشته. از سوی دیگر، روایاتی که درباره چگونگی تغییر حالات پیامبر ﷺ هنگام دریافت وحی ذکر کردیم، نشان‌دهنده آن است که این دریافت، میان جمع و در حضور دیگران انجام می‌گرفته بدون آن که منشأ و چند و چون آن برای کسی روشن باشد؛ در حالی که طبق همین دست از روایات که در تحلیل تجسد صدرالمتألهین نیز آمد، هنگام دریافت وحی با وساطت فرشته جبرئیل به صورت شخص (دحیه کلبی) و در صورتی که پیامبر ﷺ تنها بود یا افراد خصیصی همچون حضرت امیر علیؑ حضور داشتند، ظاهر می‌شده است.

چهارم: از آیه شریفه «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) به دست می‌آید که تمثّل فرشته به عالم ملکوت منحصر نیست و در عالم ملک و ناسوت نیز امکان‌پذیر است.

چهارم: ضرورت تمییز میان معارف مطلق و وحی قرآنی

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین بخش تحلیل صدرالمتألهین از ماهیت وحی، یعنی نظریه «عکس» یا «انتقاش» - چنان که گذشت - شواهدی از روایات دارد و نیز صاحب‌نظران دیگر همچون میرداماد و ابن میثم بحرانی با آن هم صدا هستند؛ اما نباید میان انعکاس و انتقاش علوم و معارف الهی و آسمانی بر قلب‌های پاک و پیراسته و بریده از تعلّقات دنیایی و وحی گفتاری خاص و محدود از خداوند در قالب قرآن، همسانی قائل شد.

بر اساس روایات پیش‌گفته که در فرهنگ قرآنی نیز تأیید شده است، نظیر آیه «اتقوا الله و يعلمکم الله» (بقره ۲: ۲۸۲)، هر چه انسان پاک و پیراسته و دارای نزاهت باشد، معارف الهی به‌سان انعکاس نور در آینه بر قلب او منعکس یا به‌سان حجّاری بر روی سنگ بر صفحه دل او نگاشته می‌شود؛ بدین جهت است که امام صادق علیّه السلام خطاب به عنوان بصری، علم را به فراوانی تعلم ندانسته؛ بلکه آن را نور افکننده بر دل از سوی خداوند ارزیابی می‌کند و گشودن روزنه دل بندگان صالح را برای افکندن معارف بر آن‌ها از نشانه‌های اراده خیر خداوند بر بنده‌ای دانسته و نیز منشأ بخشی از علوم امامان علیهم السلام را بر اساس همین تحلیل «نکت فی القلب» شناسانده است.

میرداماد نیز دریافت احادیث قدسیه را از نوع انتقاش آن‌ها در قلب پیامبر ﷺ بر شمرده است. همه این مطالب در جای خود درست، و قابل دفاع است؛ اما دریافت معارف از این راه، غیر از دریافت وحی قرآنی است، و انطباق کامل آن بر وحی قرآنی از جهاتی قابل مناقشه است: معارف الهی که از رهگذر عکس و انتقاش انتقال می‌یابد و ما نام آن را معارف مطلق می‌گذاریم، دارای چهار ویژگی است:

۱. از نظر سطح و عمق ارتباط مستقیمی با میزان طهارت و نزهت دل از تعلقات دارد. بدین سبب گاه به صورت گفتار خداوند (حدیث قدسی) جلوه می‌کند و گاه به صورت آموزه‌ای به قلب امام معصوم علیه السلام (نکت فی القلب) و گاه در مرتبه‌ای فروتر به صورت معارف غیر همسطح بر دل بندگان صالح فرو می‌ریزد. از سوی دیگر، صدرالمتألهین می‌پذیرد که میزان نزهت پیامبر صلی الله علیه و آله از تعلقات و دلبستگی‌ها و مشغولیت‌های دنیایی در حال تغییر و تحوّل بوده است و چنان که گذشت، او انواع نزول وحی را تابعی از این تحوّل میزان نزهت دانست. حال می‌پرسیم: آیا می‌توان مدعی شد و حیی که در زمان نزهت کامل بر روح پیامبر صلی الله علیه و آله از تعلقات دنیایی بر وی فرود آمده که صدرالمتألهین آن را از نوع وحی مستقیم دانسته است، در مقایسه با وحی که در مرتبه فروتری از نزهت فرود آمده، کامل‌تر و ژرف‌تر است؟ آیا می‌توان میان آیات نازل بر اساس این تحلیل تفاوت سطح و عمق (به‌سان تفاوت میان حدیث قدسی، نکت فی القلب و سایر واردات قلبی) قائل شد؟ بسیار بعید می‌نماید که صدرالمتألهین به این لازمه سخن خود ملتزم باشد.

۲. معارف مطلق لزوماً دارای حجم و محدودیت مشخص نیست. هر اندازه که میزان نزهت شخص بیشتر باشد و زمان بیشتری عمر داشته باشد می‌تواند از آن بهره‌گیرد؛ چنان که لازمه تحلیل ارتباط عقول بشری با عقل فعال در علم آموزی همین است. بر این اساس، اگر پیامبر صلی الله علیه و آله بیشتر عمر می‌کرد و قلب او بیشتر در برابر تشعشع وحی قرار می‌گرفت، آیات و حیاتی فرزون‌تر می‌شد و قرآن محمدی صلی الله علیه و آله به مراتب حجیم‌تر از حد و اندازه امروزین خود می‌بود. آیا صدرالمتألهین این لازمه را که در روزگار ما از زبان برخی روشنفکران و مدعیان دین‌شناسی شنیده می‌شود، به‌گرددن می‌گیرد؟ از بصیرت و دین‌شناسی ژرف او چنین امری ناممکن می‌نماید.

۳. معارف مطلق، سیال است. به این معنا که به‌سان الهامی رهگشا، برای گشودن گره‌های جاری مؤمن در هر وضع متناسب و نو پیدا قابل تحقق است. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود، امام علیه السلام پاسخ برخی از پاسخ‌ها را از راه «نکت فی القلب» در می‌یابد و پیدا است که پرسش‌ها همیشه در حال سیلان و به عبارتی نامشخص هستند.

حال اگر دریافت وحی قرآنی را ماهیتاً از نوع معارف مطلق بدانیم، آیا به سیال بودن آن تن نداده‌ایم؟! در حالی که صدرالمتألهین خود در تحلیل ماهیت قرآن در عالم امر و در قالب کلام الاهی همسو با همه صاحب نظران می‌پذیرد که گرچه قرآن در نمود ظاهری اش برای گره‌گشایی به پرسش‌های جاری و رخدادهای نوپیدا فرود می‌آید، اما حقیقت آن، به‌سان معارف مطلق، رها و سیال نبوده؛ بلکه از پیش مشخص بوده است.

۴. معارف مطلق، هرگز در انحصار کسی در نمی‌آید؛ همان‌گونه که عقل فعال با اشخاص خاص هم قسم نشده است. این شاهراه باز است و هر کس به فراخور استعداد فطری و نیز کوشش همه

جانبه که برای پیراستن دل انجام می‌دهد، از آن بهره دارد؛ چنان که صدرالمتألهین در کتاب الواردات القلبیه و نیز در لابه‌لای بسیاری از آثار خود، بخشی از معارف و آموزه‌های حکمت متعالیه خود را دست یافته از همین راه دانسته است؛ بنابراین کسی نمی‌تواند به طور عقلی رسیدن انسان به مرتبه طهارت و نزهت همسطح با طهارت و نزهت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دریافت وحی قرآنی را انکار کند. نهایت چیزی که می‌توان گفت، استحاله عادی آن است؛ یعنی بر حسب عادت، اشخاص عادی نمی‌توانند به آن مرتبه برسند.

دلیل نقل قطعی، امکان دریافت وحی را به پیامبران منحصر دانسته است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا...» (شوری (۴۲): ۵۱)؛ بنابراین، بر فرض که کسی به عالی‌ترین سطح نزهت روحی برسد و از هر جهت برای دریافت معارف مطلق، آمادگی داشته باشد، مادامی که جزو انسان‌های برگزیده خداوند (پیامبران) نباشد، هرگز بر او وحی نخواهد شد. به عبارت صریح‌تر، بر اساس تحلیل صدرالمتألهین می‌توان به امکان بسط وحی نبوی و استمرار آن باور داشت؛ در حالی که به تصریح قرآن، نه تنها چنین وحیی به غیر پیامبران در گذشته نرسیده است، در آینده نیز به سبب ختم نبوت و پایان پذیرفتن کتاب وحی ناممکن است و بسط یا استمرار وحی معنا ندارد. از سوی دیگر، چنین تحلیلی، راه را برای ظهور مدعیان دریافت وحی - هر چند غیر قرآنی باشد - باز می‌گذارد.

پنجم: اناطه وحی مستقیم بر رها کردن تعلق تدبیری بر بدن

صدرالمتألهین دریافت مستقیم وحی را به مقامی بالا برای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناظر دانسته که دیگر نیازی به وساطت چیزی میان او و میان مبدأ اول نیست. از سوی دیگر، او تعلق روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به بدن برای تدبیر آن را امری اجتناب‌ناپذیر دانسته است؛ چه، بدون چنین تعلق تدبیری، مرگ تحقق خواهد یافت و او پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به سبب همین تعلق اجتناب‌ناپذیر به عالم دنیا و بدن، ناگزیر از همنشینی با جبرئیل (عقل فعال) و شنیدن کلام الاهی از زبان او دانسته است، پس واپسین مرتبه نزهت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به همنشینی با جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام انجامیده است. حال جای این پرسش وجود دارد که پس از مرتبه پیش‌گفته، دیگر چه مرتبه‌ای بالاتر قابل تصور است تا امکان دریافت وحی مستقیم و بدون واسطه از خداوند تحقق یابد؟!

ششم: فقدان رابطه میان وحی با خلوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

واپسین نکته در گفتار صدرالمتألهین، نقدی به آن بخش از گفتار او است که ادعا می‌کند میان دریافت وحی و خلوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از مشغولیت‌های جاری ارتباط مستقیم است؛ و هر چه این

خلوت بیش‌تر حاصل می‌شده، ارتباط روح با عالم اصلی و اتصال با روح القدس تحقق بیش‌تری داشته است.

این مدعا از دو جهت قابل مناقشه است:

نخست: وحی مستقیم در موارد قابل توجهی، زمانی بر حضرت فرود می‌آمد که مشغول انجام امور جاری و میان جمع اصحابشان بود. گفتار حضرت امیر علیه السلام درباره چگونگی نزول سوره مائده که پیش از این گذشت، و نیز گزارش تغییر حالات حضرت رسول از سوی صحابه، گواه مدعا است. بنا بر گزارش یاران حضرت، تغییر حالات او برای آنان شناخته شده بوده است؛ از این رو گفته‌اند که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله سر خود را پایین می‌انداخت، آنان نیز چنین می‌کردند. حتی پس از برطرف شدن این حالت می‌پرسیدند که چه چیز بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آمده است.

دوم: صدرالمতألہین در بررسی روایت نبوی «انه لیغان علی قلبی، وانی استغفرالله فی الیوم مائة مره؛ همانا بر قلبم غبار و زنگاری می‌نشیند و من هر روز صد بار از خداوند طلب مغفرت می‌کنم» (شیخ صدوق، ج ۴: ۳۸۵، ۱۴۰۴)، و در نقد کسانی که مدعی شده‌اند این استغفار به سبب مشغولیت پیامبر صلی الله علیه و آله به امور دنیایی و ضرورت همنشینی با مردم و در نتیجه غافل شدن از درک حضور حق بوده است، می‌گوید:

پیامبر ۹ از شدت مقام جمعیت و کمال مرتبه در درجه‌ای قرار دارد که قلبش همزمان، حق و خلق را بر می‌تافت و چنان نبود که اگر به امور سیاست و تدبیر اجتماع روی می‌آورد، کدورتی و غباری بر قلب او می‌نشست؛ چه، این شأن صاحبان عقل‌های ضعیف چون ما است (صدرالمتألہین، ج ۳: ۱۳۶، ۱۳۷۹).

نتیجۀ سخن

با صرف نظر از نقدهایی را که بر بخش‌هایی از گفتار صدرالمتألہین وارد دانسته‌ایم، سخن او از جهات ذیل قابل دفاع است:

۱. گرچه بر وحی بر حسب درجات و مراتب آن، احیاناً الفاظ خاصی همچون وحی رسالی (در عالی‌ترین سطح برای پیامبران علیهم السلام) و غریزه (در پایین‌ترین سطح برای حیوانات) اطلاق شده است، حقیقت و ماهیت وحی به سان حقیقت وجود یک چیز است و این‌ها به مراتب وجودی وحی ناظر است. باری، وحی در عالی‌ترین سطح، مخصوص پیامبران است و یک بخش از هفتاد جزء آن به صورت الهام یا خواب‌های راستین به دیگران داده شده، و کم‌ترین مرحله آن همان اشاره تکوینی است که در حیوانات نهاده شده و به آن غریزه می‌گویند.

۲. از تعابیر «نکت فی القلب»، «فتح مسامع قلب» و «نور یقع فی قلب» که در روایات پیشین آمده و نیز در تعابیر قرآنی «نزل به الروح الامین علی قلبک» منعکس شده می‌توان به نظریه «انتقاش» صدرالمآلهین رهنمون شد؛ اما نه به معنای انتقاش معارف مطلق که در قلب امامان علیهم‌السلام و در مرتبه‌ای پایین‌تر در دل صالحان تحقق می‌یابد. انتقاش وحی بر قلب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مرتبه‌ای مختص حضرت قرار داشته، با خواست الهی انجام می‌گیرد. در انتقاش معارف مطلق دیگر، تلاش انسان در طهارت و نزاهت باطن و قرار دادن دل در مسیر سریان فیض، مقدمات لازم را برای تحقق انتقاش فراهم می‌سازد. در چنین مواردی، اراده عام خداوند بر سریان و فرو ریختن معارف مطلق بر قلب‌های شایسته تعلق گرفته است؛ اما در وحی قرآنی، اصرار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر انتقاش وحی و کوشش او در نزاهت بیش‌تر باطن، در نزول آن تأثیری ندارد. قلب حضرت همواره آماده پذیرای وحی قرآنی است و این خداوند است که در وقت مناسب و گاه با انتظار سه ساله (دوره فترت وحی) وحی قرآنی را نازل می‌کند. به نظر نگارنده، نظریه انتقاش در تحلیل چگونگی نزول وحی، از نظریه «عکس» به علمی کارآمدتر است.

۳. وحی رسالی (ناظر به همه پیامبران) و وحی قرآنی (مختص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اختصاص به پیامبران داشته و قابل بسط به دیگران نیست و از آن جا که وحی رسالی انجام یافته و استمرار وحی نیز ناممکن است، حتی اگر بر فرض صرف نظر کردن از استحاله عادی، کسی از نظر طهارت و نزاهت باطن به مرحله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برسد، هرگز بر او وحی نبوی نخواهد شد. به نظر می‌رسد که ماهیت و مراتب وحی همچنان به بررسی و کاوش بیش‌تر نیاز دارد.

کتابنامه

۱. ابن سعد: الطبقات الکبری، ج ۱، بیروت، دار صادر، [بی تا].
۲. سعیدی روشن، محمدباقر: تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، [بی جا]، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵ ش.
۶. سیوطی، جلال‌الدین: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، قم، انتشارات زاهدی، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ش.
۳. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه: کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه: من لایخضره الفقیه، ج ۴، قم، جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ ق.

۵. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم: تفسير القرآن الكريم، ج ۱ و ۷، قم، انتشارات بيدار، سوم، ۱۳۷۹ ش.
۶. طباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، جامعه مدرسين، [بي تا].
۷. طباطبائي، محمدحسين: قرآن در اسلام، تهران، دار الكتب الاسلاميه، نهم، ۱۳۷۹ ش.
۵. عياشي، محمد بن مسعود: تفسير عياشي، ج ۱، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه، [بي تا].
۸. كليني، محمد بن يعقوب: كافي، ج ۱، [بي جا]، دار الكتب الاسلاميه، سوم، ۱۳۸۸ ش.
۹. مجلسي، محمدباقر: بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الاثمه الاطهار عليه السلام، ج ۱ و ۱۸، بيروت، مؤسسه وفاء، دوم، ۱۴۰۲ ق.
۱۰. معرفت، محمدهادي: التمهيد في علوم القرآن، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. ميشم بحراني، كمال الدين بن علي: شرح مئة كلمة، قم، جامعه مدرسين، [بي تا].
۱۲. ميرداماد، محمد بن باقر: الرواشح السماويه، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. نسايي، احمد بن شعيب: السنن الكبرى، ج ۱، بيروت، لبنان، ۱۴۱۱ ق.