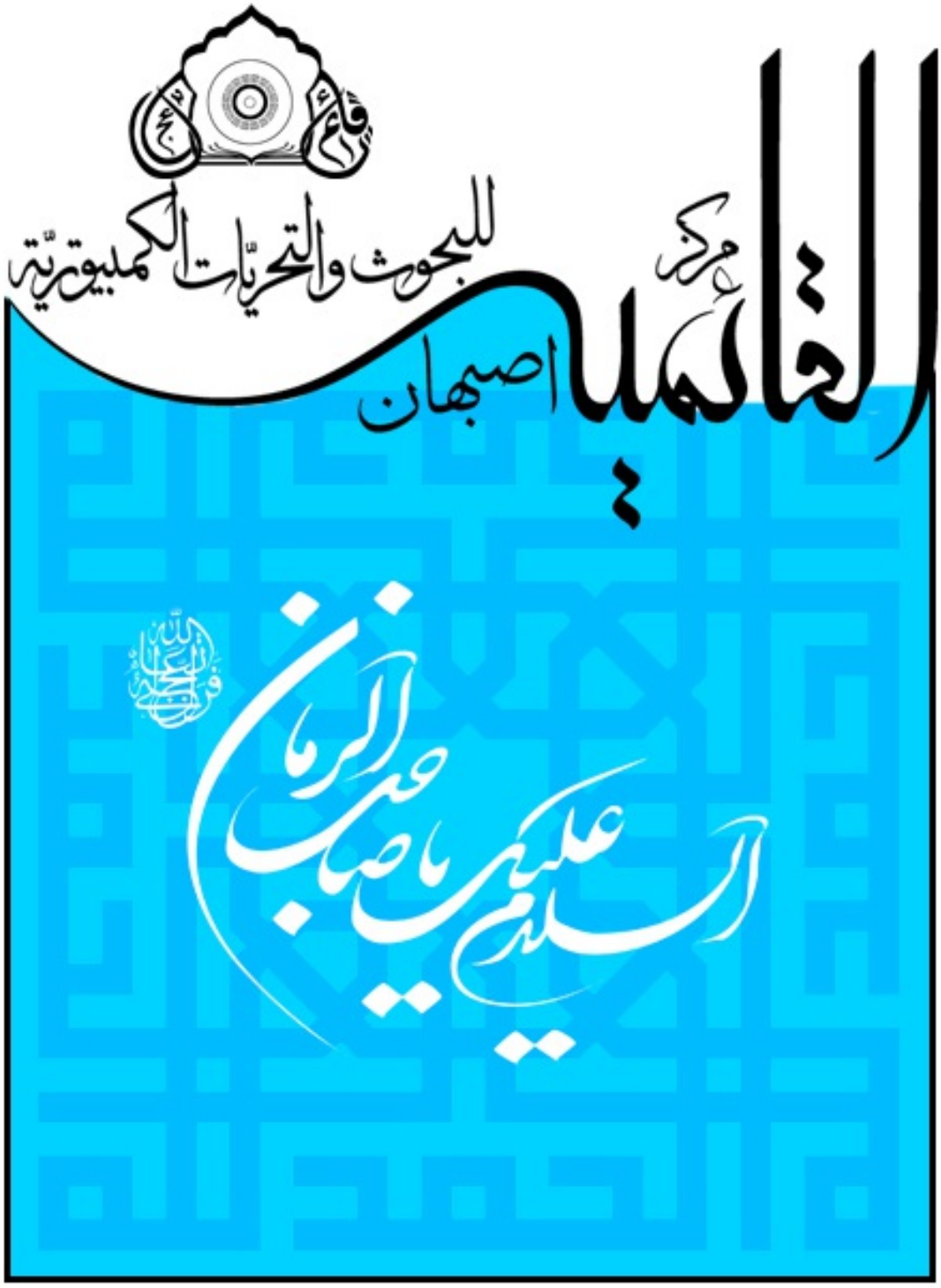
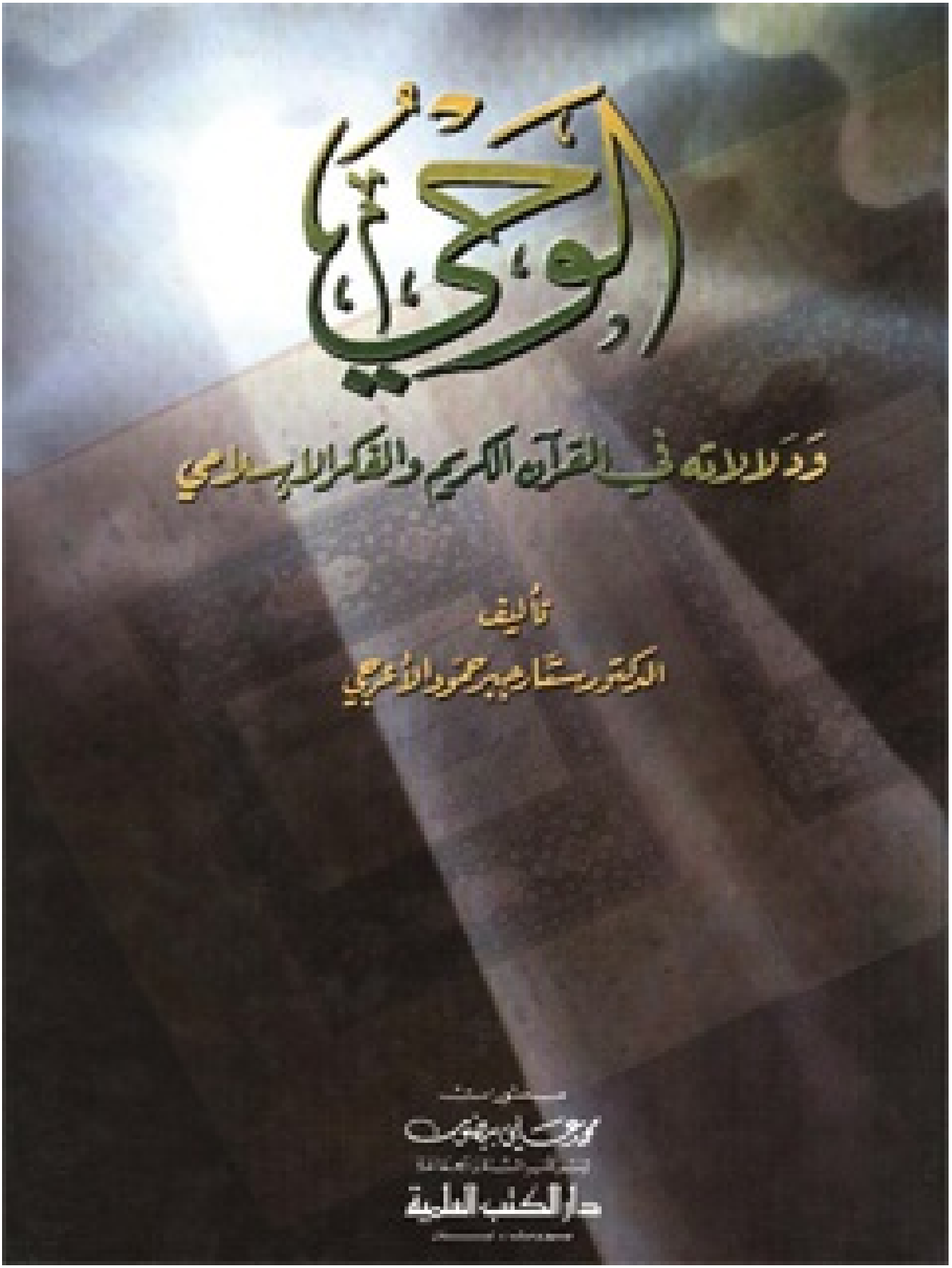


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir


الوحي
ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي
تأليف
الدكتور مصطفى عبد الحميد الأعرجي
دار الكتب العلمية

بسم الله الرحمن الرحيم

الوحی و دلالته فی القرآن

كاتب:

ستار جبر حمود الاعرجی

نشرت فی الطباعة:

مركز الرسالة

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الوحی و دلالته فی القرآن ----- ۱۳
اشارة ----- ۱۳
تقدیم الکتاب ----- ۱۳
المقدمة ----- ۱۳
الفصل الأول إطلالة علی الوحی فی اللغات و الأدیان و عند الأمم و الحضارات القدیمة ----- ۱۶
أولا: الوحی فی اللغة العربیة و الاستعمال القرآنی ----- ۱۶
اشارة ----- ۱۶
أ- أصل الوحی فی العربیة ----- ۲۰
ب- الوحی فی الاستعمال القرآنی ----- ۲۱
ثانیا: الوحی و مظاهره فی اللغات السامیة ----- ۲۳
ثالثا: الوحی فی اللاتینیّة و الإنکلیزیة ----- ۲۴
رابعا: الوحی عند الأمم و الأدیان السابقة ----- ۲۵
۱- الأمم و الأدیان القدیمة ----- ۲۵
۲- الوحی فی الدیانة الیهودیة ----- ۲۸
۳- الوحی فی الدیانة المسیحیة ----- ۳۱
۴- الوحی عند العرب قبل الإسلام ----- ۳۲
خامسا: الوحی فی المفهوم الإسلامی ----- ۳۲
الفصل الثانی الوحی من حیث مصدره ----- ۳۵
توطئة ----- ۳۵
المبحث الأول الوحی الإلهی ----- ۳۶
أولا- نسبته إلیه تعالی ----- ۳۶
ثانیا- صلته بالغیب ----- ۳۷

ثالثا- حکمته و غایاته ----- ۴۰
رابعا: أهمیته ----- ۴۱
خامسا- طرق الوحی الإلهی و أنواع متلقیه ----- ۴۲
المبحث الثانی الوحی الشیطانی ----- ۴۳
أولا- حقیقة الشیطان ----- ۴۳
ثانیا- طبیعة الوحی الشیطانی ----- ۴۴
ثالثا- الوحی و دعاوی إلقاء الشیطان ----- ۴۸
رابعا- علامات الوحی الشیطانی ----- ۵۳
خامسا- أنواع الوحی الشیطانی ----- ۵۴
اشارة ----- ۵۴
۱- الوسوسة ----- ۵۴
۲- النزغ ----- ۵۵
۳- المس ----- ۵۶
۴- الهمز ----- ۵۷
۵- الأزّ ----- ۵۷
سادسا- مراتب التأثیر الشیطانی ----- ۵۷
المبحث الثالث الوحی من مصادر أخری ----- ۵۸
اشارة ----- ۵۸
أولا- الوحی البشری ----- ۵۸
اشارة ----- ۵۸
أ- وحی زکریا- علیه السلام- إلی قومه ----- ۵۹
ب- وحی شیاطین الإنس ----- ۶۰
ثانیا- الوحی الملائکی ----- ۶۲
اشارة ----- ۶۲

۱- المفسرون و آیة الشوری ---- ۶۲
۲- المفسرون و آیة النجم ---- ۶۳
ثالثا- وحی مظاهر الطبیعة ---- ۶۴
الفصل الثالث الوحی من حیث المتلقّی ---- ۶۵
توطئة ---- ۶۵
المبحث الأول الوحی النبوی العام الوحی إلی الأنبیاء و الرسل- علیهم السلام- ---- ۶۶
اشارة ---- ۶۶
أولا: النبی و الرسول ---- ۶۶
اشارة ---- ۶۶
۱- الأنبیاء عموما ممن بعث إلی الأمم و الشعوب و البلدان و القبائل .. إلخ. ---- ۶۹
۲- الرسل ذوو الشرائع الکبری ---- ۷۰
ثانیا- خصائص النفس النبویة (المتلقیة للوحی): ---- ۷۱
ثالثا: صور الوحی النبوی العام ---- ۷۲
اشارة ---- ۷۲
الصورة الأولی للوحی: الإلهام و صیغه ---- ۷۳
اشارة ---- ۷۳
الأنبیاء الموحی إلیهم بهذه الصورة ---- ۷۵
اشارة ---- ۷۵
الصیغة الأولی: الوحی ---- ۷۶
الصیغة الثالث: المناداة ---- ۸۰
الصیغة الرابعة: الرؤیا فی المنام ---- ۸۰
الصیغة السادسة: العهد. ---- ۸۱
الصیغة السابعة: التفهیم. ---- ۸۱
الصورة الثانیة للوحی: التکلیم من وراء حجاب. ---- ۸۲

اشارة ----- ۸۲
أولا: معنى التكليم و الحجاب: ----- ۸۳
ثانيا: المخصوص بالتكليم و الحجاب. ----- ۸۵
خصائص الوحى الموسوى (التكليم). ----- ۸۷
الصورة الثالثة: الوحى بواسطة الملک ----- ۸۹
رابعا: المبادئ العامة للوحى النبوى العام ----- ۹۲
المبحث الثانى الوحى المحمدى ----- ۹۳
اشارة ----- ۹۳
المحور الأول: وحى القرآن. ----- ۹۴
اشارة ----- ۹۴
الصيغة الثانية: النزول على القلب. ----- ۹۶
الصيغة الثالثة: نزول الوحى مفرقا. ----- ۹۷
الشكل الثانى: النزول جملة واحدة ----- ۱۰۰
المحور الثانى صور الوحى المحمدى و أقسامه ----- ۱۰۱
اشارة ----- ۱۰۱
الصور الأولى: الرؤيا الصادقة. ----- ۱۰۱
الصورة الثانية: الوحى بواسطة الملک ----- ۱۰۴
اشارة ----- ۱۰۴
أولا: أشكال الوحى بواسطة الملک ----- ۱۰۵
اشارة ----- ۱۰۵
ب- تمثل الملک فى صورة بشرية ----- ۱۰۶
ج- تمثل الملک للنبى صلّى اللّه عليه و سلّم فى النوم ----- ۱۰۷
ثانيا: ملامح الوحى الملكى إلى النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ----- ۱۰۹
الصورة الثالثة: الوحى الإلهامى ----- ۱۱۳

الصورة الرابعة: الوحی المباشر ----- ۱۱۳
اشارة ----- ۱۱۳
أقسام الوحی ----- ۱۱۴
المحور الثالث خصائص الوحی المحمدی و مبادئه ----- ۱۱۵
المبحث الثالث الوحی إلی الموجودات الأخری ----- ۱۱۶
اشارة ----- ۱۱۶
أولا- الوحی إلی الملائکة ----- ۱۱۷
ثانیا- الوحی إلی البشر العادیین ----- ۱۱۹
اشارة ----- ۱۱۹
۱- الوحی إلی الحواریین ----- ۱۱۹
۲- الوحی إلی النساء ----- ۱۲۱
اشارة ----- ۱۲۱
القسم الأول: ----- ۱۲۱
أ- الوحی إلی أم موسی علیهما السلام ----- ۱۲۱
ب- خطاب الملائکة لمریم علیها السلام ----- ۱۲۳
القسم الثانی: نبوة النساء ----- ۱۲۴
اشارة ----- ۱۲۴
الرأی الثانی: القائلون بجواز نبوة النساء ----- ۱۲۵
ثالثا- الوحی إلی الحیوانات ----- ۱۲۷
اشارة ----- ۱۲۷
الوحی إلی النحل ----- ۱۲۷
اشارة ----- ۱۲۷
ب- الإلقاء فی النفس ----- ۱۲۸
ثالثا: التسخیر ----- ۱۳۰

رابعا- الوحی إلی مظاهر الطبیعة ----- ۱۳۱
اشارة ----- ۱۳۱
المورد الأول: الوحی إلی الأرض ----- ۱۳۱
اشارة ----- ۱۳۱
أ- تحدیث الأرض ----- ۱۳۱
ب- الوحی إلی الأرض ----- ۱۳۲
المورد الثانی: الوحی إلی السماء ----- ۱۳۳
الوحی فی مظاهر أخری ----- ۱۳۴
الفصل الرابع الوحی عند الصوفیة ----- ۱۳۵
توطئة ----- ۱۳۵
المبحث الأول العلم الظاهر (علم الأنبیاء) ----- ۱۳۶
أولا- الوحی و الغیب ----- ۱۳۶
ثانیا- حقیقة الوحی ----- ۱۳۷
ثالثا- کیفیة الوحی و شروطه ----- ۱۳۹
رابعا- صور الوحی ----- ۱۴۱
ملک الوحی ----- ۱۴۳
المبحث الثانی العلم الباطن (علم الأولیاء) ----- ۱۴۴
أولا- المعرفة عند الصوفیة ----- ۱۴۴
ثانیا- الولایة و العلم الباطن ----- ۱۴۵
ثالثا- خصوصیة العلوم الصوفیة ----- ۱۴۶
رابعا- طریق المعرفة الذوقیة ----- ۱۴۹
خامسا- مظاهر الوحی فی أشکال المعرفة الصوفیة ----- ۱۵۰
اشارة ----- ۱۵۰
۱- العلم اللدنی ----- ۱۵۱

۲- الکشف ----- ۱۵۴
۳- المبشرات ----- ۱۵۵
اشارة ----- ۱۵۵
أ- الرؤیا و الغیب ----- ۱۵۶
ب- أنواع الرؤیا ----- ۱۵۷
۴- الخواطر ----- ۱۵۷
اشارة ----- ۱۵۸
و تنقسم الخواطر إلی عدة أنواع ----- ۱۵۸
الفصل الخامس الوحی عند المتکلمین و الفلاسفة ----- ۱۵۹
المبحث الأول الوحی عند المتکلمین ----- ۱۵۹
توطئة ----- ۱۵۹
أولا- الکلام الإلهی ----- ۱۶۰
ثانیا- خلق القرآن ----- ۱۶۲
ثالثا- الکلام الموحی و نسبته ----- ۱۶۴
رابعا- کیفیة الوحی ----- ۱۶۶
خامسا- أشکال من (الوحی) بعد النبی صلّی اللّه علیه و سلم ----- ۱۶۹
اشارة ----- ۱۶۹
۱- الرؤیا الصادقة ----- ۱۶۹
۲- التحدیث ----- ۱۷۱
المبحث الثانی الوحی عند الفلاسفة ----- ۱۷۴
توطئة ----- ۱۷۴
أولا- خصائص النفس المتلقیة و قواها و مراتبها ----- ۱۷۵
ثانیا- الوحی و کیفیته ----- ۱۷۸
ثالثا- الرؤیا ----- ۱۸۵

الخاتمة ----- ۱۸۹
المراجع ----- ۱۹۱
اشارة ----- ۱۹۱
أولا: المخطوطات ----- ۱۹۱
ثانیا: المطبوعات ----- ۱۹۱
أ- الکتب: ----- ۱۹۱
۱- العربیة ----- ۱۹۱
اشارة ----- ۱۹۱
الکتب المقدسة ----- ۱۹۶
المجاهیل ----- ۱۹۶
۲- الأجنبیة: ----- ۱۹۶
ب- الدوریات ----- ۱۹۷
ثالثا: اللقاءات و الرسائل ----- ۱۹۷
أ- اللقاءات ----- ۱۹۷
ب- الرسائل ----- ۱۹۷
- ملاحظة ----- ۱۹۷
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۹۷

الوحی و دلالته فی القرآن

اشارة

نام کتاب: الوحی و دلالته فی القرآن

عنوان و نام پدیدآور : مصادر الوحی و انواعه فی القرآن الکریم/ستار جبر حمود الاعرجی

تاریخ وفات مؤلف: معاصر

مشخصات نشر : قم: مرکز الرساله، ۱۴۳۲ق=۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۲۲۲ص.

فروست : سلسله المعارف الاسلامیه؛ ۶۵.

وضعیت فهرست نویسی : در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)

شماره کتابشناسی ملی : ۲۷۸۵۲۰۵

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

نوبت چاپ: اوّل

تقدیم الکتاب

عرفت السید ستار الأعرجی، تلمیذا، ذکیا، ملتزما، منضبطا، فی تلقّیه، و فهمه، و هضمه، ثم خبرته فی تفکیره، و تنظیمه، و اجتهاده، فسعدت بالجهد الذی بذلناه معا و النتائج التی حققها هو، رعاه اللّه و أخذ بیده إلی مستقبله الباسم بإذن اللّه.

و کتاب الوحی الذی أعنته قلیلا فی قطع فجاجه، و تتبّع شجونه یعدّ فی سعته و شموله، بحثا جدیدا علی الدارسین و القارئین، و یقدم أجزل الفائدة، و أقوی الربط بین الماضی السّحیق، و ما تبعه من التّطور فی الفکر الدینی الإنسانی حتّی اکتمل مفهوم الوحی فی کتابه و اتّضح من بدئه إلی صورته الأخیرة متنقّلا بین الأدیان و الفرق و المذاهب.

إن نشر هذا الکتاب مدعاة إلی سروری، و دعوة إلی الإفادة منه فی مجاله فی العالم العربی و الإسلامی، و کلی أمل فی أن ینال القبول من الباحثین و طالبی الثقافة و التعمّق فی مثل هذه الشجون.

أخذ اللّه بأیدینا جمیعا إلی ما فیه الخیر.

الدکتور کامل مصطفی الشیبی

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴

المقدمة

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم و الصّلاة و السّلام علی أشرف الخلق أجمعین نبیّنا محمّد و آله و صحبه الأطهار المنتجبین.

و بعد، فقد وضعت نصب عینیّ فی أغلب مراحل حیاتی التی صرت أدرک فیها المعانی و المفاهیم، أن أجد لنفسی مکانا فی قافلة النور، قافلة العلم و المعرفة، و أن أهتدی ما استطعت بهدی روّادها، و کنت دائما أحسّ فی نفسی رغبة عارمة فی الاغتراف من معین العلم ریّا لا ینضب، و کان ذلک دافعا یهوّن علیّ المصاعب فی هذا الطّریق.

و قد شکّل قبولی فی کلیّة الفقه- الملغاة- حافزا جدیدا مضافا یدفعنی إلی استکمال أبعاد الصورة التی أرید لنفسی أن أکون فی إطارها، متمثلة فی السّیر فی هذا الطریق، و الجهاد فی أن یکون لی دور مفید فی رحلتی العلمیّة.

و احتلّت المعارف و العلوم التی کنت أدرّسها فی هذه الکلیة أهمیّة کبری عندی، إذ حاولت أن ألمّ بأکثرها و أستفید منها لأستکمل تحقیق أمل قدیم راودنی دائما منذ عرفت ما فی الدراسة العالیة من نوافذ یطلّ منها الإنسان علی العلوم مزوّدا بقدرات و إمکانیات أکثر رسوخا و أقوی عدة و استعدادا، فکان القبول فی الدراسات العلیا نافذة أخری أطللت منها علی تصوّرات جدیدة، و مفاهیم لها عمقها، و فتحت لی طرقا أخری لأنهل من معین المعرفة و لأتعلّم کیف أکون باحثا بعد أن خضت الأشواط السابقة قارئا مکتفیا بالاطّلاع علی ما یدور و یستجدّ من حقائق علمیة.

و لقد عاهدت نفسی أن أحاول الإفادة القصوی من مدة هذه الدراسة تمهیدا للخروج بنتیجة تمثّل فائدة جدیدة أقدّمها- قدر استطاعتی- لی و لغیری، و دار فی ذهنی الکثیر من المواضیع و العناوین التی کنت أفکّر فی الکتابة عن أحدها، و کم خشیت أن تقف حدود الکلیّة و تعلیماتها فی درب رغبتی فی موضوع یمکننی من

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵

خلاله أن آتی بشیء جدید، أو علی الأقلّ، أن أجلو منه جوانب کانت خفیة أو لم تنل حقّها من البحث.

و کانت حقائق الدراسات، و العلوم النفسیة، و الروحیة الجدیدة، و خصوصا علم الظواهر النفسیة الخارقة (الباراسیکلوجی) تشدّنی إلیها بقوة و تجعلنی قارئا نهما أحاول بکلّ جهدی أن لا یفوتنی من حقائقها و دراساتها و نتائجها شیء دون أن أطّلع علیه.

و لأنّ هذا العلم و ظواهره ینتمی إلی العلوم النفسیة الفلسفیة کما یرتبط من بعض زوایاه بالعلوم الطبیعیة البحتة، فقد کانت رغبتی فی الاستزادة منه، و محاولة البحث فیه تصطدم بحدود الاختصاص التی تحدّدها العلوم التی تدرّس فی الکلیة، و کنت أتمنی بشدّة، و قبل أن یفوتنی الوقت المحدّد لتقدیم عناوین الرسائل أن أستطیع اختیار موضوع یتّصل بعلم (الباراسیکلوجی) و یتیح لی الفرصة، إن لم تکن للاختصاص فیه فعلی الأقل لاستشفاف ما یربطه بالدراسات الإسلامیة، و استخلاص الموارد التی قدّمت الکثیر من نماذج الظّواهر التی یدرسها أو قامت بتحلیل ما یشبه تلک الظواهر و القدرات، و الإدراکات النفسیة التی ترتبط بها.

و الحقیقة أنّه لم یکن لدیّ أدنی أمل فی أن یسمح لی بالکتابة فی مثل هذا الموضوع لأسباب عدیدة أهمّها، بالإضافة إلی مسألة الاختصاص فی دراسات الکلیة، إنّ هذا العلم فی محیط الدراسات العربیة لم یزل ولیدا یخطو خطواته الأولی رغم أنه فی المحیط العام فی الدراسات العالمیة قد خطا خطوات واسعة لم نکن ندری عنه أکثر مما نسمعه أحیانا من أخبار لبعض الظواهر الغریبة التی تقع ضمن مجال دراسته.

و لقد وفّقنی اللّه تعالی بأعظم ما تمنیت، إذ وجدت أستاذی الفاضل الدکتور کامل مصطفی الشیبی یوجّهنی للتفکیر فی الکتابة عن الوحی، و کم کانت فرحتی عظیمة، و أنا أجد الفرصة التی طالما تمنّیتها تتمثّل أمامی حقیقة حین تمّت الموافقة فی الکلیة علی بحث هذا الموضوع لنیل درجة الماجستیر.

و الحقّ أنّنی فی هذا البحث لم أقدّم موضوعا فی (الباراسیکلوجی)، و لم یتضمّن من مباحث هذا العلم شیئا، إلّا أنّ شکل الارتباط بین هذا العلم و موضوع بحثی تمثّل فی توافر ظاهرة الوحی علی العدید من العناصر التی یقوم هذا العلم

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶

بدراستها و تشبه بعض ظواهره ما فی الوحی من مصادیق و أشکال، رغم خصوصیّتها و تمیزها بالإطار القدسیّ الإلهیّ الذی یتجلّی فی المعادلة الثلاثیة للوحی المکونة من الموحی (اللّه تعالی) و الموحی إلیه (البشر، النبی) و الواسطة (الملک) أو بعض الصور الأخری التی انتفت فیها الواسطة.

و أهم عناصر ظاهرة الوحی التی تلتقی معها ظواهر علم (الباراسیکلوجی) الإلقاء الخفیّ و إیصال المعرفة دون سلوک الطرق

المحسوسة الماديّة و هی مظاهر مشابهة لما يقوم هذا العلم بمحاولات فی التفسير للوصول إلی ماهيّته و أشكاله.

و هذه المظاهر بالذات اتّخذها العديد من الباحثين و المفسّرين المحدثين أدلة و منافذ فی إثبات ظاهرة الوحی، و إنّها تضمنت اتصالا خفيا خارجيا بين النبی و الموحی إليه و لم تكن ظاهرة داخلية تمثل معارفها انعكاسا لحالة النبی النفسية الداخلية كما لم تكن نتيجة لتشنجات و حالات عصبية كالصرع و الهستيريا و غيرها كما حاول بعض المستشرقين تصويرها.

فالوحی الإلهی فی حقيقته، قدّم صورة جلية من الاتصال الخارق غير المنظور بين ذاتين من عالمين مختلفين، سمت فيه النفس النبوية الإنسانية إلی الاتصال بالملإ الأعلی و التلقّی منه، فكانت ظاهرة إعجازية قدمت نماذج من الاتصال الخفیّ عن غير المتلقی له.

و تجلّت عظمتها فی خصوصية معارفها التی كان أعظم ما فيها أنّ كمّا هائلا من المعارف يلقی فی لحظة خاطفة لا يكاد يكون للزمن فيها تقدير أو وجود، و إنّما هو انتقال للمعرفة من ذات إلی ذات بحيث لا يمكن إطلاقا تصوّر مدی للمقارنة مع العلوم و المعارف المكتسبة بالطرق النظرية الاستدلالية و الكسبية.

و إنی لأرجو أن تكون هذه الرسالة مقدمة للدخول إلی آفاق العلوم الروحية و النفسية و الدراسات الإسلامية فيها و خصوصا ظواهر (الباراسيكلوجی) التی تقدّم دليلا قاطعا لا مجال للشّك أو الاحتمالية فيه لإثبات المفاهيم و العقائد الإسلامية (القرآنية) فی عالم الرّوح و النفس الإنسانية و قواها، و إدراكاتها و ملكاتها المتميّزة.

و يطيب لی من خلال هذه الرسالة أن أقدّم دعوة مخلصة إلی كلّ من يحمل العلم، و يشفعه بعقيدته الإسلامية، أن يلتفت إلی هذا العلم الذی ينطلق بخطی هائلة ليحتلّ مكانته المتميزة بين جميع العلوم، و قد بلغت فيه بعض المراكز العلمية

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷

فی الشّرق و الغرب مستويات متقدمة جدا، و توصلت فی أبحاثها و دراساتها النظرية و التطبيقية إلی حقائق مذهلة تجعلنا أمام مسئولية خطيرة يمثّل التهاون فی تحمّلها و التأخر عن القيام بما تمليه تقصيرا بحقّ تراثنا العلمی الإسلامیّ الخالد و ريادته فی الإشارة و البحث لمثل هذه الظواهر، إذ وردت الكثير من التحليلات العلمية الدقيقة لتلك الظواهر، و تمثّل ذلك خصوصا فی الفكر الصوفیّ و الفلسفیّ و الكلامیّ الذی بحث فی النّفس و قواها و إدراكاتها وصلتها بعالم الغيب، كما مثّلت الكرامات مجالا للخوض فی بعض العناصر الفكرية المرتبطة بهذه الظواهر، و فی كل ذلك مجال يستحقّ البحث ألفت إليه أنظار الباحثين و إن كنت أتمنی أن أوفّق شخصيا لدراسته.

و سيلاحظ الأساتذة الكرام أنّ البحث فی رسالتی هذه قد انقسم إلی هذه المقدمة و خمسة فصول، و خاتمة استقصيت فيها أهمّ نتائج البحث.

كان الفصل الأول إطلالة علی الوحی فی اللغات و الأديان و عند الأمم و الحضارات القديمة وصولا إلی العرب قبل الإسلام، و ختامه بالفهم الإسلامیّ للوحی من خلال تحديد المفسرين له، و استقصاء عناصره فی هذه الاتجاهات المختلفة.

أما الفصول الأربعة الأخری فتناولت فيها الوحی فی إطاره الإسلامیّ فی جانبين، الجانب الأول الوحی فی القرآن الكريم، و خصّصت له الفصلين الثانی و الثالث، و الجانب الثانی، و هو الوحی فی الفكر الإسلامیّ خصّصت له الفصلين الرابع و الخامس.

ففی الفصل الثانی تناولت الوحی من حيث مصدره و استقصيت فی ذلك ما يرد فی القرآن الكريم من نسبة الوحی إلی كونه يصدر من عدّة مصادر خصّصت لكلّ منها مبحثا مستقلا.

و فی الفصل الثالث تناولت (الوحی من حيث متلقّيه) استقصيت فيه الموارد المتعددة التی وردت الإشارات فی القرآن الكريم بأن الوحی ألقی إليها كالوحی إلی الأنبياء عليهم الصلاة و السلام عموما و الوحی المحمدیّ و الوحی إلی الموجودات الأخری، و خصّصت لكلّ من هذه الموارد مبحثا مستقلا تناولت فيه العناصر المميزة لكلّ نوع منها و صورة و أشكاله و مبادئه العامة.

و بحثت فی الفصل الرابع الوحی عند الصوفية و ما أضفوه عليه من مفاهيم، متميزة و خصوصية فی فهمهم للمعرفة، و تفردهم فی

ذلک بین سائر اتجاهات الفکر الإسلامی، کما بحثت فیه العناصر التی تنتمی إلی الوحی مما أضفاه الصوفیة علی

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸

بعض أشکال المعرفة الخاصة عندهم و طرق تحصیلها، فکان هذا الفصل فی مبحثین اختصّ الأول فی العلم الظاهر (علم الأنبیاء) و هو یمثّل بحث الصوفیة فی الوحی بمعناه الخاصّ بالأنبیاء علیهم الصلاة و السلام، و اختصّ المبحث الثانی بالبحث فی ظواهر المعرفة الصوفیة و کان تحت عنوان العلم الباطن (علم الأولیاء).

و کان الفصل الخامس و الأخیر خاصّا بالبحث فی الوحی عند المتکلّمین و الفلاسفة إذ خصّصت لکلّ منهما مبحثا.

ففی المبحث الأول تناولت الوحی عند المتکلّمین، و الموارد التی بحثوا الوحی من خلالها و فهمهم لصور الوحی و کیفیته و أهمّ أشکاله، و عرّجت علی أهمّ الصور التی ذهبت بعض الاتجاهات الکلامیة إلی القول بصلتها بالوحی من حیث توافرها علی بعض عناصره الخاصة المتمیزة.

أما المبحث الثانی فیتناول الوحی عند الفلاسفة بفهمهم الخاصّ و ما قدّموه من خلاله من تحدیدات و کیفیات للوحی لم یسبق أن عرفتها الاتجاهات الإسلامیة الأخری فحاولوا فیها جاهدین الرّبط بین فهمهم للوحی، و الفهم الإسلامی القرآنی منطلقین فی ذلک من هدفهم فی التوفیق بین علوم الوحی و العقل، و بالتالی بین الفلسفة و الدین. فکان أن انقسم هذا المبحث إلی ثلاثة أقسام فی خصائص النفس المتلقیة للوحی (الغیب)، و الوحی و کیفیته، و الرؤیا التی احتلّت أهمیة خاصة فی التحدید الفلسفیّ لعناصر الوحی و کیفیّاته.

و ختمت البحث بخاتمة أوردت فیها ما استشففته من نتائج و ما تبیّن لی من مفاهیم مختلفة تمخّضت عنها الاتجاهات المختلفة التی تناولتها الرسالة بالبحث.

و ختاما فإنی أرجو أن أکون وفّقت فی أن آتی بجدید أو مفید، و أن أکون جلوت ما لم یکن قد أخذ حقّه من البحث، و أن أکون فی کلّ ذلک قد أخلصت النّیّة و سموت بالنّفس عن الأهواء، و تجرّدت عن کلّ ما لا یلیق بالباحث الموضوعیّ.

و أدعوا اللَّه العلیّ القدیر أن یوفّقنی إلی الاستمرار فی مسیرة العلم لما یعود بالنّفع و الفلاح و أداء الواجب تجاه دیننا الحنیف و اللَّه من وراء القصد.

و آخر دعوانا أن الحمد للَّه ربّ العالمین.

المؤلف

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹

الفصل الأول إطلالة علی الوحی فی اللغات و الأدیان و عند الأمم و الحضارات القدیمة

أولا: الوحی فی اللغة العربیة و الاستعمال القرآنی

اشارة

أ- اللغة العربیة: الوحی لفظة عربیة أصیلة، فلم أجد من بین ما اطّلعت علیه من معاجم العربیة من یشیر إلی عکس هذا. و الفعل منه: وحی یحی فمصدره وحیا إذا کتب و أوحی یوحی فمصدره إیحاء.

و الأول أکثر استعمالا فی العربیة فیقال: وحی فی الحجر إذا کتب فیه وحیا، و وحی الکتاب إذا کتبه «۱». و وحیت الکتاب أحیه وحیا أی کتبته فهو موحی «۲».

و وحیت الکتاب وحیا فأنا موح و واح «۳».

و منه الروایة عن علقمة بن قیس النّخعی أبو شبل الکوفی (ت ۷۲ ه/ ۶۹۱ م) قال: قلت: (قرأت القرآن فی سنتین) فقال الحارث بن عبد

اللَّه الأعور (ت ۶۵ ه/ ۶۸۴ م): (القرآن هیّن، الوحی أشدّ منه) أراد بالقرآن القراءة، و بالوحی الکتابة و الخط «۳».

و قال الکسائی: علی بن حمزة (ت ۱۸۹ ه/ ۸۰۵ م): وحی إلیه بالکلام یحی به وحیا، و أوحی إلیه و هو: أن یکلمه بکلام یخفیه عن غیره «۵».

---

(۱) ابن درید: أبو بکر محمد بن الحسن الأزدی البصری (ت ۳۲۱ ه/ ۹۳۳ م). جمهرة اللغة.

(۲/ ۳۸۲) دار صادر. بیروت (د. ت).

(۲) الأزهری: أبو منصور محمد بن أحمد (ت ۳۷۰ ه/ ۹۸۰ م)، تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۶)، باب اللفیف من حرف الحاء، تحقیق عبد اللَّه درویش. الدار المصریة للتألیف و الترجمة (۱۳۸۴ ه/ ۱۹۶۴ م).

(۳) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدین (ت ۷۱۱ ه/ ۱۳۱۱ م). لسان العرب (۱۵۰/ ۳۸۰) دار صادر- بیروت (د. ت).

(۵) الأزهری: تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰

و عن أبی عبید: وحیت إلیه بالشیء وحیا، و أوحیت و هو أن یکلمه بکلام یفهمه عنه و یخفی علی غیره، و کذلک لحنت له لحنا «۱».

و إلی هذا المعنی أشار السید المرتضی علی بن الحسین (ت ۴۳۶ ه/ ۱۰۴۵ م) حیث قال: الوحی فی اللغة: إنما هو ما جری مجری الإیماء و التنبیه علی شیء من غیر أن یفصح به «۲».

و میّز ابن درید فی هذا المعنی بین ما کان من اللَّه عز و جل فهو إلهام، و ما کان من الناس فهو إیماء «۳».

و قال ابن فارس أبو الحسین أحمد (ت ۳۹۵ ه/ ۱۰۰۵ م) الوحی: الرسالة فکلّ ما ألقی إلی الغیر فهو وحی «۴».

و قال ابن منظور: وحی إلیه: ألهمه، و الوحی أیضا الرجل إذا کلم عبده بلا رسول «۵».

ففیما مرّ نجد أن معانی الإعلام و الخفاء و الإرسال کانت قاسما مشترکا بین المعانی المتعددة للوحی. و قال أبو زید الأنصاری من أمثالهم: وحی فی حجر، یضرب مثلا لمن یکتم السر، و قد یضرب مثلا للشیء الظاهر البیّن «۶» یقال: هو کالوحی فی الحجر إذا نقر فیه نقرا. و منه قول زهیر بن أبی سلمی (ت نحو ۶۲۷ م):

کالوحی فی الحجر المسیل المخلد و یشیر قدامة بن جعفر أبو الفرج البغدادی (ت ۳۳۷ ه نحو ۹۴۸ م) إلی معنی الإعلام فی خفاء، فالوحی کما یراه ما کان الإبانة عما فی النفس بغیر المشافهة علی أیّ معنی وقعت إیماء أو رسالة أو إشارة أو مکاتبة «۷».

---

(۱) ابن سیده: علی بن إسماعیل النحوی الأندلسی (ت ۴۵۸ ه/ ۱۰۶۶ م) المخصص (۴/ ۳) المکتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر.

(۲) الأمالی: غرر الفوائد و درر القلائد (۲/ ۲۰۵) تحقیق أبو الفضل إبراهیم، دار الکتاب العربی- بیروت ط ۲- (۱۳۸۷ ه/ ۱۹۶۷ م).

(۳) جمهرة اللغة (۲/ ۱۹۸).

(۴) مقاییس اللغة (۶/ ۹۳) تحقیق محمد عبد السلام هارون، دار إحیاء الکتب العربیة، القاهرة ط ۱ (۱۳۷۱ ه/ ۱۹۵۱ م).

(۵) لسان العرب (۱۵/ ۳۸۰).

(۶) الأزهری: تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۸).

(۷) نقد النثر: (ص ۶۳) دار الکتب العلمیة- بیروت (۱۹۸۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱

و أبرز الراغب الأصفهانی أبو القاسم الحسین بن أحمد (ت ۵۶۵ ه/ ۹۶۹ م) معنی الکلام بالرمز فی صلته بالوحی، فأمر وحی: هو ما

یکون بالکلام علی سبیل الرمز و التّعریض «۱».

و الوحی أیضا الإشارة، قال أبو الهیثم: و حیت إلی فلان أحی إلیه وحیا، و أوحیت إلیه أوحی إیحاء: إذا أشرت إلیه. و ربط الفراء أبو زکریا یحیی الدیلمی (ت ۲۰۷ ه/ ۸۲۲ م) الإیحاء بالإیماء، فالعرب تقول أوحی و وحی و أومی و ومی، و أومی و ومی بمعنی واحد، و وحی یحیی و ومی یمی، لذا فسر قوله تعالی: فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا [مریم: ۱۱] أنه: أشار إلیهم «۲». و أیّد أبو عبید ذلک فیما نقله عنه ابن درید «۳».

و جعل الراغب الأصفهانی (ت ۵۶۵ ه/ ۱۱۶۹ م) الإشارة السریعة أصل الوحی «۴». و یوضح قدامة بن جعفر هذا المعنی کثیرا حین یعد الإشارة بمعانیها المختلفة من الوحی فیقول: إن من الوحی الإشارة بالید، و الغمز بالحاجب، و الإیماض بالعین، قال الشاعر:

و توحی إلیه باللّحاظ سلامهامخافة واش حاضر و رقیب «۵» و قال ابن منظور: وحی إلیه و أوحی: أومأ، قال الشاعر:

فأوحت إلینا و الأنامل رسلها کما أنه أکّد ذلک حین جعل الإشارة مما یشتمل علیه الوحی من معان، فالوحی:

الإشارة، و الکتابة، و الرسالة، و الکلام الخفی و کل ما ألقیته إلی غیرک «۶».

و الوحی و الوحاة: الصوت، یقال: سمعت وحاه: أی صوته «۷» قال ابن الأعرابی أبو عبد اللّه محمد بن زیاد الکوفی (ت ۲۳۰ ه ۸۴۴ م): الوحی: صوت الطائر «۸».

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن: (ص ۵۱۵) تحقیق محمد سید کیلانی، المکتبة المرتضویة- طهران (د. ت).

(۲) انظر تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۷).

(۳) جمهرة اللغة (۲/ ۱۹۸).

(۴) المفردات (ص ۵۱۵).

(۵) نقد النثر: (ص ۶۴).

(۶) لسان العرب (۱۵/ ۲۹۷).

(۷) تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۸).

(۸) انظر الزبیدی: محب الدین أبی الفیض محمد مرتضی ت ۱۷۹۰ م، تاج العروس من جواهر القاموس (۱۰: ۳۸۶) دار صادر- بیروت.

و قیل: الوحاة صوت الرعد، قال النضر: سمعت وحاة الرعد و هو صوته الممدود الخفی. قال: و الرعد یحی وحاة «۱».

و وحی القوم وحیا و أوحوا: صاحوا.

و الإیحاء: البکاء، یقال: فلان یوحی أباه أی یبکیه، و النائحة توحی المیت:

تنوح علیه «۲» قال الشاعر:

توحی أباها بحال و هو متکئعلی سنان کأنف النسر مفتوق و الوحی: السرعة، و العرب تقول: الوحاء الوحاء و الوحا الوحا ممدود و مقصور و یقال توحّ فی شأنک أی أسرع «۲» و توحّی: أسرع و الوحی علی فعیل: السریع. و منه قول أبی بکر الصدیق- رضی اللّه عنه-: الوحا الوحا أی: السرعة السرعة «۴».

و هو (الوحی) الإشارة السریعة و لتضمنه معنی السرعة قیل: أمر وحی «۵»، و فی الحدیث الشریف: «إذا أردت أمرا فتدبر عاقبته فإن کان شرا فانته، و إن کان خیرا فتوحّه» أی أسرع إلیه، و الهاء للسکت «۶». و ربما أدخلوا الکاف مع الألف فقالوا:

الوحاک الوحاک.

و روی سلمة عن الفراء قال: العرب تقول النجاء النجاء- بفتح النون و کسرها- و النجا النجا و النجاءک النجاءک و النجاک النجاک «۷».

و قد أخذ لفظ الوحی شیئا فشیئا یختصّ بما یلقی فی النفس من اللَّه تعالی، یشیر ابن درید إلی هذا فیقول: الوحی من اللَّه إلهام، و من الناس إیماء «۸». و یوضح ابن الأنباری أبو البرکات عبد الرحمن (۵۷۷ ه/ ۱۱۸۱ م) سبب التسمیة بالوحی فی هذا المعنی فیقول: سمّی وحیا لأن الملک أسرّه «۹».

و زاده الراغب توضیحا فقال: الوحی: الکلمة الإلهیة تلقی إلی أنبیائه و أولیائه، یقال وحی «۱۰».

---

(۱) المصدر السابق (۱۰/ ۳۸۵).

(۲) تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۸).

(۴) انظر ابن منظور: لسان العرب (۱۵/ ۳۸۰).

(۵) الراغب: المفردات (ص ۵۱۵).

(۶) الزبیدی: تاج العروس (۱۰/ ۳۸۵).

(۷) انظر الأزهری: تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۸).

(۸) جمهرة اللغة (۲/ ۱۹۸).

(۹) لسان العرب (۱۵/ ۳۸۰).

(۱۰) المفردات (ص ۵۱۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳

و الوحی: النار. قال المبرد أبو العباس محمد بن یزید (ت ۲۸۵ ه/ ۸۹۸ م):

قلت لابن الأعرابی ما الوحی؟ فقال: الملک. فقلت: و لم سمّی الملک وحیا؟ قال:

الوحی: النار فکأنه مثل النار ینفع و یضر «۱». و وحی و أوحی إذا ظلم فی سلطانه «۲».

و استوحیته: استفهمته. و استوحیت الکلب: إذا دعوته لترسله «۳».

و الوحی کالفتی: السید الکبیر من الرجال، قال الشاعر:

و علمت أنی إن علقت بحبلهنشبت یدای إلی وحی لم یصقع یرید: لم یذهب عن المکارم، مشتق من الصقع «۴».

و أوحی الإنسان إذا صار ملکا بعد فقر «۵». و الوحی مفرد جمعه وحیّ «۶». قال لبید بن ربیعة (ت نحو ۶۶۱ م):

فمدافع الریان عرّی رسمهاخلقا کما ضمن الوحیّ سلامها و تجدر الإشارة هنا إلی فعلی الوحی: وحی و أوحی، فالکسائی یری أن: وحی و أوحی بمعنی «۷» واحد، و تابعه الفراء فقال: أوحی و وحی و أومی و ومی بمعنی واحد «۷». و أیّد أبو عبید ذلک فیما نقله عنه ابن درید «۹». و خالف فی ذلک الشیخ الطبرسی (ت ۵۴۸ ه/ ۱۱۵۳ م) ففرق بین الفعلین وحی و أوحی من وجهین «۱۰»:

الأول: أن أوحی بمعنی: جعلها علی صفة، و وحی بمعنی جعل فیها الصفة لأن أفعل أصله التعدیة.

الثانی: ما قیل إنهما لغتان.

و بالجملة فمعانی الوحی تشتمل علی أنه بمعنی: الکتابة، الإشارة، الصوت، السرعة، الإعلام فی خفاء، البکاء، الدعوة للإرسال، الخطاب بلا رسول، صوت الرعد ... إلخ. و تجتمع هذه المعانی علی أن القاسم المشترک بینها هو الإخبار بصورة من الصور.

---

(۱) انظر التهذیب (۵/ ۲۹۸).

(۲) لسان العرب (۱۵/ ۳۸۱).

(۳) التهذیب (۵/ ۲۹۸).

(۴) انظر تاج العروس (۱۰/ ۳۸۵).

(۵) التهذیب (۵/ ۲۹۸).

(۶)- التهذیب (۵/ ۲۹۶).

(۷) التهذیب (۵/ ۲۹۸).

(۹) جمهرة اللغة (۲/ ۱۹۸).

(۱۰) مجمع البیان فی تفسیر القرآن (۷/ ۲۶۳) تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت- لبنان ۱۳۷۹ ه.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴

أ- أصل الوحی فی العربیة

: إن هذا التعدد و السعة فیما یحمله الوحی من معان یجرّنا إلی البحث فی أصله فی اللغة العربیة، فقد اختلف فیه أهل اللغة، قال الکسائی أبو الحسن علی بن حمزة (ت ۱۸۹ ه/ ۸۰۵ م) فیما نقله عن ابن منظور «۱»: أصل الوحی هو أن تکلمه بکلام تخفیه عن غیره. و تابعه الزجاج إبراهیم بن السری (ت ۳۱۱ ه/ ۹۲۳ م) فی ذلک فقرّر أن أصل الوحی فی اللغة کلها إعلام فی خفاء، و من هنا صار الإلهام وحیا «۲».

و یؤیّد ابن فارس ذلک فیقول: الوحی: کل ما ألقیته إلی غیرک حتی علمه «۳».

و نقل ابن سیده عن أبی عبیدة مثل ذلک «۴».

و قال ابن درید: أصل الوحی: الکتابة فی الحجر «۵».

و نحی الراغب نحوا آخر فقال: أصل الوحی الإشارة السریعة، فأمر وحی قد یکون بالکلام علی سبیل الرمز و التعریض، و قد یکون بصوت مجرد عن الترکیب، أو بإشارة ببعض الجوارح، أو بالکتابة «۶».

و قد أجمل الشیخ مصطفی عبد الرازق البحث حول أصل الوحی فی اللغة فی أربعة آراء «۷»:

أولها: أن أصل الوحی فی اللغة کلها إسرار و إعلام فی خفاء، و هو رأی الزجاج و من تبعه علیه.

ثانیها: أن اشتقاق الوحی بمعنی الإلهام من الوحی بمعنی السرعة، لأن الوحی یجیء بسرعة و یتلقی بسرعة، و هو رأی الراغب الأصفهانی، و أیده ابن خلدون و القاضی عیاض.

ثالثها: أن أصل المادة السرعة و الخفاء معا، فالوحی: الإعلام السریع الخفی، و أیّده ابن قیم الجوزیة و أبو البقاء فی (الکلیّات).

رابعها: أن أصل المادة هو إلقاء الشیء إلی الغیر ... و هو رأی الطبری.

---

(۱) لسان العرب (۱۵/ ۳۸۰).

(۲) تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۶).

(۳) مقاییس اللغة (۶/ ۹۳).

(۴) المخصص (۴/ ۳).

(۵) جمهرة اللغة (۱/ ۱۷۲).

(۶) الراغب: المفردات (ص ۵۱۵).

(۷) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۴۶)، دار إحیاء الکتب العربیة- مصر (۱۳۶۴ ه/ ۱۹۴۵ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵

و باقتصاره علی هذه الآراء فقط فإن الشیخ مصطفی عبد الرزاق قد أهمل رأیا مختلفا عنها یحمل العدید من عناصر الوحی المهمة و هو رأی ابن درید فی جمهرة اللغة، إذ قال: إن أصل الوحی: الکتابة فی الحجر، و لعله فعل ذلک لبعده عن المقام الذی یدور عنه البحث.

ب- الوحی فی الاستعمال القرآنی

: کان للقرآن الکریم- کما لا یخفی- الفضل الکبیر فی إثراء اللغة العربیة و التوسع بها إلی آفاق جدیدة فی التعبیر و التصویر و الابتکار لمعان و مفاهیم جدیدة لم تکن البیئة العربیة قد شهدتها من قبل، و مادة الوحی من الألفاظ التی أشرق علیها القرآن الکریم بأبعاد جدیدة إضافة إلی ما جلاه من معانیها التی کانت متداولة عند الناطقین بها فکان لهذه الإشراقة أن رفلت العربیة بأبعاد روحیة سمت بها إلی معان شریفة راقیة فی التعبیر.

فقد استوعب القرآن الکریم جمیع التصریفات اللغویة لمادة الوحی و عبّر عن أغلبها بمعانیها المتداولة، و صبّها جمیعا فی قوالب جدیدة ترابطت فیها المعانی المتعددة، أو انفصلت عن بعضها بعضا، کما ورد ذلک فی آیات متعددة ستکون مدارا للبحث فیما سیأتی، فلما کان الإلقاء إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بواسطة جبریل أو قذفا فی الروع أو رؤیا مما خفی علی غیره صلّی اللَّه علیه و سلّم فقد عبّر سبحانه عن ذلک بالوحی «۱»، و هی معان لم یکن بعضها معروفا فی العربیة.

و یرجع ابن الأنباری سبب التسمیة بالوحی فیما کان إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم إلی أن الملک أسرّه عن الخلق، و خصّ به النبی المبعوث إلیه «۲». و من ثمّ أخذ لفظ الوحی یختص بالکلمة الإلهیة التی تلقی إلی أنبیائه و أولیائه «۳»، و لیکون شاملا لضروب متعددة عبرت عنها الآیة (۵۱) من سورة الشوری فی قوله تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ [الشوری: ۵۱] للإحاطة بها، إذ تبیّن أنواع التکلیم الإلهی للبشر.

کما أن القرآن الکریم استخدم ألفاظا أخری للتعبیر عن المعنی نفسه فی

---

(۱) الراغب: المفردات (ص ۵۱۵).

(۲) انظر الزبیدی: تاج العروس (۱۰/ ۳۸۵).

(۳) المفردات: (ص ۵۱۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶

الوحی و الکلام الإلهی، سواء تضمّن ذلک معنی الخفاء فی الإعلام- و هو أصل مهم للوحی- أو إشارة إلیه من طرف خفی، فکما قال تعالی فی الوحی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ .. [النساء: ۱۶۳]. و قال فی الإلهام: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها [الشمس: ۷- ۸]. و قال فی الإنباء: قالَ نَبَّأَنِیَ الْعَلِیمُ الْخَبِیرُ [التحریم ۳]. و عبّر عن ذلک أیضا ب: القصّ قال تعالی: یَقُصُّ الْحَقَ [الأنعام: ۵۷]. و أشار إلیه أیضا بالتکلیم قال تعالی: وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء: ۱۶۴]. و عبّر عنه کذلک ب (القول) قال تعالی: فَقُلْنا یا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَکَ وَ لِزَوْجِکَ [طه: ۱۱۷]، و قوله تعالی: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ [التکویر: ۱۹].

و بیانا لمعنی التّسخیر و الإلهام الغریزی أو الفطرة استعمل لفظ الوحی فقال تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ [النحل: ۶۸]، و قال: یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها [الزلزلة: ۴- ۵].

کما ضمّن معنی الوسوسة و التغریر لفظ الوحی فقال تعالی: یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً [الأنعام: ۱۱۲].

و هکذا نجد أن الأبعاد اللغویة للوحی اتّسقت و تلبّست بما أضفاه القرآن الکریم علیها من مدارک جدیدة فصار الوحی یتناول «۱»:

۱- الإلهام الفطری للإنسان کما فی قوله تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی [القصص: ۷]، و قوله تعالی: وَ إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ [المائدة: ۱۱۱].

۲- الإلهام الغریزی: (التّسخیر) أو التقدیر أو النطق- لمن جعله حیا بالنسبة للسماء و الأرض-.

۳- الإلهام الإلهی للأنبیاء، فهو خاص بإبلاغهم تعالیم السماء.

و بعودتنا إلی مادة الوحی لاستقصاء استعمالها فی القرآن الکریم فیما یختص بأنواع و ضروب الوحی و التی عبرت عنها آیة الشوری السابقة قوله تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ

---

(۱) انظر د. شحاتة (عبد الله محمود) القرآن و التفسیر (ص ۹) الهیئة المصریة العامة للکتاب- القاهرة (۱۳۹۴ ه/ ۱۹۷۴ م).

[الشوری: ۵۱] نجد «۱»: أن القرآن الکریم یستعمل الاسم المصدری وحی- وحیا فی الدلالة غالبا علی النوع الأول من الوحی الوارد فی الآیة، کما یستعمله أحیانا فی تنزیل القرآن علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم کما فی قوله تعالی: وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُقْضی إِلَیْکَ وَحْیُهُ [طه: ۱۱۴] و هو من النوع الثالث من الوحی فی الآیة.

فاستعمال اسم الوحی مقتصر فی القرآن علی (ما کان إلهاما و قذفا فی النفس، أو ما کان بواسطة الملک) «۱». و هو أیضا حین استخدم المصدر لم یذکر الإیحاء الذی هو مصدر الفعل أوحی و إنما استخدم المصدر وحی و هو من الفعل وحی. قال تعالی: إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی [النجم: ۴]. علما أن کلمة الوحی استعملت فی القرآن الکریم ست مرات فقط، و کانت جمیعها فی سور مکیة «۳».

لقد لاحظ الإمام الفخر الرازی محمد بن عمر (ت ۶۰۶ ه/ ۱۲۱۰ م) أن القرآن حین یستخدم الصیغة الفعلیة فإنه لا یذکر صیغة (وحی) و مصدرها (وحی) بل یستخدم صیغة (أوحی) و مصدرها إیحاء «۴».

و کان فعل الوحی مسند غالبا إلی اللَّه تعالی. و کان أکثر استخدام القرآن الکریم له بصیغة المبنی للمجهول مثل قوله تعالی: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ .. [الأنعام: ۱۴۵] الآیة. و قوله تعالی: إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما یُوحی إِلَیَّ ... [یونس: ۱۵].

کما أن استخدام القرآن الکریم للصیغة الفعلیة کان فی أغلبه للدلالة علی نوعی الوحی الأول و الثانی فی آیة الشوری، مثلما استخدم فی التعبیر عن کلام اللَّه المباشر لأنبیائه بلا واسطة کقوله تعالی: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۱۰]، اعتمادا علی ما ذهب إلیه جمع من المفسرین أن ذلک الوحی کان منه تعالی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم مباشرة فی لیلة المعراج، و سیمرّ بنا ذلک فی مبحث الوحی المحمدی.

و من المهم الإشارة هنا إلی ما لاحظه الشیخ مصطفی عبد الرازق أن الاستعمال

---

(۱) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۵۴).

(۳) المصدر السابق (ص ۴۶).

(۴) انظر مفاتیح الغیب (۲۸/ ۲۸۲). دار الفکر للطباعة و النشر- بیروت- لبنان- ط ۱ (۱۴۰۱ ه/ ۱۹۸۱ م).

الفعلی انصبّ علی الجانب اللغوی بمعانیه المختلفة، بینما اقتصر الاستعمال الاسمی علی الاصطلاح (الذی یتحقق به الاتصال بین اللَّه تعالی، و النبی علی صورة من الصور) «۱».

و إذن فقد کان للقرآن الکریم دور بارز فی إثراء لفظ الوحی، و السمو به إلی مستوی التعبیر عن معان جدیدة لم تکن اللغة و لا البیئة

العربیة و لا ما یحیطها من بیئات و اتجاهات فکریة أو دینیة قد عرفتها بالحدود التی جاء بها القرآن الکریم و ضمّنها هذا اللفظ.

و فی المباحث القادمة سیتبیّن لنا بوضوح ذلک التوسع الهائل الذی أضفاه القرآن الکریم علی لفظ الوحی فجعله شاملا للتعبیر عن معان و مفاهیم بعیدة الخفاء شدیدة العمق تطلبت من الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم ذلک الجهد الهائل فی الاستعداد لهذه الظاهرة، و ما یرافقها من شدّة فرضتها خصوصیتها و خرقها لحدود عالمه الإنسانی لتسمو به إلی عالم الملأ الأعلی و مستوی الاصطفاء الإلهی له لاطّلاعه علی الغیب و تبلیغ الرسالة. إضافة إلی ما جلاه القرآن الکریم من العناصر اللغویة نفسها.

ثانیا: الوحی و مظاهره فی اللغات السامیة

ترددت إشارات عدیدة فی بعض اللغات السامیة حول الوحی یقترب بعضها من المعانی العربیة المتعددة التی سبق تفصیلها فی بحث الوحی فی العربیة.

یفید الدکتور خالد إسماعیل المتخصص فی اللغة العبریة أنه لا توجد أصول لکلمة الوحی فیها و لا فی السریانیة «۲». إلا أن باحثین آخرین یخالفونه فی ذلک کالدکتور جواد علی الذی یری: أن الوحی ورد صریحا فی العبریة و کذلک الآرامیة حیث عبر عنه بلفظ: أوحی (ص ق ش) «۳».

و لکن د. یوسف قوزی یؤید خلو العبریة من کلمة الوحی، و یشیر إلی أن

---

(۱) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۴۶).

(۲) د. الشیبی (کامل مصطفی) الوحی عند السامیین و الإسلامیین، مجلة بین النهرین، الموصل (۱۹۸۲) العددان (۳۷- ۳۸ ص ۲۹).

(۳) انظر تاریخ العرب قبل الإسلام، السیرة النبویة (ص ۱۲۵) مطبعة الزعیم- بغداد (۱۹۶۹).

العهد القدیم لم یستعملها صراحة، بل عبّر عن المعنی المتداول فی العربیة للوحی ب (قال اللّه). و قد قام الیهود المعاصرون باستخدام کلمة جدیدة اقتبسوها عن الآرامیة- و هی أم السریانیة- هی کلمة: (هشرا) أو (هشرایا) و معناها الدقیق: الأمل و الإنزال و الإسکان «۱».

و هذا ما أکّده د. یوسف حبی بقوله بعدم ورود کلمة الوحی فی الآرامیة و السریانیة و ذکر أنهم عبّروا عن الوحی من اللّه بکلمتی: (أمر) أو (إمار) و ملّل و فعل آخر أقرب إلی المعنی و اللفظ العربی و هو: تنبأ «۲».

و أشار الدکتور یوسف قوزی أن السریانیة لم تخل من الوحی کما رأی د. حبی بل استخدمت کلمة الوحی صریحة و هی: (گلیانا) الوحی و الإلهام، و هی مشتقة من الفعل (گلا) أوحی، ألهم، کشف، جلا «۳».

و قد ورد ذلک فی نصین فی العهد الجدید أشار إلیهما. د. قوزی مترجمین عن السریانیة و هما:

۱- إنما بإلهام الروح القدس تکلم رجال اللّه القدیسون (۲ بطرس: ۱، ۲۱).

۲- إن الکتاب کله قد أوحی به اللّه، (۲ بولس: ۳، ۱۶).

أما اللغتان الآکدیة و السومریة فهما- کما یفید د. فاضل عبد الواحد المتخصص بهما- تخلوان من کلمة الوحی، و لکن یستعمل فیهما للتعبیر عن الوحی: کلمتا (أواتو) و (أماتو) بمعنی (کلمة) و هما لا تردان أبدا بصیغة الفعل، إذ یقال: ألقی إلیه الإله کلمة، أو أرسل إلیه کلمة «۴».

و مما یؤکد استخدام هذین الفعلین أن الآشوریة و البابلیة استعملتا کلمة الوحی فی صورة (أماتو) و (أوتو) و (أبوتو) «۴» أخذا عن الآکدیة القدیمة، و واضح مدی القرب بین تلک الألفاظ فی اللغتین، و عبر بهذه الأفعال فی الآشوریة و البابلیة عن معان متعددة مثل: الکلمة الملفوظة (المتفوه بها)، و التعبیر و القاعدة و الرسالة و الخبر ... إلخ.

(۱) رسالة خطیة موجهة إلی الدکتور کامل مصطفی الشیبی بتاریخ ۱۲/ ۴/ ۱۹۷۷ (إذن بالنشر).

(۲) انظر الوحی عند الساميين و الإسلاميين، مجلة بين النهرين (ص ۲۹).

(۳) فی الرسالة الخطیة إلی الدکتور الشیبی.

(۴) الوحی عند الساميين و الإسلاميين (ص ۲۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰

و یذکر شارحو الرقم الطینیة للغة الآشوریة التی عثر علیها أن هذه الألفاظ لم تتجاوز الاستعمال الاسمی إلی الفعلی، و قد تنوع استعمالها و تطوّر فی الآشوریة عن طریق إلحاقها بفعل یجعلها تحمل معنی جدیدا مثل «۱»:

۱- أواتا آقابیکی أشالکی، و تعنی: سنخاطبك و تسأل.

۲- أماتو لقباکو، و تعنی: عندی ما أقوله لك.

۳- أما آن لیبی أشتئتو شاشی، و تعنی: لقد بثثته (أی الإله مردوك) ما یکابده قلبی.

۴- أما أن أبیشا أو شیّا، و تعنی: الکلمات التی تفوهت بها.

۵- و قالوا فی معنی الرسالة و الرسول: لیت رسالتك تصلنی مع أول رسول قادم.

و یخالف د. فوزی رشید ذلك فیری أن کلمة الوحی وردت صریحة فی کل من الآکدیة و السومریة «۲». ففی السومریة ترد علی ألفاظ:

أ- «سا» بمعنی یسمی أو یعطی الاسم (مترجم حرفیا).

ب- بدا (خ خ آ) بمعنی المنادی أو المعطی اسما.

ج- علی صورة گودی، بمعنی المنادی، و من هنا فإن گودیا تعنی النبی: أی الذی ینادیه الإله.

و هنا تجدر الإشارة إلی قصة الحلم الذی رآه گودیا «۳» (۱۶۰۰ ق. م) و تلقّی فیه (الإیحاء) من الإله (ننکرسو) بوصف ذلك اتصالا إلهیا مباشرا به، و قد تفضل د.

فوزی رشید بترجمته لنص (الحلم) الذی یدور حول رؤیا کودیا حلما و لقاءه بأخته الإلهة (نانشیه) التی بینت له تعبیر حلمه بأنه سیبنی معبدا للإله ننکرسو «۴».

أما فی الآکدیة فترد علی صورة: نباؤم (غوخدخه) و نابو (ودخه) و تعنی المنادی، و تطلق علی النبی و الشخص المنادی، و من هذا اللفظ اشتق اسم الإله نابؤم و نابوئید، و إن کلمة نبی کان یری د. فوزی رشید جاءت من هنا.

(۱) المصدر السابق (ص ۳۰).

(۲) رسالته الخطیة إلی د. الشیبی.

(۳) گودیا (حاکم لگش السومری ۲۶۰۰ ق. م) انظر المنجد فی الأعلام (ص ۵۱۹).

(۴) رسالة خطیة موجهة إلی د. الشیبی تتضمن ترجمة کاملة للحلم (إذن بالنشر).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱

ثالثا: الوحی فی اللاتینیّة و الإنکلیزیة

بالاتجاه إلی اللغة اللاتینیة نجد أن الوحی بالمعنی اللاتینی الأصل یعبر عنه ب:

(Revealation) من الفعل (Reveal) و هو بمعنی کشف الغطاء عن أمر مجهول بقوة غیبیة إلهیة «۱».

و هذا المعنی لاحظ د. کامل مصطفی الشیبی أنه ورد فی العربیة، و فی القرآن کما فی قوله تعالی: لَقَدْ کُنْتَ فِی غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ [ق: ۲۲].

و قد أفادنی د. کمال نادر المتخصص فی اللغة الإنکلیزیة «۲» أن لفظ (Revealation) یرد فی الإنکلیزیة للتعبیر عن المعنی الدینی للوحی و معناه: یوحی من قوی خارجیة، و یتضمن ذلک الوحی الإلهی للبشر. و یستعمل لفظ (Inspiration) للتعبیر عن الإیحاء الداخلی من الذات، و معنی اللفظ هو الإلهام، و یکون عادة من الذات غیر الواعیة.

رابعا: الوحی عند الأمم و الأدیان السابقة

۱- الأمم و الأدیان القدیمة

: منذ بدء وجود الإنسان علی هذه الأرض تلاقفته تیارات الاعتقادات، و بتعاقب الفترات الزمنیة ترسّخت عنده معتقدات و أفکار زادها ترسّخا و تبلورا التراکم الفکری و التجارب المستفادة من البیئة المحیطة و ما حفلت به من تغییرات هائلة و کوارث و أخطار عظیمة، کما أدت الفطرة الإنسانیة فی إدراک الماورائیات دورها أیضا فکان أن انتقل الفکر الإنسانی من الإدراک لما هو مرئی إلی البحث عن التفسیرات و الأبعاد الکامنة وراء الأشیاء.

و أدرک الإنسان وجود قوی غیر مرئیة تتحکم بهذا الناموس العام الذی یعیش تفاصیله، و کان لا بدّ له من التعایش مع تلک القوی، و محاولة إیجاد طرق للاتصال

---

(۱) الوحی عند السامیین و الإسلامیین (ص ۳۳).

(۲) لقاء شخصی معه فی کلیة الآداب- جامعة بغداد عام (۱۹۹۱) (إذن بالنشر).

معها، و استلزم ذلک بروز دور الوسیط بینه، و بین تلک القوی لاستجلاء تعالیمها و أوامرها و ما ترید من قربین، و قد اختلف هذا الوسیط بین أن یکون بشریا تمثل فی الکهنة، أو أن یکون عنصرا ماديا طبیعیا.

و ما غلب فی المعتقدات البدائیة فی هذا الاتصال- الوحی- أنه کان یمثل تصرفا خارجا عن قدرة الطبیعة و لذلک فإنه (غالبا ما ارتبط بأجسام فیزیائیة کالأحجار و الصخور و عظام الأموات، و الحیوانات غیر الطبیعیة و أجسام أخری، کما ارتبط بالأعمال السحریة المقدسة) «۱».

فالوحی فی مفهومه العام هنا یبرز بوصفه وسیلة لهدایة الإنسان إلی فکرة التعایش مع الإله المسیّر للوجود من خلال معرفة ما یرید و تطبیقه، و ساعد فی ذلک کما یری ألکسیس کاریل: (أن الإنسانیة أشربت بالوحی الدینی أکثر مما أشربت بالتفکیر الفلسفی، فقد کان الدین هو أساس الأسرة و الحیاة الاجتماعیة فی المدنیات القدیمة) «۲».

و هکذا آمن الإنسان البدائی بأن العالم من حوله ملیء بقوی غیر منظورة تتصل به کالأورندا (TheOrenda) عند الهنود الأمریکیین أو الهواکا (Thehuaca) عند أهل بیرو القدماء «۳» مثلا. و هذا ما جعلهم- کما یری کولن و لسن- (أقرب من الإنسان الحدیث إلی الحقیقة ذلک لأن حدسهم للقوی غیر المنظورة جعلهم متفتحین لتلقی مظاهر و تجلیات المعنی التی تحیط بنا) «۴».

و قد تولد عند الإنسان شوق إلی معرفة الغیب عبّر عن رغبة غریزیة فی الإیمان بتلک القوی غیر المنظورة، و بالمغزی الأکثر اتساعا لما هو غیر منظور و مغیب، فعاد وجود هذه القوی أمرا عادیا و معروفا عند الإنسان البدائی، کما أخذ هذا المفهوم الواسع للمغیبات

بالتطور مع تطور الإنسان و استمرار مسیرته فی الحیاة.

و بتطور المدنیات و بروز الأسس الحضاریة برز دور الدین بوصفه عاملا فعالا فی شئون الحیاة جمیعها، فکان لا بدّ من استمرار دور الوسطاء البشریین فی تلقی تعالیم الإله و قد مارس الکهنة هذا الدور المهم.

---

(۱). Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۳۸۷) Revealation) London ۱۹۷۴

(۲) الإنسان ذلک المجهول (ص ۱۵۷)، ترجمة شفیق أسعد فرید، مکتبة المعارف- بیروت- ۱۹۷۴ م.

(۳) کولن و لسن: الإنسان و قواه الخفیة (ص ۵)، ترجمة سامی خشبة، دار الآداب- بیروت ط ۳ ۱۹۸۰ م.

(۴) المصدر السابق (ص ۶).

ففی العراق القدیم «تمتّع هؤلاء الکهنة بمکانة مرموقة (و مارسوا) تأثیرا کبیرا فی الحیاة العامة «۱»». و لم یقتصر هذا التأثیر علی عامة الناس بل امتدّ حتی إلی الملوک و العظماء، فقد ذکر د. سامی سعید الأحمد «أنه قد وجدت کتابات تشیر إلی أساسیات فی الوحی فی منطقة (مارى) الواقعة الآن فی تل الحریری (دیر الزور) إذ ورد فیها: أن جماعات ادّعوا أنهم أنبیاء یستمدون الوحی من الإله دگن (Dagan) و کان الحاکم یستمع لهم و یطیعهم، و کانوا یمنعون الحاکم أحیانا من القیام بأعمال معینة و یدّعون أن ذلک الأمر بالمنع من وحی الإله دگن» «۲».

و قد عرف السومریون أیضا مفهوم النبوة، و قد مرّ بنا أن من صور الوحی التی أشار إلیها د. فوزی رشید عندهم لفظ: گودی بمعنی المنادی و منه اشتق لفظ کودیا بمعنی النبی الذی ینادیه الإله، و مصداق هذا النداء یتمثّل فی حلمه الذی عد اتصالا مباشرا مع الإله (ننگرسو) عن طریق الحلم، و الذی أراد منه فیه أن یبنی له معبدا- کما فسرته أخته الإلهة (نانشیه)-.

و للأحلام تأثیر بارز فی حیاة العراقیین إذ کانت نافذة للاطلاع علی الغیبیات، و کان العراقی یعتقد أن کل ما یرد فی أحلامه هو حقیقة، و أنها أحداث ستواجهه فی المستقبل و علیه أن یجد لها تفسیرا لیفید منها فی المستقبل أو ینفذها طاعة للإله.

و کانت أهم الأحلام و أغلبها ورودا عند العراقیین الأحلام التی تظهر فیها الإلهة إرادتها، و تنقسم إلی: إخباریة و رمزیة «۳» فالإخباریة لا تحتاج إلی تفسیر لأن الإله ینادی الحالم فیها بنفسه و یملی طلبه علیه صریحا، أما الرمزیة فذات صلة بخبرة الحالم و ارتباطاته لذا فهی تحتاج أحیانا إلی التفسیر، و إضافة إلی ذلک فقد وردت عند العراقیین أشکال من الخطابات الموجّهة من الآلهة إلی البشر کمظهر من مظاهر الوحی تتضمن أمورا حقیقیة غیبیة ستحدث (کإخبار الإله «أیا» ل «أوتونابیشتم» بحدوث الطوفان، و أمره إیاه فی حلم ببناء الفلک) «۳».

---

(۱) الأحمد (سامی سعید) المعتقدات الدینیة فی العراق القدیم (ص ۶)، دار الشئون الثقافیة العامة- بغداد- ط ۱، (۱۹۸۸).

(۲) لقاء شخصی معه فی کلیة الآداب- جامعة بغداد فی ۱۴/ ۱۱/ ۱۹۹۰ (إذن بالنشر) و قد أشار فیه إلی أن مصدر هذه المعلومات هو کتاب بالألمانیة عنوانه (الأنبیاء فی إسرائیل و الشرق الأدنی) لعالم الآثار الر مایر ضم ترجمات لرقم طینیة عدیدة.

(۳) الأحمد: المعتقدات الدینیة فی العراق القدیم (ص ۷۴).

کما وردت إشارات إلی اتصالات للآلهة بالبشر تمّ فیها وحی علی شکل ملاحم و قصائد کما حدث مع (کابیتنی إیلانی مردوخ) الذی «ادّعی أن قصیدته عن (ایدرا) قد أوحاها له الإله (أیشوم) فی حلم» «۱».

و کان الکهنة غالبا یتولون تفسیر الأحلام، کما کان هناک مفسرون خاصون لها، و کان هؤلاء فی معتقد العراقیین متصلین بالآلهة.

و عند المصريين القدماء كان للآلهة أيضا دور بارز فی تسيير شئون الحياة من خلال الفرعون الذی هو سليل الآلهة و ابنها الذی يحكم باسمها، و كان الكهنة حلقة وصل مع الآلهة، كما ينقلون عنها النبوءات عن المصائر و الأحداث، و يحملون منها التعاويذ و التمائم و يعلون مباركتها أو لعنتها للأتباع.

و مثّلت أرواح الموتی واسطة أخری لتلقی الغيبيات عندهم فقد أضفوا عليها صفات الألوهية، و كانوا يعتقدون (أن أرواح موتاهم تتصل بعالم الأحياء و تنبئهم بأسرار المستقبل فتحذرهم بما عساه يكون فی سبيلهم من أخطار و تبشرهم بما عساه أن ينالهم من خير) «۲».

أما فی المعتقدات الصينية فلم يرد للوحی ذكر صريح، (فالديانات الصينية لا تسبغ علی الوحی أهمية تذكر بالمقارنة مع الأديان القريبة منها و إن كانت تعترف بضرورة استمرار التناسق الطبيعی فی الكون «۳» بسيره فی إطار نظام من قوة مهيمنة.

و قد وردت عن كونفوشيوس «۴» إشارة إلی تلقی المعرفة من السماء و ذلك عند ما قسّم درجات المعرفة، فكانت أولها مرتبة «رجل و هبته السماء المعرفة و أوتی الإلهام» و هی أعلی الدرجات) «۵».

أما فی الديانات الهندية المتعددة فإنها تشترك فيما بينها بهدف مشترك هو سعی الإنسان إلی التخلص من تكرار المولد «۶»، و هو هدف وسائله (الكارما)

---

(۱) المصدر السابق (ص ۷۵).

(۲) محمد أبو زهرة: الأديان القديمة (ص ۱۸)، مطبعة يوسف- القاهرة (۱۹۶۵ م).

(۳). (Encyclopaedia Britannica ۱۵: ۴۸۷) Revealation

(۴) أبو زهرة: الأديان القديمة ص ۹۶.

(۵) كونفوشيوس: (ت نحو ۵۵۱- ۴۷۹ ق. م) فيلسوف صينی أسّس المذهب الكونفوشياسی. و هو مذهب فلسفی أدبی. انظر: المنجد فی الأعلام (ص ۶۰۱).

(۶) د. أحمد شلبی: أديان الهند الكبری (ص ۱۵۸)، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة (۱۹۶۴ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵

و (النرفانا) و (التناسخ) و غيرها من المعتقدات، و تمثل الرياضات النفسية غالبا طريقا إلی ذلك.

و ينظر إلی الوحی فی الديانة الهندية علی أنه الوسيلة التی يتأتی للمتعبد من خلالها فهم انطلاق القدرة الروحية بعيدا عن عالم التغير و الخيال بل بالتواؤم مع عالم الحقيقة و السير بهديه «۱». و يتضح من هذا أنه ينظر إلی الوحی علی أنه يرتبط بذات الإنسان، فهو قدرات داخلية تنبع من داخل الإنسان و تعكس طاقته الروحية، و سنجد لهذا المفهوم صدی كبيرا فی الفكر الصوفی الإسلامی خصوصا عند أتباع وحدة الوجود.

من هنا فإن الكتب الهندية المقدسة هی فی الحقيقة (انعكاس الضروريات الداخلية للأشياء) «۲» و هذا يعنی أن الوحی الهندی لا يمثل قوانين مقدسة صادرة من الإله لا- يمكن مخالفتها، أو تجاوزها بل هناك مجال لاستخدام العقل البشری بالاعتماد علی الخبرة و النصوص المقدسة التی هی أقرب إلی الشعر منها إلی التشريع «۳» و له أن يجتهد فيها و يفسرها. و يتأكد هذا من خلال الديانة البوذية (نسبة إلی بوذا و هو ساهاتا- أو سيدهارتا- بن سد هو دانا (ت ۶۲۳- ۵۴۲ ق. م) «۴» التی تمثل عقيدة النرفانا الأساس الدينی لها. و يكون الوصول إلی هذه النرفانا بطريق يتمثل بوجه خاص فی (قتل الشهوات و الرغبات و التوقف عن عمل الخير و الشر) «۵».

و تحديد هذا الطريق متمثلا فی رياضة النفس يدل بوضوح علی أن فكرة الوحی فی البوذية، كالحال فی أغلب الديانات الهندية، ينظر إليها علی أنها فعل داخلی و انعكاس لقدرات الروح الكامنة فی الذات الإنسانية، كما يؤكد هذا المعنی الظرف الذی حدثت فيه

(النرفانا) و هی حالـة الاسـتنارة التی مرّ بها بوذا لمّا عـدل عن إماتـة نفسه و تعـذیبها فمال إلی شـجرة فی غابة أورفالا (Uruvala) و أحس برغبة فی البقاء تحتها، و عبر عن ذلک بقوله (و سمعت صوتا من داخلی یقول بکل جلاء و قوة:

نعم فی الکون حق أیها الناسک، هنالک حق لا ریب فیه، جاهد نفسک الیوم حتی

---

(۱). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۴۸۷ Revealation)

(۲). (TheSame Reference ۵۱: ۴۸۷ Revealation)

(۳). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۴۸۷ Revealation)

(۴) أدیان الهند الکبری (ص ۱۳۷).

(۵) المصدر السابق (ص ۱۵۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶

تناله ... فقلت لعقلی و جسدی: اسمعا لن تبرحا هذا المکان حتی أجد ذلک الحق ...) «۱».

و قد سـمّیت تلک الشـجرة شـجرة المعرفة أو الشجرة المقدسة. و النرفانا کان بوذا نفسه قد فهم منها أول الأمر أنها (الاندماج فی اللّه و الفناء فیه) «۲» و لکنه بعد تغیر أفکاره و إنکاره الألوهیة أخذت النرفانا أحد معنیین عند أتباعه:

۱- وصول الفرد إلی أعلی درجات الصفاء الروحانی بتطهیر نفسه و القضاء علی جمیع رغباته المادیة.

۲- إنقاذ الإنسان نفسه من ربقة (الکارما) و من تکرار المولد بالقضاء علی الرغبات و التوقف عن عمل الخیر و الشر.

و هذه الإشراقة أو الاستنارة- التی استشعرها بوذا علی صورة صوت داخلی یحاوره- یراها بعض الباحثین الغربیین وحیا «۳».

و البوذیـة مع أنها لا تعترف بتعالیم عقائدیـة ملقنـة من جهـة الإله إلا أنها (شـکلت شـریعة متشدّدة عبارة عن کتاب مقدس هو «شـریعة بالی» للحفاظ علی بقاء التقالیـد الأصـلیة المعتمـدة الخاصة ببوذا) «۴»، و لأـن هـذه اللوائـح لیست نصـا إلهیا موحی، و لأنها لا تعترف بالتلقین و النبوة لمصادرها المقدسة، فإن تلک الکتابات الموثوقة للبوذیة قابلة للانتقاد و التفسیرات المختلفة.

---

(۱) أدیان الهند الکبری (ص ۱۴۲) و جـاء فیه أیضـا عن ذلک ما نورده لارتباط ما فیه مع فکرة الوحی فی بعض عناصـرها فیما صوّره مولانا محمد عبد السـلام الرامبوری فی کتابه (فلسفة الهند القدیمة) عن هذه الحالة إذ یقول: کان (بوذا) مستغرقا فی تفکیره إذ أخذته نزعـة سـماویة فغاب عن نفسه و عن کل ما حوله و طفق یطرأ علیه حال بعـد حال و یلحقه طور بعد طور، ثم عاد شـعوره یتجلی رویدا رویـدا فأشـرق الکون لـدیه و أصـبح العقـل یتجرد عن شوائب المادیـة فانشـرح صـدره، و رأی العـالم فی تکوناته و تقلباته و مبادیه و مناهیه و قد غلب اللاهوت و تنور اللاهوت .. فذاق سرورا ما خطر بباله و وجد قوة ما استشعر بها قط فأبصر ینابیع الحیاة و أحاط بمنابع الآلام .. و نـال مبتغـاه و تخلص مـن تقلبـات الحیـاة .. و تیقـظ شـعوره و تنـورت بصـیرته و اسـتوی علی عرش البوذیـة و صـار بـوذا (Buddha) أی: العارف المستیقظ و العالم المتنور.

(۲) المصدر السابق (ص ۱۶۱).

(۳) أدیان الهند الکبری (ص ۱۴۲).

(۴). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۴۸۷ Revealation)

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷

۲- الوحی فی الدیانة الیهودیة

: و فی الدیانات السماویة السابقة یمثل الوحی أهم أسس العقیدة و التشریع، و الیهودیة لا تختلف فی هذا عن باقی الدیانات، فقد عرف الیهود الوحی و کان یطلق علیه فی العبرانیة و کذلک فی الآرامیة لفظ: أوحی (Aohy(و هم یعتقدون أن الوحی هو کلام یهوه (إلیه الیهود) أوحی إلی أنبیائه، فکتبهم هی: کتب یهوه (۱)Gahvezehbaoth.¬

و من یستعرض دین یهوه هذا، و ما حمله العبریون عنه من مفاهیم، یجده فی حقیقته (دینا بدائیا یتخذ للإله هیئة الإنسان، فهم یتصورون أن لیهوه شکلا جسمیا، و مقرا للسکنی، و تدفعه العواطف الإنسانیة من غیرة و غضب إلخ «۲».

و بإنعام النظر فی الوحی الیهودی و تاریخه منذ نبوة موسی علیه السلام (القرن ۱۳ ق. م) نجد: (أن الیهودیة کدین سماوی لم تحافظ علی نقائها، و لم تمتنع من استصحاب العقائد القدیمة الموروثة) «۳».

فما هو وحی من السماء ألقی إلی موسی علیه السلام اختلط وضاع وسط رکام العقائد الموروثة، و التفسیرات و الاجتهادات و التحریفات الکثیرة التی تعرضت لها التوراة بعد السبی إلی بابل، إذ کتبت من قبل الأحبار.

و البحث فی طرق الوحی فی الیهودیة یظهر أن الکتب المقدسة فیها تشیر إلی أن الوحی للأنبیاء یتم: إما بالکلام، أو بالمظاهر الحسیة، أو بالطریقتین معا «۴».

و هذا الکلام یکون بصوت یسمعه النبی، و لکنه یکون علی أنواع:

۱- فمرة صوتا متخیلا، أی مجرد خیالات بحیث تکون مخیلة النبی مهیّأة حتی و هو فی الیقظة علی نحو یجعله یتخیّل أنه یسمع صوتا، أو یری شیئا بوضوح «۴».

۲- و أخری یکون فیها الصوت حقیقیا، کما أوحی اللّه الشرائع الیهودیة إلی موسی علیه السلام إذ أن موسی کان یسمع صوتا حقیقیا، ففی العهد القدیم (...

و فی الیوم السابع دعی موسی من وسط السحاب، و کان منظر مجد الرب کنار آکلة

---

(۱) د. جواد علی: السیرة النبویة (ص ۱۲۵).

(۲) محمد کمال إبراهیم جعفر: فی الدین المقارن (ص ۱۸۴)، دار الکتب الجامعیة- مصر ۱۹۷۰ م.

(۳) المصدر السابق (ص ۱۸۶).

(۴) سبینوزا باروک (۱۶۳۲- ۱۶۷۷ م) رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ص ۱۲۶)، ترجمة و تقدیم د.

حسن حنفی، الهیئة المصریة العامة للتألیف و النشر- مصر ۱۹۷۱ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۸

علی رأس الجبل أمام عیون بنی إسرائیل، و دخل موسی فی وسط السحاب و صعد إلی الجبل ...) الخروج إصحاح (۲۴: ۱۷- ۱۹).

(و کلم الرب موسی قائلا، کلّم بنی إسرائیل أن یأخذوا لی تقدمة) الخروج الإصحاح (۲۵: ۲۰۱). و یتمیز موسی علیه السلام بمیزة استماع هذا الصوت الحقیقی، فباستثنائه فإن أیا من أنبیاء بنی إسرائیل لم یسمع الصوت الحقیقی «۱»، و أکد سفر التثنیة ذلک بالنص علی أنه (لم یقم بعد نبیّ فی إسرائیل مثل موسی الذی عرفه الرب وجها لوجه) التثنیة (الإصحاح ۳۴: ۱۰).

أما ما سمعه أو رآه الأنبیاء الآخرون فکان من النوع المتخیل من الأصوات، إذ یکون لخیال النبی دور أساس فی إدراکه و سماعه، فصموئیل سمع صوتا کان من صنع خیاله، و کانت لذلک الصوت نبرة صوت (عالی) (نسبة إلی شخص) الذی کان صموئیل یسمعه عادة و من ثم یسهل علیه تخیله «۱»، و فی هذا إشارة مهمة جدا تتعلق بالیقین النبوی بمصدر الوحی إذ أن صموئیل رغم أن الصوت ناداه ثلاث مرات إلا أنه مع ذلک بقی معتقدا أنه صوت (عالی)، فافتقد هذا الاتصال هذا میزة الیقین بمصدره.

و الملاحظ فی کتب العهد القدیم أنها حین تتحدث عن الوحی إلی موسی علیه السلام فإنها تستخدم صیغة (قال الرب لموسی) و

(کلّم اللّه «الربّ» موسی) کما فی (قال الرب لموسی اصعد إلی الجبل ...) الخروج (۲۴: ۱۲). و (کلم الرب موسی قائلا) الخروج (۲۵: ۱). و مواضع أخری عدیدة «۳» للدلالة علی استماعه ذلک الصوت و کون الکلام مباشرا.

أما الحدیث عن الأنبیاء الآخرین فکان غالبا بصیغة (الوحی) کما فی (.. قال وحی بلعام بن باعور. وحی الرجل المفتوح العینین) العدد (۲۴: ۳، ۴). (.. وحی داود بن یسی و وحی الرجل القائم فی العلا مسیح إلیه یعقوب) صموئیل الثانی

---

(۱) رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ص ۱۲۶).

(۳) انظر الکتاب المقدس (العهد القدیم و العهد الجدید) العهد الجدید: أعمال الرسل (۵/ ۲۷- ۳۸)، رسالة بولس إلی أهل رومیة (۱/ ۱۳)، و غیرها. جمعیات الکتاب المقدس المتحدة، المطبعة الأمریکانیة- بیروت (۱۹۵۳).

إصحاح (۲۳: ۲، ۳) و (وحی من جهة بابل رآه أشعیاء بن أموحی) أشعیاء (۱۳: ۱، ۲). و مواضع أخری عدیدة «۱» تشیر إلی کون الإلقاء لم یکن مباشرا و إنما بطرق أخری.

کما وجدت صیغ أخری لأنبیاء آخرین، کانت عبارة عن مظاهر حسیة کما حدث ل (یشوع): (حدث لما کان یشوع فی أریحا أنه رفع عینیه و نظر فإذا برجل واقف قبالته و سیفه مسلول ... فقال .. أنا رئیس جند الرب) یشوع (۵: ۱۳- ۱۵).

و عبّر عن إبراهیم علیه السلام بالکلام فی الرؤیا من نحو (صار کلام الرب إلی إبراهیم فی الرؤیا) التکوین (۱۵: ۱- ۳). و مظاهر وحی أخری عبرت عن الوحی أو الاتصال بأنبیاء آخرین «۲».

و قد انقسم موضوع الوحی فی الیهودیة إلی قسمین:

۱- الوحی المکتوب- فی الألواح- و یتمثل بالتوراة التی تمثل الشرائع الیهودیة و تعالیمها، و یرون أن الکتابة فیها هی کتابة اللّه و صنعته (قال الرب لموسی اصعد إلی الجبل و کن هناک فأعطیک لوحی الحجارة و الشریعة و الوصیة التی کتبتها لتعلیمهم ...) الخروج (الإصحاح ۲۴: ۱۲- ۱۳). (فانصرف موسی و نزل من الجبل و لوحا الشهادة فی یده. لوحان مکتوبان علی جانبیهما من هنا و من هنا کانا مکتوبین. و اللوحان هما صنعة اللّه و الکتابة، کتابة اللّه منقوشة علی اللوحین) الخروج (الإصحاح ۳۲: ۱۵- ۱۶).

۲- الوحی الشفهی: و یتمثل بالتلمود الذی أرسل علی ید موسی شفاها، و الهدف منه التفریق بین الیهود و غیرهم فی حالة لو تسلطت علیهم أمة أخری، کما حدث (حین سیطر الفرنسیون فی عهد المسیح علی الشعب الیهودی) «۳».

فالتلمود هو عبارة عن مجموعة قواعد، و وصایا، و شرائع دینیة، و أدبیة، و مدنیة، و شروح و تفاسیر و تعالیم و روایات تعتبر توراة شفهیة، کانت هذه التعالیم تتناقل بین الأحبار و الحاخامات و شعب إسرائیل شفهیا و لما خشی علیها أن تضیع دوّنها

---

(۱) الکتاب المقدس (العهد الجدید و العهد القدیم) العهد القدیم: أشعیاء (۲۱/ ۱۱) (۲۱/ ۱۳)، (۲۲/ ۲۱)، حبقوق (۱/ ۱- ۲) و غیرها.

(۲) الکتاب المقدس: العهد القدیم: أخبار الأیام الأولی (الإصحاح ۲۱).

(۳) د. سلیمان مظهر: قصة العقائد (بین الأرض و السماء) (ص ۳۳۲- ۳۳۴)، دار النهضة العربیة- القاهرة (۱۳۸۱ ه/ ۱۹۶۲ م).

الحاخامات و اعتبرت سیاجا للتوراة و سمّیت (التلمود). و هی تتألف من قسمین «۱»:

۱- المشنا: و تضم خلاصة الشریعة الشفهیة و مجموعة قوانین الیهود السیاسیة و المدنیة و الدینیة، و قد بدأ جمعها الحبر شمعون جملئیل سنة (۱۶۶ م) و دونها الربّی یهوذا سنة (۲۱۶ م).

۲- الغمارا: و هی تحتوی إیضاحات، و شروح و تفاسیر و تعالیم، و روایات من مرویات الحاخامات.

و قد أسبغ اليهود على التلمود أهمية كبيرة، حتى لقد نص فيه أنه (لا شغل للّه فى الليل غير تعلم التلمود مع الملائكة) «۱».

۳- الوحى فى الديانة المسيحية

: أما فى المسيحية فإن الوحى يفهم منه أنه كلمة اللّه التى تخوّل النبى أن يتكلم بيقين عن أعمال اللّه و ما يريده، فهو أساس مهم فى العقيدة لأنه طريق إيصالها و مضمون تعاليمها و شرائعها.

و ترى المسيحية فى الوحى أنه (قد اكتمل بالمسيح عيسى أو على الأقل فى حياة الحواريين) «۳».

و ينظر إلى الوحى فى العقيدة المسيحية على أنه يتميّز بأنه يجمع العنصر الإلهى و العنصر البشرى، و يوضح القس إبراهيم سعيد هذا المفهوم فى شرحه لإنجيل لوقا فيقول: (إن الملهمات الإلهية تتجسد فى لباس لغوى بشرى لتكون مفهومة لدى الناس الذين تبلغ إليهم، فالكلمة المعلنة المكتوبة فى الإنجيل هى رمز لكلمة اللّه الحى المعلن لنا حق اللّه) «۴».

و واسطة الوحى فى المسيحية هى الروح القدس الذى صاحب المسيح و استمر بعده مع الحواريين الذين تم على أيديهم تدوين (الوحى المسيحى) كما يعتقدون.

---

(۱) د. سليمان مظهر: قصة العقائد (ص ۳۳۲- ۳۳۴).

(۳). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۴۸۷) Revealation

(۴) نقلا عن: محمد أبو زهرة: محاضرات فى النصرانية، سلسلة مقارنة الأديان، (ص ۱۰۵)، مطبعة المدنى- القاهرة ط ۲، (۱۳۸۵ ه/ ۱۹۶۶ م).

من هنا فإن صوت المسيح عندهم هو صوت اللّه، و هو كالصوت الذى سمعه موسى من قبل «۱».

و إذا كان الروح القدس هو الواسطة بين اللّه و المسيح فى الوحى إليه، فإن الوحى إلى الحواريين كان بتوسط المسيح نفسه إذ (كشف اللّه عن نفسه للحواريين من خلال روح المسيح. كما كشف اللّه عن نفسه من قبل بصوت خارجى) «۱» إلا أن ما يفترقان فيه هنا أن الوحى إلى المسيح لم يتضمن وساطة حسية كالكلام و الرؤية.

و موضوع الوحى فى المسيحية هو كتب العهد الجديد، و المعتبر منها عندهم أربعة هى: إنجيل متى و إنجيل مرقس و إنجيل لوقا و إنجيل يوحنا «۳» و هذه الأناجيل تتضمن أخبار المسيح من وقت الحمل إلى وقت الصلب- فى اعتقادهم- و قيامته فى قبره بعد ثلاث ليال ثم رفعه بعد أربعين ليلة إلى السماء.

و هذه الأناجيل فى الحقيقة لم تكن وحيا أوحى إلى المسيح، و لا هى من إملائه، فقد كتبت بعده من قبل هؤلاء الحواريين الذين سميت بأسمائهم، و هى الأناجيل التى تتفق على اعتبارها الفرق و الطوائف المسيحية المختلفة.

و قد شغل هؤلاء الحواريون باعتبارهم المبشرين الأوائل فى الديانة المسيحية موقعا مشابها لموقع الأنبياء فى إسرائيل القديمة «۴». و هذا ما يلاحظ من خلال العهد الجديد إذ يتبين فيه أن هؤلاء كانوا بمنزلة أنبياء بنى إسرائيل، و لكنهم لا يتحدثون دائما عن وحى بل كان هذا نادرا عندهم «۵».

و يؤكد هذا المفهوم أن (بولس) يميز بين نوعين من التبشير عند الحوارى هما: ۱- ما يعتمد على وحى. ۲- ما يعتمد على معرفة شخصية. ففى رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس يقول: (ما ذا أنفعكم إن لم أكلمكم إما بإعلان، أو بعلم، أو بنبوة، أو بتعليم) «۶».

و من المعروف لدينا أن الأنبياء حين يبشرون فلا شك أنهم مقيدون بما

---

(۱) سبینوزا: رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ص ۱۳۴).

(۳) أبو زهرة: محاضرات فی النصرانیة (ص ۴۲).

(۴). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۴۸۷) Revealation

(۵) سبینوزا: رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ص ۳۲۷).

(۶) الکتاب المقدس: العهد الجدید، رسالة بولس الأولی إلی أهل کورنثوس (الإصحاح ۱۴: ۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۲

یتلقونه، أما هؤلاء الحواریون فهم فی کتب العهد الجدید قاموا بالتبشیر بوصفهم معلمین لا بوصفهم أنبیاء «۱». فهم فی تبشیرهم یمیلون إلی الجدل و الاستدلال و إعمال الاجتهاد و الرأی و المناقشة فلا یخیرون بما هو قطعی یقینی «۲».

و لهذا فإن البروتستانت من المسیحیین یدعون إلی (أن الکتاب المقدس یجب أن یقرأ فی ضوء تقالید الکنیسة و ذلک لتفهّم الرسالة الحقیقیة بکل وضوح) «۳» إذ أن هذه التقالید فی الحقیقة تمثل المیراث الأکبر المعمول به من (شرائع المسیحیة).

۴- الوحی عند العرب قبل الإسلام

: کان العرب قبل الإسلام ینکرون عموما أن یکون هناک وحی تشریعی ینزل من السماء، کما أنکروا النبوة و الرسالة عموما، و لا یستثنی من ذلک إلا (أفراد من بقایا الحنفاء فی الحجاز و غیره و من دخل فی الیهودیة و النصرانیة لمجاورته أهلهما) «۴».

إلا أن مفاهیم و ظواهر أخری تتصل بشکل ما مع الوحی فی بعض عناصره اللغویة أو الاصطلاحیة کانت موجودة، من هذه المظاهر الإلهام و التکلیم من السماء إذ أنهم کانوا یعتقدون أن کهنتهم یتلقّون الإلهام، و مصدر هذا الإلهام فی اعتقادهم هو (تابع أو رئی یلقی إلیهم الغیب) «۵». و من مظاهر ذلک أیضا ما یقرب من هذا المعنی مما أضفوه علی الإبداع الشعری لشعرائهم قبل الإسلام. إذ جعلوا للشعر مکانة خاصة حتی عدوّه أمرا غیر طبیعی و لا مقدور للبشر العادیین فأضفوا علیه صفات متمیزة من خلال قولهم (إن لکل شاعر شیطانا یوحی إلیه القول).

و یرد إلی الذهن هنا ما کانوا یتصورونه فی وادی عبقر و أنه محل لتواجد تلک الشیاطین الموحیة للشعراء.

و من خلال الاستقراء فی التاریخ الجاهلی یتوصل د. جواد علی إلی أن عرب الجاهلیة (اعتقدوا بتکلیم السماء للإنسان) «۵»، و مما استدل به علی ذلک ما یروی

---

(۱) انظر رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ص ۳۳۱).

(۲) ینظر مثلا: العهد الجدید: أعمال الرسل (۱۵: ۲۷، ۳۸)، رسالة بولس إلی أهل رومیة (۱/ ۱۳)، و غیرها.

(۳). (Encyclopaedia Britannica ۵۱: ۵۸۷) Revealation

(۴) محمد رشید رضا: الوحی المحمدی (ص ۱۷۲)، دار المنار- القاهرة ط ۵، (۱۳۶۷ ه).

(۵) د. جواد علی: السیرة النبویة (ص ۱۲۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۳

من أن قریشا کانوا إذا مر بهم النبی صلّی اللّه علیه و سلّم یقولون: غلام بنی عبد المطّلب یکلّم من السماء، و إن قالوها هزءا و استخفافا.

خامسا: الوحی فی المفهوم الإسلامی

یمثل القرآن الکریم المورد الأساس فی دراسة الوحی بوصفه أهم و أدق نص موحی من اللّه تعالی، فهو وثیقة مهمة فی التعرف علی الفهم الإسلامی للوحی و ما یمثله، لذلک لا بدّ من استقصاء أبعاد هذا الفهم الإسلامی للوحی اعتمادا علی ما فصّله المفسرون و العلماء من تعریفات استمدوها من القرآن الکریم.

و القرآن الکریم أکثر الکتب السماویة حدیثا عن الوحی و طبیعته و بیان وسائله و أنواعه و مصدره و متلقیه «۱».

فقد ورد ذکر الوحی بلفظه الصریح و بصیغه المتعددة فی ثمانیة و سبعین موضعا «۲»، یضاف إلیها مواضع أخری کثیرة وردت فیها الإشارة إلی الوحی بغیر لفظه، من خلال مرادفاته أو معانیه. و یکاد المفسرون یتفقون فی تعریفهم للوحی من حیث المفهوم الشرعی القرآنی له، فالطبری أبو جعفر محمد بن جریر (ت ۳۱۰ ه/ ۹۲۲ م) یفهم من الوحی أنه الإرسال الإلهی بالنبوة، ففی تناوله الآیة الکریمة: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ .. [النساء: ۱۶۳] الآیة. یقول إن معناها: (إنا أرسلنا إلیک یا محمد بالنبوة کما أرسلنا إلی نوح و إلی سائر الأنبیاء الذین سمیتهم لک من بعده و الذین لم أسمّهم لک) «۳».

و یوافقه القرطبی أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاری (ت ۵۶۷ ه/ ۱۱۷۱ م) فی تعریف الوحی بالإرسال فیقول: (الإیحاء هنا- آیة ۴۴ سورة آل عمران-: الإرسال إلی النبی صلّی اللّه علیه و سلّم و الوحی یکون إلهاما و إیماء و غیر ذلک) «۴».

---

(۱) الطباطبائی (محمد حسین): القرآن فی الإسلام (ص ۷۶)، ترجمة السید أحمد الحسینی، دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع- بیروت ط ۱، (۱۳۹۳ ه/ ۱۹۷۳ م).

(۲) انظر محمد فؤاد عبد الباقی: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم (ص ۷۴۶- ۷۴۷)، (مادة وحی) دار الفکر- بیروت (۱۴۰۷ ه/ ۱۹۸۷ م).

(۳) جامع البیان عن تأویل آی القرآن (۶/ ۲۰)، (و بهامشه تفسیر: غرائب القرآن .. للقمی النیسابوری) دار المعرفة- بیروت- لبنان ط ۳، (۱۳۹۸ ه/ ۱۹۷۸ م).

(۴) الجامع لأحکام القرآن (۴/ ۸۵) دار الفکر- بیروت ط ۲ مصور عن طبعة سنة (۱۹۵۲ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۴

کما أکد قوله هذا فی موضع آخر من تفسیره «۱».

أما الشریف الرضی أبو الحسن محمد بن الحسین (ت ۴۰۶ ه/ ۱۰۱۵ م) فله رأی آخر فی إشارة غیر مباشرة عند حدیثه عن المجاز فی الآیة الکریمة قوله تعالی:

یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ .. [النحل: ۲] إذ یقول:

(المراد بالروح هنا: الوحی الذی یتضمن إحیاء الخلق و البیان عن الحق) «۲». و واضح أن هذا التعریف یستفید من وظیفة الوحی فی بیان طبیعته إجمالا.

أما الشیخ الطوسی أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه/ ۱۰۶۹ م) فینطلق من الأصل اللغوی للوحی فی تعریفه بأنه (البیان الذی لیس بإیضاح نحو الإشارة و الدلالة، لأن کلام الملک کان له «أی الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم» علی هذا الوجه) «۳».

و هو یوضح هذا الربط فی موضع آخر یعرف فیه الوحی بصیغته المصدریة إذ یقول: (الإیحاء: إلقاء المعنی فی النفس علی وجه یخفی، و هو ما یجیء به الملک إلی النبی عن اللّه تعالی فیلقیه إلیه و یخصه به من غیر أن یری ذلک غیره من الخلق) «۳».

و یلاحظ علی الشیخ الطوسی فی التعریفین أنه یولی بتعریفه الوحی اهتماما کبیرا بطریقة نزول الملک علی النبی نظرا لأن ذلک هو أکثر وسائل الوحی ذکرا فی القرآن الکریم کما أنه وسیلة وحی القرآن الکریم نفسه قال تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ [الشعراء: ۱۹۳- ۱۹۴]، و تابع الشیخ الطوسی فی اعتماده الأصل اللغوی فی التعریف کل من:

۱- الطبرسی أمین الدین الفضل بن الحسن (ت ۵۴۸ ه/ ۱۱۵۳ م) إذ الإیحاء عنده (إلقاء المعنی علی وجه یخفی، ثم ینقسم فیکون بإرسال الملک، و یکون بمعنی الإلهام) «۵».

۲- الفخر الرازی: محمد بن عمر (ت ۶۰۶ ه/ ۱۲۰۹ م) الذی لاحظ أن

---

(۱) المصدر السابق (۶/ ۱۷).

(۲) تلخیص البیان فی مجازات القرآن، (ص ۱۰۵)، مطبعة المعارف، بغداد (۱۳۷۵ ه/ ۱۹۵۵ م).

(۳) التبیان فی تفسیر القرآن (۴/ ۱۴۲)، تحقیق أحمد حبیب قصیر العاملی، مکتبة الأمین، المطبعة العلمیة، النجف الأشرف (۱۳۷۶ ه/ ۱۹۵۷ م).

(۵) مجمع البیان (۷/ ۲۶۳).

الإیحاء (ورد الکتاب به علی معان مختلفة یجمعها تعریف: الموحی إلیه بأمر خفی من إشارة أو کتابة أو غیرهما ... فلما کان اللَّه سبحانه ألقی هذه الأشیاء (أنباء الغیب) إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم بواسطة جبریل بحیث یخفی ذلک علی غیره سمّاه وحیا) «۱».

أما الراغب الأصفهانی فإنه یلتفت فی تعریفه للوحی إلی متلقیه، إذ یراه مختصا بالأنبیاء، و الأولیاء فهو عنده (الکلمة الإلهیة التی تلقی إلی أنبیائه «تعالی» و أولیائه) «۲» ثم شرع فی بیان ضروب هذه الکلمة الملقاة اعتمادا علی الآیة الکریمة:

وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ [الشوری: ۵۱].

و إذ نلتفت إلی البحث فی تعریف الوحی عند المحدثین من العلماء و المفسرین نجد أن الإمام محمد عبده (۱۸۴۹- ۱۹۰۵ م) ینقل تعریف الوحی شرعا بأنه (کلام اللَّه تعالی المنزّل علی أنبیائه) و لا شکّ أن فی هذا التعریف عموما یحاول تخصیصه بتعریفه للوحی علی شرطه هو بأنه (عرفان یجده الشخص من نفسه مع الیقین بأنه من اللَّه، بواسطة أو بغیر واسطة، و الأول بصوت یتمثل لسمعه أو بغیر صوت) «۳». و یتبیّن من خلال التعریف أن شرطه هو یقین الموحی إلیه (و لم یخصصه بالأنبیاء) بأن ما یجده من عرفان مصدره من اللَّه تعالی، مبعدا بذلک صفة الوحی عن أی عرفان لم یتوافر له الیقین بإلهیته.

أما محمد رشید رضا (۱۸۶۵- ۱۹۳۵ م) فیعرفه بأنه (ما أنزله اللَّه تعالی علی أنبیائه و عرفهم به من أنباء الغیب و الشرائع و الحکم، و منهم من أعطاه کتابا أی تشریعا یکتب، و منهم من لم یعطه) «۴».

و یعرفه الشیخ مصطفی عبد الرزاق مصطفی بن الحسن بن أحمد (نحو

---

(۱) مفاتیح الغیب (۸/ ۵۰).

(۲) المفردات (ص ۵۱۵) مادة/ وحی/.

(۳) الأعمال الکاملة: القسم ۳: الإصلاح الفکری و التربوی و الإلهیات (ص ۴۱۵)، تحقیق محمد عمارة، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر- بیروت (۱۹۷۲ م).

(۴) الوحی المحمدی (ص ۳۸).

۱۸۸۵- ۱۹۴۷ م) بأنه إیحاء اللَّه إلی أنبیائه و رسله، أی إلقاؤه إلیهم ما یرید أن یعلموه من المعارف الدینیة) «۱».

و بعکس من سبق من المحدثین فی إهمالهم لخصوصیة الخفاء فی إلقاء الوحی عند تعریفهم له یؤکد السید محمد حسین الطباطبائی (ت ۱۴۰۲ ه/ ۱۹۸۲ م) هذا المعنی فیقول فی الوحی أنه (إلقاء المعنی بنحو یخفی علی غیر من قصد إفهامه، فالإلهام بإلقاء المعنی فی

فهم الحیوان من طریق الغریزة من الوحی، و کذا ورد المعنی فی النفس من طریق الرؤیا، أو من طریق الوسوسة أو بالإشارة، کل ذلک من الوحی) «۲».

و تابعه فی التأکید علی الخفاء فی المعنی الموحی علی غیر من أوحی إلیه محمد عبد العظیم الزرقانی «۳» ود. عبد اللَّه محمود شحاتة «۴».

و یری مالک بن نبی أنه لکی یکون تعریف الوحی متفقا مع اعتقاد النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم و مع التعالیم القرآنیة فلا بدّ أن یأخذ معنی (المعرفة التلقائیة و المطلقة لموضوع لا یشغل التفکیر، و أیضا غیر قابل للتفکیر) «۵».

و من ملاحظتنا لمجمل التعاریف السابقة للوحی نجد:

۱- الصلة الواضحة بین الأصل اللغوی للوحی، و المعنی الشرعی الذی أجمل ذکره فی القرآن الکریم، إذ یتبیّن لنا (أن التعریف الشرعی منحدر عن الأصل اللغوی فی خصوصیة الإسرار و الإعلام السریع و ما یصاحب ذلک من الإشارة و الرمز اللذین یخفیان علی الآخرین) «۶». و قد تواترت الإشارة إلی هذا فی تعریفات عدة مما سبق عرضه.

---

(۱) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۵۱).

(۲) المیزان فی تفسیر القرآن (۱۲/ ۴۹۲)، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات- بیروت- لبنان ط ۳، (۱۳۹۳ ه/ ۱۹۷۳ م).

(۳) مناهل العرفان فی علوم القرآن (ص ۵۶)، دار إحیاء الکتب العربیة- القاهرة ط ۳، (۱۳۷۲ ه/ ۱۹۵۳ م).

(۴) القرآن و التفسیر (ص ۹).

(۵) الظاهرة القرآنیة (ص ۱۶۸)، ترجمة عبد الصبور شاهین، دار الفکر- بیروت (د. ت).

(۶) د. الصغیر (محمد حسین): تاریخ القرآن (ص ۲۵)، الدار العالمیة للطباعة و النشر و التوزیع- بیروت ط ۱، (۱۴۰۳ ه/ ۱۹۸۳ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۷

۲- إن لفظ الوحی أخذ یختص بما یلقی إلی الأنبیاء علیهم السلام دون غیرهم، فهذا الرمانی أبو الحسن علی بن عیسی (ت ۳۸۴ ه/ ۹۹۴ م) یری أنه (لا یجوز أن تطلق الصفة بالوحی إلا لنبی، فإن قید ذلک علی خلاف هذا المعنی کان جائزا) «۱». و وجه عدم تجویزه تعمیم صفة الوحی علی من لیس بنبی إن ما یمیز الوحی إلی الأنبیاء (أنه یقع علی خلاف مجری العادة بمعجزة تشهد بأنه تعالی ألقی المعنی إلیه) «۱» فهو إذن وجه من وجوه الإعجاز.

و عموما فإن الأدب الدینی فی الإسلام (لا یطلق الوحی علی غیر ما عند الأنبیاء و الرسل من التکلیم الإلهی) «۳».

و یتحصّل لدینا من الربط بین الملاحظتین السابقتین أن الوحی فی المفهوم الشرعی الإسلامی أخص منه فی اللغة العربیة من حیث أنه صادر عنه تعالی و من حیث من یلقی إلیهم الوحی و هم الأنبیاء و الرسل علیهم السلام.

---

(۱) انظر الطوسی: التبیان (۵/ ۴۲۱).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۱۲/ ۲۹۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۸

الفصل الثانی الوحی من حیث مصدره

توطئة

: یمکن للباحث فی الوحی، بتعدد صیغه الواردة فی القرآن الکریم، أن یمیز مفهوما عاما مجملا یتمثّل فی کون الوحی إلقاء للمعارف و الأفکار و الخواطر ضمن إطار من الخفاء و السرعة، و بطریقة تکاد تخفی علینا، إذ فی أحیان کثیرة عجز الباحثون و مفسرو القرآن الکریم عن إدراک کنه هذه الظاهرة التی ذکرها القرآن الکریم إجمالا.

و عند استقصاء مادة الوحی فی القرآن الکریم نجد أن الإشارة إلی مصدر الوحی تتمثل فی ثلاثة مصادر ینسب إلیها، فتکون أنواعه:

الأول: الوحی الإلهی: الصادر عنه تعالی، و سیتبیّن لنا خلال البحث أن هذا الوحی فقط هو ما یمکن أن یشتمل و یجمع العناصر اللغویة و الاصطلاحیة و الشرعیة للوحی.

کما سنجد أن أغلب الوحی الوارد ذکره فی القرآن الکریم هو من هذا النوع، إذ یصدر عنه تعالی إلی أنبیائه و رسله أو باقی مخلوقاته، و إن کان یختص بالأنبیاء علیهم السلام دون غیرهم.

الثانی: الوحی الشیطانی: الذی یتمثل فی ما یلقیه الشیطان- بمصادیقه المختلفة- إلی البشر من نحو الوسوسة و الأز و النّزغ ... إلخ.

الثالث: الوحی من مصادر أخری، فقد وردت بعض الآیات بالإشارة إلی کون الوحی صادرا من الملائکة و البشر، و مظاهر الطبیعة و غیرها.

لذا فإن هذا الفصل سینقسم إلی ثلاثة مباحث یتناول کل منها أحد هذه المصادر للوحی.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۳۹

المبحث الأول الوحی الإلهی

أولا- نسبته إلیه تعالی

: یتأکد لدینا من خلال البحث أن هذه النسبة ضرورة لا بدیل آخر عنها، لأنه بلا نسبة الوحی بکل ما یمثّله و یحمله من خصائص إلی اللَّه تعالی فإننا لا نجد أیة جهة أخری یمکن أن تنهض صفاتها و تتلاءم إمکانیاتها مع ما فی الوحی من خرق لکل مستویات القدرة المحدودة، لأنه یستمدّ من قدرة مطلقة تتعالی علی القدرات البشریة أو أیة نسبة أخری، فما یأتی به الوحی من معارف و أعمال لا یمکن أبدا تفسیره إلا بإثبات أن الوحی (کلام سماوی غیر مادی لیس للحواس الظاهریة و العقل أن تصل إلیه) «۱» و ذلک لأن نوع ما یأتی به الوحی من تلک المعارف و العلوم لا یعلم إلا من أربعة أوجه «۲»:

إما بمشاهدة الحال، أو قراءة الکتب، أو تعلیم بعض العباد، أو بوحی من اللَّه، و قد بطلت الأوجه الثلاثة الأولی بأنها لم تکن حاصلة فصحّ أنها بوحی إلهی، قال تعالی: وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً [النساء: ۸۲].

و نمعن النظر فی هذا الوحی فنجد فیه تمیّزا عن کل ما یحیط بنا و بمعارفنا، إننا ننجذب فیه إلی حقیقة عمیقة تخاطب فینا مکنونات و خفایا لا تسبر غورها إلّا قوة مطلعة علی سرائرنا خارجة عن ذواتنا و مستویات عالمنا، قوة مهیمنة تحیط بأسرار الوجود کله.

لهذه المیزات فإن النبوات، و الوحی أساسها، کانت فی مختلف فترات انطلاقها موضعا للجدل و الخلاف لأنها مثلت حدثا غیر عادی و ارتبطت بما وراء هذا

---

(۱) الطباطبائی: القرآن فی الإسلام (ص ۸۹).

(۲) انظر الطوسی: التبیان (۲/ ۴۵۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۰

العالم من خلال اتصالها بقوی غیر منظورة تنتمی إلی عالم مختلف، و لم تکن مجرد دعوات تغییریة و تشریع جدید ینسخ ما قبله،

فثبت لدینا أن هؤلاء الأنبیاء (عرفوا ما لم یعرف بقیة البشر بطاقة خفیة لا تمت إلی المعارف السائدة بسبب و بالتالی لا سبیل إلی العقل البشری لإدراکها) «۱».

ثانیا- صلته بالغیب

: مثلما یمثل الوحی بذاته ظاهرة خفیة فی ماهیتها، فإن معارفه التی جاء بها مما لم یکن للبشر سابق معرفة به.

و الغیب: ذهاب الشیء عن الحس، و منه عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ [الرعد:

۹]، أی عالم بما غاب عن الحواس و بما حضرها «۲». و یضیف الراغب الأصفهانی إلی هذا التعریف بعدا آخرا، إذ الغیب عنده (ما لا یقع تحت الحواس، و لا- تقتضیه بدائه العقول و إنما یعلم بخبر الأنبیاء) «۳». فمعارفه غائبة عن الحس البشری المحدود المقیّد، فهو غیب بالنسبة إلی الإنسان إذ (یقال للشیء غیب و غائب باعتباره بالناس لا باللَّه تعالی فإنه لا یغیب عنه شیء) «۳»، قال تعالی: لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ [سبأ: ۳]، و قال تعالی: وَ ما مِنْ غائِبَةٍ فِی السَّماءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ [النمل: ۷۵]، و قال تعالی: وَ لِلَّهِ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ [هود: ۱۲۳].

و أما ما یشتمل علیه إطلاق لفظ الغیب مما لا یقع علیه الحس فهو (اللَّه سبحانه و تعالی و آیاته الکبری الغائبة عن حواسنا و منها الوحی) «۵».

و الإیمان بالوحی و إثباته معتمد أساسا و مستلزم للإیمان بالغیب و إثباته، لأن إنکار الغیب (و بضمنه وجوده تعالی) هدم لأهم أسس العقیدة، و به یقع علی الإنسان اسم الإلحاد «۶».

فالإیمان بالغیب أصل من أصول الإیمان، و بإضافة الإیمان بالوحی (النبوة)

---

(۱) انظر أحمد حسین: محمد رسول اللَّه نبی الإنسانیة (ص ۶۷)، دار الشروق- بیروت ط ۱، (۱۴۰۰ ه/ ۱۹۸۰ م).

(۲) انظر الطوسی: التبیان (۶/ ۲۰۱).

(۳) المفردات (ص ۳۶۶).

(۵) الطباطبائی: المیزان (۱/ ۴۵).

(۶) الراغب: المفردات (ص ۳۶۶).

و الإیقان بالآخرة یستجمع (الإیمان باللَّه تعالی لیتم بذلک الإیمان بالأصول الثلاثة للدین) «۱».

و یتأکد ارتباط الوحی بالغیب و کونه وسیلة المعرفة الرئیسیة له فی أن الوحی من خلال القرآن الکریم (أخبر فی عدة من آیاته عن أمور مهمة تتعلق بما یأتی من الأنباء و الحوادث، و قد کان فی جمیع ما أخبر به صادقا لم یخالف الواقع فی شیء منها، و لا شکّ أن هذا من الإخبار بالغیب و لا سبیل إلیه غیر طریق الوحی و النبوة) «۲».

فمعارف الوحی الإلهی و حقائقه التی یفیض بها هی فی معظمها حقائق غیبیة لم یستطع العقل البشری إدراکها و غابت عن البشر قبل ورود الوحی بها و نلاحظ فی هذا الورود التأکید بشدة علی اختصاص علم هذا الغیب به تعالی فلا سبیل إلیه إلا منه سبحانه.

و لا- شکّ أن لهذا الاختصاص به تعالی علة ترتبط ارتباطا قویا بأبعاد الغیب نفسه، إذ العلم به و بأبعاده تستلزم الإحاطة بمصادیقه و مبادئه و علّله و بما أن غیره تعالی أیّا ما کان (محدود الوجود لا سبیل له إلی الخارج منه الغائب عنه، من حیث أنه غائب، و لا شیء غیر محدود و لا غیر متناه محیط بکل شیء إلا اللَّه سبحانه) «۳»، فلا تکون الإحاطة بالغیب إلّا له وحده تبارک و تعالی، قال تعالی: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ [الأنعام: ۵۹]، و وَ لِلَّهِ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ [النحل: ۷۷]، و قُلْ لا- یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ

الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ [النمل: ۶۵]. و بربط هذه الآيات الكريمة مع آيات أخرى تعرضت إلى ذكر الغيب كقوله تعالى: وَ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزائِنُ اللَّهِ وَ لا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ ..

[هود: ۳۱]، وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشاءُ .. [آل عمران: ۱۷۹] و قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ ما مَسَّنِيَ السُّوءُ .. [الأعراف: ۱۸۸]، نلاحظ أن هذه الآيات لا تنفى الإخبار بالغيب عن غيره تعالى مطلقا و إنما هى مطلقة

---

(۱) الميزان (۱/ ۴۵).

(۲) السيد الخوئى (أبو القاسم الموسوى): البيان فى تفسير القرآن (ص ۸۱)، دار التوحيد للنشر و التوزيع- الكويت ط ۴، (۱۳۹۹ ه/ ۱۹۷۹ م).

(۳) الطباطبائى: الميزان (۸/ ۳۷۲).

بلحاظ معنى الأصالة و التبعية فى علم الغيب (فهو تعالى يعلم الغيب لذاته و غيره يعلمه بتعليم اللَّه) «۱» أى: إن علم الغيب منفى عن البشر بمعنى أن يكون علمهم له طبيعة بشرية أعلى من طبيعة عموم البشر، فالآيات نافية أن يكون علمهم للغيب بعلم ذاتى و ليست بنافية للعلم الكسبى بمعنى (انكشاف الغيب لهم بتعليم إلهى من طريق الوحى) «۲» فهو عند اللَّه سبحانه علم، و هو من البشر إخبار بالكسب، و هذا ما أكدته آيات أخرى كقوله تعالى: ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ .. [آل عمران: ۴۴]، تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْكَ .. [هود: ۴۹]. إذ يتبيّن لنا من ملاحظة ارتباط الآيات فيما ترمى إليه من مفهوم: (أن الغيب للَّه و عند اللَّه، و أنه لا طريق إلى معرفته بالتجربة و لا بالعقل و لا بأى شىء آخر إلا بالوحى منه تعالى) «۳».

و ما يلقى إلى البشر من الغيب الذى جوّزته الآيات الكريمة لا يشمل كل ما يقع تحت اسم الغيب، فالغيب الإلهى أنواع لا يلقى إلى البشر إلا النزر اليسير منها، ...

عن الفضيل عن أبى عبد اللَّه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، (ت ۱۴۸ ه/ ۷۶۵ م): إن للَّه علما لم يعلمه إلّا هو، و علما أعلمه ملائكته و أنبياءه و رسله، و ما أعلمه ملائكته و أنبياءه و رسله فنحن نعلمه «۴».

و يقسّم محمد رشيد رضا الغيب على قسمين: (غيب حقيقى لا يعلمه إلّا اللَّه، و غيب إضافى يعلمه بعض الخلق دون بعض لأسباب تختلف باختلاف الاستعداد الفطرى و العمل الكسبى) «۵».

و زاد الشيخ محمد جواد مغنية نوعا ثالثا، فأنواع الغيب عنده ثلاثة «۶»:

۱- نوع يحجبه اللَّه عن عباده لا يطلع عليه أحدا كائنا من كان كقيام الساعة.

۲- نوع يطلع عليه من ارتضى من عباده ...

۳- نوع يطلع عليه كلّ الناس كالبعث و النشر و الجنة و النار ... إلخ.

---

(۱) المصدر السابق (۲۰/ ۵۳).

(۲) الطباطبائى: الميزان (۱۸/ ۱۱۱).

(۳) مغنية (محمد جواد): التفسير الكاشف (۳/ ۴۷۲)، دار العلم للملايين- بيروت ط ۲، ۱۹۷۸ م.

(۴) انظر الطوسى: أمالى الشيخ الطوسى (۱/ ۲۱۹)، مطبعة النعمان النجف (۱۳۸۴ ه/ ۱۹۶۵ م).

(۵) الوحی المحمدی (ص ۱۸۱).

(۶) الکاشف (۳/ ۴۳۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۳

و من خلال هذه الأنواع و مراتب معرفة البشر و اطّلاعهم علیها نستطیع أن نتبیّن الاختلاف و التفریق بین علمه تعالی بالغیب و علم البشر ممن ارتضاهم لاطّلاعهم علیه فیتمثل لنا الاختلاف فی (أن إخبار الرسول [البشر] لا یکون علما بالغیب بل نقلا عمن یعلم الغیب) «۱».

فعلمه تعالی هو الأصل، و علم غیره فرع من ذلک الأصل، کما یختلف التلقی للغیب فی مصدره.

فالأنبیاء علیهم السلام ینقلون عن الأصل بالوحی الإلهی الذی یتلقونه عنه تعالی، و یختلفون عن غیرهم کالکهنة و المنجمین الذین یصیبون فی أخبارهم أحیانا، و یفرق الطبری بین الإخبارین فی: أن أنبیاء اللَّه و رسله یخبرون به (أی الغیب) من غیر استخراج و لا طلب لمعرفته باحتیال، و لکن ابتداء بإعلام اللَّه إیاهم من غیر أصل تقدم ذلک احتذوه أو بنوا علیه أو فزعوا إلیه کما یفزع المنجم إلی حسابه و المتکهن إلی رئیّه) «۲».

و إخبار الملائکة و الأنبیاء علیهم السلام بالغیب مرتبط بما یعبر عنه تعالی بالارتضاء و الاصطفاء، بتخصیص من یلقی إلیه علم الغیب باختیاره من بین کل البشر.

فالاصطفاء: أخذ صفوة الشیء و خالصته، و اصطفاء اللَّه تعالی من الملائکة رسلا و من الناس: اختیاره من بینهم من یصفو لذلک و یصلح «۳». قال تعالی: اللَّهُ یَصْطَفِی مِنَ الْمَلائِکَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ .. [الحج: ۷۵]، عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ .. [الجن: ۲۶- ۲۷]، رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ .. [غافر: ۱۵].

یفسر قتادة بن ربعی (ت ۱۱۷ ه/ ۷۳۵ م) ذلک بأنه تعالی (ربما أطلعه «أی المرتضی» علی ما غاب عن غیره من الخلائق، بأن یوحی إلیهم بما شاء من الغیب) «۴».

و تقیید إلقائه علی المرتضین دون العامة أتبعه تقیید آخر فی الآیة الأولی

---

(۱) الکاشف (۳/ ۴۳۱).

(۲) جامع البیان (۳/ ۱۹۳).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۱۴/ ۴۱۹).

(۴) انظر الطوسی: التبیان (۱۰/ ۱۵۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۴

بالرسول، إذ تشیر إلی أنه تعالی (لا یطلع علی الغیب إلا المرتضی: الذی هو المصطفی للنبوة خاصة، لا کل مرتضی) «۱».

و یستفید الزمخشری جار اللَّه محمود (ت ۵۳۸ ه/ ۱۱۴۳ م) من خلال هذا التقیید بخصوص المرتضی للرسالة، إبطال الکرامات و الکهانة و التنجیم، لأن الذین تضاف إلیهم الأولی، و إن کانوا أولیاء فلیسوا برسل، و لأن أصحاب الکهانة و التنجیم أبعد شیء عن الارتضاء و أدخله فی السخط «۲».

و أکد الفخر الرازی فی تفسیره هذا الاختصاص بالاصطفاء للرسالة فی الاطلاع علی الغیب «۳».

و لم یکتف الواحدی أبو الحسن علی بن أحمد النیسابوری (ت ۴۶۸ ه/ ۱۰۷۶ م) فی استناده علی هذه الآیة بإبطال الکهانة و التنجیم، فقد استدل بها علی تکفیر المنجمین لأن (من ادّعی أن النجوم تدل علی ما یکون من حیاة أو معرفة أو غیر ذلک فقد کفر بما فی القرآن). إلا أنه جوز الکرامات و اطلاع الأولیاء علی بعض الغیب بأن (یلهم اللَّه أولیاءه وقوع بعض الوقائع فی المستقبل) «۳».

و قصر تعليم الغيب للعباد على الاصطفاء من بينهم دال على أن هذا العلم منّ و (لطف) إلهى خاص، و ليس واجبا أن ينعم به كل بشر فيكون منفيا إذا تحقق فى أحدهم دون الجميع.

و ما ينبئ به واقع الحال و ما ورد به الوحى الإلهى ذاته أن الخاصة الذين اصطفاهم اللّه تعالى لعلم غيبه هم الأنبياء عليهم السلام، و هذا الاصطفاء لنفر من البشر لا بدّ له من علة اقتضت التخصيص بلطف إلهى لم يلتزم المساواة بين العباد، بل فرق فى إسباغه على هؤلاء النفر الذين تمثلت فيهم استعدادات خاصة سمت بها نفوسهم عن مستوى النفوس البشرية الأخرى فى التنزه عن الأدران و العصمة عن الخطايا و الأخطاء و النسيان و الكذب و الافتراء و الهوى و الزيغ، فعاد الوحى (الغيب) أمرا إلهيا بالاختصاص، لا دخل فيه للكسب و السعى فى النظر و التعليم و الاستدلال،

---

(۱) الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل (۴: ۱۷۲)، دار المعرفة للطباعة و النشر- بيروت.

(۲) المصدر السابق: (۴/ ۱۷۳).

(۳) مفاتيح الغيب (۳۰/ ۱۶۸).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۴۵

و لا سبيل إليه باجتهاد الفكر و إعمال العقل و إنعام النظر، و لا وصول إليه بالترقى الروحى أو الأخلاقى، فما هو إلا أنه تعالى (اختص بالنبوة من شاء، و فى الوقت الذى شاء، حسب مشيئته و علمه و حكمته) «۱».

و من هنا يثبت انتفاء علم الغيب عن غيره تعالى إلا بتعليمه هو عز و جل و هذا الاختصاص فيمن يلقى إليه الغيب مرتبط إذن باستعداد فطرى اختص به الأنبياء عليهم السلام يتمثل فى العصمة، فهم (يجب أن يكونوا معصومين أى: لا يخطئون فى تلقى الوحى من العالم العلوى، و فى إبقاء ما تعلموه و فى تبليغه ..) «۲» لأن اطلاعهم عليه خارج عن كل ما يدخله فى إطار الكسب أو السعى، بل إن ذلك كله (من خصائص النبوة غير المكتسبة) «۳».

و هذا الاصطفاء لا يكون من أجل الاطلاع على ما يتضمنه الوحى من إلقاء لمعارف غيبية و حسب و إنما الأمر منوط بتوافر معنى الرسالة و الإرسال فالآيات الكريمة تقصر طريق الاطّلاع على الغيب بالرسالات و التعاليم الموحاة إلى الأنبياء عليهم السلام بدلالة قوله تعالى: لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ ... [الجن:

۲۸]، و يؤكد ذلك أيضا قوله تعالى: رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ .. [غافر:

۱۵] فالآية تؤكد اقتصار إلقاء الوحى، و هو معنى الروح المراد هنا، على الرسالة و تعاليم الأنبياء عليهم السلام (من خلال شأنها المتمثل بالإنذار) «۴».

ثالثا- حكمته و غاياته

: يحمل الوحى بين ثنايا ما يلقى به من معارف، بوصفه ظاهرة خارقة لحدود عالمين مختلفين و رابطة بينهما، حكمة كبيرة تمثل أساسا من أسس العلاقة بين اللّه سبحانه و عباده، فمعارف الوحى الملقاة إلى الأنبياء عليهم السلام لتبليغها إلى البشر تهدف إلى الإنذار و التبشير، و هؤلاء الأنبياء هم المنذرون المبشّرون، قال تعالى:

---

(۱) حسن ضياء الدين عتر: نبوة محمد فى القرآن (ص ۲۰۶)، دار النصر- حلب- سوريا ط ۱، (۱۳۹۳ ه/ ۱۹۷۳ م).

(۲) الطباطبائى: القرآن فى الإسلام (ص ۱۰۶).

(۳) الوحى المحمدى (ص ۱۸۱).

(۴) الطباطبائی: المیزان (۱۷/ ۳۱۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۶

وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِینَ إِلَّا مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ [الأنعام: ۴۸].

و الإرسال لهؤلاء المصطفین إلی سائر البشر لتبلیغهم الأحکام و الأوامر الإلهیة إنما هو لطف إلهی و تحقیق لمفهوم العدالة الإلهیة بل (إن من لوازم الألوهیة أن ینزل الوحی الإلهی علی جماعة من البشر هم الأنبیاء علیهم السلام) «۱».

هکذا توالت النبوات، مبشرة بالهدایة الإلهیة و داعیة الإنسان إلی صراط مستقیم، لتنتشله من براثن المادیة و أهواء النفس و غرائزها، قال الإمام علی علیه السلام «و واتر إلیهم أنبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته، و یذکروهم منسی نعمته، و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یثیروا لهم دفائن العقول» «۲».

فوظیفة الرسل فی حقیقتها استخراج مکنون الفطرة التی فطر اللَّه الناس علیها، لأن غایة الوحی الإلهی فی ختام الدعوة الدینیة عموما هی الدعوة إلی دین الفطرة الذی یتمثل بما هو (مکنوز فی فطرة الناس، و إنما حجبهم عنها ما ابتلوا به من الشرک و المعصیة مما یوجب علیهم غلبة الشقوة و نزول السخط الإلهی) «۳».

و هدف الوحی فیما یرید إثباته علی الناس هو الاحتجاج علیهم بوجود البشارة و الإنذار و البیان و الأحکام، و المعارف و الأوامر لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [النساء: ۱۶۵] لجهلهم ما یجب عمله من أصول الإیمان و ما تصح به الأنفس و تتزکی من صالح الأعمال «۴».

رابعا: أهمیته

: من خلال إحاطة الوحی بسنن الوجود و نوامیسه و تنظیمه لأسس الحیاة البشریة فی علاقة الإنسان باللَّه و بأفراد نوعه تتجلی لنا أهمیة الوحی فی العقیدة الإنسانیة الدینیة، و ذلک أمر ظاهر من خلال توافر هذا الوحی علی عناصر مؤکدة لضرورته یمکن إجمالها فی الآتی:

---

(۱) الطباطبائی: المیزان (۲/ ۳۳۰).

(۲) آل یاسین (الشیخ محمد حسن): النبوة (ص ۵)، دار الأنوار للمطبوعات- مطبعة بابل- بغداد ط ۳، (۱۳۹۸ ه/ ۱۹۷۸ م).

(۳) المیزان (۷/ ۳۹).

(۴) محمد رشید رضا: الوحی المحمدی (ص ۳۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۷

۱- أنه أساس العقیدة عند الإنسان لأنه یمثل (جوهر الرسالة، بما یوحی اللَّه فیه من عقیدة و تشریع، و ما یکلف به النبی من دعوة الناس إلی الدین) «۱».

۲- أن الوحی هو الطریق الوحید الذی بدونه لا تستطیع البشریة أن تتوصل إلی حقائق ما وراء المادة، فی قبال (إمکاننا أن نتوصل إلی حقائق علوم الکون و الحیاة بالمنطق التجریبی و الریاضی) «۲». فالوحی هو الطریق إلی تعلیم ما لیس فی وسع الإنسان بحسب الطرق المألوفة عنده التی جهزه اللَّه بها أن ینال علمه) «۳».

۳- أنه ما من تفسیر لما یظهر علی أیدی الأنبیاء علیهم السلام من ظواهر خارقة و ما تحمله رسالاتهم من خصائص و أبعاد إلا بالوحی، فإننا (لا نجد دینا من الأدیان یخلو من فکرة الوحی مهما اختلفت المنازع فی تصویره، فالتخلی عن فکرة الوحی تقویض للدین من أساسه لا سیما الأدیان السماویة) «۴».

من مجمل هـذه الأمور و ما یرتبط بها من مفاهیم و مصادیق متفرعـة یأخذ الوحی بعده الدینی الواسع لیتمثل أساسا لأی دین سـماوی، فـإنه (مـا من دین سـماوی إلاـ و یعتمـد علی الوحی و الإلهام، فمنهما صـدر و بما لهما من إعجاز و علی تعالیمهما تأسـست قواعـده و أرکانه) «۵».

خامسا- طرق الوحی الإلهی و أنواع متلقیه

اعتمادا علی نص الوحی الإلهی المعجز، متمثلا فی القرآن الکریم بوصـفه مصـداقا وحیـدا موثوقا لا یعتریه شک، و مصدر بیّن بصورة جلیة مجملة أحیانا و مفصـلة أخری طرق إلقاء هذا الوحی و أنواع من یلقی إلیهم، مع ملاحظة جهة العموم فی لفظ الوحی هنا بشموله جمیع أنـواع الوحی الإلـهی الوارد ذکره فی القرآن الکریم علی أنه ملقی منه تعـالی إلی أنواع متعـددة من المخلوقـات بالإضافـة إلی معنی الوحی

---

(۱) انظر السامرائی: د. حسیب: الوحی، مجلة کلیة الآداب، بغداد- العدد ۲۱، مجلد ۲، (۱۹۷۶- ۱۹۷۷ م) (ص ۲۹) مطبعة دار الجاحظ.

(۲) انظر د. عبد الکریم عثمان: مقدمة (تثبیت دلائل النبوة) للقاضی عبد الجبار المعتزلی.

(۳) المیزان (۷/ ۲۷۵).

(۴) السامرائی: الوحی، مجلة کلیة الآداب (ص ۲۹- ۳۰).

(۵) د. مدکور، إبراهیم: فی الفلسفة الإسلامیة منهج و تطبیقه (ص ۶۹)، دار المعارف- مصر ط ۲، (۱۹۶۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۸

الخاص بالوحی إلی الأنبیاء و الرسل علیهم السـلام، اعتمادا علی کل ذلک یمکن استشـفاف طرقه و أنواع متلقیه، ففی مورد طرق هذا الوحی تقدم الآیة (۵۱) من سورة الشوری أوضح تفصـیل لطرق إلقاء الوحی فیما یخص البشـر، إذ هی تبین طرق تکلیمه تعالی لعباده بنصـها علی أنه: ما کانَ لِبَشَـرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ [الشوری: ۵۱].

فعبر تعالی فی هذه الآیة عن الوحی بالتکلیم للتعمیم فی تناول مجمل أقسام الوحی إلی البشر لتتضمن:

۱- الوحی المباشر دون وساطة بل بالإلهام و القذف فی الروع.

۲- الوحی بالتکلیم من وراء حجاب.

۳- الوحی بواسطة ملک الوحی المرسل إلی الأنبیاء.

و تندرج تحت کل من هذه الطرق و الأقسام أشکال متعددة ستتبین لنا خلال البحث.

أمـا فی الوحی إلی غیر البشـر فلاـ نجـد فی القرآن الکریم ما یبین علی سبیل التفصـیل الظاهر الدلالـة طرق هـذا الوحی، کالوحی إلی الحیوانات و مظاهر الطبیعة، إلا أن المفسـرین حاولوا أن یستفیدوا ذلک من خلال مقابلة الآیات و ربطها ببعضها و تفسیر بعضها بدلالة البعض الآخر، فکانت الاحتمالات فی الوحی إلی غیر البشر تدور فی إطار: التسخیر و الإلهام الغریزی و ما یقع ضمن ذلک، و سیمرّ بنا فی المباحث القادمة تفصیلها.

أمـا من حیث أنواع من یلقی إلیهم الوحی الإلـهی فإن آیات القرآن الکریم ناطقـة بتعـددهم و اختلاف طرق و طبیعـة نوع الوحی إلی کل منهم، إذ یرد ذکر الوحی الإلهی فی القرآن الکریم علی أنه یلقی إلی الأنواع التالیـة: الوحی و دلالته فی القرآن ۴۸ خامسا - طرق الوحی الإلهی و أنواع متلقیه ..... ص : ۴۷

الأنبیاء و الرسل عموما، قال تعالی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ، وَ أَوْحَیْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ وَ إِسْحاقَ

وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عِیسی وَ أَیُّوبَ وَ یُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَیْمانَ وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْناهُمْ عَلَیْکَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیْکَ وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء: ۱۶۳- ۱۶۴].

۲- الملائکة، قال تعالی: إِذْ یُوحِی رَبُّکَ إِلَی الْمَلائِکَةِ أَنِّی مَعَکُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِینَ آمَنُوا ... [الأنفال: ۱۲].

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۴۹

۳- الحواریین، قال تعالی: وَ إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ أَنْ آمِنُوا بِی وَ بِرَسُولِی [المائدة: ۱۱۱].

۴- الأسباط من أنبیاء بنی إسرائیل کما أشارت الآیة (۱۶۳) من سورة النساء المذکورة فی- ۱-.

۵- البشر العادیین کأم موسی علیه السلام، قال تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ [القصص: ۷].

۶- الوحی إلی الحیوانات، کقوله تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ ... [النحل: ۶۸].

۷- مظاهر الطبیعة من الجمادات و غیرها، کقوله تعالی: فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها .. [فصلت: ۱۲]، و قوله تعالی:

یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها [الزلزلة: ۴- ۵].

و ستکون لنا فی المباحث القادمة فی الرسالة وقفة متأنیة مع طرق الوحی الإلهی و أنواعه و أقسامه و أنواع المتلقین له و طبیعة نوع کل وحی من تلک الأنواع و عناصره المیزة.

المبحث الثانی الوحی الشیطانی

أولا- حقیقة الشیطان

: لا بدّ من فهم حقیقة الشیطان لتصور الوحی الشیطانی و التعرف علی ما یحیط به من مفاهیم و استکناه کیفیاته و أشکاله و الاطّلاع علی ما یمتلکه من قدرات عجیبة فی التأثیر فی النفس الإنسانیة و مسیرتها فی الحیاة.

هذا التأثیر للشیطان یظهر جلیا فی العدید من النصوص القرآنیة التی تقرن بین النفس و الشیطان من خلال ما تشیر إلیه من أشکال إغوائه و تزیینه الذنوب، و دعوته الإنسان إلی المعاصی، و فی کل هذه الموارد تکون النفس هی محل تأثیره و إلقاءاته.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۰

و الملاحظ أن القرآن الکریم یعبر عن الشیطان بصیغ متعددة:

۱- فمرة یعبر عنه ب (إبلیس) (بمعنی الیائس فی اللغة) و قد ورد ذلک فی نحو عشر آیات «۱»، کان أغلبها یدور فی إطار قصة اختیار آدم علیه السلام للخلافة فی الأرض و استکبار إبلیس عن السجود له عصیانا للأمر الإلهی و استنانه بذلک الخطیئة الأولی بما استحق به الرجم و اللعنة إلی یوم الدین، و نلاحظ أیضا أنه یسمی إبلیس دائما فی المواضع التی یراد التعریف به بذاته بما هو شخص معین بحیث لا ینصرف الذهن إلی غیره بالذات، قال تعالی: وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ أَبی وَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرِینَ [البقرة: ۳۴]، و قال تعالی: قالَ یا إِبْلِیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ... [ص: ۷۵].

۲- و یعبر عنه أیضا باسم الشیطان (أی المتمرد لغة و الأصل: الحبل الطویل) و أحیانا بصیغة الجمع (الشیاطین) و قد ورد ذلک فی أکثر من سبعین موضعا «۲».

و نراه تعالی یسمیه بالشیطان کلما أراد بیان أن صفاته الإغواء و الإغراء علی المعاصی و إضلال الناس بإلقاء أحابیله علیهم لصرفهم عن الحق، ثم نجده تعالی یحذّر العباد من الوقوع فی فتنته: قال تعالی: إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ .. [المائدة:

۹۱]، و قال تعالی: وَ یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُضِلَّهُمْ ضَلالًا بَعِیداً ... [النساء: ۶۰]، و قال تعالی بصیغة الجمع: إِنَّا جَعَلْنَا الشَّیاطِینَ أَوْلِیاءَ لِلَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ ... [الأعراف: ۲۷]، فنلاحظ أن تسمیته بالشیطان خرجت به عن التخصیص بإبلیس بالذات، کما أن استعمال صیغة الجمع خرجت به عن مثل هذا التخصیص إضافة إلی شمولها أتباعه و جنوده و من هم من ذریته و کذلک أولیاءه ممن هم من غیر جنسه کشیاطین الإنس، قال تعالی: وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ ... [الأنعام: ۱۱۲].

هذا فیما یتعلق بذکر الشیطان فی القرآن الکریم و صیغ تسمیته و التعریف به، أما حقیقته فإن القرآن الکریم لا یترکها خافیة علینا، فیقرر أن جنسه هو الجن، قال تعالی: ... إِلَّا إِبْلِیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ [الکهف: ۵۰]. و فی آیة أخری نتعرف علی ما خلق منه فإذا هو مثل الجن عموما مخلوق من النار، قال تعالی:

---

(۱) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم: (ص ۳۴).

(۲) المصدر السابق: (ص ۳۸۲- ۳۸۳).

وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ ... [الحجر: ۲۷]. و یتأکد هذا فیما احتج به هو نفسه علی اللَّه سبحانه بأفضلیته علی آدم، قال تعالی: قالَ ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ قالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ [الأعراف: ۱۲]، و رغم وضوح دلالة ظاهر الآیة علی أنه من الجن فقد اختلف المفسرون فی حقیقة انتسابه علی عدة آراء لا داعی للخوض فیها لخروجها عن موضوعنا.

ثانیا- طبیعة الوحی الشیطانی

: یمکن إجمال ما تصفه الآیات القرآنیة الکریمة العدیدة من طبیعة عامة للوحی الشیطانی بما لخصه الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب- علیه السلام- حین سئل عن الوحی فی القرآن الکریم فعدد مصادیقه المختلفة ثم

قال عن وحی الشیطان: و منه وحی کذب «۱» و استشهد بالآیة الکریمة قوله تعالی: ... شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً ... [الأنعام: ۱۱۲].

و بالعودة إلی الآیات الکریمة نجدها غالبا تصف وحی الشیطان بهذا الطابع الذی تتلبس به مصادیقه المختلفة من وسوسة أو تزیین أو وعد أو تأمیل .. إلخ.

و القرآن الکریم یمیز الوحی الشیطانی بخصائص ینفرد بها تمثل ما یمکن أن یکون تصورا لطبیعته، و هذه الخصائص یمکن استجلاؤها من آیات الذکر الحکیم التی تناولت ذکر الشیطان و ما یحیط به و یمکن إجمالها فی:

۱- تلبس الشیطان بطبیعته العاصیة فلا ینتسب وحیه إلی غیره، و لا تکون له أیة صلة باللَّه تعالی، لأنه یقف فی مقابل الوحی الإلهی و یتناقض معه، بل یمکن أن یقال إن وحیه تزییف للوحی الإلهی و خداع للإنسان لأن الوحی الإلهی إنما هو کلامه تعالی المنزّل علی عباده من أنبیاء أو غیرهم، قال تعالی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ ... [النساء: ۱۶۳]، و من ینزل به إلیهم هو رسول منه تعالی ارتضاه لیبلّغ وحیه، و هذا الرسول ملک کریم، فما ینزل به من وحی هو: لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ [التکویر: ۱۹]، فهذا الوحی بعید عن متناول الشیطان لأن هذا الوحی نفسه نفی قطعا أیة صلة بالشیطان، قال تعالی: وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شَیْطانٍ رَجِیمٍ [التکویر: ۲۵]، و ما کان للشیاطین أن یکون لهم من سبیل إلی أن

---

(۱) الشریف المرتضی: رسالة فی المحکم و المتشابه، (ص ۲۱).

یتنزلوا بشیء منه تعالی، قال تعالی: وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّیاطِینُ وَ ما یَنْبَغِی لَهُمْ وَ ما یَسْتَطِیعُونَ [الشعراء: ۲۱۱]. و هم لا یستطیعون لأن الوحی الإلهی محروس محفوظ من وصولهم إلیه، إذ یرجمون لو حاولوا، قال تعالی: إِنَّا زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِزِینَةٍ الْکَواکِبِ وَ حِفْظاً مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ مارِدٍ لا یَسَّمَّعُونَ إِلَی الْمَلَإِ الْأَعْلی وَ یُقْذَفُونَ مِنْ کُلِّ جانِبٍ [الصافات: ۶- ۸]. و ما دام الوحی محروسا فلا سبیل للشیطان إلیه إلا ما استثنی من استراقه السمع، فالشیاطین تصعد إلی السماء محاولة استراق السمع لما یدور فی الملأ الأعلی و هو عالم الملائکة إذ یقتربون منه (للاطلاع علی أسرار الخلقة و الحوادث المستقبلة) «۱». و هؤلاء ممن یسترقون السمع یجدون بانتظارهم حفظة الوحی و حراسه الذین یقذفون تلک الشیاطین بالشهب، قال تعالی: ... إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِینٌ [الحجر: ۱۸].

و إذا کانت الصفة المطلقة لهذا الوحی أنه کذب فإن هناک من الأخبار ما یتضمن مغیبات و أسرار یصدق أخبارهم فیها و هی مما لا مصدر له إلا بوحی إلهی:

و قد قال المفسرون فی ذلک: إن بعض هؤلاء الشیاطین ممن یسترقون السمع فیقذفون بالشهب یأتی أصحابه فیبلّغهم ما استرقه من أخبار قبل أن یهلک ... عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللَّه عنه قال: «تصعد الشیاطین أفواجا تسترق السمع فینفرد المارد منها، قال تعالی: وَ حِفْظاً مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ مارِدٍ [الصافات:

۷] فیعلو فیرمی بالشهاب فیصیب جبهته أو جبینه أو حیث شاء اللَّه منه، فیلتهب فیأتی أصحابه و هو یلتهب فیقول: إنه کان الأمر کذا و کذا، قال: فیذهب أولئک [أی: أصحابه الشیاطین] إلی إخوانهم من الکهنة فیزیدون علیه أضعافه من الکذب فیخبرونهم به ...» «۲».

و عن السیدة عائشة رضی اللَّه عنها أنها قالت: سمعت رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم یقول: إن الملائکة تنزل فی العنان و هو السحاب فتذکر ما قضی فی السماء فتسترق الشیاطین السمع فتسمعه فتوحیه إلی الکهان فیکذبون معها مائة کذبة من عند أنفسهم ... «۳».

---

(۱) انظر الطباطبائی: المیزان (۱۷/ ۱۲۳- ۱۲۵).

(۲) الطبری: جامع البیان (۱۴/ ۱۱).

(۳) المصدر السابق: (۲۳/ ۲۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۳

فلا صلة لما یلقی به الشیطان إلی أولیائه باللّه تعالی، إن هی إلا أکاذیب یدس بینها ما یسترقه بالسمع و یزیّف به الوحی الإلهی.

أما ما ورد فی القرآن الکریم مما یدور مدار المناظرات بین اللَّه تعالی و إبلیس و ذلک من نحو قوله تعالی: قالَ فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّکَ رَجِیمٌ .. [الحجر: ۳۴]، و قوله تعالی علی لسان إبلیس: قالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ .. [ص: ۸۲]، فإن مثل هذه المناظرات مع ما فیها من تکلیم بغیر واسطة لا یمکن اعتبارها وحیا من اللَّه تعالی له «۱».

۲- إن میدان نشاط الشیطان فی إغوائه و صده عن سبیل اللَّه هو النفس الإنسانیة من خلال مدرکاتها و أفعالها و قواها المختلفة، و من نشاطاته و تأثیراته فیها:

أ- النجوی: و ذلک فی قوله تعالی: ... إِنَّمَا النَّجْوی مِنَ الشَّیْطانِ لِیَحْزُنَ الَّذِینَ آمَنُوا ... [المجادلة: ۱۰].

ب- العمل علی نسیان الإنسان ذکر ربه و ذلک فی قوله تعالی: وَ إِمَّا یُنْسِیَنَّکَ الشَّیْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّکْری مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ [الأنعام: ۶۸].

ج- حثه الإنسان و دفعه إلی المعصیة و تزیینها له، قال تعالی: .. وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیلِ [العنکبوت: ۳۸].

و غیرها من الآیات الکریمة التی نجد من خلالها أن تأثیر الشیطان و إلقاءه إنما یستهدف دائما مدرکات النفس الإنسانیة و قواها، و لیس أدلّ علی ذلک من قوله تعالی فی وصفه بأنه: یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ [الناس: ۵].

إذ أن المراد بالصدور هنا هی النفس (لأن متعلق الوسوسة هو مبدأ الإدراک من الإنسان و هو نفسه) «۲».

.. عن ابن عباس رضی اللَّه عنه: «إن اللَّه تعالی جعلهم [أی الشیاطین] یجرون من بنی آدم مجری الدم، و صدور بنی آدم مساکن لهم ..» «۳».

---

(۱) الرازی: مفاتیح الغیب، (۲۷/ ۱۹۰).

(۲) الطباطبائی: المیزان، (۲۰/ ۳۹۷).

(۳) الطبرسی: مجمع البیان، (۸/ ۴۰۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۴

.. و عن أبی هریرة رضی اللَّه عنه: ما من نفس مولود یولد إلا و الشیطان ینال منه تلک الطعنة، و بها یستهلّ الصبی .. «۱».

و لا شک أن لهذا السلطان الذی أعطاه تعالی للشیطان فی إبقائه إلی یوم القیامة حکمة و سرا من أسراره تعالی لما فیه من امتحان للبشر، و هذا ما تشیر إلیه الآیات الکریمة قال تعالی حکایة عن إبلیس: قالَ فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّکَ رَجِیمٌ وَ إِنَّ عَلَیْکَ لَعْنَتِی إِلی یَوْمِ الدِّینِ قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ [ص:

۷۷- ۸۳].

و عبرت روایات أخری عن النفس الإنسانیة التی یسعی الشیطان بوحیه إلیها بالقلب، فعن ابن عباس رضی اللَّه عنه: «ما من مولود یولد إلا علی قلبه الوسواس، فإذا عقل فذکر اللَّه خنس ...» «۲».

و ما فی تفسیر العیاشی .. عن سلیمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد اللَّه:

(الإمام الصادق علیه السلام) یقول: «إن اللَّه إذا أراد بعبد خیرا نکت فی قلبه نکتة بیضاء و فتح مسامع قلبه و وکل به ملکا یسدده، و إن أراد بعبد سوءا نکت فی قلبه نکتة سوداء و سد علیه مسامع قلبه و وکل به شیطانا یضله ..» «۳».

و عبر الشیخ المفید عن محل إلقاءات الشیطان (بأقصی أسماع الإنسان) فالشیاطین یوسوسون إلی أولیائهم بما یلفونه من الکلام فی أقصی أسماعهم فیخصّون بعلمهم دون سواهم «۴».

و یتبین من هذا عمق ما للشیاطین من قدرات و قوی (یتوصلون بها إلی تغییر

---

(۱) الطبری: جامع البیان (۳/ ۱۶۰).

(۲) الطبری: جامع البیان (۳۰/ ۲۲۸).

(۳) العیاشی: أبو النضر محمد بن مسعود بن عیاش السلمی (ت ۳۲۰ ه) تفسیر العیاشی (۱/ ۳۷۹)، تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی، المکتبة العلمیة الإسلامیة- طهران (د. ت).

(۴) الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان (ت ۴۱۳ ه/ ۱۰۲۲ م) تصحیح الاعتقاد (شرح عقائد الصدوق) (ص ۲۵۱)، المطبوع مع (أوائل المقالات) المطبعة الحیدریة، النجف ط ۳، ۱۳۹۳ ه/ ۱۹۷۳ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۵

النفوس و القذف فیها بما یستدعونها) «۱». و هذه الصلة الوثیقة للوحی الشیطانی بالنفس الإنسانیة و محاولاته إلقاء أحابیله إلیها جعلت بعض المفسرین یقول بأن الشیطان الحقیقی هو النفس، فالفخر الرازی یری أن ما یأتی به الشیطان هو الوسوسة و التزیین و الدعوة، و لا سلطان له إلا فی ذلک (فلولا المیل الحاصل بسبب الشهوة و الغضب و الوهم و الخیال [و هی مدرکات و قوی للنفس] لم یکن

لوسوسته تأثیر البتة، فدل هذا عنده علی أن الشیطان الحقیقی هو النفس «۲».

۳- من خلال هذا الارتباط للوحی الشیطانی بالنفس نلتمس له التقاء مع الوحی عموما فی توافر معنی الإلقاء الخفی، و هو ما نجد الإشارة واضحة إلی تأکیده من خلال ما یلی:

أ- وصف الشیطان و هو متلبس بوحیه: بالوسواس و الخناس، قال تعالی: مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ الَّذِی یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ [الناس: ۴- ۵].

فالوسواس من الوسوسة و هی الصوت الخفی «۳».

و الوسوسة: الکلام الخفی الذی یصل قلوبهم من غیر سماع «۴».

و الخناس: الکثیر الاختفاء بعد الظهور «۵».

و قد قیل: الخناس الکثیر الاختفاء .. و هو المستتر المخفی من أعین الناس، لأنه یوسوس من حیث لا یری بالعین «۶». کما وصف ما یلقیه أیضا بالوحی فی آیتین قال تعالی: ... شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ ... [الأنعام: ۱۱۲]، و قال تعالی: .. وَ إِنَّ الشَّیاطِینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ .. [الأنعام: ۱۲۱].

---

(۱) ابن حزم: أبی محمد علی بن حزم الأندلسی الظاهری (ت ۴۵۶ ه) الفصل فی الملل و الأهواء و النحل (۵/ ۱۳)، دار الندوة الجدیدة، المطبعة الأدبیة- بیروت ط ۱، (۱۳۱۷ ه) نسخة مصورة عنها.

(۲) الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۱۹/ ۱۱۴).

(۳) الفراهیدی الخلیل بن أحمد (ت ۱۷۵ ه/ ۷۹۱ م) العین (۷/ ۳۳۵)، تحقیق د. مهدی المخزومی و د. إبراهیم السامرائی، دار الشئون الثقافیة و النشر، دار الحریة للطباعة- بغداد (۱۹۸۴ م).

(۴) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

(۵) الطوسی: التبیان (۱۰/ ۴۳۷).

(۶) مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۶

و قد مرت بنا معانی الوحی و تعریفاته التی استفدنا من خلالها أن الإلقاء فی خفاء أصل من أصول الوحی و أهم المعانی التی وردت فیه لغة و شرعا.

و قد قال الشیخ الطوسی فی وحی الشیطان إلی الإنسان أنه (یلقی إلیه بکلام خفی و هو الدعاء و الوسوسة) «۱».

و أکد الطبرسی هذا المعنی فقال فیه: (الکلام الخفی الذی یصل مفهومه إلی قلوبهم من غیر سماع) «۲».

و ملخص ما یتحصل لدینا فی ذلک أن جمیع ما ینسب إلی الشیطان من المعانی الملقاة فی النفوس (القلوب، الصدور .. إلخ) و إن عبر عنها بالقول و الأمر و الوسوسة و الوحی و التزیین و الوعد .. إلخ، فهی جمیعا (قول و کلام و لکن لا یخرج عن شق فم و لا تحریک لسان) «۳»، فهو کلام مجرد عما یحیط بالکلام من التعبیر بالألفاظ و الأصوات، و إنما هو کلام خفی طریقه الوسوسة و الأز و النزغ .. إلخ.

ب- تأکید القرآن الکریم أن الشیطان غیر مرئی للإنسان و إن کان هو یری الإنسان و یعایشه کظلّه، فمن الآیات الدالة علی ذلک:

۱- قوله تعالی: .. إِنَّهُ یَراکُمْ هُوَ وَ قَبِیلُهُ مِنْ حَیْثُ لا تَرَوْنَهُمْ .. [الأعراف: ۲۷].

۲- قوله تعالی: وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا رَبَّنا أَرِنَا الَّذَیْنِ أَضَلَّانا مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ نَجْعَلْهُما تَحْتَ أَقْدامِنا لِیَکُونا مِنَ الْأَسْفَلِینَ [فصلت: ۲۹].

فلو کان الناس یرون فی الدنیا من أضلّهم من الجن ما طلبوا هناک رؤیتهم کما أن سیاق الآیات التی تتحدث عن الشیطان و أفعاله و آثاره فی العالم الإنسانی من وحی و وسوسة و تزیین و إزلال و فتنة .. إلخ، یدل علی أن هذه الآثار تتم دون معاینة و مباشرة رؤیة أو حتی إدراک أن مصدرها هو الشیطان إلا ما کان من ذلک مع الأنبیاء علیهم السلام فإن لهم حالا مختلفة عن عامة البشر مما سنبیّنه.

قال ابن عباس .. هم یرون بنی آدم و بنو آدم لا یرونهم «۴».

---

(۱) انظر التبیان (۴/ ۲۴۲).

(۲) انظر مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۳/ ۱۸۱).

(۴) الطبرسی: مجمع البیان (۸/ ۴۰۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۷

و قد قیل تفریقا عن شیطان الإنس، إن شیطان الجن یوسوس و لا تراه معاینة «۱».

بعدّ شیطان الإنس الکفار و من إلیهم.

و عن قتادة أنه قال: «و اللَّه إن عدوا یراک و لا تراه لشدید المئونة إلا من عصم اللَّه» «۲».

ثالثا- الوحی و دعاوی إلقاء الشیطان

: ترد هنا نقطة مهمة لا بدّ من جلائها و هی أن حال الأنبیاء علیهم السلام فی تأثیر الشیطان و إلقائه مختلف عن حال سائر البشر فی مدی قوة هذا التأثیر و نوعه و مجاله الذی یبرز فیه.

فالأنبیاء علیهم السلام معصومون تجاه تأثیر الشیطان فی وحیه و وسوسته لأن نفوسهم الطاهرة لا سبیل لنجاح إلقاءات الشیطان إلیها، لأنه تعالی یهدیهم و یلطف بهم فیدفع عنهم تلک الإلقاءات.

و إن تمکینهم من رؤیة الشیطان من المصادیق المهمة علی عصمتهم هذه، فإن اللَّه تعالی تحدّی الشیطان فی أن یکون له سلطان علی عباده المخلصین، قال تعالی: إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوِینَ [الحجر: ۴۲]، و لا شک أن الأنبیاء أولی من سائر العباد فی انتفاء سلطان الشیطان علیهم، سواء کان ذلک السلطان علی ما یلقی إلیهم من وحی لتبلیغه للعباد، أو السلطان فی توجیه أفعالهم و إزلالهم و صدّهم عن السبیل، و لا یمکن القول غیر هذا فی حق من أرسلهم تعالی لهدایة البشر و لیکون ما یبلّغوه عن اللَّه إلی العباد فی مقابل ما یلقیه الشیطان و یدعوهم إلیه.

فإذا جوّز أن یلقی الشیطان حتی إلی هؤلاء الرسل، بل و یعبث فی الرسالات التی یبلغونها و یفسد فیها بما یلقیه، أصبحت الرسالة کلها مهددة و الثقة بصدورها عنه تعالی احتمالیة و هو ما یتناقض مع أسس العقیدة و التشریع.

و من هنا تصبح الروایات التی ترد بما یشیر إلی إلقاء الشیطان و تدخله فی

---

(۱) الطبری: جامع البیان (۳۰/ ۲۲۹).

(۲) مجمع البیان (۸/ ۴۰۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۸

الوحی أخبارا ضعیفة و باطلة لا أساس متین لها من نقل أو عقل بحیث یمکن الاعتقاد بصحتها، و الاعتقاد بتلک الروایات یعدّ طعنا فی

النبوة و الوحی.

و أهم هذه الروایات ما نقل من إلقاء الشیطان فی الوحی النازل علی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم و ذلک فی سورة النجم حسب زعمهم، و دلیل هؤلاء فیما ذهبوا إلیه الآیة الکریمة قوله تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِیٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّی أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ فَیَنْسَخُ اللَّهُ ما یُلْقِی الشَّیْطانُ ثُمَّ یُحْکِمُ اللَّهُ آیاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ [الحج: ۵۲]، فهم حین یأتون إلی سبب نزولها یقولون إنها نزلت تسلیة لرسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم بعد أن کان الشیطان (ألقی علی لسانه صلّی اللَّه علیه و سلّم فی بعض ما یتلوه مما أنزل اللَّه علیه من القرآن ما لم ینزله اللَّه علیه فاشتد ذلک علی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم و اغتم به فسلّاه اللَّه به من ذلک بهذه الآیة) «۱».

أما الحادثة نفسها فقد نقلت تفاصیلها العدید من کتب التفسیر، و

تتلخص الروایات فی: أن رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم جلس فی ناد من أندیة قریش کثیر أهله، فتمنی یومئذ أن لا یأتیه من اللَّه شیء فینفروا عنه، فأنزل اللَّه علیه: وَ النَّجْمِ إِذا هَوی حتی إذا بلغ: أ فرأیتم اللات و العزی ... ألقی علیه الشیطان کلمتین: (تلک الغرانیق العلی و إن شفاعتهن لترتجی) «۲»، ففرح المشرکون و سجدوا جمیعا، أما خاتمة القصة فإنهم یقولون إن جبریل علیه السلام جاء الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم و طلب منه أن یعرض علیه سورة النجم، فلما عرض وصف اللات و العزی بالغرانیق العلی قال جبریل .. (أما هذا فلم آتک به هذا من الشیطان) «۳».

و قد زاد مفسرون آخرون ما أساء أکثر إلی الذات النبویة المعصومة کما

روی أبو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام من أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم لما بلغ أَ فَرَأَیْتُمُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّی .. الآیة سها فقال: تلک الغرانیق العلی .. کذا «۴».

---

(۱) انظر الطبری: جامع البیان (۱۷/ ۱۳۱)، الواحدی: أسباب النزول، (ص ۲۳۲)، مطبعة هندیة- مصر (۱۳۱۵ ه).

(۲) انظر الطبری: جامع البیان (۱۷/ ۱۳۱)، و نقل الواحدی الروایة باختلاف بسیط، انظر أسباب النزول (ص ۲۳۲)، کما نقل الروایة مفسرون آخرون عدیدون کالرازی، انظر مفاتیح الغیب (۲۳/ ۵۵)، و القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۲/ ۸۱).

(۳) انظر الواحدی: أسباب النزول (ص ۲۳۳).

(۴) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۲/ ۸۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۵۹

و تمشیا مع مذهب المعتزلة فی تجویز الخطأ و السهو علی الأنبیاء یفسر الزمخشری قوله تعالی: أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ بأنه (وسوس إلیه بما شیعها به فسبق لسانه علی سبیل السهو و الغلط إلی أن قال: تلک الغرانیق .. کذا، قال الزمخشری: و لم یفطن حتی أدرکته العصمة فتنبه علیه ... «۱».

و تابع الفخر الرازی رأی الزمخشری فی تجویز السهو علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم و لکنه لم یقل بجواز الغلط، إذ یفهم من غرض الآیة أنها تبیّن (أن الرسل الذین أرسلهم اللَّه تعالی و إن عصمهم عن الخطأ مع العلم فلم یعصمهم من جواز السهو، و وسوسة الشیطان بل حالهم فی جواز ذلک کحال سائر البشر ...) «۱».

و قد تصدی الکثیر من أعلام و مفسری الأمة لهذه الروایات و الآراء و ردّوها لما تضمنته من إساءة إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم فکذّبوا أو ضعّفوا رواتها و طعنوا فی متونها، قال النحاس: (هذا حدیث منقطع و فیه هذا الأمر العظیم) «۳».

أما السید المرتضی أبو القاسم علی بن الحسین الموسوی (ت ۴۳۶ ه/ ۱۰۴۴ م) فقد اعتمد علی الآیة فی رد الروایة التی عدها خرافة لا أساس لها فالآیة (لا دلالة فی ظاهرها علی هذه الخرافة التی قصّوها) «۴».

و استنکر الإمام ابن حزم الحدیث الذی وردت فیه القصة فهو عنده (کذب بحت موضوع، لأنه لم یصح قط عن طریق النقل و لا معنی للانشغال به، إذ وضع الکذب لا یعجز عنه أحد) «۵».

و أورد القرطبی هذه الروایة فی تفسیره، ثم ردها ردا شدیدا و سخّف القول بها معتمدا و موردا أدلة و آراء الرادّین و المنکرین لما روی من أحادیث فی نزول الآیة و قال عن هذه الأحادیث أنه: (لیس شیء منها یصح) «۶».

و قد نقل بعض المفسرین عن هذه الروایات أن العلماء المحققون ینفونها.

و یجزمون بأنها من وضع الزنادقة و الطاعنین بکتاب اللّه و نبوة محمد صلّی اللّه علیه و سلّم «۷».

---

(۱) الکشاف (۳/ ۱۹).

(۳) مفاتیح الغیب (۲۳/ ۵۵).

(۴) انظر القرطبی: الجامع لأحکام القرآن (۱۲/ ۸۱).

(۵) تنزیه الأنبیاء: (ص ۱۰۷)، المطبعة الحیدریة- النجف (د. ت).

(۶) الفصل فی الملل (۴/ ۲۱).

(۷) جامع أحکام القرآن (۱۲/ ۸۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۰

و قد تعرض الشیخ الألبانی (محمد ناصر الدین) لهذه القصة و خصص لها رسالة «۱» بحث فیها روایاتها المتعددة المختلفة و درس رجالها و أسانیدها، و ناقش کل روایة من تلک الروایات بأسلوب علمی دقیق، و بیّن ما یضعّف کل روایة منها منتهیا إلی نتیجة قطعیة لا تقبل الشک و هی بطلان تلک الروایة و ضعّف أسانید الصیغ المختلفة التی رویت فیها.

فإضافة إلی من ذکر ممن رد تلک الروایات و ضعّفها أورد الشیخ الألبانی إبطال و إنکار جمع غفیر آخر من العلماء لها و منهم «۲» أبو بکر بن العربی (ت ۵۴۳ ه/ ۱۱۴۸ م)، و القاضی عیاض (ت ۵۴۴ ه/ ۱۱۴۹ م)، و محمد بن یوسف الکرمانی و محمد بن علی الشوکانی (ت ۱۲۵۰ ه/ ۱۸۳۴ م)، و محمود الألوسی، و الإمام محمد عبده و غیرهم «۳».

و الخلاصة من کل ذلک، أن هذه القصة مردودة بکل ما تضمنته و أشارت إلیه من وقائع، و ما یرتبط بها من مظاهر التشکیک و الدس و الإساءة إلی الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم، بل إلی شریعته، و سواء قصد ذلک عمدا أم کان دون قصد فإن قبول القصة و تصدیقها یعد هدما لمفاهیم و أسس عدیدة یقوم علیها التشریع الإسلامی عموما.

و بالإضافة إلی ما مرّ من موارد إبطال القصة یستفید الباحث موارد أخری لردها و إبطالها، و الاستناد فی ذلک إلی أدلة عقلیة و نقلیة مرت الإشارة إلی بعضها و یمکن إجمال ذلک فی الآتی:

۱- إن اللّه تعالی بیّن أن الشیاطین لا سبیل لهم إلی الوحی و التدخل فیه لأنهم معزولون مرجومون بالشهب، و إنما لم یکن لهم ذلک (حراسة للمعجزة [من] أن تتموه بالباطل، لأن اللّه تعالی إذا أراد أن یدل بها علی صدق الصادق أخلصها بمثل هذه الحراسة) «۴». قال تعالی: عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً [الجن: ۲۶- ۲۷]، فالشیاطین لا سبیل لهم إلی الوحی، و ما استرقوه منه ممن خطف الخطفة منهم فإنهم

---

(۱) مغنیة: الکاشف (۵/ ۳۴۰).

(۲) انظر نصب المجانیق لنسف قصة الغرانیق، المکتب الإسلامی، دمشق (۱۳۷۲ ه/ ۱۹۵۲ م).

(۳) انظر نصب المجانیق: مجمل صفحات الرسالة و خصوصا (ص ۱- ۱۸).

(۴) انظر الطوسی: التبیان (۸/ ۶۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۱

إنما ینزلون به عَلی کُلِّ أَفَّاکٍ أَثِیمٍ [الشعراء: ۲۲۲]. و إن تجویز مثل هذه الروایات و الخرافات فیه نسبة الإفک و الإثم إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم.

۲- إن هذه الروایات تضمنت ما قد نزهت الرسل عنه من تأثیر فعل الشیطان، و مدح الأصنام، و ترجّی شفاعتها بما فیه من إشراک باللَّه تعالی یتنزه الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم عنه و هو الذی أرسله اللَّه تعالی لمحاربة الشرک و الأوثان و هو الذی (نزهه تعالی عن الأمور الخارجة عن باب المعاصی کالغلظة و الفظاظة و قول الشعر مما هو دون مدح الأصنام المعبودة دون اللَّه) «۱».

۳- إن اللَّه تعالی بیّن فی کتابه الکریم أن السبیل إلی التخلص من إلقاءات الشیطان و آثاره و وساوسه هو بالاستعاذة باللَّه منه، لأن الشیطان خنّاس إذا ذکر اللَّه خنس.

و هو تعالی قد عصم عباده المؤمنین- بذکرهم له و الاستعاذة به- من مس الشیطان قال تعالی: الَّذِینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّیْطانِ تَذَکَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ [الأعراف: ۲۰۱]. و هو تعالی أوصی رسوله و أمره بالاستعاذة به من الشیطان حین قراءته القرآن قال تعالی: فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجِیمِ [النحل: ۹۸]. و قد کان الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم کما یؤکد رواة هذه الأخبار یقرأ القرآن خلالها، فهل عصم اللَّه سبحانه أولیاءه و ترک نبیه نهبا لإلقاءات الشیطان، و هل کان الأولیاء أجدر بإطاعة أمر الاستعاذة من الرسول الکریم صلّی اللَّه علیه و سلّم؟

۴- إن لسان النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم- الذی یدّعی هؤلاء أن الشیطان ألقی علیه- هو:

(بیان اللَّه و ترجمانه) «۲» الذی لا ینطق إلا عنه قال تعالی: وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی [النجم: ۳- ۴]، فما یبلّغه هذا الرسول إلی الناس و یتلوه علیهم هو ذکر من اللَّه تعالی قد تعهد بحفظه فقال: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ [الحجر: ۹]، و القول بإمکان الشیطان التدخل و الإلقاء فی هذا الذکر (الوحی) النازل منه تعالی هدم لأساس الرسالة، و طعن للثقة فی صحة صدور الوحی عنه تعالی، فإذا کان الشیطان یستطیع أن یفسد و یلقی فی بعض الوحی (القرآن) فما یمنعه أن یلقی فی بعضه الآخر و نحن نعلم بقطع أن حفظ الوحی یعنی أن یکون

---

(۱) الشریف المرتضی: تنزیه الأنبیاء: (ص ۱۰۷- ۱۰۸).

(۲) مغنیة: الکاشف (۵/ ۲۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۲

(حفظا من کل تخلیط و تغییر بالزیادة و النقصان یقع من ناحیة الشیاطین بلا واسطة أو معها) «۱».

۵- ما مر بیانه من أن نخبة من أعلام المفسرین و أهل الحدیث ضعفوا هذه الروایات و وصفوها بالکذب و الافتراء و الوضع و الخرافة و النقص مما یجعل الاعتماد علیها استنادا إلی الأوهام «۲» و الخرافات، و قد قال الألبانی فی روایات القصة بأجمعها:

کلها معلّة بالإرسال و الضعف و الجهالة فلیس فیها ما یصلح للاحتجاج به لا سیما فی مثل هذا الأمر الخطیر) «۳».

و قد کان من أسباب هذا الخلاف فی القول بإلقاء الشیطان و إمکان ذلک ما یحتمله لفظ التمنی فی قوله تعالی: ... إِذا تَمَنَّی أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ ...

[الحج: ۵۲] من معان منها:

أ- أن یکون التمنی هنا بمعنی التلاوة. کقول حسان بن ثابت:

تمنّی کتاب اللَّه أول لیلةو آخره لاقی حمام المقادر فیکون معنی الآیة کما یفسرها السید المرتضی: (إن من أرسل قبلک من الرسل

کان إذا تلا ما یؤدیه إلی قومه حرّفوا علیه و زادوا فیما یقوله و نقصوا) «۴».

أو أن یکون الملقی هو الشیطان یلقی شبها متصلة علی الناس لیجادلوا النبی بها و یفسدوا علی المؤمنین إیمانهم «۵».

ب- أن یکون معنی التمنی تمنی القلب، و هذا ما یمیل إلیه بعض المفسرین کالسید المرتضی و الطوسی و ابن حزم و الزمخشری و الطبرسی و الفخر الرازی و محمد جواد مغنیة و غیرهم «۶». فیکون المعنی علی هذا:

---

(۱) الطباطبائی: المیزان (۲۰/ ۵۴).

(۲) انظر المرتضی: تنزیه الأنبیاء (ص ۱۰۷)، ابن حزم: الفصل (۴/ ۲۱- ۲۳)، الطبرسی: مجمع البیان (۴/ ۹۱)، القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۲/ ۸۰- ۸۱)، مغنیة: الکاشف (۵/ ۳۴۰) و غیرها.

(۳) الألبانی: نصب المجانیق، (ص ۱۸).

(۴) تنزیه الأنبیاء، (ص ۱۰۷).

(۵) المیزان (۱۴/ ۳۹۱).

(۶) انظر تنزیه الأنبیاء (ص ۱۰۷)، الفصل فی الملل (۴/ ۲۳)، الکشاف (۳/ ۱۹)، مجمع البیان (۴/ ۹۱)، مفاتیح الغیب (۲۳/ ۵۵)، الکاشف (۵/ ۳۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۳

۱- إن إلقاء الشیطان یکون فیما یتمناه الأنبیاء من اهتداء أممهم برسالاتهم، فیوسوس الشیطان إلی النبی بالباطل و یحدثه بالمعاصی و لکن اللَّه ینسخ ذلک «۱».

۲- أو أن الشیطان یلقی إلی أولیائه لیهیج الظالمین و المفسدین و أعداء الأنبیاء لإفساد الأمر علیهم «۱».

ج- أن یکون تمنّی بمعنی حدّث و هو ما روی عن ابن عباس قال: (إلا إذا تمنّی) أی: إلا إذا حدّث و (ألقی الشیطان فی أمنیته أی فی حدیثه) و یعدّ هذا الرأی لابن عباس من أحسن الوجوه فی تفسیر الآیة «۳».

و قد أورد المفسرون المنکرون لروایة الإلقاء الشیطانی فی الوحی عدة آراء و احتمالات فیما زعم من أمر هذا الإلقاء بوصف اللّات و العزّی بأنهن (الغرانیق العلی و إن شفاعتهن لترتجی) و من ذلک:

۱- أن المراد بالغرانیق العلی الملائکة، و قد جاءت بعض الروایات بمثل ذلک فتوهم المشرکون أنه أراد اللّات و العزّی. أو أن ذلک کان قرآنا منزلا فلما ظن المشرکون ذلک نسخت تلاوته «۴».

۲- ما قیل أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم کان إذا تلا القرآن علی قریش توقف فی فصول الآیات و أتی بکلام علی سبیل المحاججة، فلما تلا أَ فَرَأَیْتُمُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّی ... الآیة. قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: تلک الغرانیق العلی و إن شفاعتهن لترتجی.

علی سبیل الإنکار علیهم و إن الأمر بخلاف ما ظنوه فی ذلک «۵».

۳- ما قیل من أن بعض الکفار من الذین حضروا مجلس الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم و قد غص بهم قد قال ذلک فی وصف آلهة قریش طلبا لتغلیظ الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم لأنهم یعلمون أن من عادته صلّی اللَّه علیه و سلّم أن یعیبها و یسفهها، و أن من حضر لما سمعوا ذلک تصوروا أن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم هو القائل «۵».

۴- ما أورده البلخی من أنه یجوز أن یکون النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم سمع هاتین الکلمتین

---

(۱) المصدر السابق.

(۳) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن (۱۲/ ۸۴).

(۴) انظر تنزیه الأنبیاء (ص ۱۰۷)، الکشاف (۳/ ۱۹)، مجمع البیان (۴/ ۹۲).

(۵) تنزیه الأنبیاء (ص ۱۰۸)، مجمع البیان (۴/ ۹۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۴

من قومه و حفظهما فلما قرأ ألقاهما الشیطان فی ذکره فکاد أن یجریهما علی لسانه فعصمه اللَّه «۱».

رابعا- علامات الوحی الشیطانی

: یصور القرآن الکریم الشیطان فی مواقف کثیرة، و یحدد معالم و علائم وحیه و إلقاءاته الخبیثة، و یلاحقه فی کل مواقفه و تأثیراته فی النفس الإنسانیة. و یستشفّ من ذلک العلائم التالیة:

۱- إن الشیطان یلازم النوع الإنسانی منذ الولادة و حتی الممات فی کل تفاصیل الحیاة صغیرها و کبیرها، و تنبنی علی تأثیراته فی النفس الإنسانیة مقاییس و أسس هدایتها و ضلالها و سعادتها و شقاوتها، قال تعالی علی لسانه: قالَ أَنْظِرْنِی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ قالَ إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ قالَ فَبِما أَغْوَیْتَنِی لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَکَ الْمُسْتَقِیمَ ثُمَّ لَآتِیَنَّهُمْ مِنْ بَیْنِ أَیْدِیهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَیْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَکْثَرَهُمْ شاکِرِینَ [الأعراف: ۱۴- ۱۷].

۲- إن اللَّه سبحانه وضع لسلطانه و قدراته حدودا، إذ لا سبیل له إلا علی أولیائه أما عباد اللَّه المخلصین فهم فی أمان منه إن هم اعتصموا باللَّه تعالی و استعاذوا به:

قالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ [ص: ۸۲- ۸۳]، و قال تعالی: إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوِینَ [الحجر: ۴۲].

۳- إنه یعد و یمنی و یزیّن بالغرور و یسعی إلی تلبس الإنسان بالمعصیة لإضلاله قال تعالی: یَعِدُهُمْ وَ یُمَنِّیهِمْ وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلَّا غُرُوراً .. [النساء: ۱۲۰]، فوعده الفقر و أمره بالفاحشة.

عن عبد اللَّه بن عباس قال: «اثنان من اللَّه و اثنان من الشیطان، فاللذان من الشیطان الوعد بالفقر و الأمر بالفحشاء، و اللذان من اللَّه المغفرة علی المعاصی و الفضل فی الرزق) «۲».

---

(۱) مجمع البیان (۴/ ۹۳).

(۲) انظر الطوسی: التبیان (۲/ ۳۴۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۵

و عن عبد اللَّه بن مسعود: أن للملک لمة و للشیطان لمة، فلمة الملک: إیعاد بالخیر و تصدیق بالحق فمن وجدها فلیحمد اللَّه، و لمة الشیطان إیعاد بالشر و تکذیب الحق فمن وجدها فلیستعذ باللَّه .. «۱».

۴- إن ما یلقیه کیدا ضعیفا و زخرفا زیّنه لإیقاع من یقبل غوایته، قال تعالی:

شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً [الأنعام:

۱۱۲]. و الزخرف من القول هو المزیّن، یقال زخرفه إذا زیّنه «۲».

قال الزمخشری هو: ما یزیّنه من القول و الوسوسة و الإغراء علی المعاصی، و غرورا: خدعا و أخذا علی غرة «۳»، و هو المموّه المزیّن الذی یستحسن ظاهره و لا حقیقة له و لا أصل «۴».

۴- إن ما ینزل به الشیطان قسمان «۵»: إما بأن یفسد أمر الهدایة الإلهیة فیضع سبیلا باطلا مکان سبیل الحق، أو أن یخلط فیدخل شیئا من الباطل فی الوحی الإلهی الحق فیختلط الأمر، و القسم الثانی ممتنع و منفی بما سبق بیانه فی موضوع إلقاءات الشیطان و لقوله

تعالی: یَسْلُکَ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً [الجن: ۲۷].

و هم حراس الوحی یحرسونه من وساوس شیاطین الجن و تخالیطهم حتی یبلّغ (الرسول) ما أوحی به إلیه ... «۶».

۵- إن ما یترکه من أثر فی النفس یلازمه تضیق الصدر و شحّ النفس، و یدل علی شیطانیته ما یرافقه من اضطراب و قلق و ما یلحقه من الخفة و الجزع و العجلة «۷».

۶- إذا کان الوحی الإلهی یبنی فی النفس الإنسانیة أساس الإیمان و یختم مسیرتها بالهدایة إلی الصراط المستقیم، فإن وحی الشیطان و وعیده ینتهی بالإنسان إلی الخسران و الخذلان و تخلیه عن أولیائه بعد ما یکون قد أسلمهم إلی الضلال

---

(۱) انظر الطبری: جامع البیان (۳/ ۵۹).

(۲) الطوسی: التبیان (۴/ ۲۴۲).

(۳) الکشاف (۲/ ۴۵).

(۴) الطبرسی: مجمع البیان (۸/ ۳۵۲).

(۵) الطباطبائی: المیزان (۵/ ۱۴۱).

(۶) الرازی: مفاتیح الغیب (۳۰/ ۱۶۹).

(۷) المیزان (۳/ ۱۸۱)، (۳/ ۲۲۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۶

و وضعهم علی شفا النار، قال تعالی: وَ قالَ الشَّیْطانُ لَمَّا قُضِیَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَأَخْلَفْتُکُمْ وَ ما کانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی فَلا تَلُومُونِی وَ لُومُوا أَنْفُسَکُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِیَّ إِنِّی کَفَرْتُ بِما أَشْرَکْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِینَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ [إبراهیم: ۲۲].

خامسا- أنواع الوحی الشیطانی

اشارة

: تتعدد أنواع الوحی و الإلقاء الشیطانی التی یصورها القرآن الکریم، و تتداخل فیما بینها، و یکون بعضها شکلا من أشکال بعضها الآخر، و تکاد تکون أهم صورها: ۱- الوسوسة، ۲- النزغ، ۳- الأز، ۴- الهمز، ۵- المس. أما الصور الأخری المذکورة فی القرآن: کالوعد و التمنیة و التزیین و الإزلال و النجوی و غیرها فهی تمثل مصادیق لتلک الصور المهمة و تدخل تحتها، لذلک سیقتصر البحث فی هذا الموضوع علی الوسوسة و النزغ و الأز و الهمز و المس.

۱- الوسوسة

: قال تعالی: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّیْطانُ لِیُبْدِیَ لَهُما ما وُورِیَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما .. [الأعراف: ۲۰]، و قال تعالی: مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ الَّذِی یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ [الناس: ۴- ۵]. قال الخلیل أبو عبد الرحمن بن أحمد الفراهیدی (ت ۱۷۵ ه/ ۷۸۶ م) الوسوسة: حدیث النفس، و الوسواس الصوت الخفی و به یشبه صوت الحلی «۱» قال الأعشی:

تسمع للحلی وسواسا إذا انصرفت کما استعان بریح عشرق زجل و الوسوسة: الخطرة الردیئة و أصله من الوسواس «۲».

أما الطبرسی فیمیزها بالخفاء بما لا یکون فیه سماع صوت، فالوسوسة: الکلام الخفی الذی یصل مفهومه إلی قلوبهم من غیر سماع

صوت «۳».

و استفاد الفخر الرازی من قوله تعالی: الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ أن معناه التکرار

---

(۱) انظر العین (۷/ ۳۳۵).

(۲) الراغب: المفردات (ص ۵۲۲).

(۳) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۷

للکلام الخفی، فوسوس: إذا تکلم کلاما خفیا یکرره «۱» إذ أن الخناس مأخوذ من خنس إذا تأخر، فالشیطان یوسوس إلی الإنسان فإذا ذکر العبد ربه خنس أی تأخر و توقف عن وسوسته.

روی عن أنس بن مالک أنه قال: قال رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم: «إن الشیطان واضع خطمه علی قلب ابن آدم فإذا ذکر اللَّه سبحانه خنس، و إذا نسی التقم قلبه بذلک الوسواس الخناس» «۲».

و عن ابن عباس قال: هو الشیطان یأمر فإذا أطیع خنس «۳».

و ما عن مجاهد و قتادة: أنه یخنس إذا ذکر العبد ربه «۴».

و قیل الخنّاس الکثیر الاختفاء بعد الظهور و هو المستتر المختفی من أعین الناس لأنه یوسوس من حیث لا یری بالعین «۵».

و الوسوسة یرد ذکرها فی القرآن منسوبة إلی مصدرین:

۱- وسوسة الشیطان و قد مرّ بیانه.

۲- وسوسة الإنسان من نفسه، قال تعالی: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ [ق: ۱۶].

۲- النزغ

: قال تعالی: وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ [الأعراف: ۲۰۰]. و قال تعالی علی لسان یوسف علیه السلام: ... نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی [یوسف: ۱۰۰].

و النزغ: أدنی الحرکة، یقال نزغه: حرّکه أدنی حرکة «۶». و نزغ بینهم نزغا أی:

حمل بعضهم علی بعض بفساد ذات بینهم. قال رؤبة بن العجاج «۷»:

و احذر أقاویل العداة النزغ

---

(۱) مفاتیح الغیب (۱۴/ ۴۸).

(۲) مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

(۳) جامع البیان (۳۰/ ۲۲۹).

(۵) مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱)، التبیان (۱۰/ ۴۳۷).

(۶) ابن منظور: لسان العرب (۳/ ۶۱۷) (مادة نزغ) تصنیف یوسف خیاط دار لسان العرب، بیروت.

(۷) العین (۴/ ۳۸۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۶۸

و أصل النزغ: الإزعاج و أکثر ما یکون عند الغضب، و من هنا قیل فی سبب نزول قوله تعالی: وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ،

إن الرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم حين نزل قوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ .. [الأعراف: ۱۹۹]، قال صلّى اللَّه عليه و سلّم: «كيف يا رب و الغضب؟ فنزلت هذه الآية قوله تعالى: وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ ...» «۱».

قال ابن عباس إن المراد من الآية: إن عرض لك من الشيطان عارض «۲».

و يعرف الشيخ الطوسى هذا العارض بأن معنى الآية معه: ينالك منه أدنى حركة من معاندة أو سوء عشرة «۳».

و يرى الزمخشرى أن النزغ و النخس بمعنى واحد، فالمراد بقوله تعالى:

يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ: ينخسنّك منه نخس بأن يحملك بوسوسته على خلاف ما أمرت به، فنزغ الشيطان بين الناس إلقاءه الفساد و إغراءه بعضهم على بعض ليقع بينهم المشارة و المشاقة «۴».

۳- المس

: المسّ فى اللغة يعنى اللمس، تقول: مسسته: أمسّه مسّا و مسيسا: لمسته و قد استعير ذلك المعنى للجنون كأن الجن مسّته، فيقال: به مسّ من جنون. فالمسّ:

الجنون «۵».

و قد ورد ذكر مس الشيطان بمعنى الوحى فى القرآن الكريم على أنه يكون بالمس بالطائف.

قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ [الأعراف: ۲۰۱] و قرئ أيضا (طيف). و أصابه طوف من الشيطان و طائف و طيف و طيّف .. أى مسّ «۶».

قال بعض المفسرين: إن طيف الشيطان هنا: وسوسته، فعن ابن عباس فى

---

(۱) الكشاف (۲/ ۱۳۹)، القرطبى: جامع أحكام القرآن (۷/ ۳۴۷).

(۲) انظر الطبرسى: مجمع البيان (۹/ ۱۳).

(۳) التبيان (۵/ ۶۳).

(۴) الكشاف (۲/ ۱۳۹).

(۵) ابن منظور: لسان العرب (۳/ ۴۸۳) مادة/ مسس/.

(۶) أيضا (۲/ ۶۲۶) مادة/ طيف/.

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۶۹

تفسيره للآية قوله تعالى: إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ .. الآية قال: إذا وسوس إليهم الشيطان، و بذلك أيضا قال السدى و الحسن و أبو عمرو بن العلاء «۱».

و قال مجاهد و سعيد بن جبير: الطيف هو الغضب، فالممسوس بالطائف عندهما هو: الرجل الذى يغضب الغضبة فيتذكر اللَّه فيكظم غيظه «۲».

يتحصل لنا مما مر أن من الطيف: الوسوسة و الجنون و الغضب، و يسمى طيفا لأنه (لمة من الشيطان تشبّه بلمة الخيال و هذا من معانى الطيف فى اللغة «۳».

أما محل المس بالطيف فهو كالوسوسة يستهدف القلب [أى النفس]، فالطائف من الشيطان ما يطوف حول القلب ليلقى إليه الوسوسة، أو هو وسوسته التى تطوف حول القلب لتقع فيه و تستقر عليه «۴».

و الواقع عليهم المسّ هم المؤمنون فإنهم إذا حصل لهم من الشيطان دفع و وسوسة تذكروا اللَّه- و هذا طريق دفع المس- فيزول عنهم

أثره.

۴- الهمز

: قال تعالی: وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطِینِ [المؤمنون: ۹۷]، الهمز: العصر، تقول همزت رأسه و همزت الجوزة بکفی. و همز الشیطان الإنسان همزا: همس فی قلبه وسواسا، و همزات الشیطان: خطراته التی یخطرها بقلب الإنسان «۵».

روی عن النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم أنه کان یقول فی دعاء له: «.. اللهم إنی أعوذ بک من همزات الشیاطین همزه و نفثه و نفحه ..»

فقیل: یا رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم: و ما همزه؟ قال:

«الموتة التی تأخذ ابن آدم» أی الجنون «۶».

و عن الإمام أبی عبد اللَّه الصادق علیه السلام من حدیث طویل أنه قال عن الهمز: أنه ما یقع فی قلبک من وسوسة الشیطان «۷».

---

(۱) انظر الطوسی: التبیان (۵/ ۶۴)، الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۵۱۳).

(۲) انظر الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۵۱۴).

(۳) القرطبی: جامع أحکام القرآن (۷/ ۳۵۰).

(۴) الطباطبائی: المیزان (۸/ ۳۸۱).

(۵) ابن منظور: لسان العرب (۳/ ۸۲۹) مادة/ همز.

(۶) الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۲۳/ ۱۲۰).

(۷) المیزان (۱۵/ ۶۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۰

و الهمز المستعاذ منه فی الآیة یری الزمخشری أنه ما یکون من الشیاطین، إذ یحثون الناس علی المعاصی و یغرونهم علیها «۱». و یکون ذلک بطریقین «۲»: أ- الوسوسة. ب- أن یبعث الشیطان علی إیذائه.

۵- الأزّ

: قال تعالی: أَ لَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّیاطِینَ عَلَی الْکافِرِینَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا [مریم: ۸۳]، و الأزّ: الحثّ و أزّه: حثّه، فأزه یؤزه أزّا: أغراه و هیّجه «۳»، و فی قوله تعالی: تَؤُزُّهُمْ أَزًّا قال ابن عباس: تزعجهم فی المعاصی، و قد نزلت فی رهط من المستهزئین بالقرآن «۴».

و عن مجاهد: تشلیهم إشلاء «۵».

أما الضحاک: فقال تغریهم إغراء «۶». و الأز و الهمز و الاستفزاز واحد، و تشترک فی معنی التهییج و شدة الإزعاج.

قال الفخر الرازی: تؤزّهم أزّا: تحرّکهم تحریکا شدیدا «۷».

سادسا- مراتب التأثیر الشیطانی

: من خلال ظواهر الآیات التی صورت صور الوحی الشیطانی التی سبق بحثها نجد أن کل شکل منها اختص بطائفة من العباد، و أن بعضها کان عاما سلّط علی العباد عموما، فالوسوسة لم یخصّص تأثیر الشیطان فیها علی طائفة دون أخری من العباد، و إنما هی أمر یقع

للجمیع حتی للأنبیاء علیهم السلام، قال تعالی: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّیْطانُ لِیُبْدِیَ لَهُما ما وُورِیَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما [الأعراف: ۲۰].

أما النّزغ فإنه یکون فی الأنبیاء علیهم السلام، و إن الشیطان لا یتجاوزه إلی أشدّ و أکثر منه قال تعالی: إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ... [الأعراف:

۲۰۰] و قوله تعالی فی یوسف و إخوته: بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی ..

[یوسف: ۱۰۰].

---

(۱) انظر الکشاف (۳/ ۴۲).

(۲) مفاتیح الغیب (۲۳/ ۱۱۹).

(۳) لسان العرب (۱/ ۵۶) مادة/ أزز/.

(۴) انظر الجامع لأحکام القرآن (۱۱/ ۱۵۰).

(۵) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۲۵۲).

(۶) لسان العرب (۱/ ۵۶) مادة/ أزز/.

(۷) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۲۵۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۱

و أما المس بالطائف فیکون فی المؤمنین من الناس، قال تعالی: .. الَّذِینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّیْطانِ تَذَکَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ [الأعراب: ۲۰۱].

و أما الأزّ فقد أشارت الآیة الکریمة أنه یصیب الکافرین قال تعالی: أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّیاطِینَ عَلَی الْکافِرِینَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا [مریم: ۸۳].

المبحث الثالث الوحی من مصادر أخری

اشارة

لا ینسب الوحی فی القرآن الکریم إلی غیر المصدرین السابقین (اللَّه تعالی، الشیطان الخبیث الرجیم) إلا فی حالات نادرة کان ظاهر الآیات یسمیها وحیا، و فی حالات أخری کان المفسرون یؤولون و یستنتجون دلالة الآیات علیها، و یمکن تلخیص تلک الحالات من الوحی ب:

۱- الوحی البشری.

۲- الوحی الملائکی.

۳- وحی مظاهر الطبیعة.

أولا- الوحی البشری

اشارة

: وردت الإشارة الصریحة عن وحی بشری من البشر إلی بعضهم فی القرآن الکریم مرتین اختلفت طبیعة کل منهما عن الأخری اختلافا کلیا، و هاتان الحالتان هما:

أ- وحی زکریا- علیه السلام- إلی قومه

قال تعالی: فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا [مریم: ۱۱].

و یکاد یجمع أغلب علماء اللغة و أصحاب المعاجم کالأزهری و أبو عبیدة و الفراء، و الزجاج و قدامة بن جعفر «۱» و غیرهم علی أن الوحی هنا بمعنی الإشارة.

و الإشارة السریعة أصل من أصول الوحی فی العربیة کما یقرر الراغب الأصبهانی

---

(۱) انظر ابن درید: جمهرة اللغة (۱/ ۱۷۱)، تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۷)، نقد النثر (ص ۶۳) و غیرها.

إذ أن من أنواع الوحی الإشارة ببعض الجوارح. فإن معنی وحی زکریا- علیه السلام- لقومه عنه هو: رمز أو اعتبار أو کتابة «۱».

و لا یبتعد المفسرون فی بیانهم لهذا الوحی عن هذا الإطار إذ أنهم حین یأتون إلی آیة وحی زکریا- علیه السلام- یستحضرون غالبا المعانی اللغویة للوحی و خصوصا معنی الإیماء و الإشارة أو الکتابة کما قال بعضهم،

فالإمام علی بن أبی طالب- علیه السلام- حین یعدد أنواع الوحی الوارد فی الکتاب الکریم یعدّ منها وحی الإشارة «۲»، و یستشهد علیه بالآیة، قوله تعالی: فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا [مریم: ۱۱].

و موضع البحث الذی تناوله المفسرون من الآیة هو ما وصفه القرآن نفسه من طبیعة الوحی الذی ینسب إلی زکریا- علیه السلام- و الذی تمثل فی (الآیة) التی طلبها زکریا- علیه السلام- دلالة علی استجابته تعالی لدعائه فکانت (الآیة) امتناعه عن الکلام ثلاثة أیام، و بما أنه لا بد له علیه السلام من أن یفسر لقومه ما حدث له تمهیدا لظهور أثر استجابة الدعاء بولادة یحیی علیه السلام و أنه لا بد لکلامه من بدیل فقد بیّن تعالی له بأن یکون کلامه رمزا قال تعالی: قالَ آیَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَیَّامٍ إِلَّا رَمْزاً [مریم: ۱۰]، أما تفسیر هذا الرمز فهو ما کان زکریا- علیه السلام- قد فهمه منه و ما ألهمه اللَّه من تطبیق له فجاء ذلک تطبیقا متکاملا للأمر بعدم الکلام، فکان طریق تفاهمه مع قومه هو الوحی و ما یتضمنه هنا من أصول لغویة أسسها الخفاء و امتناع ظهور الصوت، و توافر الإعلام و التفهیم للمقصود إلقاؤه إلیهم، فالآیة الکریمة فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا .. بیّنت أن طریقة کلامه- علیه السلام- بالرمز کانت: أنه کلمهم وحیا.

و من هذا المدخل تناول المفسرون الآیة للبحث فی طریقة هذا الوحی، لأن الوحی له مصادیق متعددة یشکل وحی زکریا- علیه السلام- لقومه أحدها.

و قد کان اختیار أغلب المفسرین و العلماء لطریقة وحیه علیه السلام أنها کانت الإشارة و الإیماء، و من هؤلاء جمع من أعلام علماء الأمة کابن عباس، و الضحاک،

---

(۱) المفردات (ص ۵۱۵).

(۲) انظر المرتضی: رسالة فی المحکم و المتشابه (ص ۲۱).

و قتادة، و الحسن، و الربیع، و السدی، و ابن زید، و ابن إسحاق، و ابن جریج، و الکلبی و ابن منبه و غیرهم «۱».

و فی تفسیر العیاشی عن الإمام الصادق- علیه السلام-: لما سأل زکریا ربه أن یهب له ذکرا فوهب اللَّه له یحیی فدخله من ذلک فقال علیه السلام: رَبِّ اجْعَلْ لِی آیَةً قالَ آیَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَیَّامٍ إِلَّا رَمْزاً فکان یومئ برأسه و هو الرمز «۲».

و قد استفاد الشیخ المفید أن معنی الخفاء فی الوحی هو ما جعله یشبّه بطریقة الکلام بالرمز الذی تکلم به زکریا- علیه السلام- بالإشارة، فمعنی قوله تعالی:

فَأَوْحی إِلَیْهِمْ ... أنه علیه السلام (أشار إلیهم من غیر إفصاح الکلام شبّه ذلک بالوحی لخفائه عمّن سوی المخاطبین و لسره عمن سواه) «۳».

و هذا هو ما قال به أغلب المفسرین کالطوسی، و الزمخشری، و الطبرسی، و الفخر الرازی، و القرطبی و غیرهم «۴».

و عرفوا ما کان من زکریا- علیه السلام- بالإیحاء، و هو ما کان: إلقاء المعنی إلی النفس فی خفی بسرعة من الأمر «۵».

و فسر آخرون معنی الرمز فی الآیة بالکتابة ففی روایة عن ابن عباس قال:

فَأَوْحی إِلَیْهِمْ: کتب لهم علی الأرض «۶».

و بذلک أیضا وردت روایة عن مجاهد «۷» و عن الضحاک «۷».

و قد استفاد من قال بأن المراد من الوحی فی الآیة الکتابة من أن من أصول الوحی فی اللغة أنه بمعنی الکتابة.

و قال آخرون إن معنی الرمز الذی قصد به فی الآیة هو تحریک الشفتین کما فی روایة عن مجاهد و غیره «۹».

---

(۱) انظر الطبری: جامع البیان (۳/ ۱۷۹)، القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۸۵).

(۲) تفسیر العیاشی (۱/ ۱۷۲).

(۳) تصحیح الاعتقاد (ص ۲۵۱).

(۴) انظر التبیان (۷/ ۹۹)، الکشاف (۲/ ۵۰۴)، مجمع البیان (۳/ ۵۰۵)، مفاتیح الغیب (۱۱/ ۱۱۰)، جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۸۵).

(۵) التبیان (۷/ ۹۹).

(۶) الکشاف (۲/ ۵۰۴).

(۷) التبیان (۷/ ۹۹)، مجمع البیان (۳/ ۵۰۵).

(۹) الطبری: جامع البیان (۳/ ۱۷۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۴

و قد استحسن الفخر الرازی هذا الوجه و فضّله علی غیره من الوجوه فقال: إنه أولی و سبب ذلک (أن الإشارة بالشفتین یمکن وقوعها بحیث تکون حرکات الشفتین وقت الرمز مطابقة لحرکاتهما عند النطق فیکون الاستدلال بتلک الحرکات علی المعانی الذهنیة أسهل) «۱».

و لکن هذا التعلیل بسهولة تطابق حرکات الشفتین مع حرکات النطق یمکن توافر ما هو أسهل منه لو اخترنا معنی الإشارة بأن زکریا- علیه السلام- أشار إلیهم بیدیه إذ یکفی أن یرفع یدیه بالدعاء إلی السماء مشیرا إلیهم لیفعلوا مثل ذلک فیفهم أن المراد: سبحوا اللَّه و ادعوه، و الملاحظ أن کل الوجوه السابقة فی تفسیر معنی وحی زکریا- علیه السلام- لقومه بکلامه رمزا إنما تدور فی إطار المعانی اللغویة للوحی و کأنّ فی ذلک إشارة إلی حقیقة أن ما یکون مصدره غیر اللَّه من الوحی لا یتعدّی إطار المعانی اللغویة لا یتجاوزها إلی ما تحمله المعانی الاصطلاحیة للوحی المختص بما یلقیه تعالی إلی أنبیائه.

و هذا ما أکده ابن درید فقال: (الوحی من اللَّه- عز و جل ثناؤه- نبأ و إلهام، و من الناس إشارة) «۲».

ب- وحی شیاطین الإنس

: قال تعالی: وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً .. [الأنعام: ۱۱۲].

فالآیة تقسم من یوحی من الشیاطین علی قسمین:

۱- شیاطین الجن و قد سبق بحث ذلک فی المبحث الثانی من هذا الفصل.

۲- شیاطین الإنس.

فالآیة تشیر إلی أن من الإنس من یوحی بعضهم إلی بعض و هم شیاطین الإنس.

و فی الحدیث عن أبی ذر أنه قال: قال رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم یا أبا ذر هل تعوّذت من شیاطین الإنس و الجن؟ قال: قلت یا رسول اللَّه و هل للإنس من شیاطین؟ قال صلّی اللَّه علیه و سلّم:

«نعم هم شرّ من شیاطین الجن» «۳».

---

(۱) مفاتیح الغیب (۸/ ۴۵).

(۲) جمهرة اللغة (۱/ ۱۷۱).

(۳) القرطبی: جامع أحکام القرآن (۷/ ۶۸).

و قد أکد المفسرون نسبة الوحی إلی الإنس صادرین فی ذلک عن دلالة ظاهر الآیة، ففی تفسیره لقوله تعالی: وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ وَ إِنَّ الشَّیاطِینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ .. [الأنعام: ۱۲۱].

یری الطبری أن الشیاطین المقصودین فی الآیة .. جائز أن یکونوا شیاطین الإنس یوحون إلی أولیائهم «۱».

و قد روی عن عکرمة أن المراد بالشیاطین فی هذه الآیة (مردة الکفار من مجوس فارس) «۲».

و قال آخرون: بل المراد بالآیة الیهود، إذ جادلوا رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم (بأنّ ما قتله اللَّه أولی بالأکل مما قتله الناس) «۳».

و الوحی المنسوب إلی شیاطین الإنس بعضهم إلی بعض ینطبع بطابع الإسرار، قال أبو عبیدة فی الآیة: شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ .. إن هذا الوحی وحی إسرار «۴».

أما الزبیدی فقد استدلّ بالآیة علی أن الإیحاء أصله أن یسرّ بعضهم إلی بعض «۵».

و من المفسرین من ینفی الإلقاء فی خفاء عن وحی شیاطین الإنس.

فعن مالک بن دینار أنه قال: (شیطان الإنس أشد علیّ من شیطان الجن و ذلک إنی إذا تعوذت ذهب عنّی شیطان الجن، و شیطان الإنس یجیئنی فیجرنی إلی المعاصی عیانا) «۶».

و هذا ما استفاده الشیخ الطبرسی فی تفسیره الآیة، فإن کان شیطان الجن یوسوس فی خفاء، و هو لا یری فإن شیطان الإنس (یأتی علانیة و یری أنه ینصح و قصده الشر) «۷».

---

(۱) جامع البیان (۸/ ۱۵).

(۲) الطوسی: التبیان (۴/ ۲۵۷).

(۳) الطبری: جامع البیان (۸/ ۱۵).

(۴) انظر التبیان (۶/ ۴۰۲).

(۵) تاج العروس (۱۰/ ۳۸۵).

(۶) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۷/ ۶۸).

(۷) مجمع البیان (۱۰/ ۵۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۶

ثانیا- الوحی الملائکی

اشارة

: تـدل العدیـد من الآیات الکریمـة علی وساطـة الملائکـة بین اللَّه تعالی و أنبیائه، و حملهم مسـئولیة تبلیغ الرسالات إلی الأنبیاء علیهم السـلام، أو إبلاـغهم بالبشـارات أو النـذر الصـادرة إلی أممهم، أو تحـذیرهم بنزول العقاب علی تلک الأمم، أو تبلیغ اللَّه تعالی لبعض عباده باختیارهم و اصـطفائهم أو لطفه بهم و تصبیره لهم علی ما ینالون، و ما تحمله هذه البلاغات من دلالات علی وجود محاورات و تبادل للکلام، فقـد عبّر عن ذلک کله بصـیغ عدیدة، منها ما هو مع الأنبیاء علیهم السـلام، و منها ما هو مع غیرهم، و من ذلک التبشـیر بالمنن و النعم الإلهیـة کتبشـیر إبراهیم علیه السـلام، و زکریا علیه السـلام بالولـد بعـد الکبر قال تعالی: قالُوا لا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلامٍ عَلِیمٍ [الحجر: ۵۳]، و قال تعالی: فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ یُصَـلِّی فِی الْمِحْرابِ أَنَّ اللَّهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیی مُصَدِّقاً ..، و قال تعالی: إِذْ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللَّهَ یُبَشِّرُکِ بِکَلِمَةٍ مِنْهُ [آل عمران: ۳۹ و ۴۵].

و النزول علی الأنبیاء بالوحی و التبلیغ عن اللَّه، قال تعالی: یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ ... [النحل: ۲].

و الاصـطفاء للرسالـة و الوساطة بینه و بین أنبیائه قال تعالی: جاعِلِ الْمَلائِکَةِ رُسُـلًا [فاطر: ۱]، اللَّهُ یَصْـطَفِی مِنَ الْمَلائِکَةِ رُسُلًا .. [الحج: ۷۵].

و لا شک أن الوحی الخفی کان قاسما مشترکا فی أکثر حالات التخاطب الموصوفة فی القرآن بین الملائکة و الأنبیاء- علیهم السلام- أو غیرهم من البشر المخاطبین کأمّ موسی- علیها السلام- و مریم و الحواریین .. إلخ، و لکن هذه الحالات لم یعبّر عنها القرآن الکریم بصیغة الوحی دائما و إنما کان یعبر عنها- کما مر- بالقول و المناداة و الإنزال و البشارة إلخ.

و لم یرد ذکر الوحی منسوبا إلی الملائکة و صادرا عنهم إلا فی ما یلی:

۱- آیـة الشوری المبینـة لطرق تکلیمه تعـالی، فکـان الوحی بوسـاطتهم أحـد تلک الطرق. قال تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَـرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ .. [الشوری: ۵۱].

۲- ما قاله بعض المفسرین بدلالة الآیة الکریمة قوله تعالی: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۷

ما أَوْحی [النجم: ۱۰] علی أن فاعل أوحی الأولی هو جبریل- علیه السـلام- أوحی إلی الرسول صـلّی اللَّه علیه و سلّم، و لنا مع الآیتین و المفسرین وقفة.

۱- المفسرون و آیة الشوری

: یکاد یتفق أغلب المفسـرین علی أن الوحی منسوب مباشـرة إلی الملک (الرسول) بوصـفه وسـیطا فی إیصال الوحی فی الآیة ۵۱ من سورة الشوری.

و الملـک یـأتی النبی بالوحی من اللَّه تعالی و یبلغه إیاه کما یری الزهری بطریقتین «۱»: فإمـا أن یأتیه فیکلمه بأمر اللَّه تکلیما، و إما أن یأتیه فیلقی فی روعه ما أمره اللَّه عز و جل.

و سواء کـان الرسول الـذی یبلغ الرسالـة عنه تعـالی هو جبریـل أو أیّ ملک (رسول) آخر. فالطبری یری أن ذلک الرسول (یوحی إلی المرسل إلیه بإذن ربّه ما یشاء، یعنی ما یشاء اللَّه أن یوحیه إلیه) «۲».

و یضع الزمخشری للرسول المنسوب إلیه الوحی المعنی فی الآیة احتمالین «۳»:

الأول: أن یکون هذا الرسول من الملائکة، فیکون من وجوه تکلیمه تعالی للبشر أن یرسل رسولا من الملائکة فیوحی الملک إلیه [أی إلی البشر].

الثانی: أن یکون هذا الرسول نبیا، و هو ما کان من الأنبیاء عموما فی إرسالهم إلی أممهم.

أما الفخر الرازی فخصص الرسول بأن یکون من الملائکة، و ما یقوم به هذا الملک أنه یبلغ .. ذلک الوحی إلی الرسول البشری) «۴».

و کان السید محمد حسین الطباطبائی أکثر تحدیدا و وضوحا فی بیان طریقة إلقاء الرسول الملکی الموصوفة فی الآیة، فهو یستفید من ترديد الآیة لوجوه تکلیمه

---

(۱) انظر البیهقی أبو بکر أحمد بن الحسین (ت ۴۵۸ ه/ ۱۰۶۵ م) الأسماء و الصفات (ص ۱۹۶) دار إحیاء التراث العربی- بیروت.

(۲) جامع البیان (۲۵/ ۲۸).

(۳) الکشاف (۳/ ۴۷۵).

(۴) مفاتیح الغیب (۲۷/ ۱۸۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۸

تعالی لعباده من البشر أن هذا البشر المقصود فی الآیة (یسمع کلام الملک وحیا و هو یحکی کلام اللَّه) «۱».

و خلاصة ما نستفیده من ظاهر الآیة هو وساطة الملک فی التلقّی عنه تعالی ما یشاء إبلاغه إلی عباده، فیقوم هذا الملک بوحی ما أمر به ناقلا کلام اللَّه تعالی، و هذه الطریقة فی الوحی هی أشهر وجوه الوحی الإلهی و أکثرها ورودا فی القرآن الکریم بل إن القرآن الکریم نفسه أوحی بهذه الطریقة، قال تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ [الشعراء: ۱۹۳- ۱۹۴].

فدلالة ما مرّ بیانه من آراء المفسرین التی تناولها هذا المبحث هی طریقة قیامه بتبلیغ ما أمره اللَّه تعالی به بما یظهر کونه مصدرا ینسب إلیه قیامه بعملیة الوحی، أما ما تدل علیه الآیة من دلالات أخری و أهمها أن تکون هذه الطریقة من وساطة الملائکة هی أحد وجوه الوحی الإلهی المتعددة فستکون للبحث معها وقفة فی المباحث التالیة ضمن مواضیع صور و أشکال الوحی النبوی و المحمدی.

۲- المفسرون و آیة النجم

: قال تعالی فی سورة النجم: ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّی فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۸- ۱۰]. و قد اختلف المفسرون فی الفاعل المقصود بالفعل أوحی الأولی فقال بعضهم: إن الفاعل هو اللَّه أوحی إلی عبده محمدا صلّی اللَّه علیه و سلّم أو جبریل، و من هؤلاء ابن عباس و الربیع و الحسن و قتادة «۲».

عن ابن عباس قال: ... عبده محمدا صلّی اللَّه علیه و سلّم «۲».

و عن الربیع ... قال: ... علی لسان جبریل «۴».

و عن قتادة و الحسن أنهما قالا أوحی إلی عبده: جبریل «۴».

و قال آخرون: إن فاعل أوحی الأولی فی الآیة هو جبریل علیه السلام، فالمعنی أوحی جبریل إلی عبده محمدا صلّی اللَّه علیه و سلّم ما أوحی.

و قد نقل الطبری فی تفسیره الآیة عن ابن زید و غیره هذا الوجه فیها، و اعتبره

---

(۱) القرآن فی الإسلام (ص ۱۰۹).

(۲) انظر الطبری: جامع البیان (۲۷/ ۲۶).

(۴) أیضا، القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۷/ ۸۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۷۹

أولی الأقوال بالصواب، و قد استدل علی ذلک بدلالة افتتاح السورة بالخبر عن جبریل- علیه السلام- و الرسول محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم، و قد جاء قوله تعالی: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی فی سیاق ذلک، و لم یأت ما یدل علی انصراف الخبر عنهما لکی یوجه ذلک إلی ما صرف إلیه «۱».

و أشار الزمخشری إلی أن المقصود بفاعل أوحی هو جبریل علیه السلام، و لکنه أکد أن الضمیر فی عبده یعود إلی اللَّه تعالی و إن لم یجر لاسمه ذکر لأنه لا یلبس «۲».

و للآیة عند الفخر الرازی وجهان محتملان فی فاعل أوحی:

أحدهما: أوحی اللَّه تعالی إلی محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم ما أوحاه إلی جبریل.

ثانیهما: أوحی إلی جبریل ما أوحی إلی محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم دلیله الذی به یعرف أنه وحی «۳».

و ستکون للبحث صلة فی مبحث الوحی المباشر ضمن موضوع صور الوحی المحمدی، و ما فی ذلک من تفصیل کون فاعل أوحی الأولی هو اللَّه تعالی و أن الوحی کان لمحمد صلّی اللَّه علیه و سلّم مباشرة.

ثالثا- وحی مظاهر الطبیعة

: ینطلق المفسرون فی إثباتهم أن من الوحی ما هو منسوب إلی بعض مظاهر الطبیعة من آیة الشوری التی بیّنت طرق تکلیمه تعالی للبشر، و ما اعتمدوه من تلک الطرق هو ما ورد فی قوله تعالی منها: أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ [الشوری: ۵۱]، و اتفقوا أنه تعالی کلّم عباده من وراء حجاب فیما قصّه من تکلیمه موسی- علیه السلام- فی طور سیناء، و قد فهم المفسرون الحجاب علی أنه النار التی تجلی منها تعالی، أو الشجرة التی سمع موسی الکلام من جهتها. إذ قال تعالی: فَلَمَّا قَضی مُوسَی الْأَجَلَ وَ سارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جانِبِ الطُّورِ ناراً قالَ لِأَهْلِهِ امْکُثُوا إِنِّی آنَسْتُ ناراً لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا أَتاها نُودِیَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ [القصص: ۲۹- ۳۰].

---

(۱) جامع البیان (۲۷/ ۲۸).

(۲) الکشاف (۴/ ۲۹).

(۳) مفاتیح الغیب (۲۸/ ۲۸۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۰

و نسبة الکلام (الوحی) إلی الشجرة أو النار بکونهما حجابا احتجب تعالی به عن عبده قول یستبعد أیة إشارة أو فهم خاطئ یوحی بالحلول أو التجسیم أو تحیّزه تعالی فی مکان، فلیس المقصود بوجود الحجاب أنه حجاب له تعالی، أو لمحلّ کلامه أو لمن کلّمه، و یری الشریف المرتضی أن ما أرید بالحجاب فی الآیة (أنه تعالی ربما یفعل کلاما فی جسم محتجب عن المکلم غیر معلوم علی سبیل التفصیل، فیسمع المخاطب الکلام و لا یعرف محله علی طریق التفصیل) «۱».

و یؤکد الشیخ الطوسی هذا المعنی و أن الکلام فعل فی الشجرة، و هذا وجه کونها حجابا و لذلک قیل: إن الکلام و النداء سمعه موسی- علیه السلام- من ناحیة الشجرة، و استبعد أی احتمال للتجسیم، فلیس المقصود أنه تعالی کان فی الشجرة، لأنه لا یحویه مکان و لا یحلّ فی جسم فتعالی اللَّه عن ذلک «۲».

و یتفق الزمخشری مع المرتضی، و الطوسی فی فهمهما للحجاب الذی یکلم العبد من ورائه، فالحجاب- الذی کان فی حالة تکلیم موسی- علیه السلام- هو الشجرة- کان بدیلا عن أیة واسطة بین اللّه تعالی و عبده، فکان وجود الحجاب استبعادا للواسطة فی التکلیم من خلال جعله تکلیما مباشرا یسمع العبد فیه الکلام و یعیه.

و هذا الکلام یخلقه تعالی فی بعض الأجرام فیسمعه المکلّم دون أن ینظر إلی المکلّم، و کان تکلیمه تعالی لموسی من ذلک النوع إذ کلّمه (من غیر واسطة کما یکلّم الملک، و تکلیمه أن یخلق الکلام منطوقا به فی بعض الأجرام کما خلقه محفوظا فی اللّوح) «۳».

و قد استنکر السید محمد حسین الطباطبائی قول من قال بأن الشجرة کانت محلا للکلام بدلالة أن الکلام عرض یحتاج إلی محلّ یقوم به، فالشجرة رغم أنها کانت مبدأ للتکلیم و النداء إلا أن الکلام کان کلامه تعالی، و هو [أی الکلام] (لم یکن قائما بها کقیام الکلام بالمتکلم منا، فلم تکن إلا حجابا احتجب سبحانه به فکلّمه من ورائه بما یلیق بساحة قدسه) «۴».

---

(۱) أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۵).

(۲) التبیان (۸/ ۱۴۶).

(۳) الکشاف (۲/ ۱۱۱)، (۳/ ۴۷۵).

(۴) المیزان (۱۶/ ۳۲).

و هذا الفهم لکون الشجرة حجابا ینطبق أیضا علی ما قال به مفسرون آخرون من نسبة الوحی إلی النار مستدلین بقوله تعالی: فَلَمَّا جاءَها نُودِیَ أَنْ بُورِکَ مَنْ فِی النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَها .. [النمل: ۸].

فقد قیل فیما روی عن ابن عباس، و قتادة، و سعید بن جبیر، و الحسن أنه تعالی ظهر لموسی بآیاته و کلامه من النار «۱».

---

(۱) انظر الطوسی: التبیان (۸/ ۷۷).

الفصل الثالث الوحی من حیث المتلقّی

توطئة

: یرد ذکر الوحی فی القرآن الکریم علی أنه یلقی- إلی عدة أنواع من المتلقین تجمعها ثلاثة محاور رئیسیة تتمثل ب:- ۱- الوحی إلی الأنبیاء و الرسل علیهم السلام.

۲- الوحی إلی الملائکة.

۳- الوحی إلی الموجودات الأخری و یدخل ضمنه:

أ- البشر العادیون.

ب- الحیوانات.

ج- الجمادات.

من هنا فإن هذا الفصل سیعتمد هذه التقسیمات فی عرض مباحثه.

و نظرا لتمیز الوحی إلی الرسول محمد صلّی اللّه علیه و سلّم و خصوصیته من بین عموم الوحی الإلهی بما یتضمنه من استجماعه لکل

صور الوحی، و اتحاد معجزته و وحیه فی القرآن الکریم، و عموم شریعته صلّی اللّه علیه و سلّم للعاملین کافة، و غیرها من وجوه اختصاصه فقد أفرد له فی الفصل مبحث خاص فکان أن انقسمت مباحث هذا الفصل إلی:

المبحث الأول: الوحی النبوی العام.

المبحث الثانی: الوحی المحمدی.

المبحث الثالث: الوحی إلی الموجودات الأخری.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۳

المبحث الأول الوحی النبوی العام الوحی إلی الأنبیاء و الرسل- علیهم السلام-

اشارة

قبل الخوض فی تفاصیل الوحی إلی الأنبیاء- و سیصطلح علیه فی أثناء البحث بالوحی النبوی- لا بدّ من التعرض باختصار للمعانی اللغویة للنبی و الرسول و ما یتبعه من بیان الفرق بینهما باختلاف الآراء.

أولا: النبی و الرسول

اشارة

: النبیّ: قیل: إن أصله فی العربیة بالهمز: نبیء، و منه قولهم: مسیلمة نبیء سوء «۱». و هو إما من الإنباء، و هو الإخبار المفید لما له شأن مهم «۲» و إما من النبوة و النباوة و هی: الارتفاع، فسمی نبیا لرفعة محلّه عن سائر الناس «۳».

و قال القاضی المعتزلی عبد الجبار بن أحمد (ت ۴۱۵ ه/ ۱۰۲۴ م): و إذا کان مهموزا فهو من الإنباء و الإخبار «۴».

و النبیّ بالتشدید قراءة الجمیع و هو أبلغ من النبیء بالهمز، لأنه لیس کل متبأ فهو نبی، و یبدو أن الاستعمال اللغوی للمهموز یمیل إلی الاختصاص بالمدعین للنبوة و المتنبئین بالغیب، و لقولهم (مسیلمة نبیء سوء) شیء من الدلالة علی ذلک.

کما أن ممّا یدل علیه ما

روی أن النبی صلّی اللّه علیه و سلّم قال لمن خاطبه بنبیء اللّه: «لست بنبیء اللّه و لکن نبی اللّه «۵» (بالتشدید)».

---

(۱) انظر الراغب: المفردات (ص ۴۲۸).

(۲) محمد رشید رضا: الوحی المحمدی (ص ۴۱).

(۳) المفردات (ص ۴۲۸).

(۴) شرح الأصول الخمسة: (ص ۵۶۷) تحقیق د. عبد الکریم عثمان ط ۱، (۱۳۸۴ ه/ ۹۶۵ م)، مکتبة وهبیة.

(۵) ابن تیمیة أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی (ت ۷۲۸ ه/ ۱۳۲۸ م): النبوات (ص ۱۷۷)، المطبعة السلفیة القاهرة (۱۳۸۶ ه).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۴

و یستفید شیخ الإسلام ابن تیمیة من هذا التفریق بین اللفظین «۱»: أن نبی اللّه هو الذی ینبئه اللّه لا غیره و لهذا أوجب اللّه الإیمان بما أوتیه النبیّون.

الرسول: علی وزن فعول بمعنی مفعول أی مرسل، فرسول اللّه: الذی أرسله اللّه «۱» فهو لفظ متعدّ، فلا بدّ فیه من مرسل و مرسل إلیه، و

جمعه رسل، و رسل اللَّه تعالی نوعان:

فمرة یراد بها الملائکة، کقوله تعالی: .. إِنَّا رُسُلُ رَبِّکَ، لَنْ یَصِلُوا إِلَیْکَ فَأَسْرِ بِأَهْلِکَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّیْلِ .. [هود: ۸۱]، و قوله تعالی: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ [التکویر: ۱۹]، و مرة یراد بها الأنبیاء (الرسل) من البشر کقوله تعالی:

وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ [آل عمران: ۱۴۴]، و قوله تعالی:

ما یُقالُ لَکَ إِلَّا ما قَدْ قِیلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِکَ ... [فصلت: ۴۳]، فالرسول هو الذی أرسله اللَّه إلا- أنه حین الإطلاق لا یحمل إلا علی رسول اللَّه محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم «۳»، فهذا هو النبی و الرسول فی اللغة.

أما فی الاصطلاح فقد اختلف فی النبی و الرسول هل هما متساویان أم مختلفان، و ذلک علی عدة آراء:

فقد قال أهل السنة: إن کل من نزل علیه الوحی من اللَّه تعالی علی لسان ملک من الملائکة و کان مؤیدا بنوع من الکرامات الناقصة للعادات فهو نبی، و من حصلت له هذه الصفة، و خص إضافة إلیها بشرع جدید أو بنسخ بعض أحکام شریعة کانت قبله فهو رسول «۴».

و ذهب القاضی عبد الجبار من المعتزلة إلی عدم التفریق بین النبی و الرسول فهما واحد، و استدل علی اتفاقهما فی المعنی بأنهما (یثبتان معا و یزولان معا) «۵».

و نقل الفخر الرازی عن المعتزلة اتفاق عمومهم علی عدم الفرق بینهما «۶». إلا

---

(۱) المصدر السابق.

(۳) الطبرسی: مجمع البیان (۷/ ۹۱).

(۴) انظر البغدادی عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفراینی (ت ۴۲۹ ه/ ۱۰۳۷ م): الفرق بین الفرق (ص ۳۳۲)، تحقیق، محمد محی الدین عبد الحمید مکتبة محمد علی صبیح و أولاده- القاهرة.

(۵) شرح الأصول الخمسة: (ص ۵۶۷).

(۶) انظر مفاتیح الغیب (۲۳/ ۵۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۵

أن الزمخشری- الذی ینطلق غالبا من مذهب اعتزالی فی أغلب ما یصدر عنه- یفرق بین المصطلحین، فالرسول غیر النبی، و استدل علی ذلک بورود اللفظتین فی آیة واحدة و هو قوله تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِیٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّی أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ .. [الحج: ۵۲]. و وجه الاختلاف عنده أن الرسول هو من یجمع إلی المعجزات الکتاب المنزل علیه، و النبی غیر الرسول هو من لم ینزل علیه کتاب، و إنما أمر أن یدعو الناس إلی شریعة من قبله «۱».

و قد أیده الرازی (محمد بن أبی بکر) فی هذا التفریق «۲».

و فرّق الإمامیة أیضا بین الرسول و النبی، و کان وجه التفریق غالبا معتمدا علی الطریقة التی یتلقّی بها النبی الوحی، فمما یستشف من خلال الروایات

عن الأئمة و خصوصا الباقر و الصادق و الرضا (علیهم السلام): (أن الرسول هو الذی تأتیه الملائکة فیعاین الملک و یتلقی الوحی عنه، و ربما یؤتی فی منامه. أما النبی فهو الذی لا یعاین و إنما یسمع الصوت) «۳».

کما یفرقون بینهما من وجه آخر هو الشریعة الخاصة، أو التبعیة لمن سبق، فهم متفقون أن کل رسول نبی و لیس کل نبی هو رسول، إذ کان من أنبیاء اللَّه عز و جل حفظة لشرائع الرسل و خلفائهم «۴».

و من المفسرین المحدثین اتفق محمد رشید رضا، و محمد جواد مغنیة علی عدم الفرق بین النبی و الرسول إلا فی الأمر بالتبلیغ: فمن

أوحی إلیه و نبّئ و أمر بالتبلیغ فهو رسول، و إذا لم یؤمر بالتبلیغ فهو نبی، فکل رسول نبی و لیس کل نبی رسولا «۵».

و یؤکد السید الطباطبائی الفرق بینهما مستدلا بالروایات عن الأئمة- التی وردت الإشارة إلیها فی رأی الإمامیة- إلا أنه یعارض الآراء التی فرقت بینهما من حیث الأمر بالتبلیغ أو اتّباع الشریعة السابقة أو الاستقلال بشریعة، و ذلک لأنه ثبت (أن الشرائع الإلهیة لا تزید علی خمس هی: شرائع نوح، و إبراهیم، و موسی،

---

(۱) انظر الکشاف (۳/ ۱۸).

(۲) انظر مسائل الرازی: (ص ۳۲۴).

(۳) انظر المفید: الاختصاص، (ص ۳۲۸- ۳۲۹).

(۴) المفید: أوائل المقالات، (ص ۴۰۹).

(۵) انظر الوحی المحمدی: (ص ۴۱)، و التفسیر الکاشف (۵/ ۳۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۶

و عیسی، و محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم، و قد صرح القرآن برسالات جمع کثیر من غیر هؤلاء ..) «۱»

و یقرر أن وجه الاختلاف بینهما متمثل فی أن (للرسل شرف الوساطة بین اللَّه سبحانه و بین خلقه فهو مرسل برسالة خاصة زائدة علی أصل النبوة، و للنبی شرف العلم باللَّه و بما عنده، فهو قد بعث لینبئ الناس بما عنده من الغیب) «۲».

و ما یمیل إلیه الباحث هو التفریق بین المصطلحین لتوافر الدلائل المتعددة فی الکتاب الکریم علی وجود التفاضل و الاختلاف بین المرتبتین، کما أن دلائل عدیدة تشیر إلی الاختلاف من وجوه متعددة من ضمنها عموم شریعة الرسول و خصوص نبوة النبی، و من ضمنها أیضا أن الرسول من له شرع خاص به مستقل عمن سبقه أو مکمّل له. و النبی قد لا یأتی بشرع جدید أصلا بل یتبع شریعة من قبله کأنبیاء بنی إسرائیل، کما أن التبلیغ و عدمه یشکلان فرقا آخرا مهما بین المرتبتین. و مما یستدل به علی هذا التفریق، و ثبوته ما روی أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم سئل عن الأنبیاء فقال: «مائة ألف و أربعة و عشرون ألفا»، فقیل له: فکم الرسل منهم؟ قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: «ثلاثمائة و ثلاثة عشر» «۳».

و هذه الوجوه و غیرها من اعتبارات أخری، مما یتمیز بها بعض الأنبیاء دون بعض کما یتمیز بها بعض الرسل دون سائر الأنبیاء علیهم السلام.

و التفاضل بین الأنبیاء أمر أیدته الآیات الکریمة فی ظواهرها کما دلّت علیه آیات أخری بصورة غیر مباشرة، قال تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ .. [البقرة: ۲۵۳].

و استجماعا لصورة هذا التفاضل نجده ظاهرا من حیث عدة اعتبارات:

فإننا نجد تفاضلا باعتبار طریقة الوحی کأفضلیة موسی علیه السلام باختصاصه بالتکلیم المباشر من وراء حجاب، قال تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللَّهُ [البقرة: ۲۵۳]، و قال تعالی: ... وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء: ۱۶۴]، و أفضلیة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم بالتکلیم المباشر دون حجاب و ذلک فی قوله تعالی: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۱۰].

---

(۱) المیزان (۱۴/ ۲۹۱).

(۲) المیزان (۲/ ۱۴۵).

(۳) الزمخشری: الکشاف (۳/ ۱۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۸۷

و هناک التفاضل باعتبار عموم الرسالة و الشریعة ففضل محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم بالرسالة إلی عموم البشر، قال تعالی: قُلْ یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْکُمْ جَمِیعاً ..

[الأعراف: ۱۵۸]، و أرسل أغلب الأنبیاء- علیهم السلام- إلی أممهم خاصة أو شعوبهم أو مدنهم، قال تعالی: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا إِلی ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً .. [النمل:

۴۵]، کَذَّبَتْ عادٌ الْمُرْسَلِینَ إِذْ قالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَ لا تَتَّقُونَ إِنِّی لَکُمْ رَسُولٌ أَمِینٌ [الشعراء: ۱۲۳- ۱۲۵]، و منها التفاضل من حیث الإتیان بالتشریع، فمن الرسل من یأتی بشریعة جدیدة متکاملة تنسخ شریعة من قبله أو تکملها کموسی و عیسی و محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم الذی جاء بخاتمة الشرائع و أکملها، و منهم من لا یأتی بشریعة بل یتبع شریعة من سبقه أو کان فی عصره، و هذا کسائر الأنبیاء- علیهم السلام- مثل لوط الذی کان فی عهد إبراهیم علیه السلام. و هکذا یفترقون من حیث هذا الاعتبار فإن منهم من شرع، و منهم من لم یشرع «۱»، و منها أیضا التفاضل من حیث المعجزات و الکرامات المصاحبة للاصطفاء و النبوة، فمنهم من انفرد بمعجزة واحدة علی قدر ما یستوعبه عصره من وجوه خرق القوانین و العادات الطبیعیة تکون وقتیة محددة باستمرار نبوته کموسی و عیسی علیهما السلام، و منهم من کانت معجزته مستمرة و باقیة حتی بعد نبوته کمعجزة نبیّنا صلّی اللَّه علیه و سلّم الخالدة إلی یوم القیامة و هی القرآن الکریم.

من مجمل هذه الوجوه فی التفاضل و غیرها نستشف أن البشر المصطفین للهدایة مرتبتان هما النبوة و الرسالة، إلّا أنّ ما یجب إیضاحه أن هذه النبوة فی ذاتها مرتبة واحدة مستویة، و خصلة مشترکة فی جمیع هؤلاء البشر المخصوصین. فالنبوة هی فضیلة الجمیع، و أنهم إنما یتفاوتون فی (زیادة الأحوال و الخصوص و الکرامات و الألطاف و المعجزات المتباینة) «۲»، و هذا ما دل علیه ظاهر آیة التفضیل نفسها فقد جاء الخصوص فیها بقوله تعالی: مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللَّهُ و قال تعالی: وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجاتٍ. فالآیة نبهت أولا- إلی أنهم مشترکون جمیعا فی مرتبة الإرسال بالنبوة ثم خص بعضهم بالتکلیم و الرفع درجات:

فإذا کان موسی کلم فإن الأنبیاء جمیعا کلموا أیضا إلا أن موسی خص من بینهم بالکلام من وراء حجاب، و کلم الآخرون بالوحی إلهاما أو بواسطة الرسول الملکی.

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۳/ ۳۵۸).

(۲) القرطبی (۳/ ۲۶۲).

و أما الرفع درجات فقد ذهب المفسرون إلی أنها مرتبة مخصوصة بنبیّنا صلّی اللَّه علیه و سلّم إذ رفعه اللَّه تعالی بذلک علی سائر الأنبیاء و الرسل فکان بعد تفاوتهم فی الفضل أفضل منهم بدرجات کثیرة لما اختصه تعالی (بخلود معجزته إلی یوم الدین و آیات نبوته و إرهاصاتها التی تعدّت الألف ..) «۱».

من خلال هذا الافتراق بین الرسل و الأنبیاء نستشف أن فی القرآن تفریقا بین طائفتین من الأنبیاء علیهم السلام هما:

۱- الأنبیاء عموما ممن بعث إلی الأمم و الشعوب و البلدان و القبائل .. إلخ.

و هؤلاء غالبیة الأنبیاء- علیهم السلام- إذ اختصت نبواتهم بحدود تلک الأمم و الشعوب و قد عدوا بعشرات الآلاف و هو مدلول الروایة السابقة عنه صلّی اللَّه علیه و سلّم، و لا شک أن القرآن الکریم لم یرد فیه ذکر لمثل هذا العدد الهائل أو تحدید حتی لما یقرب منه، إلا أنه من السهل تصور مثل هذا العدد إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أمرین تقرهما الآیات:

أولهما: أنه ما من أمة إلا و لها رسول یدعوها إلی شریعته تعالی، قال تعالی:

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ .. [يونس: ۴۷].

ثانيهما: أن القرآن صرّح أن من الأنبياء من لم يرد ذكره و قصصه فيه، قال تعالى: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ [المؤمنون: ۷۸].

۲- الرسل ذوو الشرائع الكبرى

: و هؤلاء تميّزوا عن سائر الأنبياء- عليهم السلام- بأن لكلّ منهم شريعة إلهية عامة بعث بها فتعدت رسالته حدود أمته و زمانه، و من المفسرين من يرى اختصاص هؤلاء بوصفه تعالى ب (الرسل أولى العزم)، إذ قال تعالى: فَاصْبِرْ كَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَ لا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ .. [الأحقاف: ۳۵].

و من ذهب إلى اختصاصهم بهذا الوصف دون غيرهم استدل بأنّ (من) فى الآية

---

(۱) انظر الزمخشرى: الكشاف (۱/ ۳۸۲).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۸۹

جاءت للتبعيض، و قد اختلفوا فى عددهم فقيل خمسة، و قيل ستة، و قيل تسعة و اثنى عشر و ثمانية عشر «۱».

و هناك رأى آخر قال: بأن المقصود بأولى العزم هم الأنبياء جميعا فلم يبعث اللَّه رسولا إلا إذا كان ذا عزم و حزم .. و أولو (من) هنا بأنها جاءت للتبيين، و ليست للتبعيض، و من هؤلاء المفسرين ابن عباس «۲».

و يكاد الرأى الغالب فى أولى العزم أنهم خمسة هم: نوح و إبراهيم و موسى و عيسى، و محمد صلّى اللَّه عليه و سلّم، و هم أصحاب الشرائع، و ممن قال بهذا مجاهد «۳».

و يميل الباحث إلى هذا الرأى لما لكل من هؤلاء الخمسة عليهم السلام من خصوصية بين سائر الأنبياء عليهم السلام من جميع وجوه التفاضل السابق ذكرها.

فنوح عليه السلام هو صاحب أول شريعة متكاملة على الأرض، و إبراهيم هو أبو الأنبياء عليه السلام، و من شريعته ظهرت ملامح أصول الشرائع السماوية بعده، و موسى و عيسى و محمد صلّى اللَّه عليه و سلّم هم أصحاب الديانات السماوية الثلاث الكبرى و هى أسس التشريع الذى تدين به معظم البشرية اليوم.

و قد عبّر القرآن الكريم عن المثابات التى ورد فيها التشريع المنسوب إلى الأنبياء بعدة صيغ، منها:

أولا- الكتب: و قد نسبت فى القرآن الكريم إلى عدة أنبياء و ذكرت بأسمائها أحيانا كالتوراة و الإنجيل و الزبور، و عم ذكرها أحيانا أخرى بالكتب و هؤلاء الأنبياء هم: الوحى و دلالته فى القرآن ۸۹ ۲ - الرسل ذوو الشرائع الكبرى ..... ص : ۸۸

نوح- عليه السلام- و هو أول من جاء بكتاب فيما قيل «۴»، و استدل من نسب ذلك إليه بقوله تعالى: كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِ [البقرة: ۲۱۳].

ب- إبراهيم- عليه السلام- قال تعالى: .. فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهِيمَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ .. [النساء: ۵۴].

---

(۱) انظر القرطبى: الجامع لأحكام القرآن (۱۶/ ۲۲۰).

(۲) انظر الفخر الرازى: مفاتيح الغيب (۲۸/ ۳۵).

(۳) انظر القرطبى: الجامع لأحكام القرآن (۱۶/ ۲۲۰).

(۴) الطباطبائى: الميزان (۵/ ۱۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۰

ج- داود- علیه السلام- نسب إلیه الزبور، قال تعالی: وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً [النساء: ۱۶۳].

د- موسی- علیه السلام- و قد وردت نسبة الکتاب له فی نحو من عشر آیات «۱»، و کتابه هو التوراة الذی خص بالذکر أیضا فی آیات عدة «۲»، و منها قوله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِیها هُدیً وَ نُورٌ .. [المائدة: ۴۴].

ه- عیسی- علیه السلام- حیث نسب الکتاب إلیه فی آیات عدیدة «۳»، من ذلک قوله تعالی: .. إِنِّی عَبْدُ اللَّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا [مریم: ۳۰]، و کتابه هو الإنجیل الذی ورد ذکره فی القرآن الکریم کما فی قوله تعالی: .. وَ آتَیْناهُ الْإِنْجِیلَ فِیهِ هُدیً وَ نُورٌ .. [المائدة: ۴۶].

و- الرسول محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم و قد عبر عن کتابه بعدة صیغ:

کالکتاب: قال تعالی: إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ [النساء: ۱۰۵]، و قد ورد ذکره بهذه الصیغة فی عشرات الآیات «۴»، و الفرقان: قال تعالی: تَبارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمِینَ نَذِیراً [الفرقان: ۱]، و القرآن: قال تعالی: وَ لَقَدْ آتَیْناکَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِی وَ الْقُرْآنَ الْعَظِیمَ [الحجر: ۸۷].

ثانیا- الصحف: و قد نسبت إلی إبراهیم و موسی علیهما السلام، و ذلک فی قوله تعالی: صُحُفِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی [الأعلی: ۱۹]. و نسبت إلی نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم بقوله تعالی: رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ یَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً [البینة: ۲].

ثالثا- الألواح: و هی ما أوتیه موسی- علیه السلام- و تضمنت الشرائع مفصلة، و هی نفسها التوراة کتاب موسی علیه السلام حیث أعطاه إیاه تعالی علی شکل ألواح علی الطور، قال تعالی: وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِیلًا .. [الأعراف: ۱۴۵].

رابعا- البینات: و قد نسبت إلی الرسل عموما کما نسبت إلی بعضهم بالاسم، قال

---

(۱) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم (ص ۵۹۲).

(۲) المصدر السابق (ص ۵۸) و ما بعدها.

(۳) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم (ص ۵۹۲).

(۴) المصدر السابق.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۱

تعالی: جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ وَ بِالزُّبُرِ وَ بِالْکِتابِ الْمُنِیرِ [فاطر: ۲۵]، و قال تعالی: شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ هُدیً لِلنَّاسِ وَ بَیِّناتٍ مِنَ الْهُدی وَ الْفُرْقانِ [البقرة: ۱۸۵].

ثانیا- خصائص النفس النبویة (المتلقیة للوحی):

من خلال ما تم بحثه فی الاصطفاء فیمن یظهره تعالی علی غیبه نتلمس فی النفس النبویة المصطفاة لتلقی الوحی قدرات و خصائص تمیزها- بعد تلبسها بصفة النبوة- عن سائر النفوس البشریة.

فالنفس النبویة لکی تکون لها ملکة الاتصال بعالم غریب عن عالمها و هو الأفق الأعلی لتستمد منه الوحی لا بدّ لها من استعداد فطری محض لیس للکسب فیه أثر بحیث تکون فی ذروة الإنسانیة، قادرة علی احتمال انکشاف حجاب هذا العالم الغریب حیث: (تشهد من أمر اللَّه شهود العیان ما لم یصل غیرها إلی تعقله أو تحسسه بعصی الدلیل و البرهان) «۱».

و من خلال فهمنا لخصوصیة اصطفاء من یختاره تعالی لاطلاعه علی الغیب یتبیّن لنا بوضوح أن النبی لا یمکنه إقامة نبوة بوظیفتها فی

الهدایة و طریقها بالإنذار بما تأتی به إلا بتوافر ثلاث خصائص تتمیز بها الروح النبویة عن سائر الأرواح و هی «۲»:

۱- أنها تتصرف فی الطبیعة و أنظمتها الخفیة بالمعجزة التی تکون الطاقة التی تقوم بها فوق حدود القوی و الطاقات البشریة.

۲- أنها تمتلک ملکة العصمة.

۳- أنها ترتبط بعالم الغیب .. إذ هو المادة الأولی لکیان النبوة حیث تتوقف علیه المادتان السابقتان، و لأن الاتصال به روح المعجزة و حیاة العصمة.

و علی هذا النبی أن یمتلک تنبها خاصا یؤهله لوظیفة الإرشاد بدلالة الوحی و هذا التنبه (لا یکون إلا فیمن بلغ الغایة فی الصفاء و الاستقامة، و هو نادر یتحقق فی الأوحدی من الناس) «۳».

---

(۱) محمد عبده: الأعمال الکاملة (ص ۴۱۵).

(۲) محمد جمال الهاشمی: أصول الدین الإسلامی (ص ۶۹- ۷۴) (بتصرف) ط ۱ دار الباقر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف (۱۳۸۲ ه/ ۱۹۶۲ م).

(۳) الطباطبائی: القرآن فی الإسلام (ص ۱۰۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۲

و بهذا التنبه الخاص یدرک النبی- بواسطة قوی ربانیة اصطفی لمنحها إیاه- (الأوامر الإلهیة و الدستور الغیبی غیر المحسوس بالعقل أو الحواس و هذه الحالة هی من حالات النبوة و بها یتلقی النبی الشریعة الإلهیة) «۱».

و تمیّز النبی خصیصة أخری یختلف بها عن سائر البشر، إذ الإنسان فی حالة الاتصال بعالم الغیب لا بدّ له من الخروج عن القیود التی تربطه بعالمه المحدود المادی، أما النبی فهو لا یحتاج إلی الخروج من عالم الجسد المادی إلی عالم الروح الغیبی من أجل إدراک الغیب و الاطلاع علیه من خلال تلقی الوحی «۲».

و یحدد الإمام الفخر الرازی الخصائص المیزة لقوی النبی بثلاث:

أحدها: فی قوته العاقلة و هو أن یکون کثیر المقدمات، سریع الانتقال منها إلی المطالب من غیر غلط یقع له فیها.

ثانیها: فی قوته المتخیلة و هو أن یری فی حال یقظته ملائکة اللَّه تعالی، و یسمع کلام اللَّه، و یکون مخبرا عن المغیبات الکائنة و الماضیة و التی ستکون.

ثالثها: أن تکون نفسه متصرفة فی مادة هذا العالم فیقلب العصا ثعبانا و الماء دما، و یبرئ الأکمه و الأبرص بإذن اللَّه ... إلخ «۳».

و بهذه القدرات و القوی و الملکات تکاملت النفوس النبویة و صارت أوعیة نقیة مهیأة لتلقی الفیض الإلهی و للاختصاص بنعم و ألطاف لم یکن لغیرهم إلیها من سبیل تمثّلت ب (الوحی و التکلیم و نزول الروح و الملائکة و مشاهدة الآیات الکبری، و ما أخبرهم به کالملک و الشیطان و اللوح و القلم و سائر الآیات الخفیّة علی حواس الناس) «۴».

ثالثا: صور الوحی النبوی العام

اشارة

: الوحی إلی الأنبیاء علیهم السلام هو أهم وجوه الوحی الإلهی إلی البشر بل أساس الوحی کله فلا یراد بالوحی إذا أطلق إلا النبوی دون سواه.

---

(۱) الطباطبائی: القرآن فی الإسلام (ص ۹۰).

(۲) محمد رشید رضا: الوحی المحمدی (ص ۱۸۰).

(۳) الفخر الرازی: المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات (۲/ ۵۲۳)، مکتبة الأسدی، طهران (۱۹۶۶ م).

(۴) المیزان (۲/ ۳۳۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۳

و قد بیّن تعالی صور تکلیمه (وحیه) تعالی لعباده بقوله تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ [الشوری: ۵۱]. و قد خاض المفسرون فی هذه الآیة طویلا، و أدرجوا تحت کل من هذه الصور الثلاث تفصیلات، و أنواعا ترتبط بها و تخضع لمقاییسها.

و قد أجمل الإمام علی- علیه السلام- هذه الوجوه المتعددة لتکلیمه تعالی بوصفه لکلام اللَّه تعالی بأنه لیس علی نحو واحد فإنّ: (منه ما کلم به الرسل، و منه ما قذفه اللَّه فی قلوبهم، و منه رؤیا یریها الرسل، و منه وحی و تنزیل یتلی و یقرأ فهو کلام اللَّه) «۱».

و الصور الثلاث التی حددتها الآیة و اعتمدها المفسرون هی:

الصورة الأولی للوحی: الإلهام و صیغه

اشارة

: یلاحظ علی هذه الآیة أنها جعلت للوحی معنی خاصا بکونه قسما من أقسام التکلیم الإلهی للبشر بینما تضمنت آیات أخری جعله قسیما للتکلیم، کقوله تعالی فیما وصف فیه الوحی للأنبیاء علیهم السلام: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ إلی قوله: وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء: ۱۶۳]، فالوحی هنا قسیم للتکلیم الخاص، و قد فهم ابن قیم الجوزیة محمد بن أبی بکر الزرعی (ت ۷۵۱ ه/ ۱۳۵۰ م) أن هذا الجعل للوحی بالمعنیین کان باعتبارین «۲».

فالوحی قسیم للتکلیم الخاص الذی هو بلا واسطة، و هو قسم من التکلیم العام الذی هو إیصال المعنی بطرق متعددة.

و قد اختلف المفسرون فی التعبیر و تسمیة هذا النوع من الوحی بمعناه الخاص ضمن صور تکلیمه تعالی للأنبیاء فقد عبروا عنه بعدة صیغ و أدخلوا تحته عدة تقسیمات، و من الآراء فی ذلک:

۱- ما ذهب إلیه بعض المفسرین من أن الوحی فی قوله تعالی: إِلَّا وَحْیاً

---

(۱) انظر الشیخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (ت ۳۸۱ ه/ ۹۹۱ م):

التوحید (ص ۲۶۴) دار المعرفة للطباعة و النشر- بیروت.

(۲) مدارج السالکین فی منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین (۱/ ۳۸)، تحقیق محمد حامد الفیقی مطبعة السنة المحمدیة- القاهرة (۱۳۷۵ ه/ ۱۹۶۵ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۴

هو الإلهام و أدخلوا ضمنه ما کان یقظة أو مناما، قال السدی: ... إِلَّا وَحْیاً بمعنی: إلا إلهاما بخاطر أو فی المنام أو نحوه من معنی الکلام فی خفاء «۱».

و أید الجبائی هذا التحدید، فعنده أن هذا الوحی لیس کلاما علی سبیل الإفصاح کما یکون من إفصاح الرجل لصاحبه و إنما هو

(خاطر و تنبیه) «۲».

و یقصر البیهقی معنی الوحی هنا علی ما یریه تعالی الأنبیاء فی المنام من الرؤیا، و ذلک (کما أمر إبراهیم علیه السلام فی منامه بذبح ابنه) «۳».

و أدرج الفخر الرازی تحت هذه الصورة عدة أنواع من الوحی، إذ أنه یری أن قوله إِلَّا وَحْیاً معناه (بالإلهام و القذف فی القلب أو المنام کما أوحی إلی أم موسی و إبراهیم علیهم السلام) «۴».

و قصر الشیخ مغنیة من المحدثین المراد بهذا الوحی علی الإلهام بمعنی: إلقاء المعنی مباشرة فی قلب النبی دون واسطة «۵».

۲- ما عبر عنه بعضهم، بالقذف و النفث فی القلب و الروح، فقد وحّد مجاهد بین هذا القذف و الإلهام، فقوله تعالی: إِلَّا وَحْیاً معناه: نفث ینفث فی قلبه فیکون إلهاما «۶». فکأنه یشیر إلی أن العلم المتحصل من طریق هذا القذف هو الإلهام، و إن الوسیلة له هو القذف فی الروع، و عن مجاهد أیضا أن المقصود بهذه الآیة هو داود- علیه السلام-: (أوحی فی صدره فزبر الزبور) «۷».

و قد روی عن الإمام علی الهادی (عاشر أئمة أهل البیت علیهم السلام) الإشارة إلی الربط بین معنی الإلهام و القذف فی الروع. فحین سئل عن قوله تعالی: إِلَّا وَحْیاً قال: وحی مشافهة، و وحی إلهام، و هو الذی یقع فی القلب «۸».

---

(۱) الطوسی: التبیان (۹/ ۱۷۷).

(۲) أمالی المرتضی: (۲/ ۲۰۵).

(۳) الأسماء و الصفات: (ص ۱۹۲).

(۴) مفاتیح الغیب: (۲۷/ ۱۸۷).

(۵) الکاشف (۶: ۵۳۴).

(۶) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن (۱۶/ ۵۳).

(۷) الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۳۷).

(۸) تفسیر القمی: (۲/ ۲۷۹)، تصحیح و تعلیق السید طیب الموسوی الجزائری، مطبعة النجف، النجف الأشرف (۱۳۸۶ ه).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۵

و معنی الروع الذی یعبر عن الإلقاء بأنه یکون فیه هو القلب و العقل کما یری محمد بن أبی بکر الرازی «۱».

۳- یری السید المرتضی أن هذا النوع من الوحی یلقی بطریقتین: فإما بأن یخطر فی قلوب البشر، و إما أن یکون بالدلالة علی المراد، بحیث یکون تعالی من حیث نصبه الدلالة علی ما یرید، و الإرشاد إلیه مخاطبا و مکلّما للعباد بما یدل علیه «۲».

و یذهب الباقلانی القاضی أبو بکر بن الطیب البصری (ت ۴۰۳ ه/ ۱۰۱۲ م) إلی أن المقصود بهذا الوحی هو ما کان من وحی مباشر بین اللَّه تعالی و الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم انعدمت فیه الوسائط، حیث (أسمعه اللَّه کلامه لیلة المعراج من غیر واسطة و لا حجاب)، لأنه تعالی فی تلک اللیلة قال: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم:

۱۰].

و انفرد الشیخ الطوسی بذهابه إلی أن المراد بهذا النوع من الوحی هو تبلیغ الأنبیاء للبشر، فقوله تعالی وَحْیاً معناه عنده: بتأدیة الرسول أوامره تعالی إلی المکلفین من الناس «۳».

و یکاد السید الطباطبائی أن یجمع بین هذه الوجوه العدیدة فی التعبیر عن الوحی بهذه الصورة مع تفریقها عن الصور الأخری فی الآیة، و هو الرأی الذی یمیل إلیه الباحث من أن المراد بهذا النوع من التکلیم هو: التکلیم الخفی من دون أن تتوسط بینه تعالی و بین النبی أصلا «۴».

و الواضح من خلال هذه الوجوه المتعددة فی التعبیر عن هذه الصورة أن کون الوحی بهذا المعنی من الإلهام و القذف فی القلب أو الروع و کونه مناما- کما سیأتی- یخرجه عن الاختصاص بالأنبیاء علیهم السلام وحدهم، إذ وردت الإشارة إلی أنه أوحی إلی أم موسی علیه السلام و الحواریین و غیرهم. «۵»

---

(۱) مختار الصحاح (ص ۲۶۳)، دار الکتاب العربی- بیروت ط ۱، (۱۹۶۷ م).

(۲) أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۷).

(۳) الإنصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به: (ص ۹۵)، تحقیق محمد زاهر الکوثری، مطبعة السنة المحمدیة- القاهرة ط ۲، (۱۳۸۲ ه/ ۱۹۶۳ م).

(۴) التبیان (۹/ ۱۷۷).

(۵) المیزان (۱۸/ ۷۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۶

الأنبیاء الموحی إلیهم بهذه الصورة

اشارة

: انطلاقا من اتفاق المفسرین تقریبا علی أن هذه الصورة من الوحی یدخل تحتها الإلهام و القذف فی القلب أو الروع و ما یکون فی المنام، فإننا نجد أن جمیع الأنبیاء قد أوحی إلیهم بواحدة من هذه الطرق و بضمنهم موسی علیه السلام و نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم و إن عبّر عن موسی بأنه کلم اللَّه فهذا التکلیم کان ما أوحی فیه حالات محددة تختلف عنها تلک التی ذکر فیها الوحی إلیه بصیغة (الوحی) المطلقة و لیس بالتکلیم، أو إرسال الرسول، و هذا ینطبق أیضا علی نبیّنا صلّی اللَّه علیه و سلّم.

و خلاصة القول أن المفسرین یدخلون تحت الصورة الأولی من صور تکلیمه تعالی فی آیة الشوری کل الطرق التی لا تدخل ضمن حدود التکلیم من وراء حجاب و إرسال الرسول الملکی، فکان الإلهام و القذف فی القلب و الرؤیا و الوحی المباشر دون واسطة أو حجاب- کما کان للرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم لیلة المعراج- داخلا ضمن هذه الصورة، و إن عدّ بعض المفسرین الرؤیا فی المنام مندرجة ضمن التکلیم من وراء حجاب «۱».

و الآیة فی ظاهرها دالة علی هذا الشمول، إذا تضمنت تحدیدا و حصرا لصور تکلیمه تعالی للبشر بهذه الصور الثلاث لا غیرها، و من ذلک یستنتج ملاحظات هامة حول هذا الوحی مرت من قبل و یمکن إجمالها فی الآتی:

۱- إن جمیع الأنبیاء و المرسلین قد أوحی إلیهم بأحد أشکال هذه الصورة من الوحی بلا واسطة، و مما یدل علی ذلک قوله تعالی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَیْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عِیسی وَ أَیُّوبَ وَ یُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَیْمانَ وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْناهُمْ عَلَیْکَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیْکَ وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء:

۱۶۳- ۱۶۴]. و قد دلّ ظاهر الآیة علی شمول الوحی بهذه الصورة لرسل لم یذکروا فی الآیة و رسلا آخرین لم یسبق أن قصهم القرآن علی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم.

۲- إن هذا الوحی و بالتحدید الذی له یخرج عن التخصیص بالأنبیاء علیهم السلام إلی ما ذکر من الوحی لغیرهم کلم موسی و الحواریین.

۳- إن کون الأنبیاء علیهم السلام ألقی إلیهم بهذه الصورة لا یلزم منه عدم

---

(۱) انظر الطباطبائی: المیزان (۱۸/ ۷۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۷

الوحی إلیهم بأحد الصور الأخری للوحی کإرسال الرسول الملکی، و هی صورة تلقی بواسطتها الوحی کثیر من الأنبیاء علیهم السلام، حیث جمع بعض الرسل بین أکثر من صورة من صور الوحی.

۴- إن هذا الوحی بالطرق الواقعة ضمنه خرج عن الانتساب إلی الصورتین الأخریین من التکلیم و إرسال الرسول، لأن الأولی خصت بموسی علیه السلام، و الثانیة قیدت بوساطة الرسول الملکی.

و القرآن الکریم یذکر الوحی الحاصل فی هذه الصورة و الذی تنعدم فیه الوسائط بعدة صیغ کالوحی، و المناداة، و القول، و التفهیم .. إلخ. و هی صیغ اتفق المفسرون علی إدخالها ضمن الصورة الأولی فی آیة الشوری (۵۱).

الصیغة الأولی: الوحی

: و قد عبّر بها عن الإلقاء إلی الأنبیاء علیهم السلام، و منهم حسب التسلسل التاریخی:

۱- نوح علیه السلام: و قد ورد ذکر الوحی صریحا إلیه فی عدة آیات، أشارت بعضها إلی حالات وحی خاص بیّنته، کالوحی إلیه بصنع السفینة قال تعالی:

فَأَوْحَیْنا إِلَیْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا [المؤمنون: ۲۷]، و قد فسر الطبری قوله تعالی: فَأَوْحَیْنا إِلَیْهِ (بالقول) دون بیان کیفیته فمعنی الآیة عنده (فقلنا له حین استنصرنا علی کفرة قومه: اصنع الفلک ...) «۱»، و یبدو أن الطبری یشیر هنا إلی وقوع هذا الوحی بلا واسطة حین عبر عنه بالقول الذی یتضمن معنی المباشرة.

و قد أید الطوسی و الزمخشری و الطبرسی و غیرهم کون الوحی هنا بمعنی تعلیمه علیه السلام کیفیة صنع السفینة «۲».

و ذهب الفخر الرازی إلی القول بأن هذا التعلیم کان بواسطة جبریل و استحسن قول من قال به، إذ أن جبریل علیه السلام علّمه عمل السفینة و وصف له کیفیة اتخاذها «۳»، و هو یمیل هنا إلی تفسیر قوله تعالی: (أعیننا) أن معناه: الوسائل التی ألقی بها تعالی علم صنع السفینة إلی نوح علیه السلام و هو جبریل علیه السلام.

---

(۱) جامع البیان (۱۸/ ۶۳).

(۲) انظر التبیان (۷/ ۳۲۰)، و الکشاف (۳/ ۳۰)، و مجمع البیان (۴/ ۱۰۴).

(۳) مفاتیح الغیب (۲۳/ ۹۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۸

و هذا ما أیده السید الطباطبائی من المحدثین، فقد استفاد من الأعین فی الآیة قرینة علی أن معنی الوحی المذکور فیها هو وحی فی مقام العمل و هو تسدید و هدایة عملیة بتأییده بروح القدس الذی یشیر علیه أن افعل کذا و لا تفعل کذا «۱» و هذا أمر یختلف عن تبلیغ الرسالة.

و هناک ما یؤید ما ذهب إلیه الرازی و الطباطبائی فیما استفاده الشریف الرضی أبو الحسن محمد بن الحسین (ت ۴۰۶ ه/ ۱۰۱۵ م) من استعمال الأعین فی الآیة بأنه استعارة بلاغیة، فلا یراد بها حقیقة الأعین، و هو کما فی الآیة الأخری قوله تعالی: .. وَ لِتُصْنَعَ عَلی عَیْنِی [طه: ۳۹]، (فلیس هناک عینا تلحظ و إنما ذلک کقول القائل: «إنا بعین اللّه» أی بمکان من حفظ اللّه) «۲».

و فسر الشریف الرضی أیضا و أیده الطوسی و الزمخشری و الطبرسی هذا الحفظ بأنه یکون عن طریق الملائکة الذین یحفظونه و یمنعون من یرید إفساد الأمر علیه «۳».

و قد ذهب مفسرون آخرون إلی أن الوحی إلی نوح فی قوله تعالی: وَحْیِنا معناه: بالأمر و التعالیم «۴».

و من الوحی الخاص بنوح علیه السلام فی حالة معینة ما ورد فی قوله تعالی:

وَ أُوحِیَ إِلی نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ یُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِکَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما کانُوا یَفْعَلُونَ [هود: ۳۶]. و قد فسر الوحی هنا بالإعلام، فیکون معنی الآیة أنه تعالی:

(أعلم نوحا علیه السلام أنه لن یؤمن به أحد من قومه فی المستقبل) «۵».

و نوح علیه السلام هو أول الأنبیاء أولی العزم من أصحاب الشرائع «۶» بعد إدریس علیه السلام، و هو صاحب أول شریعة متکاملة.

عن ابن عباس رضی اللَّه عنه عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم أنه قال: «أول رسول أرسل نوح و أرسل إلی جمیع أهل الأرض» «۷».

---

(۱) المیزان (۱۰/ ۲۲۳).

(۲) تلخیص البیان فی مجازات القرآن (۷۵) مطبعة المعارف- بغداد- (۱۳۷۵ ه/ ۱۹۵۵ م).

(۳) انظر تلخیص البیان (۱۵۳)، و التبیان (۷/ ۳۲۰)، و الکشاف (۳/ ۳۰)، و مجمع البیان (۴/ ۱۰۴) علی التوالی.

(۴) مغنیة: الکاشف (۴/ ۲۲۹).

(۵) الطبرسی: مجمع البیان (۳/ ۱۵۹).

(۶) الجزائری (نعمة اللَّه): النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین (۷۱) دار الأندلس- بیروت (د. ت).

(۷) انظر القرطبی: الجامع لأحکام القرآن (۱۸/ ۲۹۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۹۹

و مما یدل علی عموم شریعته و سبقها دلالة الآیة التی جمعت التشریع بما عنده علیه السلام و ما کان من الوحی للرسل الأربعة أصحاب الشرائع و ذلک فی قوله تعالی: شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی وَ عِیسی أَنْ أَقِیمُوا الدِّینَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِیهِ .. [الشوری: ۱۳].

۲- الأنبیاء بعد نوح علیه السلام، و لم یرد ذکر تفصیلی لهم فی نطاق الآیة (۱۶۳) من النساء بل اکتفی بعموم من هم بعده، قال تعالی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ [النساء: ۱۶۳].

۳- إبراهیم علیه السلام: ورد ذکر الوحی بصیغته الصریحة له علیه السلام فی عدة آیات کقوله تعالی: .. وَ أَوْحَیْنا إِلی إِبْراهِیمَ .. [النساء: ۱۶۳]، و هو أحد الأنبیاء الخمسة أصحاب الشرائع الإلهیة.

۴- إسماعیل و إسحاق علیهما السلام ولدا إبراهیم الخلیل علیه السلام قال تعالی: .. وَ أَوْحَیْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ وَ إِسْحاقَ ...

۵- یعقوب علیه السلام: قال تعالی: .. وَ یَعْقُوبَ ...

۶- الأسباط: قیل: إنهم فی ولد إسحاق کالقبائل فی ولد یعقوب، و قد بعث منهم عدة رسل کیوسف و داود و سلیمان و موسی و عیسی. و یجوز أن یراد بالوحی إلیهم هنا الوحی إلی الأنبیاء منهم «۱» دون الکل.

۷- عیسی- علیه السلام-: قال تعالی: .. وَ عِیسی .. [النساء: ۱۶۳]، و هذه هی المرة الوحیدة التی یرد فیها ذکر الوحی صریحا إلی عیسی علیه السلام فی القرآن الکریم، إذ کان ذلک یعبر عنه بصیغ أخری کالتأیید بروح القدس و غیرها مما سنقف عنده فی بحث الصور الأخری للوحی.

۸- أیوب و یونس- علیهما السلام-: قال تعالی: .. وَ أَیُّوبَ وَ یُونُسَ ..

[النساء: ۱۶۳].

۹- هارون- علیه السلام-: ذکر الوحی إلیه فی القرآن الکریم منفردا، قال تعالی: وَ هارُونَ [النساء: ۱۶۳]، کما ذکر الوحی له مع موسی علیه السلام، قال تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی وَ أَخِیهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِکُما بِمِصْرَ بُیُوتاً [یونس: ۸۷]،

---

(۱) الطوسی: التبیان (۳/ ۳۹۳).

و عن طریقة هذا الوحی المزدوج لهما علیهما السلام

سئل الإمام الباقر محمد بن علی ابن الحسین علیه السلام (ت ۱۱۴ ه/ ۷۳۲ م) عن الوحی أ کان ینزل علیهما جمیعا؟

فقال علیه السلام: الوحی ینزل علی موسی، و موسی یوحیه إلی هارون) «۱».

۱۰- موسی- علیه السلام-: ذکر موسی علیه السلام فی عشرات الآیات من الکتاب، و ذکر الوحی إلیه بصیغته الصریحة، کالقول أَوْحَیْنا و أُوحِیَ بما یدخل ضمن الوحی بلا- واسطة و لا حجاب، إذ یلاحظ أن الوحی حین یذکر لموسی علی أنه یلقی إلیه دائما بشیء تحدده الآیة، و لا یکتفی بذکر أنه أوحی إلیه فقط کما هو حاصل مع باقی الأنبیاء علیهم السلام، و یبدو أن هذا التفریق یراد منه التفهیم بافتراق هذا الوحی عما کان تکلیما له من وراء حجاب فی الصورة الثانیة من صور الوحی، إذ إن الإشارة إلی ذلک التکلیم و ما أوحی فیه ترد غالبا بصیغة العموم فتوصف بالکتاب و الألواح و الصحف، بینما کان الوحی الصریح المنسوب علی أنه بلا واسطة یفصل فی أحداث و وقائع أوحی إلیه فیها و لم تکن ضمن ما کلم به علی الطور و من هذه الحوادث:

أ- وحیه تعالی إلیه بإظهار معجزة العصا، و أمره بإلقائها و هو وسط جمع من البشر من أهل مصر، و حضور فرعون و ملئه و السحرة. قال تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنْ أَلْقِ عَصاکَ فَإِذا هِیَ تَلْقَفُ ما یَأْفِکُونَ [الأعراف: ۱۱۷].

ب- وحیه تعالی إلیه حین استسقاه قومه فأخرج علی یدیه آیة أخری لبنی إسرائیل، قال تعالی: .. وَ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی إِذِ اسْتَسْقاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَیْناً ... [الأعراف: ۱۶۰].

ج- قوله تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی وَ أَخِیهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِکُما بِمِصْرَ بُیُوتاً .. [یونس: ۸۷].

د- قوله تعالی: وَ لَقَدْ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنْ أَسْرِ بِعِبادِی فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِیقاً فِی الْبَحْرِ .. [طه: ۷۷].

ه- قوله تعالی: فَأَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظِیمِ [الشعراء: ۶۳].

---

(۱) انظر تفسیر القمی (۲/ ۳۷).

فهذه الحوادث تثبت أن الوحی فیها کان آنیا و ألقی بلا واسطة، فلیس تکلیما من وراء حجاب مما اختص به موسی علیه السلام فهو وحی تنبیه و خاطر و إلهام «۱» لیس فیه إفصاح کما یکون فی التکلیم.

۱۱- سلیمان- علیه السلام- قال تعالی: وَ سُلَیْمانَ .. [النساء: ۱۶۳].

۱۲- داود- علیه السلام-: لم یعبر عن الوحی له بصیغته الصریحة و إنما أفرد من بین الأنبیاء الآخرین بأنه أوتی الزبور و ذلک بقوله تعالی: وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً [النساء ۱۶۳]، و قد فسر مجاهد- کما مر سابقا- الوحی فی الصورة الأولی بأنه ما کان إتیان داود علیه السلام الزبور و هو کتابه، فعرف الوحی بأنه کان لداود زبر فی قلبه الزبور) «۲».

و قد اختلف فی معنی الزبور الوارد ذکره هنا و فی آیات أخری کقوله تعالی:

وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ ... [الأنبیاء: ۱۰۵]، و ذلک علی عدة آراء منها «۳»: عن ابن عباس و مجاهد أنها: الکتب المنزلة

بعد التوراة التی هی الذکر الوارد فی الآیة. و عن سعید بن جبیر و مجاهد الزبور و الزبر هی الکتب المنزلة. و عن الشعبی: أنه زبور داود و الذکر توراة موسی علیه السلام.

۱۳- یوسف- علیه السلام-: و قد ورد ذکر الوحی له مرة واحدة أشیر إلی أنها کانت فی صغره، قال تعالی: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ یَجْعَلُوهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ [یوسف: ۱۵]، و قد اختلف فی هذا الوحی الذی کان فی الصغر إلی رأیین:

الأول: عن الحسن و مجاهد و قتادة: (إن اللّه أعطاه النبوة و هو فی الجب و البشارة بالنجاة و الملک) «۴». و أید الزمخشری ذلک و أثبته، و علل کونه وحیا رغم صغر سنه بأنه: کان إذ ذاک مدرکا، و استدل علیه بما کان لیحیی و عیسی علیهما السلام من الوحی فی الصغر «۵».

---

(۱) أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۶).

(۲) انظر الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۳۷).

(۳) انظر الطوسی: التبیان (۴/ ۶۶)، و الطبرسی: مجمع البیان (۷/ ۲۵۱)، و الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۲۲/ ۲۲۹) و غیرها.

(۴) مجمع البیان (۳/ ۲۱۷).

(۵) الکشاف (۲/ ۳۰۷).

و أکد الطبرسی أن وحیه علیه السلام کان وحی الرسالة و النبوة کالوحی الذی کان لسائر الأنبیاء علیهم السلام «۱».

و أورد الفخر الرازی قولین فی الوحی لیوسف علیه السلام: فقیل: إن المراد منه الوحی و النبوة و الرسالة، و هو ما علیه طائفة عظیمة من المحققین، و قیل: إن المراد منه الإلهام لا وحی النبوة. و أید الرأی الأول و استحسنه، و أول الوحی له مع صغر سنه بأنه: (لا یمتنع أن یشرفه اللّه بالوحی و التنزیل و یأمره بتبلیغ الرسالة بعد أوقات، و یکون فائدة تقدیم الوحی تأنیسه و تسکین نفسه و إزالة الغم و الوحشة عن قلبه) «۲».

و أید بعض المفسرین المحدثین ما علیه الغالبیة من العلماء أن هذا الوحی کان من وحی النبوة «۳».

أما الرأی الثانی: فهو قول من ذهب إلی أنه لم یکن وحی نبوة و لا رسالة و إنما کان علی سبیل الإلهام، و هذا قول أبی بکر الرازی، و سبب ذلک عنده صغر سن یوسف علیه السلام (و وحی النبوة مخصوص لا یکون إلا بعد الأربعین) «۴».

الصیغة الثانیة: من الصیغ التی یعبر بها القرآن الکریم عن الوحی بلا واسطة هی: التلقی.

و هذه الصیغة لم تنسب إلا إلی آدم علیه السلام، و هو أول من تلقی الکلام عنه تعالی بمعنی العلم و المعرفة فی الوحی من البشر، فهو أول من کلمه و تبادل معه الخطاب، فیثبت أنه أول نبی. قال تعالی: فَتَلَقَّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِماتٍ فَتابَ عَلَیْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ [البقرة: ۳۷]. و قد قیل أن تلقّی أصله أخذ. و قیل أصله:

التفعل من اللقاء کما یتلقی الرجل الرجل یستقبله عند قدومه من غیبة و سفر، فقوله تعالی: فَتَلَقَّی فکأنه استقبله فتلقاه بالقبول حین أوحی إلیه «۵».

و هذا ما استفاده القرطبی من معنی التلقی، فإن آدم علیه السلام: کان یتلقی الوحی أی: یستقبله و یأخذه و یتلقفه «۶».

و نقل القرطبی رأی من قال إن ذلک التلقی کان علی سبیل الإلهام، فقد حکی أن آدم علیه السلام (ألهمها [أی الکلمات] فانتفع بها) «۷».

---

(۱) مجمع البیان (۳/ ۲۱۷).

(۲) مفاتیح الغیب (۱۸/ ۱۰۲).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۱۱/ ۱۰۰).

(۴) مسائل الرازی و أجوبتها (ص ۱۴۸).

(۵) انظر الطبری: جامع البیان (۱/ ۱۹۳).

(۶) جامع أحکام القرآن (۱/ ۳۲۲).

(۷) المصدر السابق (۱/ ۳۲۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰۳

الصیغة الثالث: المناداة

: و قد وردت فی القرآن الکریم بطریقتین: فإما بورود فعل النداء تعبیرا عن الحال مع النبی، و ذلک کقوله تعالی: وَ نادَیْناهُ أَنْ یا إِبْراهِیمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا ...

[الصافات: ۱۰۴]، فهذا النداء لم یکن ضمن الرؤیا نفسها، بل حدث بالإلقاء الخفی إلیه علیه السلام بدلیل أنه کان إخبارا له علیه السلام بأنه قد صدق الرؤیا، و کقوله تعالی: وَ إِذْ نادی رَبُّکَ مُوسی أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ [الشعراء: ۱۰]، أو باستخدام حرف النداء (یا)، و یکون المنادی هو النبی المخاطب المتلقی للوحی، و کان ذلک لعدة أنبیاء، کقوله تعالی: یا زَکَرِیَّا إِنَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلامٍ اسْمُهُ یَحْیی ...

[مریم: ۷]، و یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا [مریم: ۱۲]، و یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِ [ص: ۲۶]، و قوله تعالی: .. یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً [الکهف:

۸۶].

الصیغة الرابعة: الرؤیا فی المنام

: و البحث یتعرض إلیها هنا کطریقة من طرق الوحی المباشر بلا واسطة تمشیا مع من ذهب إلی ذلک. و قد قیل إن رؤیا الأنبیاء وحی، و استدلوا علی ذلک بجواب إسماعیل لأبیه حین أخبره أنه رأی فی المنام أنه یذبحه «۱»، و قد ورد ذکر الرؤیا فی القرآن، و أنها استخدمت طریقة للوحی النبوی منسوبة إلی عدة أنبیاء و هم:

۱- إبراهیم علیه السلام: قال تعالی: فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ قالَ یا بُنَیَّ إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ما ذا تَری قالَ یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِینَ [الصافات: ۱۰۲].

۲- یوسف علیه السلام: قال تعالی: إِذْ قالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یا أَبَتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ [یوسف: ۴].

۳- الرسول محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم: و ذلک کقوله تعالی: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْیا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ [الفتح: ۲۷]، و سیکون لنا مع الرؤیا للرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم وقفة فی مبحث الوحی المحمدی، بوصفها من صور الوحی إلیه صلّی اللَّه علیه و سلّم.

---

(۱) البیهقی: الأسماء و الصفات (ص ۱۹۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰۴

الصیغة الخامسة: کلمة «قل» و تصریفاتها المنسوبة إلی اللَّه تعالی موجهة إلی الأنبیاء، و هذا قد ورد مع أغلب الأنبیاء علیهم السلام، قال تعالی فی شأن آدم علیه السلام: فَقُلْنا یا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَکَ وَ لِزَوْجِکَ .. [طه: ۱۱۷]. و قال تعالی فی نوح علیه السلام: قُلْنَا احْمِلْ فِیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ .. [هود: ۴۰]، و لعیسی علیه السلام: ... قالَ اللَّهُ یا عِیسی إِنِّی مُتَوَفِّیکَ وَ رافِعُکَ إِلَیَّ ... [آل عمران: ۵۵].

الصیغة السادسة: العهد.

و نوردها هنا باعتبار ما تحمله من الإشارة غیر الظاهرة إلی حصول نوع من الوحی الخفی، و قد جاءت الآیات بکون هذا العهد من اللَّه مع عدة أنبیاء، و ذلک کقوله تعالی: وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلی آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً [طه: ۱۱۵]. قال ابن عباس: معناه أمرناه و أوحینا إلیه أن لا یقرب الشجرة و لا یأکل منها فترک الأمر «۱».

و کقوله تعالی: وَ عَهِدْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ أَنْ طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطَّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ [البقرة: ۱۲۵]. و قد فسر الفخر الرازی العهد هنا: بالأسر أیضا فعهدنا إلیهما معناه: (ألزمناهما و أمرناهما أمرا وثقنا علیهما فیه) «۲». و قد قیل أیضا إن (عهدنا) هنا بمعنی (أوحینا) «۳»، و کقوله تعالی: وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَیْهِمُ الرِّجْزُ قالُوا یا مُوسَی ادْعُ لَنا رَبَّکَ بِما عَهِدَ عِنْدَکَ .. [الأعراف: ۱۳۴]. نقل الطوسی فی تفسیر العهد هنا قولین «۴»:

أ- إن معناه ما تقدم إلیک به و علمک أن تدعوه به.

ب- ما عهد عندک من العهد علی معنی القسم.

و یری القرطبی أن العهد إلی موسی علیه السلام یراد به ما استودعه تعالی من العلم، أو ما اختصه به فنبأه «۵».

و إجمال القول فی العهد أنه مستجمع لهذه التفسیرات الواردة فیه من أمر و إلزام

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۷/ ۳۲).

(۲) مفاتیح الغیب (۴/ ۵۶).

(۳) انظر القرطبی: الجامع لأحکام القرآن (/ ۱۱۳).

(۴) التبیان (۴/ ۵۲۳).

(۵) جامع أحکام القرآن (۷/ ۲۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰۵

و إعلام و وصیة تدخل جمیعا ضمن وظیفة النبوة، و یکون تبلیغها بلا شک بطریقة من طرق الوحی الخفی.

الصیغة السابعة: التفهیم.

لم یرد ذکر التفهیم بوصفه من أشکال الوحی للأنبیاء علیهم السلام إلا إلی سلیمان علیه السلام، و ذلک فی قضیة الحرث، قال تعالی: وَ داوُدَ وَ سُلَیْمانَ إِذْ یَحْکُمانِ فِی الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ [تسربت] فِیهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ کُنَّا لِحُکْمِهِمْ شاهِدِینَ فَفَهَّمْناها سُلَیْمانَ وَ کُلًّا آتَیْنا حُکْماً وَ عِلْماً .. [الأنبیاء: ۷۸- ۷۹].

و الفهم: هیئة فی الإنسان بها یتحقق معانی ما یحسن، و أفهمته إذا قلت له حتی تصوره «۱».

و هو عند ابن قیم الجوزیة أحد مراتب الهدایة العشر و عرفه بأنه: (نعمة من اللَّه و نور یقذفه فی قلبه (المفهم)، یعرف به و یدرک ما لا یدرکه غیره و لا یعرفه فیفهم من النص ما لا یفهمه غیره مع استوائهما فی حفظه و فی أصل معناه) «۲».

و مما یؤکد هذا المعنی فی رأی ابن القیم ما نقله من الروایة

عن الإمام علی علیه السلام أنه سئل: (هل خصکم رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم بشیء دون الناس؟ فقال: لا و الذی فلق الحبة و برأ النسمة إلا فهما یؤتیه اللَّه عبدا فی کتابه و ما فی هذه الصحیفة) «۲».

و قد استفاد بعض المفسرین أن ما کان من حکم لسلیمان و داود فی حادثة الحرث کان بوحی من اللَّه تعالی إلی کل منهما، و لکن ما أوحی إلی سلیمان- و عبر عنه بالتفهیم- نسخ ما أوحی إلی داود «۴».

و الجبائی یؤید هذا الرأی و یستبعد ما ذهب إلیه بعض المفسرین من أن حکم سلیمان علیه السلام کان عن اجتهاد، و أنه اجتهد فی حکمه فی القضیة، و جزم أن ذلک الحکم کان (وحیا نسخ به حکم داود الذی کان یحکم به و لم یکن اجتهادا) «۵».

---

(۱) الراغب: المفردات (ص ۳۸۶).

(۲) مدارج السالکین (۱/ ۴۱).

(۴) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۳۰۸).

(۵) الطوسی: التبیان (۷/ ۲۳۷).

و قد أید الطوسی و الفخر الرازی ما قاله الجبائی و من قبله فی استبعاد أن یکون حکم سلیمان علیه السلام اجتهادا «۱»، و استدل الطوسی علی صحة ذلک بأن الأنبیاء علیهم السلام (یوحی إلیهم و لهم طریق إلی العلم بالحکم، فکیف یجوز أن یعملوا بالظن) «۱» و هو ما یحتمل من الاجتهاد.

و یذهب الراغب الأصفهانی إلی ما یؤکد کون ذلک التفهیم وحیا، إذ یری فیه وجوها محتملة من التفسیر: فإما أنه تعالی جعل له من فضل قوة الفهم ما أدرک به ذلک، و إما بأن ألقی ذلک فی روعه [و هو شکل من أشکال الوحی دون واسطة] و إما بأن أوحی إلیه و خصه به «۳».

و إجمال القول فی هذا التفهیم أنه لا یخرج عن نطاق الوحی الإلهی و ذلک بدلیلین:

۱- أنه لا طریق لأن یکون ذلک اجتهادا من سلیمان ناسخا لحکم داود، لأنه لا طریق للاجتهاد و الظن إلی نسخ الوحی الإلهی، إذ لا ینسخ الوحی إلا بمثله.

۲- أنه تعالی أکد أن حکم سلیمان مثلما هو حکم داود علیه السلام، کلاهما واقع ضمن الحکم و العلم الإلهیین، فهما بوحی نبوی لقوله تعالی: وَ کُلًّا آتَینا حُکْماً وَ عِلْماً [الأنبیاء: ۷۹].

الصورة الثانیة للوحی: التکلیم من وراء حجاب.

اشارة

کانت هذه الصورة من صور تکلیمه تعالی للبشر مثارا للکثیر من الجدل و الخلاف بین العلماء و المفسرین لتضمنها فیما یفسره بعضهم من ظاهرها إشارات إلی التجسیم و الحلول و الرؤیة ... إلخ.

و لا مجال فی هذا البحث للخوض فی تلک الاختلافات و المذاهب، و ما یهمنا هنا هو بیان خصوصیة هذا النوع من الوحی و ممیزاته التی یفترق بها عن سائر صور الوحی الأخری، لذلک اقتصر البحث علی ثلاثة محاور هی:

أولا- معنی التکلیم و الحجاب.

ثانیا- المخصوصون بهذا التکلیم (المکلّمون).

---

(۱) انظر التبیان (۷/ ۲۳۷)، مفاتیح الغیب (۲۲/ ۱۹۸).

(۳) المفردات (ص ۲۸۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰۷

ثالثا- خصائص الوحی بالتکلیم (خصائص الوحی الموسوی).

أولا: معنی التکلیم و الحجاب:

التکلیم و الکلام من الکلم. قال الراغب: الکلم: التأثیر المدرک بإحدی الحاستین فالکلام مدرک بحاسة السمع و الکلم بحاسة البصر «۱».

و إذا أنعمنا النظر فی نص الآیة المبینة للتکلیم فی قوله تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ ... [الشوری: ۵۱] مع الاستعانة بالآیات الأخری التی یرد فیها ذکر هذا التکلیم الخاص، تتبلور أمامنا ملاحظتان یمکن من خلالها فهم خصوصیته و هما:

۱- إن هذه الصورة من التکلیم مباینة لجمیع الصور و الصیغ الأخری، فالتکلیم من وراء حجاب، هو وحی أیضا إلا أنه أخص من مطلق الوحی، بدلالة تمییزه تعالی له بالذکر مخصوصا فی مقام بیان بعض من أوحی إلیه من الأنبیاء فی سورة النساء قوله تعالی: إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ إلی قوله تعالی: وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیْکَ وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً [النساء: ۱۶۳- ۱۶۴]، فخصّ التکلیم من سائر الوحی لمن ذکر و من لم یذکر فی القرآن من الأنبیاء، فهم و إن کانوا جمیعا قد (کلمهم اللّه تعالی بواسطة الوحی) «۲». إلا أن هذا التکلیم تضمن استماع الصوت بلا واسطة.

و أکد ابن حزم خصوصیة التکلیم من هذا الجانب عن الوحی للأنبیاء الواقع ضمن أحد وجهین: فإما أنه معلوم بالقلب فیدخل ضمن الصورة الأولی للوحی بالإلهام و القذف فی الروع، و إما مسموع عن الملک عنه تعالی فیقع ضمن الصورة الثالثة للوحی، و اختص هذا التکلیم عن ذلک بأنه (کان فی الیقظة من وراء حجاب دون توسط ملک، بل بکلام مسموع بالآذان معلوم بالقلب) «۳».

۲- یتأکد من خلال الآیات أنّ هذا الکلام المکلم به من وراء حجاب و الذی کان لموسی علیه السلام هو کلام حقیقی تنتفی عنه أیة نسبة إلی الصور البلاغیة من استعارة أو تشبیه أو مجاز ... إلخ، و ما یؤکد هذا المعنی الإتیان بالمصدر (تکلیما)

---

(۱) المفردات (ص ۴۳۹).

(۲) الطبرسی: مجمع البیان (۶/ ۱۴۱).

(۳) ابن حزم: الفصل فی الملل (۳/ ۱۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۰۸

و هو توکید لفظی مؤکد لحدوث الفعل، إضافة إلی أنه مفید لتحقیق النسبة و رفع توهم المجاز، قال الفراء: العرب تسمی ما یوصل للإنسان کلاما بأی طریق وصل و لکن لا تحققه بالمصدر، فإذا حققته بالمصدر لم یکن إلا حقیقة الکلام «۱».

کما أن هذا التحدید و التوکید مبعد لاحتمالات أن یکون الکلام بالإلهام أو الإشارة أو القذف فی الروع أو أی شیء غیر التکلیم،

فنص الآیة واضح الدلالة علی أن المراد (أن هذا الکلام هو من جنس الکلام المعقول لدینا الذی یشتق من التکلم، علی خلاف ما قال به بعض المفسرین و المتکلمین «۲»، و کون التکلیم من وراء حجاب من جنس الکلام المعقول لدینا، لا یقصد به أنه من نوع کلامنا، و إنما هو تکلیم علی نحو خاص، لأن الکلام لا یصدر عنه تعالی عن حد ما یصدر منا، بخروج الصوت من الحنجرة و اعتماده علی مقاطع النفس مع ما ینظم إلیه من دلالة اعتباریة وضعیة متعارف علیها، و ذلک لأنه تعالی غنی عن ذلک، فهو أجلّ شأنا و أنزه ساحة من أن یتجهز بالتجهیزات الجسمانیة أو یستکمل بالدعاوی الوهمیة الاعتباریة) «۳».

قال تعالی: .. لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ .. [الشوری: ۱۱].

و قد أکد الإمام علی علیه السلام هذا المعنی فی

قوله: (لا یشبه شیء من کلامه تعالی کلام البشر، فکلام اللَّه تبارک و تعالی صفته، و کلام البشر أفعالهم، فلا تشبه کلام اللَّه بکلام البشر فتهلک و تضل) «۴».

أما الحجاب الذی یکون التکلیم من ورائه، فیکاد یکون أهم أسباب الخلاف فی مسائل التجسیم و الرؤیة، و تکاد الآراء فیه تتبلور فی ما یلی:

۱- من المفسرین من ذهب إلی أن المراد بالحجاب فی الآیة أن یکون الکلام مخصوصا بالمکلم وحده، و محجوبا عن غیره.

قال السدی: (من وراء حجاب)، أن یحجبه عن إدراک جمیع الخلق، إلا عن المکلّم الذی یسمعه «۵». و أید الجبائی ذلک، و استدل علیه بتکلیم موسی علیه

---

(۱) انظر ابن قیم الجوزیة، مدارج السالکین (۱/ ۳۷).

(۲) انظر التبیان (۳/ ۳۹۴).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۲/ ۳۳۱).

(۴) انظر الصدوق: التوحید (ص ۲۶۴).

(۵) التبیان (۹/ ۱۷۷).

السلام، فهو تعالی (حجب ذلک عن جمیع الخلق إلا موسی علیه السلام وحده فی کلامه إیاه أولا، فأما کلامه فی المرة الثانیة، فإنه إنما سمع ذلک موسی و السبعین الذین کانوا معه، و حجب عن جمیع الخلق سواهم) «۱». و یتوصل الجبائی من ذلک إلی أن الحجاب هنا کان للکلام الذی هو ما حجب عن الناس.

۲- و ذهب مفسرون آخرون کالقاضی أبی بکر الباقلانی و غیره إلی أن الحجاب فی الآیة یراد به حجب المتکلم عن النظر إلی الباری تعالی، فالمکلّم یسمع الکلام و لا یری المتکلّم «۲».

۳- و قال الشریف المرتضی أن الحجاب جائز أن یصرف إلی غیره تعالی ممن یجوز علیه، و ینزّه الباری عن مثل ذلک فیجوز أن یکون المراد هنا أنه تعالی یفعل الکلام فی جسم محتجب عن المکلم غیر معلوم له علی التفصیل (فیسمع المخاطب الکلام و لا یعرف محله علی طریق التفصیل) «۳».

۴- و رأی آخر قال به الشریف المرتضی أیضا بأن الحجاب جائز أن یراد به البعد و الخفاء و نفی الظهور و عبارة عما تدل علیه الدلالة، فکأن المراد فی الآیة بالتکلیم من وراء الحجاب أن یکون بأن ینصب لهم تعالی أدلة تدلهم علی ما یریده أو یکرهه منهم فیکون من حیث نصب الدلالة علی ذلک مخاطبا و مکلّما «۴».

۵- ما ذهب إلیه الطوسی و نقله عن غیره بأن الحجاب هنا لا یراد به الحجاب بالذات و إنما المراد أن التکلیم الواقع هو بمنزلة

المسموع من وراء حجاب «۵».

۶- و من المفسرین من فهم من الحجاب أنه واسطة بین المتکلم و المکلّم، فیکون الوحی من وراء حجاب هو الوحی بواسطة، إلا أن الواسطة هنا لا- توحی و لا- یکون الکلام قائما بها کقیام الکلام بالمتکلم و إنما هی (حجاب احتجب سبحانه به فکلمه من ورائه بما یلیق بساحة قدسه من معنی الاحتجاب) «۶».

---

(۱) انظر أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۶)، و مجمع البیان (۹/ ۳۷).

(۲) انظر الإنصاف (ص ۹۵)، و مغنیة: الکاشف (۶/ ۵۳۴).

(۳) أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۵).

(۴) المصدر السابق (۲/ ۲۰۶).

(۵) انظر التبیان (۹/ ۱۷۷).

(۶) انظر المیزان (۱۶/ ۳۲) و (۱۸/ ۷۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۰

۷- اکتفی بعض المفسرین ببیان أن الحجاب فی الآیة إنما یرجع إلی الخلق (المکلّم) دون الخالق، مدفوعا بذلک إلی تنزیهه تعالی عن الجسمیات «۱».

و ما یمیل إلیه الباحث هنا أنه یمکن أن یراد بالحجاب، الحجاب عن رؤیته تعالی أو إدراکه بأیة صورة حسیة تؤدی إلی تجسیمه و تشبیهه بشیء من خلقه. و أما ما یسمعه المکلم من الکلام فیکون بفعله تعالی الکلام فی جسم محتجب علی المکلم فهو یسمع الکلام و لا یعرف محله علی طریق التفصیل، فیقال: إنه کلم من وراء حجاب فهو تعالی لا یحجبه حجاب و لا یستر بستر مادی، ...

عن محمد بن زید عن الإمام الرضا علیه السلام قال: (... احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور عرف بغیر رؤیة و وصف بغیر صورة) «۲».

ثانیا: المخصوص بالتکلیم و الحجاب.

تبین لنا مما سبق أن التکلیم من وراء حجاب هو وحی خاص تمیز عن مطلق الوحی للأنبیاء علیهم السلام، أما من خص بهذه المرتبة من الوحی فإن الآیات الکریمة ظاهرة الدلالة عن اقتصارها علی موسی علیه السلام. إذ لم یرد أی نص یدل علی کون هذا التکلیم بحدوده المبینة کان لأحد غیره، قال تعالی: ... وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً ... [النساء: ۱۶۴]، و قال تعالی: وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ ... [الأعراف: ۱۴۳]. و مما یدل علی اختصاص موسی علیه السلام بهذا التکلیم و قصره علیه النص الظاهر علی اصطفائه للتکلیم من بین الناس جمیعا، لأن الاصطفاء اختیار من مجموع، قال تعالی: ... یا مُوسی إِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسالاتِی وَ بِکَلامِی ... [الأعراف: ۱۴۴].

و المفسرون جمیعا متفقون علی أن التکلیم من وراء حجاب کان لموسی علیه السلام. إلا أن بعضهم یتعدی بهذه الخاصیة إلی غیره و خصوصا الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم، ..

روی عن الإمام علی الهادی علیه السلام أنه سئل عن الآیة أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ فقال: کما کلّم اللَّه نبیه صلّی اللَّه علیه و سلّم و کما کلم موسی علیه السلام من النار «۳»

، و إضافة إلی

(۱) انظر البیهقی: الأسماء و الصفات (ص ۱۹۳).

(۲) الصدوق: التوحید (ص ۹۸).

(۳) تفسیر القمی (۲/ ۲۷۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۱

النبی موسی علیه السلام قال ابن حزم بکون هذا التکلیم للملائکة کما کان لبعض الرسل کنبینا محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم «۱»، و هذا ما أیده الطبرسی مستدلا علی تکلیمه تعالی للملائکة بهذه الصورة أن الآیة خصت الاصطفاء بالتکلیم لموسی من بین الناس، فالملائکة یکلمون بمثل ما کلم موسی علی الطور و کما کلم نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم عند سدرة المنتهی «۲».

و فی الروایة عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم أنه سئل عن آدم علیه السلام أ نبیّ مرسل هو؟

فأجاب صلّی اللَّه علیه و سلّم: «نعم نبی مکلّم»

. و قد تأول بعض المفسرین هذا الحدیث فقالوا إن خصوصیة التکلیم تبقی لموسی علیه السلام، (لأن تکلیم آدم کان فی الجنة) «۳».

و یبدو أن ما یدفع المفسرین إلی القول بحصول التکلیم لغیر موسی دلالة الآیتین الکریمتین:

۱- قوله تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَ هُمْ عَلی بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللَّهُ [البقرة: ۲۵۳]. فیستدلون بالعموم فی قوله: مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللَّهُ و إن موسی لم یذکر وحده.

۲- قوله تعالی: ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّی فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۸- ۱۰]. إذ یستدل المفسرون بهذه الآیة علی أنه تعالی کلم نبینا محمدا صلّی اللَّه علیه و سلّم تکلیما مباشرا عند سدرة المنتهی، و فسروا الدنو التدلی فی الآیة أن النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم دنا و تدلی من ربه فأوحی اللَّه تعالی إلیه ما أوحی «۴».

و ذهب الباقلانی إلی أن تکلیمه تعالی لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم لیلة المعراج أخص و أعلی مرتبة من تکلیمه لموسی لأنه (أسمعه کلامه تلک اللیلة بغیر واسطة و لا حجاب) «۵».

و هذا ما یمیل إلیه الباحث، فإن تکلیم موسی تمثل فیه الحجاب الذی یمثل نوعا من أنواع الواسطة فی التکلیم، إذ یسمع موسی الکلام من وراء ذلک الحجاب، بینما انعدمت الوسائط بین اللَّه تعالی و رسوله فی تکلیمه له لیلة المعراج.

و هنا تبقی خصوصیة التکلیم من وراء حجاب لموسی کما تثبت خصوصیة

(۱) انظر الفصل (۳/ ۱۳).

(۲) مجمع البیان (۹/ ۴۷۶).

(۳) جامع أحکام القرآن (۳/ ۲۶۴).

(۴) انظر ابن حزم: الفصل (۳/ ۱۳)، و مجمع البیان (۹/ ۴۷۶)، و مفاتیح الغیب (۶/ ۲۱۶).

(۵) الباقلانی: الإنصاف (۹۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۲

التکلیم دون حجاب و لا واسطة لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم. و هذا ما یقودنا إلی البحث فی خصائص التکلیم لموسی علیه السلام، و هو ما سنعبّر عنه (بالوحی الموسوی) و نحاول استشفاف أهم خصائص هذا الوحی أما تکلیم نبینا لیلة المعراج فسیکون البحث فیه ضمن المبحث الثانی من هذا الفصل و هو (الوحی المحمدی).

خصائص الوحی الموسوی (التکلیم).

تتأکد من خلال الآیات الکریمة، و ما أدلی به المفسرون حولها جملة خصائص تمیز الوحی الموسوی یمکن تلخیصها فی الآتی:

۱- إن هذا التکلیم من أعلی مراتب الوحی الإلهی للبشر، فقد ذکره تعالی فی مقام التفاضل بین الأنبیاء علیهم السلام، فکان نعمة أنعم بها تعالی علی موسی فکلمه و علمه الحکمة من غیر واسطة، و هذا سبب کونه من أعلی مراتب الوحی، (لأن من أخذ العلم من العالم المعظم کان أجل رتبة ممن أخذه ممن دونه) «۱».

۲- إن هذا التکلیم (الوحی) کان طریق وحی الشریعة الموسویة المتکاملة دون باقی أشکال الوحی التی أوحی بها إلی موسی کالإلهام و القذف فی الروع و التی کانت حالات وحی بأمور مخصوصة بظرف وقوعها، و قد عبر تعالی عن هذه الشریعة و مستودعها بعدة صیغ مثل:

الکتاب: قال تعالی: وَ إِذْ آتَیْنا مُوسَی الْکِتابَ وَ الْفُرْقانَ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ [البقرة: ۵۳].

التوراة: قال تعالی: إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِیها هُدیً وَ نُورٌ .. [المائدة: ۴۴].

الألواح: قال تعالی: وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِیلًا لِکُلِّ شَیْءٍ [الأعراف: ۱۴۵].

الصحف: قال تعالی: أَمْ لَمْ یُنَبَّأْ بِما فِی صُحُفِ مُوسی [النجم: ۳۶].

و قال تعالی: صُحُفِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی [الأعلی: ۱۹].

۳- یقین موسی علیه السلام بأن ما یسمع من الکلام هو کلام اللَّه تعالی، فالثابت من ظاهر الآیات الواردة فی ذکر هذا التکلیم أننا لم نجد موسی علیه السلام و هو یکلم حین سمع النداء قد سأل ربه إن کان ما یسمعه هو کلامه، بل تیقن أنه

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۴۷۶).

کلامه تعالی، و قد أعلمه بذلک، فقال تعالی: .. یا مُوسی إِنِّی أَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوی [طه: ۱۱- ۱۲]، فلم یسأل موسی عن مصدر ما یسمع بل امتثل للأمر بتقدیس الموضع مما یشیر إلی أن النداء نفسه بقوله تعالی:

إِنِّی أَنَا رَبُّکَ و فی آیة أخری: إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ [القصص: ۳۰] فهم منه موسی أن الموقف موقف الحضور و مقام المشافهة «۱».

و لکن المفسرین اختلفوا فی مصدر هذا الیقین الموسوی بأن ما سمعه هو کلام اللَّه تعالی و نداؤه، فالشیخ الطوسی یذهب إلی أن یقین موسی متأت من معجزة أظهرها اللَّه تعالی «۲».

و استعان الزمخشری بالروایة فیما نقل عن موسی علیه السلام فی فهم سبب یقینه بذلک، فقد روی أن موسی قال: «أنا عرفت أنه کلام اللَّه بأنی أسمعه من جمیع الجهات الست، و أسمعه بجمیع أعضائی» «۳».

إلا أن من المفسرین من یری أن الیقین بمصدر الوحی أنه من اللَّه هو قاسم مشترک فی جمیع الأنبیاء علیهم السلام، و أنهم عموما فی أول ما یوحی إلیهم بالنبوة، و یکلفون بالرسالة، لا یخالجهم شک فی أن الذی یوحی إلیهم هو من اللَّه سبحانه و تعالی: (من غیر حاجة إلی إعمال نظر أو التماس دلیل أو إقامة حجة) «۴». أو یخلق فیهم علما ضروریا أنه ربهم یوحی إلیهم أو یکلمهم.

۴- إن حالة التکلیم من وراء حجاب لم تکن حالة مستمرة من الوحی طیلة نبوة موسی علیه السلام و تبلیغه شریعته، بل الظاهر من الکتاب الکریم فیما یستنتجه الباحث أنه تعالی لم یکلم موسی إلا فی ثلاث مرات (لا مرتین کما ذهب جمع کبیر من المفسرین):

المرة الأولی: کانت دون مواعدة سابقة معه، إذ فوجئ موسی بها حین آنس النار فیما قصه تعالی بقوله تعالی: إِذْ رَأی ناراً فَقالَ لِأَهْلِهِ

امْكُثُوا إِنِّی آنَسْتُ نـاراً لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْهـا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِـدُ عَلَی النَّارِ هُـدیً فَلَمَّا أَتاهـا نُودِیَ یـا مُوسـی إِنِّی أَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُویً

---

(۱) الطباطبائی: المیزان (۱۴/ ۱۳۹).

(۲) التبیان (۷/ ۱۴۴).

(۳) الکشاف (۲/ ۵۳۱).

(۴) المیزان (۱۴/ ۱۳۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۴

[طه: ۱۰- ۱۲]. و فی هذه المرة أعطی موسی بینات و نعما عدیدة:

فمنها: أنه تعالی بلغه اصطفاءه له للاستماع للوحی و الکلام، قال تعالی: وَ أَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِما یُوحی [طه: ۱۳].

و منها: أنه تعالی وهبه معجزة العصا، و الید البیضاء، قال تعالی: ... قالَ أَلْقِها یا مُوسـی فَأَلْقاها فَإِذا هِیَ حَیَّةٌ تَسْعی [طه: ۱۹- ۲۰]، و قال تعالی: وَ اضْمُمْ یَدَکَ إِلی جَناحِکَ تَخْرُجْ بَیْضاءَ مِنْ غَیْرِ سُوءٍ آیَةً أُخْری [طه: ۲۲].

و منها: أنه تعالی أرسله إلی فرعون، و کلفه بالنبوة قال تعالی: اذْهَبْ إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی [طه: ۲۴].

و منها: أنه تعالی شدّ أزره بأخیه هارون یحمل معه عبء التبلیغ قال تعالی:

وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی هارُونَ أَخِی إلی قوله تعالی: قالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یا مُوسی [طه: ۳۶].

و منها: تذکیره بحفظه تعالی له و اصـطفائه منذ ولادته قال تعالی: وَ لَقَدْ مَنَنَّا عَلَیْکَ مَرَّةً أُخْری إِذْ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّکَ ما یُوحی أَنِ اقْذِفِیهِ فِی التَّابُوتِ فَاقْذِفِیهِ فِی الْیَمِ [طه: ۳۷- ۳۹].

أمـا المرة الثانیـة: فکانت عن مواعـدة مع موسـی، و کانت فی الوضع نفسه الـذی تقـدس بکونه موضع التکلیم و التجلی، قال تعالی: وَ واعَدْنا مُوسـی ثَلاـثِینَ لَیْلَـةً وَ أَتْمَمْناهـا بِعَشْـرٍ فَتَمَّ مِیقـاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِینَ لَیْلَـةً إلی قـوله تعـالی: وَ لَمَّا جـاءَ مُوسـی لِمِیقاتِنـا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ ... [الأعراف: ۱۴۲- ۱۴۳].

و فی هذه المرة سأل موسـی ربه الرؤیة، و أثبت له تعالی استحالتها و شاهد تجلیه تعالی للجبل، قال تعالی: .. قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قـالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْـتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسـی صَـعِقاً ... [الأعراف: ۱۴۳].

و فیها أخبر بتفضیله علی الناس جمیعا بالرسالة، و باستماعه کلامه تعالی مما لم یکن لأحد من البشر قبله، قال تعالی: قالَ یا مُوسی إِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسالاتِی وَ بِکَلامِی .. [الأعراف: ۱۴۴].

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۵

و فیها أعطی الألواح التی فیها شریعته، و کلف تبلیغها إلی بنی إسرائیل، قال تعالی: وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِیلًا لِکُلِّ شَیْءٍ فَخُذْها بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَکَ یَأْخُذُوا بِأَحْسَنِها سَأُرِیکُمْ دارَ الْفاسِقِینَ [الأعراف: ۱۴۵].

و کانت المرة الثالثـة: ذات خصوصـة میزتها عن سابقتیها، و کانت بعـد ارتـداد بنی إسـرائیل و عبادتهم العجل أثناء غیاب موسـی علیه السلام فی مدة الأربعین لیلة موعده مع ربه تعالی، ففی هذه المرة کان التکلیم لموسی بحضور سبعین من قومه اختارهم لموعد مع اللّه تعالی علی الطور، قال تعالی: وَ اخْتارَ مُوسـی قَوْمَهُ سَـبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّایَ ..

[الأعراف: ۱۵۵]. ففی هذه المرة لم یکن سـماع الکلام مخصوصا بموسی علیه السلام وحده و إنما شهده معه السبعون من قومه، فکان

معنی الحجاب فی هذه المرة أنه تعالی (حجب الکلام عن جمیع الخلق إلا عن موسی و السبعین الذین کانوا معه) «۱».

۵- إن هذا التکلیم مرتبة من مراتب القرب من اللّه تعالی عبر عن کیفیتها بصورتین إضافة إلی صیغة التکلیم هما:

أ- النداء: کقوله تعالی: فَلَمَّا أَتاها نُودِیَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَیْمَنِ [القصص: ۳۰].

ب- المناجاة: کقوله تعالی: وَ نادَیْناهُ مِنْ جانِبِ الطُّورِ الْأَیْمَنِ وَ قَرَّبْناهُ نَجِیًّا [مریم: ۵۲]. و قد قیل النداء ما کان من بعد، و النجاء ما کان من قرب «۲». و فی قوله تعالی (نجیا) قیل إن معناه أنه تعالی اختصه بکلامه بحیث لم یسمعه غیره، إذ یقال ناجاه مناجاة: إذا اختصه بإلقاء کلامه إلیه «۳».

إلا أن من المفسرین من یفهم المناجاة هنا فهما ماديا مرتبطا بالمکانیة فکأنه تعالی قربه منه مکانا، فعن ابن عباس و سعید بن جبیر: أنه قرب حتی سمع صریف القلم «۴».

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۹/ ۳۷).

(۲) انظر ابن قیم الجوزیة: مدارج السالکین (۱/ ۳۸).

(۳) الطوسی: التبیان (۷/ ۱۱۸).

(۴) الطبرسی: جامع البیان (۱۶/ ۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۶

و اعتمد مجاهد فی فهمه للمناجاة و القرب بهذه الحدود المادیة علی المعنی الذی یراه للحجاب الذی یکلّم من ورائه کما تشیر آیة الشوری، فإن معنی قوله تعالی: وَ قَرَّبْناهُ نَجِیًّا عنده: أنه تعالی قربه إلی ما (بین السماء الرابعة أو قال السابعة) سبعون ألف حجاب، حجاب نور و حجاب ظلمة .. فما زال یقرب موسی حتی [بقی] بینه و بینه حجاب و سمع صریف القلم قال: رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ «۱».

و لا شک أن قیام الحجاب فی هذا التکلیم مانع من صرف المناجاة و القرب إلی المعانی المادیة و جعلهما مرتبطین بمکان بین السماوات و استماع لصریف القلم، و المناجاة و القرب فی حقیقة الأمر هنا تعبیر عن الاختصاص الذی أنعم به علی موسی علیه السلام فقرّب و نوجی بأن خصّ من دون البشر باستماع الکلام. و إلا فلو کان الأمر صعودا إلی سماوات و استماع لصریف قلم لکان ذلک معراجا إلی السماء و لیس فی الآیات ظاهرها و لا باطنها ما یدل علی مثل ذلک، فلزم أن یکون ذلک مفهوما منه معنی الاختصاص بسماع الکلام.

الصورة الثالثة: الوحی بواسطة الملک

: و هذه الصورة هی التی عبرت عنها آیة الشوری بقوله تعالی: .. أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ [الشوری: ۵۱].

تفترق هذه الصورة إذن عن سابقتیها بوساطة الرسول الذی یوحی بإذنه تعالی بما یکلم به عباده. هذا هو المدلول العام للآیة فهی لم تتطرق إلی حقیقة هذا الرسول، إن کان یراد به الرسول البشری، أم الرسول الملکی.

و هذا العموم فی الآیة أدی إلی اختلاف المفسرین فیه، و یمکن إجمال الآراء فی ذلک علی محورین تبعا للنوعین المحتملین من الرسل و المحوران هما:

الأول: ما ذهب إلیه بعض المفسرین أن الرسول المقصود هو الرسول النبی الذی یصطفیه اللّه تعالی من البشر لیبلغهم شرائعه و وحیه، فقد ذهب الباقلانی إلی أنه تعالی یسمع کلامه لعباده علی ثلاث مراتب، أحدها: أن یسمعه بواسطة من ملک أو رسول أو قارئ، و ذلک کاستماع الخلق من الرسول عند قراءته للصحابة و قراءة الصحابة للتابعین و کذلک هلمّ جرا إلی یومنا هذا.

---

(۱) المصدر السابق.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۷

أما فی حدود آیة الشوری فالرسول المقصود بقوله تعالی: أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا یری الباقلانی أنه الرسول البشری، و ذلک بأنه تعالی: یسمع من یشاء کلامه بواسطة تبلیغ الرسول أو قراءة القارئ «۱».

و هذا ما ذهب إلیه الشیخ الطوسی أیضا ففهم من الرسول أنه الواسطة بینه تعالی و بین المکلفین، فإضافة إلی الوحی بالکلام من وراء حجاب و الوحی الذی یأتی به الملک قال الطوسی: إنّ منه ما یکون (بتأدیة الرسول إلی المکلفین من الناس) «۲».

و أید الزمخشری ذلک کما نقله عن غیره من المفسرین «۳». و استدل القرطبی علی أن المراد بالرسول هنا هو الرسول البشری و هو النبی لا الملک أنه تعالی: (لم یرسل ملکا بالرسالة إلی الناس) «۴».

و مما یجب أن یقال إن کل رسول و نبی أرسل إلی أمة من الأمم یمکن أن ینقل إلیهم ما یوحیه تعالی إلیه بإذنه، و لکن من التأویل البعید أن یکون المراد تحدیدا بالرسول فی قوله تعالی: أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا هو الرسول البشری المبعوث إلی أمة معینة. و مما یستدل به علی کون ذلک بعیدا:

إن هذه الآیة فی سورة الشوری فی مقام بیان طرق التکلیم (الوحی) الإلهی للبشر علی سبیل الحصر و التحدید الحاسم، بدلیل استخدام أداة الحصر (إلا) مما یعنی أنه لا یمکن أن یکون هناک وحی إلهی إلا و هو واقع ضمن أحد هذه الصور.

فإذا کان المراد بالصورة الأولی بالوحی هو الإلهام و القذف فی الروع .. إلخ، و بالصورة الثانیة خصوص التکلیم من وراء حجاب مما کان لموسی علیه السلام و نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم فیما انتفی فیه الحجاب، فإن القول بأن المراد بالرسول فی قوله عن الصورة الثالثة أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا بأنه مخاطبة الأنبیاء لأممهم أو قراءة قراء الوحی علی الناس یخرج من طرق الوحی- لأن الآیة فی مقام الحصر- أهم تلک الصور علی الإطلاق و أکثرها ورودا فی الوحی الإلهی إلی الأنبیاء علیهم السلام و هی الوحی بنزول الملک و التی لا یمکن أن تضرب الآیة عنها صفحا و لا تشملها بالتحدید، و هی الطریقة التی نزل بها أساس ما وصل إلینا من وحی إلهی علی الإطلاق، و هو القرآن الکریم.

---

(۱) الإنصاف (ص ۹۵).

(۲) التبیان (۹/ ۱۷۷).

(۳) الکشاف (۳/ ۴۷۵).

(۴) جامع أحکام القرآن (۱۶/ ۵۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۱۸

إلا- أن من الممکن أن یکون احتمال شمول الآیة لکلا النوعین من الرسل واردا، خصوصا إذا علمنا أن هناک من یقرأ (فیوحی) علی صیغة المبنی للمجهول فیدخل حینئذ کلا الاحتمالین بحیث یصبح المراد بالرسول رسولان «۱»: رسول ملکی یأخذ الوحی منه تعالی و یؤدیه إلی الرسول الإنسانی، و الرسول الإنسانی الذی لا یوحی و إنما یبلّغ بکلام واضح.

الثانی: هو الرأی القائل بأن المراد بالرسول الذی (یوحی بإذنه ما یشاء) هو الملک المکلف بنقل الوحی إلی الرسول البشری من الأنبیاء علیهم السلام. و قد عبر القرآن الکریم عن هذه الصورة من صور الوحی بنزول الملائکة علی الأنبیاء و تبلیغهم بغض النظر عن المراد بهذا النزول مما اختلف فیه المفسرون، و أکثرهم یقولون بهذا الرأی علی اختلاف مناهجهم و اتجاهاتهم فی التفسیر. و یطلق بعض الباحثین علی هذا الوحی (الوحی الجلی) «۲»، لما یتضمنه من معاینة و مواجهة تتم بین النبی الموحی إلیه و الملک الذی یبلغ إلیه الوحی. قال تعالی: یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ [النحل: ۲]، و قال تعالی: ما نُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ ما

كانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ [الحجر: ۸]، فالملك فی هذه الصورة (رسول مشاهد تری ذاته و یسمع کلامه) «۳».

و قد حدد المفسرون المراد من الرسول فی الآیة علی الصورة التالیة: فقد ذهب مجاهد «۴» و السدی «۵» أن هذا الرسول هو جبریل علیه السلام حصرا. و قال البیهقی:

إنه الروح الأمین، أرسل بالرسالة إلی من شاء من عباده «۶»، إلا أن مفسرین آخرین کالطوسی و الزمخشری و الرازی و القرطبی و ابن قیم الجوزیة قالوا: بأن الرسول المراد فی الآیة هو الرسول الملکی المرسل إلی الرسول البشری فیبلغه الوحی عن اللَّه تعالی دون أن یخصصوا هذا الملك حصرا بجبریل علیه السلام أو غیره «۷».

---

(۱) انظر المیزان (۱۴/ ۴۱۰).

(۲) د. عبد اللَّه محمود شحاتة: القرآن و التفسیر (ص ۱۱).

(۳) جامع أحکام القرآن (۱۶/ ۵۳).

(۴) انظر أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۵).

(۵) انظر التبیان (۹/ ۱۷۷).

(۶) الأسماء و الصفات (ص ۱۹۲).

(۷) انظر التبیان (۹/ ۱۷۷)، و الکشاف (۳/ ۴۷۵)، و مفاتیح الغیب (۲۷/ ۱۸۷)، و جامع أحکام القرآن (۱۶/ ۵۳)، و مدارج السالکین (۱/ ۳۹).

و هذه الحالة من الوحی بإرسال الرسول الملکی لا تکون إلا للأنبیاء علیهم السلام فهی مخصوصة بهم لا تکون لغیرهم بل إن ابن قیم الجوزیة یذهب إلی أکثر من هذا فیقول: إن الصور الثلاث المذکورة فی آیة الشوری جمیعها مخصوصة بالأنبیاء «۱».

و یری بعض المفسرین أن الوحی بواسطة الملك کان لجمیع الأنبیاء و إن جمیعهم رأوا الملك و تلقوا عنه. قال ابن عباس: إن جبریل نزل علی کل نبی «۲».

و لکن الزمخشری یخرج موسی علیه السلام عن هذا العموم فیقول فی الوحی بواسطة الملك أنه (کما کلم الأنبیاء غیر موسی) «۳».

و الحقیقة أنه لم یرد فی القرآن الکریم ما یدل علی حدوث المواجهة بین النبی البشری و الملائکة إلا فی حالات معدودة بالنسبة إلی الأنبیاء- ما عدا الرسول محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم- و من هذه الحالات نجد:

۱- نزول الملائکة علی إبراهیم علیه السلام قال تعالی: وَ لَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِیمَ بِالْبُشْری قالُوا سَلاماً قالَ سَلامٌ .. [هود: ۶۹]، و قال تعالی: وَ نَبِّئْهُمْ عَنْ ضَیْفِ إِبْراهِیمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَیْهِ فَقالُوا سَلاماً قالَ إِنَّا مِنْکُمْ وَجِلُونَ [الحجر: ۵۱].

۲- مواجهتهم لوطا علیه السلام قال تعالی: وَ لَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِیءَ بِهِمْ وَ ضاقَ بِهِمْ ذَرْعاً وَ قالَ هذا یَوْمٌ عَصِیبٌ [هود: ۷۷].

۳- نزولهم علی زکریا علیه السلام قال تعالی: فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ یُصَلِّی فِی الْمِحْرابِ أَنَّ اللَّهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیی مُصَدِّقاً بِکَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ .. [آل عمران:

۳۹].

۴- ما کان مع غیر الأنبیاء و ذلک فی حالة مریم علیها السلام، حیث تمثل لها الملك المعبر عنه بالروح فی صورة بشریة فی قوله تعالی: .. فَأَرْسَلْنا إِلَیْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا [مریم: ۱۷]، و کذلک قوله تعالی: وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاکِ وَ طَهَّرَکِ وَ اصْطَفاکِ عَلی نِساءِ الْعالَمِینَ [آل عمران: ۴۲].

---

(۱) انظر مدارج السالکین (۱/ ۳۹).

(۲) جامع أحکام القرآن (۱۶/ ۵۳).

(۳) الکشاف: (۳/ ۴۷۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۰

و هذه الإشارات التی تضمنت ذکر مواجهة الملائکة للأنبیاء أو غیرهم لم تخصص أو تبین المراد بالملائکة بل اکتفت بالتعمیم غالبا إلا ما کان من التعبیر بالروح القدس المؤید به عیسی علیه السلام و الذی أشارت آیات أخری إلی أنه نزل بالقرآن الکریم علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم.

و یری أغلب المفسرین الأوائل و خصوصا قتادة و السدی و الضحاک و الربیع و غیرهم «۱» أن المراد بالروح القدس فی قوله تعالی: وَ آتَیْنا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ الْبَیِّناتِ وَ أَیَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ... [البقرة: ۸۷] هو جبریل علیه السلام.

و قد أید بعض المفسرین المتأخرین عن هؤلاء کالطبرسی و الطوسی أن یکون المراد بالروح فی الآیة هو جبریل، و عللا تسمیته تعالی له بالروح أنه کان بتکوین اللَّه له روحا من عنده من غیر ولادة والد له فسماه بذلک روحا ... «۲».

رابعا: المبادئ العامة للوحی النبوی العام

: من کل ما مرّ من البحث فی الوحی الإلهی إلی الأنبیاء عموما یمکن استخلاص جملة نقاط تمثل مبادئ عامة تطبع الوحی النبوی بطابعها و منها:

۱- أنه لا وحی و لا نبوة بدون الغیب الإلهی المصدر، فلا علم لنبی بالغیب قبل نبوته و لا بعدها إلا من خلال الوحی. و إن علم النبی یکون باصطفائه من بین الناس عموما لیطلع علیه قال تعالی: عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ .. [الجن: ۲۷].

۲- إن الأنبیاء عموما بشر عادیون و لیسوا مجهزین بقدرات غیبیة خارقة، و إنما اصطفوا لتبلیغ الوحی إلی عموم الناس، و إن هذا الاصطفاء مرتکز أساسا علی قوله تعالی: .. اللَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ .. [الأنعام: ۱۲۴].

۳- إن أساس دعوة کل وحی کان لنبی من الأنبیاء هو التوحید، فلم یبعث نبی إلا و التوحید علی رأس دعوته، قال تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِی إِلَیْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ [الأنبیاء: ۲۵]. و قال قتادة: (لم یرسل نبی إلا

---

(۱) الطبری: جامع البیان (۱/ ۳۲۰- ۳۲۱).

(۲) انظر التبیان (۲/ ۳۰۴)، و الکشاف (۱/ ۶۵۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۱

بالتوحید، و الشرائع مختلفة فی التوراة و الإنجیل و القرآن و کل ذلک: علی الإخلاص و التوحید) «۱».

۴- إن الیقین النبوی بمصدر الوحی کان لازما دائما للوحی، حیث یعلم کل نبی یقینا بأن مصدر ما یلقی إلیه هو اللَّه وحده، و أنه لیس تحدیثا داخلیا نفسیا أو إلقاء شیطانیا، و أن یعلم أیضا أنه بهذا الإلقاء للوحی إلیه فإنه یکلف بالنبوة من اللَّه تعالی، فلا یعتری النبی شک فی أن ما یوحی إلیه من اللَّه تعالی و أن ذلک أمر یعلمه دون الحاجة إلی إعمال النظر و البحث عن الأدلة و الحاجة إلی البراهین.

۵- أنه لم تخل أمة من رسول یرسل لدعوتها، و أن من لوازم مبدأ الثواب و العقاب الإلهی أن تکون الحجة قد ألقیت و التعالیم قد بلّغت. قال تعالی: وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ [یونس: ۴۷].

۶- لم یرسل نبی و لا رسول إلی أمة إلا بلسانها فیلقی علیهم الحجة و یدعوهم إلیها بلغتهم، قال تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ ..

[إبراهیم: ۴]. و لا یراد بقوله تعالی: .. بِلِسانِ قَوْمِهِ القوم الذین هو منهم نسبا و إنما القوم الذین یعیش بینهم و یخالطهم و یبعث إلیهم بالنبوة، و إلا فإن العدید من الأنبیاء أرسلوا إلی غیر قومهم نسبا و کانوا یدعونهم بلسانهم. فإبراهیم علیه السلام دعا عرب الحجاز إلی الحج و أرسل موسی إلی فرعون و أهل مصر و غیرهم.

۷- إن الدین الموحی إلی جمیع الأنبیاء و الرسل علیهم السلام هو دین واحد، فلا تناقض بین شریعة و أخری و إنما تکمل شریعة ما قبلها و یتبع بعض الأنبیاء بعضا أو تنسخ شریعة ما کان فی شریعة قبلها کما نسخ الإسلام ما قبله من شرائع.

۸- إن مبدأ الوعد و الوعید الإلهیین للبشر کان قاسما مشترکا فی جمیع الرسالات، وعد بالثواب علی الطاعات، و وعید بالعقاب علی المعاصی فکان الرسل دوما کما قال تعالی: وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِینَ إِلَّا مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ [الأنعام: ۴۸].

۹- إن الأنبیاء علیهم السلام یبعثون تحفّ بهم العنایة الإلهیة، و یسایرهم التسدید الإلهی، لطفا بهم و تأییدا لهم فی تبلیغ رسالاتهم و أمانا لهم من المبطلین و المنکرین للإرادة الإلهیة، فلا یترکون وحدهم فی مواجهة بطش الطواغیت من

---

(۱) جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۲۸۰).

الأمم، فإذا ما ضلت أممهم و أبت طریق الهدایة استنقذوا مع مؤیدیهم من العقاب الإلهی النازل بالعاصین.

۱۰- إن کل من ذکر من أنبیاء فی القرآن الکریم کانوا من الرجال، و قد دلت ظواهر بعض الآیات علی أنه تعالی لم یبعث إلا رجالا، قال تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُری .. [یوسف: ۱۰۹]، و قال تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ ... [النحل: ۴۳].

إلا أن بعض المفسرین قالوا بنبوة النساء أیضا و مثلوا لذلک بمریم علیها السلام «۱» و أولوا قوله تعالی: إِلَّا رِجالًا بأن المراد منه إلا بشرا من جنسکم و لیسوا أناسا بقدرات خارقة خارجة عن البشریة.

المبحث الثانی الوحی المحمدی

اشارة

یحمل الوحی المحمدی بین ثنایاه ملامح أعظم معجزة عرفها التاریخ الدینی الإنسانی صورت لنا مراحل و مواقف تاریخیة لم یکن لبشر أن یجمع بینها، أو یتوصل إلی ماهیتها إلا بوحی إلهی مخصوص متمیز عن کل وحی سابق علیه. فالوحی المحمدی جمع بین کل صور الوحی للأنبیاء، و نقل- و هو بنفسه وحی إلهی- ما کان قبله من وحی، و قص ما کان من قصص الأنبیاء مع أممهم و شعوبهم، و بین مراحل دعواتهم، بل نقل حواراتهم و مخاطباتهم مع قطبی نبواتهم: اللَّه تعالی فی تلقیهم الوحی عنه، و الناس الذین نقلوا إلیهم الوحی الإلهی.

فبالإضافة إلی کون القرآن الکریم بوصفه بناء متکاملا بکل ما فیه هو وحی محمدی أوحی حرفا حرفا إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم، و ما تحمله هذه المیزة من خصوصیة فإن الوحی المحمدی نفسه یحتل من القرآن الکریم موقع الصدارة کمّا و مرتبة و أفضلیة بخصائصه و أشکاله. و الأکثر من هذا أن ذکر القرآن الکریم لأی وحی إلی الأنبیاء

(۱) تبحث هذه المسألة فی المبحث الثالث من هذا الفصل ضمن الوحی للنساء مع ذکر مختلف الآراء فیها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۳

الآخرین یرد دائما إما مدخلا للوحی المحمدی، أو خاتمة للدلالة علیه، قال تعالی:

إِنَّا أَوْحَیْنا إِلَیْکَ کَما أَوْحَیْنا إِلی نُوحٍ وَ النَّبِیِّینَ مِنْ بَعْدِهِ .. [النساء: ۱۶۳]، فالوحی المحمدی إذن یتمثل بهذه الوحدة الإعجازیة المتکاملة: القرآن الکریم، و هذا المبحث الذی خصص للوحی المحمدی ینقسم إلی ثلاثة محاور رئیسیة هی:

۱- وحی القرآن.

۲- صور الوحی المحمدی و أقسامه.

۳- خصائص الوحی المحمدی.

المحور الأول: وحی القرآن.

اشارة

من الملاحظ فی القرآن الکریم أنه یربط غالبا بین وحی القرآن و التنزیل بصیغ و مصادیق متعددة، یجمع بینها (النزول) فی التعبیر اللغوی القرآنی و إن اختلفت فی مفاهیمها، و هذه الأنواع من التنزیل تندرج تحت ثلاثة مصادیق هی: الصیغة الأولی:

نزول الملک به.

یعبر القرآن الکریم عن حالة الالتقاء بین الرسول الملکی و النبی صلّی اللّه علیه و سلّم باختلاف أشکالها بالنزول، و النزول فی العربیة من: نزل. یقال: نزل فلان عن الدابة، أو من علو إلی أسفل «۱».

و واضح أن الإشارة إلی هذه الحالة بین الملک و الرسول تحمل بین طیاتها إشارة إلی مرتبتین مختلفتین یتنزل من إحداهما إلی الأخری، و هذا المعنی یفهم منه الشیخ مصطفی عبد الرازق أن فیه دلالة من خلال ظاهر لفظه علی: أنه یمثل صورة مادیة للملک و نزوله «۲». و یکاد هذا المعنی یتأکد فی الوصف القرآنی لهذه العملیة مرتبطا بالمصدر المؤکد لفظیا، قال تعالی: ... وَ نُزِّلَ الْمَلائِکَةُ تَنْزِیلًا [الفرقان: ۲۵].

و قد عبر عن إرسال الملائکة إلی البشر بإنزالهم فی مواضع عدیدة مما یتأکد معه اقتران هذا المعنی بما یکون من صلة الإلقاء و التلقی بین الملک و النبی، قال تعالی:

... یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ ... [النحل: ۲]،

---

(۱) الفراهیدی أبو عبد الرحمن الخلیل بن أحمد (ت ۱۷۵ ه/ ۷۸۶ م) العین (۷/ ۳۶۷) مادة/ نزل/

(۲) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۵۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۴

و قال تعالی: وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَیْهِمُ الْمَلائِکَةَ وَ کَلَّمَهُمُ الْمَوْتی ... [الأنعام: ۱۱۱].

فظاهر الآیات دال علی مرتبتین مختلفتین علیا و سفلی، یتم النزول من الأولی إلی الثانیة، و فی مرتبة العلو نکاد نرصد احتمالات عدیدة تمثل معنی الإنزال من خلال الآیات فی ذلک و هذه الاحتمالات هی:

۱- أن یکون النزول من اللّه تعالی، و هو العالی العلی المطلق، ینزل الوحی و التشریع إلی أنبیائه کما ینزل الملائکة، قال تعالی: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ [الحجر: ۹]، و قال تعالی: ما نُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ إِلَّا بِالْحَقِ [الحجر: ۸].

۲- أن یکون النزول اختراقا للحجب بین العالمین عالم الملأ الأعلی: و هو عالم الملائکة «۱»، و عالم البشر السفلی. قال تعالی: .. وَ لَوْ أَنْزَلْنا مَلَکاً لَقُضِیَ الْأَمْرُ ثُمَّ لا یُنْظَرُونَ ... [الأنعام: ۸]، و قال تعالی: وَ قالَ الَّذِینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلائِکَةُ ... [الفرقان: ۲۱].

۳- ارتباط معنی النزول بالعلو و السفل المادیین، إذ یرتبط النزول بالسماء کما یرتبط نزول أشیاء أخری من السماء، قال تعالی: .. أَ لَنْ یَکْفِیَکُمْ أَنْ یُمِدَّکُمْ رَبُّکُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِکَةِ مُنْزَلِینَ .. [آل عمران: ۱۲۴].

و عموما فإن نزول القرآن الکریم کان یرد دائما منسوبا إلی ملک الوحی و الذی یعبر عنه القرآن بعدة صیغ تتمثل بالآتی:

۱- جبریل علیه السلام کما قال تعالی: قُلْ مَنْ کانَ عَدُوًّا لِجِبْرِیلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلی قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ ... [البقرة: ۹۷].

۲- الروح الأمین قال تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ [الشعراء: ۱۹۳]. و قد أجمع المفسرون تقریبا علی أن المراد بالروح الأمین هنا هو جبریل علیه السلام، و منهم جمع من أوائل المفسرین کابن عباس و الحسن و قتادة و الضحاک و ابن جریج و غیرهم «۲». و قال المفسرون فی وصفه بالأمین:

إنه أمین اللَّه لا یغیره (الوحی) و لا یبدله «۳».

۳- الرسول الکریم: قال تعالی: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ ذِی قُوَّةٍ عِنْدَ ذِی الْعَرْشِ مَکِینٍ مُطاعٍ ثَمَّ أَمِینٍ [التکویر: ۱۹].

---

(۱) الطوسی: التبیان (۸/ ۵۷۹).

(۲) المصدر السابق (۸/ ۶۲).

(۳) الطبرسی: مجمع البیان (۴/ ۲۰۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۵

و یلاحظ هنا ما یتسق مع الآیة الأولی فی وصف الملک (بالأمین).

۴- الروح القدس: قال تعالی: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّکَ بِالْحَقِّ لِیُثَبِّتَ الَّذِینَ آمَنُوا [النحل: ۱۰۲]. و وصفه بالقدس فیما قیل للتشریف لأن القدس هو اللَّه تعالی، قال الحسن: القدس هو اللَّه تعالی، و روحه جبریل علیه السلام «۱».

و قیل: إن القدس هنا یقصد به الطهارة و النزاهة، فالمقصود بوصفه بالروح القدس أنه روح طاهرة عن قذارات المادة، نزیهة عن الخطأ و الغلط و الضلال «۲».

و مما یلاحظ أیضا فی القرآن الکریم أنه فی حالة الوحی یرد ذکر الروح بمصداقین هما:

الأول: وصف الملک الذی یلقی الوحی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بذلک، و دل علیه ما سبق من وصفه بالروح الأمین و الروح القدس، و فی هذا الوصف بالروح عدة آراء: فإما أنه تحیا به الأرواح بما ینزل من البرکات، أو لأن جسمه روحانی، أو أن الحیاة أغلب علیه فکأنه روح کله، أو أنه یحیا به الدین «۳».

الثانی: وصف ما نزل به علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم و ألقاه علیه: بالروح، قال تعالی: یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ .. [النحل: ۲]. و قال تعالی:

رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ [المؤمن: ۱۵]. و قد اختلف فی الروح بهذا المعنی الوارد فی الآیتین و فی غیرهما، فمن المفسرین من یری أن الروح المراد هنا الوحی کابن عباس و قتادة «۴».

و بذلک أیضا قال من تأخر عنهما کالشریف الرضی و الزمخشری و الفخر الرازی و غیرهم «۵»، و ذهب مجاهد إلی أن المراد النبوة «۶». و نقل الطوسی هذا الرأی عن بعض المفسرین «۷».

---

(۱) الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۶/ ۲۸۹).

(۲) المیزان (۱۲/ ۳۴۶).

(۳) التبیان (۸/ ۶۲)، و مجمع البیان (۴/ ۲۰۴).

(۴) الطبری: جامع البیان (۱۴/ ۵۴).

(۵) انظر علی التوالی: تلخیص البیان فی مجازات القرآن (ص ۱۰۵، و ص ۱۱۰)، و الکشاف (۲/ ۴۰۰)، و مفاتیح الغیب (۱۹/ ۲۲۴).

(۶) انظر الطبری: جامع البیان (۱۴/ ۵۴).

(۷) انظر التبیان (۹/ ۶۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۶

کما قال مفسرون آخرون: إن المراد به القرآن، أو کل کتاب أنزل علی نبی من الأنبیاء «۱»، و عمم أنس بن الربیع المراد بالروح بهذا المعنی فقال: کل کلام تکلم به ربنا فهو روح منه «۲».

و ذهب مفسرون آخرون إلی أن المراد بالروح هو الروح المصاحبة للأنبیاء فهی روح تتنزل مع الملائکة «۳»، و الأقرب إلی المراد بالروح فی الآیتین کما یری الباحث هو الوحی لأنه خص بمن اصطفاه اللَّه تعالی، و علق نزوله علی بعض الناس دون بعض بمشیئته تعالی، و مما قیل فی سبب وصفه بالروح عدة معان کقولهم: إن السبب أن الناس یحیون به من موت الضلالة، و ینشرون من مدامن الغفلة، أو لأنه یحیی به القلوب المیتة بالجهل، أو أنه یقوم فی الدین مقام الروح من الجسد «۴».

و فی الروح معان أخری مختلفة باختلاف ورودها فی القرآن الکریم لا نطیل البحث بذکرها یمکن الرجوع إلیها فی مظانها «۵».

الصیغة الثانیة: النزول علی القلب.

یذکر القرآن الکریم فی أکثر من موضع أن محل نزول الوحی علی النبی من قبل الملک هو القلب، قال تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ [الشعراء: ۱۹۳]، و قال تعالی: .. مَنْ کانَ عَدُوًّا لِجِبْرِیلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلی قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ [البقرة: ۹۷].

و قد اختلف المفسرون فی فهمهم للمراد بالقلب فی الآیات التی اقترنت بلفظ النزول علیه، و ذلک فی رأیین:

الأول: من المفسرین من یری أن المراد هنا هو القلب هذا العضو البدنی، و إن من خواصه أن یکون مدرکا و حافظا، فالزمخشری یری أن المراد هو القلب فی کونه منشأ الفهم، و أداة الإدراک، فإنزاله علی القلب یراد به تحفیظه و تفهیمه فیثبت فیه

---

(۱) انظر الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۱۹/ ۲۲۵).

(۲) انظر الطبری: جامع البیان (۱۴/ ۵۴).

(۳) الطباطبائی: المیزان (۱۷/ ۳۱۸).

(۴) انظر الشریف الرضی: تلخیص البیان (ص ۲۱۱)، و الزمخشری: الکشاف (۲/ ۴۰۰).

(۵) انظر الطبرسی: جامع البیان (۱۴/ ۵۳- ۵۴)، و المفید: شرح عقائد الصدوق (ص ۲۲۵)، الطوسی: التبیان (۶/ ۲۵۹)، الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۱۹/ ۲۲۵) و غیرها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۷

بحیث لا ینساه، و هو یستدل بکونه نازلا بالعربیة- کما أشارت إلیه الآیات- علی إرادة هذا المعنی، فتنزیله بالعربیة دلیل تنزیله علی قلبه بهذا المعنی (لأنک تفهمه و تفهّمه قومک، و لو کان أعجمیا لکان نازلا علی سمعک) «۱».

و أکد الطبرسی هذا المعنی بذهابه إلی أن استعمال القلب هنا تم علی سبیل التوسع و البلاغة، فالمراد بالنزول علی القلب عنده: (إن

اللَّه تعالی یسمعه جبریل علیه السلام فیحفظه، و ینزل به علی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم و یقرأه علیه فیعیه و یحفظه بقلبه فکأنه نزل به علی قلبه) «۲».

و هذا ما فهمه مفسرون آخرون، فالمراد بالقلب هو القلب الحقیقی من حیث أنه جعله وعاء للوحی فإن اللَّه تعالی (لقنه حتی تلقنه، و ثبته علی قلبه) «۲».

و من المفسرین من ربط بین القلب بهذا المعنی و کونه المرتبة الأدنی بعد الروح فی عملیة التلقی، فاستعمال القلب فی الآیات یراد به التنزل علیه من حیث هو موضع تتنزل علیه المعانی الروحیة التی تنتقل إلیه بعد تنزلها علی الروح لما بینهما من تعلق «۴».

و یبدو أن هذه الآراء ضمن هذا المعنی تستجمع ما ذهب إلیه الباقلانی (ت ۴۰۳ ه/ ۱۰۱۲ م)- السابق علی هؤلاء جمیعا- إذ یصور عملیة النزول علی القلب المعبر عنها فی الآیات بأن المراد بها نزول إعلام و إفهام، لا نزول حرکة و انتقال «۵».

الثانی: ما یراه مفسرون آخرون أن استخدام القلب هنا لا یراد به هذا العضو الجسمانی، و إنما یمثل إدراکات النبی النفسیة المتلقیة للوحی، فهؤلاء یستبعدون أی دور للحواس الظاهرة فی عملیة تلقی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم للوحی عن الملک، و استدلوا بأنه تعالی قال: عَلی قَلْبِکَ و لم یقل (علیک)، و إن ذلک عندهم دلیل أن المتلقی الحقیقی من النبی للوحی هو (نفسه الشریفة من غیر مشارکة الحواس الظاهرة التی هی الأدوات المستعملة فی إدراک الأمور الجزئیة) «۶».

---

(۱) الزمخشری: الکشاف (۳/ ۱۲۷).

(۲) مجمع البیان (۴/ ۲۰۴).

(۴) الطباطبائی: المیزان (۱۵/ ۳۱۷).

(۵) الإنصاف (ص ۹۶).

(۶) انظر المیزان (۱۵/ ۳۰۶).

و الحقیقة أن استخدام القلب هنا فیه دلالة مهمة، تتمثل فی أن الوحی یجمل بین طیاته معانی الخفاء، و الإلقاء السریع بما یعز علی إدراک غیر الموحی إلیه، و المعانی الملقاة بهذه الصورة من الوحی لا یمکن للأعضاء الحسیة مجاراة السرعة التی تلقی بها، کما أن تلک الحواس أمر مشترک بین النبی و غیره فإذا کانت ذات دور فی تلقی الوحی فلم لم یدرکها غیره و فی هذا النطاق من الخفاء یدخل کل ما له صلة بالوحی.

فهنا یمکن الجمع بین عناصر الرأیین بالقول: إن القلب هنا بمعنی الأداة المدرکة التی یعبر عنها فی القرآن أحیانا باللب، قال تعالی: .. وَ ما یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ [البقرة: ۲۶۹]، قال تعالی: .. أُولئِکَ الَّذِینَ هَداهُمُ اللَّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ [الزمر: ۱۸]، فکأن القلب المدرک لما ینزل علیه من الوحی هو النفس النبویة القدسیة الصقیلة بالفطرة و الاصطفاء و الاستعداد الخاص لتنعکس علیها نصوص الوحی مکثفة تحتمل معانی و علوما لیس للأدوات الحسیة أن تدرکها بکثافتها المرادة، و هی تحمل شرائع و تعالیم متکاملة تنظم حیاة مجتمعات کاملة.

کما أن هذا النزول نزول بالمعانی لا بالألفاظ، بدلالة الآیة: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ [الشعراء: ۱۹۳].

الصیغة الثالثة: نزول الوحی مفرقا.

مما یتمیز به الوحی المحمدی عن جمیع ما سبقه من وحی إلی الأنبیاء عموما میزة النزول المتدرج المتفرق فی وحی استمر مدة ثلاثة و عشرین عاما تفصل بین أول ما نزل من الوحی و آخر ما نزل منه.

فالقرآن الکریم و هو نص الوحی الإلهی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم طیلة هذه المدة تمیّز عن جمیع کتب الأنبیاء السابقین، فافترقت شریعته عن شرائعهم بهذه المیزة الفریدة إذ جاءت متدرجة متفرقة طیلة مدة التشریع.

فما وصل إلینا من ذکر شرائع من سبق من الأنبیاء مستفادا من القرآن الکریم و الأخبار یصوّر لنا بما لا یقبل الشک و الجدل أن کلا منها نزلت علی صاحبها، وحدة متکاملة فی وقت واحد و أحیانا فی موقف واحد، و هذا الحال ینطبق علی شریعة نوح التی عبّر عنها القرآن الکریم بما أوصی به، و کذلک علی ما کان من شرائع إبراهیم

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۲۹

المعبر عنها بالکتاب، و الصحف و شریعة موسی النازلة دفعة واحدة و عبر عنها بالتوراة، و الألواح و الکتاب و النازلة دفعة واحدة فی موقف التکلیم علی طور سیناء، کما ینطبق علی شریعة عیسی المعبر عنها بالإنجیل «۱».

قال تعالی: شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی وَ عِیسی [الشوری: ۱۳]. و مما یؤکد هذا التفریق الواقع فی الوحی المحمدی و یثبته و یعلله هو طعن بعض الکفار- و قیل: إنهم من قریش و قیل: من الیهود «۲»- فی الوحی المحمدی (القرآن) بسبب هذا النزول المتفرق مما یرونه دلیلا علی عدم صدوره عنه تعالی، فهم یرون أن ما یدل علی إلهیة شریعة ما هو نزولها وحدة واحدة متکاملة، قال تعالی: وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ .. [الفرقان: ۳۲].

و ما یستفاد من القرآن الکریم أن نزوله تمّ فی شکلین:

الشکل الأول: النزول المتفرق، قال تعالی: وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی النَّاسِ عَلی مُکْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِیلًا [الإسراء: ۱۰۶]، و دلالة ظاهر هذه الآیة مع ما یوضحها و یعاضدها من روایات تؤکد أن القرآن الکریم نزل منجما متفرقا فی سنین طویلة تمثل مدة بعثته صلّی اللَّه علیه و سلّم، و کونه نزل مفرقا أنه نزل آیة آیة و سورة سورة، حیث کان یوحی إلیه فی کل مرة من مرات الوحی بعدد من الآیات أو سورة متکاملة أو بعدة سور.

و قد اختلف فی هذه المدة التی استمر الوحی بالنزول خلالها کالآتی:

فعن ابن عباس أنه نزل فی ثلاث و عشرین سنة «۳»، و ذهب قتادة إلی أنها عشرون سنة، و هو قول أنس بن مالک أیضا «۴»، و روی عن ابن جریج قولان هما: اثنتان و عشرون و ثلاث و عشرون سنة «۵».

و یبدو أن الخلاف فی مدة رسالته هو سبب هذا الخلاف فی مدة نزول الوحی علیه صلّی اللَّه علیه و سلّم. و هذا ما أکده بعض الباحثین «۶» و هو یرتبط بعمر الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم حین بعث

---

(۱) مفاتیح الغیب (۲۴/ ۷۸).

(۲) الکشاف (۳/ ۹۰).

(۳) انظر مجمع البیان (۱۰/ ۵۱۸)، و مفاتیح الغیب (۲۱/ ۶۹) و (۲۰/ ۷۸).

(۴) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۶۹).

(۵) المصدر السابق (۲۴/ ۷۸).

(۶) د. جواد علی: السیرة النبویة (۱۲۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۰

و هو ما اختلفوا فیه أیضا، فعن ابن عباس (بعث رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم لأربعین سنة، فمکث بمکة ثلاث عشرة سنة یوحی إلیه، ثم أمر بالهجرة فهاجر عشر سنین، و مات نبی اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم و هو ابن ثلاث و ستون سنة) «۱».

و یؤخر سعید بن المسیب سن الرسول حیث بعثته إلی ثلاث و أربعین، و أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم بعدها (مکث فی مکة عشرا و فی المدینة عشرا و مات و هو ابن ثلاث و ستین) «۲»، فیستفاد من قوله إن مدة الوحی کما یری عشرین سنة.

و قد أورد البیهقی عدا هاتین الروایتین روایة ثالثة فیها نوع من التوفیق بین الروایتین، فقد نقل عن داود عن عامر قال: «نزلت علیه النبوة و هو ابن أربعین سنة فقرن بنبوته إسرافیل ثلاث سنین فکان یعلمه الکلمة و الشیء و لم ینزل القرآن، فلما مضت ثلاث سنین قرن بنبوته جبریل علیه السلام فنزل القرآن علی لسانه عشرین سنة، عشرا بمکة و عشرا بالمدینة فمات و هو ابن ثلاث و ستین» «۲».

و الحق أن الدلائل متعددة فی القرآن الکریم علی هذا النزول المتفرق له فیلاحظ أن الآیة السابقة قوله تعالی: وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی النَّاسِ عَلی مُکْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِیلًا [الإسراء: ۱۰۶]. مشفوعة بآیات أخری دالة علی التفریق و من ذلک:

۱- تعهده تعالی بحفظ الوحی (القرآن) و جمعه قال تعالی: لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ [القیامة: ۱۶- ۱۷]، و لا شک أن التعهد بجمعه إشارة تؤکد کونه نزل منجما متفرقا.

۲- رده تعالی علی الطاعنین فی هذا التفریق بقولهم فیما حکاه تعالی عنهم لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً فأثبت تعالی أنه أنزله علی غیر هذه الحال بتنزیله مفرقا للحکمة المذکورة فی آخر الآیة و ذلک قوله تعالی: .. کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِیلًا [الفرقان: ۳۲]، أی کذلک أنزل متفرقا «۴».

۳- ما یستفاد من لفظ التعبیر عن النزول بصیغتین هما:

---

(۱) البیهقی: دلائل النبوة (۱/ ۳۹۰)، تحقیق د. عبد الرحمن محمد عثمان، المکتبة السلفیة، المدینة المنورة ط ۱، ۱۳۸۹ ه/ ۱۹۶۹ م.

(۲) المصدر السابق (۱/ ۳۹۱).

(۴) الکشاف (۳/ ۹۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۱

أ- التنزیل: الذی یدل علی نزوله متفرقا کما استفاده جمع من المفسرین «۱» و هو ما یؤکده القرآن الکریم فی أنه لا یعبر بصیغة التنزیل إذا کان الحدیث فی مقام البیان عن القرآن کوحدة متکاملة بمعنی الکتاب کاملا دفعة واحدة، قال تعالی:

هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ .. [آل عمران: ۷]، و قال تعالی: إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ [یوسف: ۲].

ب- الإنزال: بما یدل علی کون المقصود إنزاله دفعة واحدة یشمل الکتاب کله، و مما یؤکد هذا قوله تعالی: کِتابٌ أُنْزِلَ إِلَیْکَ فَلا یَکُنْ فِی صَدْرِکَ حَرَجٌ مِنْهُ [الأعراف: ۲]، و قوله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ۱].

و مما لا شک فیه أن فی هذا النزول المتفرق طیلة نیف و عشرین سنة حکما و أسرارا دلت علی بعضها آیات الکتاب و استفاد المفسرون بعضا آخر منها.

فمما یفهم من ظواهر الآیات مثلا:

۱- أن یتسنی للرسول من قراءته و تلاوته و بیان ما فیه من أحکام و تشریع و عقائد شیئا فشیئا، و هو ما عبّر عنه قوله تعالی: وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی النَّاسِ عَلی مُکْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِیلًا [الإسراء: ۱۰۶]. و فی هذا المجال فإن اللَّه تعالی فی هذه الحکمة إنما ینظر إلی الناس باعتبارهم الهدف الرئیسی من تنزیل القرآن بقصد هدایتهم ... «۲».

۲- تثبیتا لفؤاد النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بما یشیر إلی تقویة یقین النبی بملازمة الحمایة الإلهیة له و استمرار حفظ شریعته و أنه تعالی معه فیما یلاقیه من أعدائه، قال تعالی:

وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِیلًا [الفرقان: ۳۲].

و فی الآیة عند الزمخشری مقصد إلهی آخر بأن تبین للرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم أن الحکمة فی هذا التفریق (تقوی بتفریقه فؤادک

حتی تعیه و تحفظه لأن المتلقی إنما یقوی قلبه علی حفظ العلم شیئا عقیب شیء و جزءا بعد جزء) «۳».

---

(۱) انظر مفاتیح الغیب (۲۱/ ۶۹)، و جامع أحکام القرآن (۱۰/ ۳۳۹)، و المیزان (۱۵/ ۲۰۹) و غیرها.

(۲) انظر الصغیر: تاریخ القرآن (ص ۴۱).

(۳) الکشاف (۳/ ۹۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۲

و مما استفاده المفسرون من وجوه فی نزوله متفرقا نواح متعددة یمکن إجمالها فیما یأتی «۱»: الوحی و دلالته فی القرآن ۱۳۲ الصیغة الثالثة: نزول الوحی مفرقا. ..... ص : ۱۲۸

إنه صلّی اللَّه علیه و سلّم لم یکن من أهل القراءة و الکتابة کمن سبقه من الأنبیاء کموسی و عیسی علیهما السلام.

۲- إن هذا النزول نجوما وجه من أوجه إعجازه، فلو کان فی مقدور البشر لاستطاعوا أن یأتوا بمثله متفرقا.

۳- إن الوحی کان ینزل بحسب الوقائع و الأحداث کجواب علی أسئلة المسلمین أحیانا، کما ینزل أحیانا أخری حین یستشکل علی الرسول مسائل لم ینزل بها سابق وحی.

۴- إنه إذا شاهد جبریل حالا بعد حال یقوی قلبه بمشاهدته لیکون أقوی علی أداء الرسالة.

۵- ضرورة التدرج فی نزول الأحکام و التعالیم من الأسهل إلی السهل و من السهل إلی الأصعب، مجاراة لرسوخ تعالیم الدین الجدید فی قلوب المؤمنین شیئا فشیئا، و لما فی الأحکام من ناسخ و منسوخ یقتضی النزول مفرقا لبیان کل منهما، حیث ینزل بحسب الوقائع المقتضیة ثم ینسخ الحکم أو الآیة لانتفاء ضرورتها، أو لأن ما أرید من نزولها قد تحقق أو تسهیلا علی المکلفین.

الشکل الثانی: النزول جملة واحدة

: و ذلک بنزوله بالشکل الذی هو علیه بین الدفتین بمجموع ما فیه من سور و آیات تمثل النص الموحی الملقی من قبل جبریل علیه السلام علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم طیلة فترة نزوله. و فی الکتاب الکریم ما یدل علی نزوله بهذه الصورة جملة واحدة، قال تعالی: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ۱]، و قال تعالی: شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ [البقرة: ۱۸۵].

و من المفسرین من یری أن هذا النزول المقصود فی هذه الآیات و أمثالها یقصد به نزوله قبل أن یلقی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بمصادیق مختلفة فی ذلک: فعن ابن عباس أنه قال: (أنزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلی السماء الدنیا فی لیلة القدر،

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۵۱۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۳

ثم کان ینزله جبریل علی محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم ..) «۱»، و عن الشعبی مثل ذلک إلا أنه خص ذلک النزول إلی الکتبة، قال: (أنزله من اللوح المحفوظ إلی السفرة و هم الکتبة من الملائکة فی السماء الدنیا و کان ینزل فی لیلة القدر من الوحی ما ینزل به جبریل علی النبی فی السنة کلها إلی مثلها ..) «۱».

و قریب من ذلک أیضا ما ذهب إلیه سعید بن جبیر، إذ یری: أنه أنزل لیلة القدر من السماء العلیا إلی السماء السفلی، ثم فصّل فی السنین التی نزل فیها .. «۳»، و ما عن الشعبی أن النزول المراد فی قوله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ۱] إن ابتداء نزوله کان فی لیلة القدر «۴».

إلا أن الظاهر من دلالة الآیة السابقة التی عبرت بلفظ الإنزال و ما یشیر إلی نزوله دفعة واحدة أن القرآن أنزل حقیقة و هو جملة واحدة

بکل ما یضمه من نصوص الآیات، و هذا ما یؤکده أیضا ما رواه الإمام البخاری فی الصحیح: «... عن عبید بن عبد اللَّه عن ابن عباس قال: کان رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم أجود الناس و کان أجود ما یکون فی رمضان حیث یلقاه جبریل فیدارسه القرآن ...» «۵».

المحور الثانی صور الوحی المحمدی و أقسامه

اشارة

من المیزات الهامة التی تطبع الوحی المحمدی أن جمیع ما وصف من صور تکلیمه تعالی و وحیه الملقی إلی نبی من أنبیائه قد کان لرسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم مثله إن لم یکن بمرتبة أعلی منه.

فالوحی المحمدی اشتمل علی کل صور الوحی التی تعرض لها القرآن و ذکرها إجمالا أو تفصیلا ظاهرا أو بحاجة إلی تأویل.

و إذا کان لنا أن نجمل ذکر الصور التی أوحی بها إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فیمکن أن یکون ذلک بإجمالها فیما یلی:

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۵۱۸).

(۳) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۶۹).

(۴) الکشاف (۴/ ۲۷۳).

(۵) صحیح البخاری (بحاشیة السندی) (۱/ ۸) دار الفکر- بیروت ۱۹۸۶ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۴

الصور الأولی: الرؤیا الصادقة.

تمثل الرؤیا الصادقة جانبا مهما من جوانب التلقی الغیبی فی نبوات الأنبیاء علیهم السلام، إذ کان تلقی الوحی عن طریق المنامات وجها من وجوه الوحی التی کانت للعدید من الأنبیاء علیهم السلام و ترد هنا أشهر رؤیتین یتعرض لهما القرآن.

تتمثل الرؤیا الأولی برؤیا إبراهیم علیه السلام، و هی أساس مهم فی نبوته و نبوة ابنه إسماعیل، و هو موضوع الرؤیا. و الثانیة رؤیا یوسف علیه السلام التی مهدت لتفاصیل مهمة فی حیاته النبویة التی ارتبطت بتلک الرؤیا لیس فی بدایتها فحسب بل فی مراحل حیاته فی أغلبها بما أوتی من نعمة أسبغها علیه تعالی فی تأویله الرؤیا و الأحلام.

و لا یختلف نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم فی هذا الجانب عن غیره من الأنبیاء علیهم السلام، إلا أن الرؤیا مثلت فی نبوته صلّی اللَّه علیه و سلّم أحد الجوانب التی شهدتها عملیة تلقیه للوحی، و لیست جانبا أساسیا کما کانت لبعض أولئک الأنبیاء، فالرؤیا الصادقة تمثل فی حالة نبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم أحد الإرهاصات التی هیأت لبزوغ نبوته صلّی اللَّه علیه و سلّم، إذ سبقت رؤاه الصادقة إعلان نبوته و بعثته.

.. عن عروة بن الزبیر عن السیدة عائشة- رضی اللَّه عنها- أنها قالت: «أول ما بدئ به رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم من الوحی الرؤیا الصالحة فی النوم، فکان لا یری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح ...» «۱».

و قد قیل فی الرؤیا إنها بمعنی: الرؤیة، إلا أنها مختصة بما کان منها فی المنام دون الیقظة .. «۲».

و عرفها بعض المفسرین بأنها: تصور المعنی فی المنام علی توهم الإبصار، و ذلک أن العقل مغمور بالنوم، فإذا تصور الإنسان المعنی توهم أنه یراه .. «۳».

---

(۱) الإمام البخاری أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعیل الجعفی (ت ۲۵۶ ه/ ۸۷۰ م) صحیح البخاری (بحاشیة السندی) (۱/ ۶) دار الفکر- بیروت ۱۹۸۶ م، و سیرة ابن هشام (۱/ ۲۴۹)، و البیهقی: دلائل النبوة (۱/ ۳۹۵).

(۲) مفاتیح الغیب (۱۸/ ۹۱).

(۳) الطوسی: التبیان (۶/ ۹۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۵

و فی کون الرؤیا الصادقة صورة من صور الوحی

یرد الحدیث ... «الرؤیا الصادقة جزء من ستة و أربعین جزءا من النبوة» «۱».

و قد اختلف المفسرون فی وجه کون الرؤیا من النبوة، و یبدو أن أساس ذلک هو ما یربطها مع مستلزمات النبوة من الوحی و الإعجاز.

فالطبرسی یرجح کونها من النبوة إلی أن الأنبیاء یخبرون بما سیکون و الرؤیا تدل علی ما سیکون «۲»، فهو یذهب إلی أن ارتباطها بالنبوة هو من جهة ما تتضمنه من إخبار بالأمور الغیبیة.

و یضیف القرطبی إلی ذلک الجوانب الإعجازیة التی ترد فی الرؤیا، فهی إنما کانت جزءا من النبوة، لأن فیها ما یعجز و یمتنع کالطیران و قلب الأعیان و الاطّلاع علی شیء من علم الغیب .. «۳».

و یری بعض الباحثین المتأخرین أنها کانت من النبوة لما یقترن بها من الیقین بأنها من عند اللَّه «۴».

و مما استدل به المفسرون علی کونها من النبوة ما قالوا به من أنواعها فالرؤیا من حیث مصدرها:

۱- رؤیا من اللَّه تعالی. ۲- رؤیا من وسوسة الشیطان «۵».

و مما یؤید هذا التقسیم ما

روی من قوله صلّی اللَّه علیه و سلّم: «الرؤیا من اللَّه و الحلم من الشیطان» «۶».

۳- الرؤیا من غلبة الاخلاط. ۴- رؤیا من الأفکار.

من هنا کان المفسرون یصطلحون علی النوع الأول- و هو ما کان من اللَّه تعالی- بالرؤیا الصادقة، و هی وحدها ما یربطه هؤلاء المفسرین من النبوة. و عبّر عن الأنواع الثلاثة الأخری بأضغاث الأحلام.

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان (۳/ ۲۳۳).

(۲) المصدر السابق (۳/ ۲۳۳).

(۳) جامع أحکام القرآن (۹/ ۱۲۴).

(۴) انظر حسن ضیاء الدین عتر: نبوة محمد فی القرآن (ص ۱۷۷).

(۵) انظر التبیان (۵/ ۱۲۸)، و ابن حزم: الفصل (۵/ ۱۹).

(۶) جامع أحکام القرآن (۹/ ۱۲۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۶

فالتفریق بین الرؤی الصادقة للأنبیاء- علیهم السلام- و أضغاث الأحلام مما یکون لغیرهم أن رؤیا الأنبیاء- علیهم السلام- وحی مقطوع بصحته، بینما رؤیا غیرهم قد تصدق و قد تکذب.

و مما یدخل تحت أضغاث الأحلام ما کان من رؤیا صاحبی یوسف- علیه السلام- فی السجن.

و أما هذا التحدید بنسبة جزئیة الرؤیا من النبوة علی أنها جزء من ستة و أربعین فإن هناک من یؤول ذلک بأن مدة ما کان من رؤی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم الصادقة قبل بعثته هو ستة أشهر بینما استمرت مدة رسالته کلها ثلاث و عشرین سنة، فتکون نسبة الأشهر

الستة الأولى إلى الثلاث و العشرين سنة هى نسبة الواحد إلى ستة و أربعين من المدة عموما «۱».

و هذا التأويل يمكن قبوله و هو تأويل حسن لو لا ورود روايات أخرى تفيد أنها جزء من سبعين جزءا من النبوة. و مما ورد على هاتين الروايتين أن هذه المدة لم تقع لمن هو قبل الرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم من الأنبياء عليهم السلام لتصح هذه النسبة. كما أن هذه النسبة هى نسبة زمن الرؤيا من زمن النبوة و ليست تعطى حقيقتها من حقيقة النبوة «۲».

و توفيقا بين النسبتين فى الروايتين المختلفتين يرى ابن قيم الجوزية أن هذه النسبة إنما تختلف بحسب حال الرائى: فرؤيا الصديقين جزء من ستة و أربعين جزءا، و رؤيا عموم المؤمنين الصادقة جزء من سبعين «۳».

و مما يدل على القطع فى صحة رؤيا الأنبياء عليهم السلام ما أجاب به إسماعيل- عليه السلام- أباه حين قص عليه رؤياه التى رآها قال تعالى: فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قالَ يا بُنَيَّ إِنِّي أَرى فِي الْمَنامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ما ذا تَرى .. [الصافات: ۱۰۲]، فكان جواب إسماعيل عليه السلام ما يثبت أن رؤيا أبيه كانت وحيا إلهيا داخلا فى إطار نبوته، إذ قال له ما حكاه تعالى عنه: يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ [الصافات: ۱۰۲]

---

(۱) ابن حزم: الفصل (۵/ ۱۹).

(۲) ابن خالدون: عبد الرحمن بن محمد الحضرمى المغربى (ت ۸۰۸ ه/ ۱۴۰۶ م) المقدمة (ص ۷۰- ۷۱) تحقيق حجر عاصى دار مكتبة الهلال ۱۹۸۸.

(۳) مدارج السالكين (۱/ ۵۰).

، فعلم إسماعيل أن ذلك الأمر فى المنام كان أمرا إلهيا واجب الإنفاذ.

و من أدلة ذلك أيضا قوله تعالى لإبراهيم: ... يا إِبْراهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ [الصافات: ۱۰۴- ۱۰۵]. فكان الوعد بالجزاء للمحسنين صادرا عنه تعالى وعدا على الوفاء و التصديق لما كان من تصديقهم و مدحا لامتثال إبراهيم للرؤيا الموحاة بأنه إحسان.

و قد ثبتت الرؤيا النبوية الصادقة لنبينا صلّى اللَّه عليه و سلّم فى حالات عديدة ذكرها القرآن، و أشهر تلك الرؤى ما كان من رؤياه فى فتح مكة و دخول المسلمين إليها، قال تعالى:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لا تَخافُونَ .. [الفتح: ۲۷].

فهذه الرؤيا جعلها تعالى مقياسا لموقف مهم من مصاديق نبوته صلّى اللَّه عليه و سلّم، إذ جعل تصديقها تثبيتا و ترسيخا لمبادئ هذه النبوة، قال تعالى: وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْناكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ [الإسراء: ۶۰]. فقد قيل: إن المنافقين شككوا فى صدق الرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم فى رؤياه التى أعلنها، و ذلك بعد أن عادوا دون أن يحجّوا بعد صلح الحديبية سنة ۶ ه/ ۶۲۸ م، فعن قتادة ... فلما نزل صلّى اللَّه عليه و سلّم الحديبية و لم يدخل ذلك العام طعن المنافقون فى ذلك فقالوا: أين رؤياه؟ فنزل قوله تعالى: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا ... الآية «۱».

و فى هذه الآية دلالة أخرى على أن الرؤيا النبوية جزء من الوحى و النبوة للرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم، فنص هذه الرؤيا كان أيضا نصا ضمن الوحى المنزّل عليه صلّى اللَّه عليه و سلّم فحكى فى القرآن الكريم ما كان فى الرؤيا فى قوله تعالى: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ الآية.

و يذهب بعض المفسرين إلى أن الأحاديث الواردة بالقطع على صحة رؤيا الأنبياء عليهم السلام لا تكفى وحدها للقطع بأنها من الوحى. فالشريف المرتضى و الشيخ الطوسى يشترطان لذلك أن تكون الرؤيا مسبوقة بوحى فى اليقظة بالأمر باتباع ما سيرد فى الرؤيا،

و استدلا على ذلك بأنه لو لم يأمره فى اليقظة بواسطة الملك مثلا لما جاز لإبراهيم عليه السلام أن يعمل بما كان فى الرؤيا التى رآها «۲».

---

(۱) الطبرى: جامع البيان (۲۶/ ۶۸).

(۲) انظر أمالى المرتضى (۲/ ۳۹۴)، و التبيان (۸/ ۵۱۶).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۱۳۸

و الرؤيا من أشكال الوحى المستمرة بعد انقطاع وحى النبوة، فهى منفذ باق إلى عالم الغيب و إن افترقت رؤيا غير الأنبياء عن رؤاهم عليهم السلام.

...

عن عطاء بن يسار أن الرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم قال: «لن يبقى بعدى من النبوة إلا المبشرات. فقالوا: و ما المبشرات يا رسول اللَّه؟ فقال صلّى اللَّه عليه و سلّم: الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له» «۱».

و هذه الرؤيا هى ما فسر به الرسول صلّى اللَّه عليه و سلّم قوله تعالى: لَهُمُ الْبُشْرى فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ ... [يونس: ۶۴]

فعن أبى الدرداء و أبى هريرة و عبادة بن الصامت أنه صلّى اللَّه عليه و سلّم قال حين سئل عن البشرى فى الآية: «هى الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له» «۲».

و يذهب بعض المفسرين إلى أن نسبة ما يطّلع عليه من الغيب فى الرؤيا تقوى باستمرارية تقدم الزمان و ابتعاد عهد النبوة، و يعلل ذلك فى نور النبوة فى عهد رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و سلّم ما يغنى عن الرؤيا فى اطّلاع الناس على الغيبيات، لذلك فكلما ابتعد عهد النبوة اشتدت الحاجة إلى مصدر آخر للاطّلاع على الغيب، (فيتعوض المؤمنون بالرؤيا) «۳».

الصورة الثانية: الوحى بواسطة الملك

اشارة

: يستفاد من مجموعة الآيات الكريمة التى تتطرق إلى نزول القرآن الكريم كقوله تعالى: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ .. [الشعراء: ۱۹۳]، و قوله تعالى: .. مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ .. [البقرة: ۹۷] و قوله تعالى: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ [التكوير: ۱۹- ۲۰] يستفاد أن القرآن الكريم أوحى جميعه بهذه الصورة المعبّر عنها بإرسال الرسول الملكى جبريل عليه السلام إليه و نزوله عليه بالوحى، مما يؤكد أن هذا الوحى تمثلت فيه خصوصية الوحى من طريق التكليم و الخطاب الشفوى من قبل الملك إلى النبى صلّى اللَّه عليه و سلّم ناقلا إليه كلام اللَّه تعالى، فدور الملك فى هذه الصورة من الوحى متمثل فى أنه يحمل

---

(۱) الإمام مالك بن أنس (ت ۱۷۹ ه/ ۷۹۵ م) الموطأ (ص ۵۹۳) كتاب الرؤيا، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، سلسلة كتاب الشعب، القاهرة (د. ت).

(۲) جامع البيان (۱۱/ ۹۳).

(۳) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (۱/ ۵۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۳۹

التکلیم الإلهی و یبلغه إلی النبی، فیسمع النبی کلام الملک وحیا، و هو یحکی کلام اللَّه تعالی «۱».

و کما سبقت الإشارة- فی موضوع الوحی إلی الأنبیاء بإرسال الرسول الملکی- فإن هذا النوع من الوحی الذی أوحی القرآن من خلاله سمی بالوحی الجلی لما تتوافر فیه من عناصر رؤیة الملک و سماعه و درجة الیقین المصاحبة و غیرها من الأمور التی ستتضح من خلال البحث فی هذه الصورة.

کما سبقت الإشارة أیضا إلی أن القرآن الکریم یعبر عن ملک الوحی بعدة صیغ تتمثل فی: جبریل علیه السلام و الروح القدس و الروح الأمین و الرسول الکریم ..

أولا: أشکال الوحی بواسطة الملک

اشارة

: و یتخذ الوحی عن طریق الملک إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم عدة أشکال تبعا للصورة التی یأتیه بها و یلقّنه الوحی الإلهی، و یمکن إجمال هذه الأشکال فی الآتی:

أ- مواجهة جبریل علیه السلام للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فی صورته الملکیة الحقیقیة التی خلقه اللَّه علیها، و قد قیل إنه ما من نبی رآه علی تلک الصورة إلا- الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم «۲». و قد أجمع أغلب المفسرین و أصحاب الحدیث علی حدوث ذلک مرتین «۳». و وصفت حال جبریل علیه السلام فی صورته الحقیقیة هذه التی رآه الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم علیها فی المرتین بأنه (کان له ستمائة جناح و قد سدّ الأفق) «۴» و هاتان المرتان کانتا کالآتی:

المرة الأولی: و کانت فی بدایة بعثته صلّی اللَّه علیه و سلّم و قد وصفها تعالی بقوله: وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِینِ [التکویر: ۲۳]، و الأفق المبین فیما یراه الزمخشری: مطلع الشمس الأعلی «۵».

---

(۱) الطباطبائی: القرآن فی الإسلام (ص ۱۰۹).

(۲) الکشاف (۴/ ۲۸).

(۳) انظر الکشاف (۴/ ۲۹)، مفاتیح الغیب (۲۸/ ۲۹۱)، و جامع أحکام القرآن (۱۹/ ۲۴۱)، و الزرقانی (محمد عبد العظیم) مناهل العرفان فی علوم القرآن (ص ۵۷)، دار إحیاء الکتب العربیة- القاهرة ط ۳، ۱۳۷۲ ه.

(۴) ابن سید الناس فتح الدین أبو الفتح محمد بن محمد الشافعی الأندلسی (ت ۷۳۴ ه/ ۱۳۳۴ م):

عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر (۱/ ۱۱۲) دار الآفاق الجدیدة- بیروت ط ۱، ۱۹۷۷ م.

(۵) الکشاف (۴/ ۲۲۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴۰

و تدل الروایات أن ظهور جبریل للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم علی صورته الحقیقیة هذه کان بطلب من النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بأن یراه علی حقیقته الملکیة،

فقد روی الثعلبی عن ابن عباس أن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم قال لجبریل: «إنی أحب أن أراک فی صورتک التی تکون فیها فی السماء ..» و إن جبریل واعده فخرج النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم للموعد فإذا هو [أی جبریل] قد أقبل بخشخشة و کلکلة من جبال عرفات قد ملأ ما بین المشرق و المغرب رأسه فی السماء و رجلاه فی الأرض فلما رآه النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم خر مغشیا علیه ..»

«۱».

و قال مجاهد و قتادة و الحسن فی قوله تعالی: وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِینِ ..:

رأی محمد- صلّی اللَّه علیه و سلّم- جبریل علی صورته التی خلقه اللَّه علیها حیث تطلع الشمس و هو الأفق الأعلی من ناحیة المشرق «۲».

المرة الثانیة: کانت فی لیلة المعراج، و قد ذکرها القرآن الکریم مؤکدا ذلک کما أکّد أن الرؤیة کانت فی المرتین علی الصورة الحقیقیة لجبریل، قال تعالی:

وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهی إلی قوله تعالی: لَقَدْ رَأی مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْکُبْری [النجم: ۱۳- ۱۸].

و عن الإمام جعفر الصادق علیه السلام (ت ۱۴۸ ه/ ۷۶۵ م) وصف ما رآه صلّی اللَّه علیه و سلّم بالآیات الکبری یعود إلی رؤیته صلّی اللَّه علیه و سلّم لجبریل فی صورته الملکیة، ففی تفسیره للآیة

یقول الإمام علیه السلام (رأی جبریل علی ساقه الدر مثل القطر علی البقل، له ستمائة جناح قد ملأ بین السماء و الأرض ...) «۳».

و قد نقل القمی أبو الحسن علی بن إبراهیم (ت بعد ۳۰۷ ه/ ۹۱۹ م) ذلک فی تفسیره أیضا «۴».

و أما سدرة المنتهی التی رآه صلّی اللَّه علیه و سلّم عندها فقال الزمخشری: (لم یجاوزها أحد و إلیها ینتهی علم الملائکة و غیرهم) «۵».

---

(۱) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۱۹/ ۲۴۱).

(۲) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۴۴۶).

(۳) الصدوق (أبو جعفر محمد بن بابویه ت ۳۸۱ ه/ ۹۹۱ م) التوحید (ص ۱۱۶) دار المعرفة- بیروت.

(۴) تفسیر القمی: (۲/ ۳۳۸) تحقیق السید طیب الموسوی الجزائری، مطبعة النجف (۱۳۸۶ ه).

(۵) الکشاف (۴/ ۷۹).

ب- تمثل الملک فی صورة بشریة

: فیری الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم الملک جبریل فی صورة إنسانیة، فیجالسه و یتحدث معه و

قد روت السیدة عائشة رضی اللَّه عنها: أن الحارث بن هشام سأل النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم قائلا:

یا رسول اللَّه کیف یأتیک الوحی؟ فقال صلّی اللَّه علیه و سلّم من حدیث طویل: «... و أحیانا یتمثل لی الملک، رجلا فیکلمنی فأعی ما یقول ...» «۱».

و یستفاد من الروایات أن تمثّل الملک للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فی صورة بشریة کان علی حالتین:

الأولی: تمثله فی صورة شخص معروف للنبی و الصحابة: و قد حددته الروایات بأنه دحیة الکلبی (ت نحو ۴۵ ه/ ۶۶۵ م) و هو رسول النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم إلی قیصر الروم.

فقد قیل أنه کان من أحسن الناس صورة، و أن جبریل کان یتمثل فی صورته للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم «۲» و أن النبی کان یراه علیها و کذلک الصحابة، إلا أن الصحابة لا یعلمون أنه جبریل. و هذه الصورة یستفاد أنها تکررت کثیرا فی نزول جبریل علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم اعتمادا علی أن الصورة الأولی و هی نزوله فی صورته الحقیقیة لم تحدث إلا مرتین.

الثانیة: تمثّله فی صورة بشریة غیر معروفة:

و یفهم ذلک من خلال الروایات الواردة عن (فترة الوحی) التی تأخر فیها عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم بعد إخباره له باختیاره للنبوة. فقد روی ابن هشام فی السیرة أن هذه الرؤیة کانت بعد نزول آیة (اقرأ) من سورة العلق فی غار حراء بینما کان الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم نائما.

یروی ابن هشام عنه صلّی اللَّه علیه و سلّم أنه قال: «.. فخرجت حتی إذا کنت فی وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء یقول: یا محمد أنت رسول اللَّه و أنا جبریل. قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: فرفعت رأسی إلی السماء أنظر فإذا جبریل فی صورة رجل صاف قدمیه فی أفق السماء یقول: یا محمد أنت رسول اللَّه و أنا جبریل قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: فوقفت أنظر إلیه فما أتقدم أو أتأخر و جعلت أصرف وجهی عنه فی آفاق السماء .. فلا أنظر فی ناحیة منها إلا رأیته کذلک ...» «۳».

---

(۱) صحیح البخاری: (۱/ ۶).

(۲) انظر ابن سید الناس: عیون الأثر (۱/ ۱۱۲)، و ابن قیم الجوزیة مدارج السالکین (۱/ ۳۹)، و الزمخشری: الکشاف (۴/ ۲۸)، و الزرقانی: مناهل العرفان (ص ۵۷) و غیرها.

(۳) سیرة ابن هشام (۱/ ۲۵۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴۲

و قد نقل مؤرخون و مفسرون آخرون هذه الروایة بنفس الصیغة و لکنها خلت من الإشارة إلی کونه فی صورة رجل «۱» و خلت روایة البخاری من الإشارة إلی أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم کان نائما.

ج- تمثل الملک للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فی النوم

: و ذلک بأن یأتیه الملک جبریل علیه السلام فی النوم فی صورة بشریة غیر معروفة لدیه کما یبدو من الروایات، و تکاد الحالة الأولی من هذه الرؤیة تکون أشهر صورها إذ کانت أول صورة لمواجهة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم مع جبریل و هی التی نزلت فیها آیة اقرأ،

یقول الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم و هو یصف حاله تلک فیما رواه ابن هشام: «... فجاءنی جبریل علیه السلام و أنا نائم فی نمط من دیباج فیه کتاب فقال: اقرأ. قال صلّی اللَّه علیه و سلّم «قلت ما أقرأ. قال: فغتّنی [عصرنی] به حتی ظننت أنه الموت ثم أرسلنی فقال: اقرأ (کرر الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم ذلک ثلاث مرات) ثم قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: ثم أرسلنی فقال: اقرأ: فقلت: ما ذا أقرأ، ما أقول ذلک إلا افتداء منه أن یعود لی بمثل ما صنع بی فقال: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ .. الآیات قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: ثم انتهی فانصرف عنی و هببت من نومی فکأنما کتبت فی قلبی کتابا» «۲».

و رغم ما للباحث علی هذه الروایة و أمثالها من ملاحظات تتعلق بما نسب إلیه صلّی اللَّه علیه و سلّم من

قوله (فغتّنی حتی ظننت أنه الموت)

أی أن جبریل عصر النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم حتی أنه ظن ذلک هو الموت.

فالسؤال هو لما ذا کل هذه الشدة الرهیبة؟ و هل أن نزول جبریل علیه صلّی اللَّه علیه و سلّم و إخباره باسمی ما یهفو إلیه بشر یدعو إلی هذا التعذیب، و نحن نعلم أنه تعالی إذا اتخذ عبدا رسولا من بین الناس فإن من أهم ما یصاحب الوحی إلیه من علائم تدل علی أن ذلک من اللَّه هو السکینة و الوقار کما فی الروایة عن الإمام الصادق علیه السلام «۳».

و الحق أن مثل هذه الأخبار التی تضخّم ما یبدو علی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم مما اصطلح

---

(۱) انظر صحیح البخاری (۱/ ۷)، و البیهقی: دلائل النبوة (۱/ ۳۹۶)، و الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۳۸۴) و غیرها.

(۲) سیرة ابن هشام (۱/ ۲۵۲- ۲۵۳).

(۳) انظر الطباطبائی: المیزان (۱۸/ ۸۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴۳

علیه بمعاناة الشدة فی الوحی، من تعرق و رجفة و غیرها من أمور تسببها حالة الصفاء النفسی الشدید و تجرد النبی عن کل شغل لتلقی الوحی عن الملک، إن مثل هذه الأخبار کانت مدخلا نفذت منه مزاعم بعض المستشرقین الذین حاولوا تصویر تلک المظاهر المحیطة بحالة التلقی علی أنها نوع من التشنجات العصبیة، و أن عموم حالة الوحی انعکاس لحالة من الصرع و الهستیریا «۱» .. کذا.

و ما یهمنا من هذه الروایة هو ما توافرت علیه- مع ربطها بروایات أخری مشابهة- من أدلة علی أن الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم رأی جبریل فی تلک الحالة فی صورة بشریة، و قد عبّر الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم عن ذلک فیما

رواه البیهقی ... عن جابر بن عبد اللّه قال .. قال صلّی اللّه علیه و سلّم: «... فبینا أنا أمشی سمعت صوتا من السماء فرفعت رأسی فإذا الملک الذی جاءنی بحراء جالسا علی کرسی» «۲»

فإشارته صلّی اللّه علیه و سلّم علی أنه نفس الملک الذی جاءه بحراء، و کونه جالسا علی کرسی دال علی أن تلک الرؤیة له فی المنام کانت فی صورة بشریة.

و قد أکد ابن سید الناس هذه الحالة و عدّها من صور ظهور جبریل للرسول صلّی اللّه علیه و سلّم «۳».

د- أن ینفث الملک جبریل علیه السلام الوحی فی روع النبی (و عبّر عن ذلک بقلبه أیضا) نفثا، و فی هذه الحالة فإن الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم یحسّ أن معنی جدیدا لم یسبق حدوثه له قد وعاه قلبه و عقله، و هذه الحالة تنعدم فیها المواجهة بین الملک و الرسول فهو صلّی اللّه علیه و سلّم لا یری الملک و لا یسمع صوت الوحی و إنما یجد تلک المعارف فی نفسه، و یعلم أن الملک نفثها فی روعه، قد عبر بعض الباحثین عن هذه الحالة بأن الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم فیها (یتلقی عرفانا یقینیا بغیر صوت) «۴».

و ما یؤکد و یفصل هذه الحالة من الوحی ما

روی عن الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم أنه قال: «إن روح القدس نفث فی روعی أن نفسا لن تموت حتی تستکمل أجلها و رزقها، فاتقوا اللّه و أجملوا فی الطلب» «۵».

---

(۱) انظر کولد زیهر: العقیدة و الشریعة فی الإسلام، بروکلمان: تاریخ الشعوب الإسلامیة.

(۲) دلائل النبوة (۱/ ۳۹۶).

(۳) عیون الأثر (۱/ ۱۱۲).

(۴) الصغیر: تاریخ القرآن (ص ۳۵).

(۵) عیون الأثر (۱/ ۱۱۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴۴

من خلال هذه الروایة و ربطها مع معانی الآیات التی أشارت إلی نزول الملک بالوحی علی قلبه صلّی اللّه علیه و سلّم یمکن أن نفهم أن الوحی النازل علی قلبه هنا نوعان:

- فمنه ما هو نص یبلغ کما هو لا تغییر فیه، و هو ما یکون ضمن النص القرآنی.

- و منه ما یمکن التصرف فیه بالتعبیر عنه مما لا یدخل ضمن النص القرآنی الکریم کهذه الحالة التی رواها الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم فی الروایة السابقة.

ه- آراء فی أشکال أخری من وحی الملک:

هذه الأشکال الأربعة من وحی الملک للنبی تکاد تکون أهم الأشکال إن لم تکن کلها، و قد أضاف ابن قیم الجوزیة إلیها حالة أخری عبر عنها بأن (یدخل الملک فی النبی، فیوحی إلیه ما یوحیه ثم یفصم عنه أی یقلع) «۱».

و نحن نجد لهذه الحالة أساسا فیما

روی من أن الحارث بن هشام سأل الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم: کیف یأتیک الوحی؟ فقال صلّی اللّه علیه و سلّم: «أحیانا یأتینی کصلصلة الجرس و هو أشدّه علی فیفصم عنی و قد وعیت عنه ما قال» «۲».

و قد یسأل سائل: أ لیست هذه صورة من صور الوحی؟

و نقول إنها لیست صورة من صور الوحی بمعنی أن تکون إحدی الصور الرئیسیة التی یلقی خلالها جبریل الوحی علی النبی صلّی اللّه علیه و سلّم، و إنما هی إحدی الصیغ التی یلقی خلالها جبریل الوحی بأن یسمع الرسول أصواتا مبهمة، لیست کالکلام المفهوم لدینا، و إنما هی کما عبر عنها الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم: کصلصلة الجرس، فیفهم منها الرسول صلّی اللّه علیه و سلّم ما یراد وحیه إلیه.

و مما یدل علی هذا المعنی الخاص

قوله صلّی اللّه علیه و سلّم فی بیان صیغة أخری من تلک الصیغ فی الروایة نفسها: «و أحیانا یتمثّل لی الملک رجلا فیکلمنی فأعی ما یقول» «۲».

فینتج من هذا أن حالة سماع الصوت کصلصلة الجرس هی شکل من أشکال سماع النبی صلّی اللّه علیه و سلّم للصوت عن جبریل، فکلامه فی هذه الحالة کتلک الصلصلة مبهم یفهم هو منه ما یراد مثلما أن کلامه فی تمثله رجلا کان کلاما واضحا یعیه الرسول، و لیس کالأصوات فی تلک الحالة. فهی إذن حالة سماع بشکل خاص و لیست شکلا خاصا

---

(۱) مدارج السالکین (۱/ ۳۹).

(۲) صحیح البخاری (۱/ ۶).

من المواجهة مع جبریل علیه السلام. و قد أضاف بعض المفسرین حالة أخری من حالات الوحی بواسطة الملک و هی الوحی بواسطة ملک آخر هو إسرافیل.

فعن الشعبی قال: (إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم وکل به إسرافیل فکان یتراءی له ثلاث سنین و یأتیه بالکلمة من الوحی) «۱».

ثانیا: ملامح الوحی الملکی إلی النبی صلّی اللّه علیه و سلّم

: بإنعام النظر فی ما یحیط بالوحی المحمدی و ما یحمله من خصوصیة متعددة العناصر نستشف ملامح علاقة خاصة بین الموحی و هو اللّه تعالی و الموحی إلیه و هو النبی صلّی اللّه علیه و سلّم و واسطة الوحی جبریل علیه السلام. هذه الملامح المتعددة تشکل سمات ممیزة تطبع الوحی المحمدی القرآنی بطابع خاص یمیزه عن کل وحی سابق علیه، و هذه الملامح الرئیسیة یمکن إجمالها فی الآتی:

۱- تأکید القرآن غالبا إجمالا أو تفصیلا علی هذه الأبعاد الثلاثة المکونة لمعادلة الوحی الموحی و الموحی إلیه و الواسطة. و هذه الأبعاد لا- تزید و لکنها قابلة لفقدان أحد أطرافها و هو فی کل الحالات الواسطة فقط و ذلک حین یکون الوحی بطریق الإلهام و القذف فی القلب مباشرة منه تعالی إلی النبی صلّی اللّه علیه و سلّم.

فنحن فی الوحی الملقی بواسطة جبریل نلمس دائما دلائل مبیّنة لمصدر الوحی، حیث أن الملک یتلقی الوحی من اللّه تعالی- بالوحی إلیه أیضا أو بتسلّم من اللوح المحفوظ کما ترد الإشارات إلی ذلک- و یلقیه إلی النبی الذی یؤدیه بدوره إلی المکلفین من الناس.

۲- إن هذا الوحی بکل ما یتعلق به من أحوال تمیّزه کظاهرة، أمر خارجی یطرأ علی النبی لم یسبق له أن تلمّسه، فهو بعید عن إدراکاته النفسیة و لیس بأمر داخلی أحسه النبی فی نفسه باعتبارها مصدر أفرز تلک التعالیم و المعارف.

فهذا الوحی کان (حقیقة خارجیة مستقلة عن کیان النبی النفسی) «۲» و لیس کما یحاول بعض المبطلین أن یصوره عرفانا داخلیا صادرا عن نفسه و معارف أفضی بها صفاؤه النفسی و انفعالاته الداخلیة التی سمت فوق مستوی عصره.

---

(۱) عیون الأثر (۱/ ۱۱۲).

(۲) الصغیر: تاریخ القرآن (ص ۲۲).

فهذه الظاهرة لم یکن للنبی تحکّم فی عناصرها و لا قدرة علی إیجادها فکان الوحی ینقطع عنه أحیانا حتی یطول انقطاعه و یتری أحیانا فی دفق مستمر حتی کان یأتیه فی أحوال و ظروف مختلفة یقظا و نائما لیلا أو نهارا منفردا أو مع أصحابه.

۳- إننا نجد الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم و هو یتلقی الوحی متحفزا بکل وجوده لعملیة التلقی نجده مخاطبا مأمورا مطیعا یتلقی دون أن یکون له دور فی تغییر ما یلقی إلیه، و لا فی تحدید لطریقة الإلقاء و لا یصدر عنه أی تصرف فی عناصر هذا الوحی. فکل ما له من دور هو أن یتلقی. و الموحی هنا قوة مسیطرة مهیمنة علی مدرکات النبی و أحواله النفسیة، و النبی شخصیة متلقیة لیس علیها سوی تبلیغ ما ألقی إلیها.

۴- ما لوحظ علی ظاهرة الوحی من أحوال ظاهریة جسدیة مصاحبة تظهر علی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم عبر عنها المفسرون و المؤرخون بالشدة التی یعانیها صلّی اللَّه علیه و سلّم من التنزیل، من تلک الأحوال ما روته السیدة عائشة رضی اللَّه عنها قالت: (لقد رأیته صلّی اللَّه علیه و سلّم ینزل علیه الوحی فی الیوم الشدید البرد فیفصم عنه و إن جبینه یتفصد عرقا) «۱»، و منها ما

رواه ابن عباس قال: (کان صلّی اللَّه علیه و سلّم إذا نزل علیه الوحی ثقل علیه و تربّد له جلده) «۲»

، و منها أیضا ما

رواه هشام بن عروة عن أبیه (أن النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم کان إذا أوحی إلیه و هو علی ناقته وضعت جرانها فما تستطیع أن تتحرک حتی یسرّی عنه) «۳».

و ما تصفه هذه الروایات من أحوال مصاحبة لعملیة الوحی یری فیه بعض المفسرین توضیحا و شرحا لما ورد فی قوله تعالی: إِنَّا سَنُلْقِی عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیلًا [المزّمّل: ۵]، حیث أرجعوا هذا الثقل إلی ما یلاقیه النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم من عناء جرّاء تلقیه الوحی من الملک.

و ذهب مفسرون آخرون إلی آراء أخری عدیدة فی تفسیر هذا الثقل تضمنتها کتب التفسیر «۴» لا مجال للخوض فیها فی هذا البحث.

و الحقیقة أن هذه المظاهر الخارجیة هی العلائم الوحیدة التی تقع ضمن حدود

---

(۱) صحیح البخاری (۱/ ۶).

(۲) الکشاف (۴/ ۱۷۵).

(۳) جامع البیان (۲۹/ ۸۰).

(۴) انظر فی ذلک مثلا: جامع البیان (۲۹/ ۸۰)، و الکشاف (۴/ ۱۷۳)، و مجمع البیان (۱۰/ ۳۷۷) و غیرها.

الإحساس من قبل الصحابة إذ لم یکن لهم من دلیل یحدد الوقت الذی یأتی فیه الوحی إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم إلا ما کانوا یرونه علیه من تلک الآثار الخارجیة الظاهرة. فلم یرد فی کتب التاریخ أو التفسیر أیة شهادة لصحابی مطلقا بأنه شاهد الملک أو سمع

صوته و هو یوحی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم، و لیس هناک إلا ما کانوا یرونه من تلک الآثار.

و هذه الشدة و ما تفرزه من مظاهر خارجیة علی ملامح النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم إنما هی من آثار اختراق الحجاب بین العالمین المختلفین اللّذین التقیا فی عملیة الوحی: عالم الملائکة و عالم البشر. و هذه الحالة یری فیها بعض الباحثین نوعا من تلقی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم لموجات ذات طبیعة خاصة «۱».

إن هذه الطبیعة الخاصة تتمثل فی ما تتضمنه ظاهرة الوحی من خصوصیة الإلقاء فی سرعة و خفاء.

فإذا تصورنا عملیة إلقاء کمّ هائل من المعارف فی لمح خاطف بطریقة خفیة تختص بمن یتلقاها و تتطلب وعیا و استعدادا خاصا یختص به النبی لیجد کل تلک المعارف ماثلة فی إدراکه النفسی لسهل علینا تصور مثل تلک الآثار الظاهرة علیه هذه الآثار یسمیها بعض المفسرین ببرحاء الوحی «۲» و هی من وجه آخر إنما تنتج من حالة تلقی الرسول عن الملک بما یتطلب منه تجردا عن حدود إدراکاته البشریة العادیة، و یعبّرون عن هذه الحالة باستغراق الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم فی لقاء الملک الروحانی «۳».

إذن فإن التغایر بین الطبیعتین اللتین ینتمی إلیهما کل من الملک و النبی تمثّل سببا رئیسیا فی بروز تلک الآثار الخارجیة علی مظهر النبی البدنی من تعرق و تربد وجه ... إلخ.

و لإتمام هذا اللقاء بین الطبیعتین المتغایرتین فإن بعض الباحثین یری أنه یستوجب أحد أمرین تتعلق بها تلک الظواهر الخارجیة و هما «۴»:

أ- إما أن یتصف النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بوصف ملک الوحی باستثارة الروحانیة فیه و تقویتها و تغلیبها علی الأوصاف البشریة.

---

(۱) مالک بن نبی: الظاهرة القرآنیة (ص ۱۷۹).

(۲) المیزان (۱۵/ ۳۱۷).

(۳) مناهل العرفان (ص ۵۷).

(۴) حسن ضیاء الدین عتر: نبوة محمد فی القرآن (ص ۱۹۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۴۸

ب- و إما أن یتصف ملک الوحی بوصف النبی البشری، فتتغلب علیه الأوصاف البشریة و مجمل القول فی هذه الآثار أن حالة الشدة فی التلقی لا تتعدی فی تأثیرها أحوال النبی الجسدیة، فنحن نجده و هو یتلقی الوحی (یتمتع بحالة عادیة و بحرّیة عقلیة ملحوظة من الوجهة النفسیة بحیث یستخدم ذاکرته استخداما کاملا خلال الظاهرة نفسها ... و هذا التلازم بین الحالة العضویة (الشدة فی التلقی) و الوحی الذی هو ظاهرة نفسیة یمثل الطابع الخارجی المیز للوحی) «۱».

فرغم ما فی تلقی الوحی من شدة نجد النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم یتمتع بتحفّز نفسی و صفاء إدراکی متجرد عن کل ما یخدش مرآة نفسه الصقیلة المستعدة لتلقی الوحی، و نجده فی النهایة و بعد أن تمر به الظاهرة صفحة بیضاء طبعت فیها نصوص الوحی علی أجلی صورة

یقول صلّی اللَّه علیه و سلّم بعد حالة مواجهته الملک أثناء نومه فی حراء «.. فهببت من نومی فکأنها کتبت فی قلبی کتابا «۲».

و یقول صلّی اللَّه علیه و سلّم عن حالة مجیء الوحی علی شکل أصوات مبهمة کأصوات الجرس

و هذه من أشد حالات الوحی، لأنها تتطلب تجردا و صفاء خاصا، و فیها من شدة الحاجة إلی أن یعیها و یحفظ ما تأتی به رغم أنها نوع من اللغة الخاصة التی تتکثف فیها المعانی و الألفاظ بصورة خارقة، مع کل ذلک نجده بعد تمام الظاهرة

یقول: «..

فیفصم عنی و قد وعیت عنه ما قال» «۳».

و ختاما لهذه المسألة و بملاحظتنا ما روی من روایات تصور عملیة بدء الوحی و تکرر حالاته طوال مدة نزوله لا نجد علی الإطلاق أیة إشارة إلی أن النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم وجد أثناء تلقیه للوحی حالة ضعف جسدی أو هبوط فی مدرکاته النفسیة التی یتسلح بها فی تلقیه للوحی تصل إلی الدرجة التی حاول بعض الباحثین و خصوصا من المستشرقین تصویرها.

۵- إن ملک الوحی بقی ملازما للرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم متابعا لما أوحاه إلیه یستعیده معه و یتدارسه، و کانت عملیة مراجعة النص الموحی تتم مرة کل سنة فی شهر رمضان، حیث یأتیه مرة کل لیلة کما تشیر الروایة الواردة عن ابن عباس إذ یقول: (کان رسول

---

(۱) الظاهرة القرآنیة (ص ۱۸۰) (بتصرف).

(۲) سیرة ابن هشام (۱/ ۲۵۲).

(۳) صحیح البخاری (۱/ ۶).

اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم .. أجود ما یکون فی رمضان حین یلقاه جبریل، و کان یلقاه فی کل لیلة من رمضان فیدارسه القرآن) «۱».

و هذه المدارسة للوحی و متابعة نزوله و حفظه إنما تتم ضمن إطار تعهده تعالی بحفظ هذا الوحی (القرآن) و إعانة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم بتثبیته فی قلبه و إعانته فی جمعه بعد أن کان الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم یحاول أن یتابع هذه الحالة بأقصی اهتمام ممکن ظهر جلیا حتی فی أثناء تلقیه للوحی بترددیه نصوص الوحی النازل مع الملک، و هو ما نزلت الآیة مصداقا له و تعهدا بحفظه آمرة للنبی أن یتفرغ کلیة لعملیة التلقی و یترک ما سوی ذلک لتسدیده و عونه تعالی لکی لا تتشتت جهوده إلی غیر عملیة التلقی قال تعالی:

لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ [القیامة: ۱۶- ۱۸].

و تأکد هذا الحفظ الإلهی لنصوص الوحی المعجزة بتعهده بحفظه إلی یوم یبعثون قال تعالی: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ [الحجر: ۹].

۶- إن جمیع ما یتصل بظاهرة الوحی من حیث أهم عناصره اللغویة کالخفاء و السرعة و الإشارة و الرمز و غیرها. و حتی فی أعمق ما یتصل به و بتفاصیله من نزول علی القلب بمعناه الرمزی و لغة خاصة عبّر عنها الرسول بما یشیر إلی أنها أصوات مبهمة شبهها بصلصلة الجرس کان هو شخصیا یعی ما یراد منها وعیا کاملا. کل هذه الأمور تدل دلالة واضحة علی أن هذا الوحی إنما کان کلاما سماویا غیر مادی و لیس للحواس الظاهریة و العقل أن تصل إلیه، و إن إدراک الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم له تمثل فی قوی ربانیة خاصة تتصل بالعصمة أمّنت له الاصطفاء من بین الناس و إدراک تلک الأوامر الإلهیة و الدستور الغیبی التی تلقی من خلالها شریعته التی کلّف بتبلیغها.

فالرسول کان یتلقی الوحی من الملک و یدرک وجوده و یسمعه و یراه و لکن ذلک کله لم یکن بالأدوات الحسیة الظاهریة کما هو الحال مع کل بشر یمتلک الأدوات نفسها و إنما کانت نفسه القدسیة الشریفة تتلقی ذلک الوحی. و لو کانت حواسه المادیة هی المتلقیة لکان کل ذلک (مشترک بینه و بین غیره و لکان سائر الناس ممن معه یرون ما یراه و یسمعون ما یسمعه) «۲» و قد سبق أن نتج لدینا أن مثل هذا لم یکن و لم یرد ما یثبته مطلقا.

---

(۱) صحیح البخاری (۱/ ۸).

(۲) المیزان (۱۵/ ۳۱۸).

فهذا التفاوت بین إدراک النبی و غیره ممن یحضره عائد فی الحقیقة إلی الاختلاف فی القوة المدرکة نفسها و لیس للأدوات الحسیة التی تهیّئ لانعکاس المدرک فی النفس، فالنفس الإنسانیة واحدة فی الأصل و الجوهر لکنها تختلف شفافیة کما تختلف تخویلا (و اصطفاء) من قبل اللّه تعالی «۱».

الصورة الثالثة: الوحی الإلهامی

: هذه الصورة من الوحی هی ما عبرت عنها الآیة فی سورة الشوری بقوله تعالی:

وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً .. [الشوری: ۵۱].

و قد سبق بیان أنها من أعم و أکثر صور الوحی الوارد إلی الأنبیاء علیهم السلام، و یکون الوحی فیها کما یری الجبائی تنبیه خاطر و ما أشبه ذلک علی سبیل الوحی، بمعنی ما جری مجری الإیماء و التنبیه علی شیء، فلیس بکلام و إنما هو علی سبیل الإفصاح و لیس إفصاحا «۲».

و یکاد المفسرون یجمعون أن الوحی بهذا المعنی وحی إلهامی إذ فسروه بأنه ما یکون بالإلهام و القذف فی القلب کما یعبر الزمخشری عنه «۳». و تحدیده هنا بالقذف فی القلب یستفید معنی الخفاء فی إلقائه- کسائر الوحی- مع خصیصة ممیزة یختلف بها عن التکلیم من وراء حجاب و وحی الملک. فالوحی هنا عبارة عن:

تکلیم خفی من دون أن تتوسط واسطة بینه تعالی و بین النبی أصلا «۴».

و یتأتی الیقین بمصدر الوحی فی هذه الصورة بأنه تعالی یخلق معه [أی الوحی] علم ضروری عند النبی صلّی اللّه علیه و سلّم بأن هذا المعنی قد قذفه اللّه تعالی قطعا «۵».

و هذه الصورة شبیهة بما یقذفها الملک فی روع النبی صلّی اللّه علیه و سلّم فی ضوء وحیه إلیه، إلا- أنهما تختلفان فی المصدر الموحی، ففی الأولی یوحی تعالی إلی النبی مباشرة و فی الثانیة یقوم الملک- الذی عبر عنه صلّی اللّه علیه و سلّم بالروح القدس- فی النفث فی روع النبی، فکان محل الاختلاف هو الواسطة و انتفاؤها.

---

(۱) الصغیر: تاریخ القرآن (ص ۱۹).

(۲) انظر أمالی المرتضی (۲/ ۲۰۵).

(۳) الکشاف (۳/ ۴۷۵).

(۴) المیزان (۱۸/ ۷۳).

(۵) نبوة محمد فی القرآن (۱۷۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۱

فهذا الإلهام عنه تعالی یمثل عرفان یتلقاه النبی مباشرة عن اللّه تعالی دون أن تکون للنبی وسیلة فی دفعه أو التحکم فیه أو توجیهه. فالنبی لیس إلا صفحة ینطبع فیها ما یوحی به فهو یحسه و یعیه و یعلم أنه علم جدید لیس له سابق عنده، و یعلم أنه من اللّه تعالی بعلم ضروری.

الصورة الرابعة: الوحی المباشر

اشارة

: و ذلک بأنه تعالی أوحی إلیه صلّی اللَّه علیه و سلّم دون أی شکل من الوسائط.

و یستدل القائلون بهذه الصورة من الوحی بما فی سورة النجم من قوله تعالی:

ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّی فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم:

۸- ۱۰] و سیاق الآیات و ما قبلها فی السورة فی مقام بیان ما کان للرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم لیلة المعراج إلی السماوات، فهؤلاء المفسرون یرون أنه تعالی کلم رسوله تلک اللیلة فیما أشار إلیه بقوله: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی بأن قربه تقریبا سقطت به الوسائط جملة فکلمه بالوحی من غیر واسطة «۱».

و القائلون بهذا التفسیر للآیة من المفسرین یستندون فی قولهم إلی أن المذکور فی الآیة من دنو و تدل و وحی کان بینه تعالی و بین النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بلا واسطة «۲».

إلا- أن مفسرین آخرین کالحسن و الربیع و ابن زید و ابن عباس- فی روایة عنه مع من أیدهم من ممن تأخر عنهم کالزمخشری یذهبون إلی أن ما فی الآیة من الدنو و التدلی و الوحی تعود ضمائرها إلی جبریل، فهو الذی دنا و تدلی و أوحی إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم ما أوحاه اللَّه إلیه «۳».

و أما طریقة هذا الوحی المباشر فقد قال القمی فیه: إنه کان وحی مشافهة «۴».

و قال أبو بکر الرازی: إن تکلیمه تعالی للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فی تلک اللیلة کان مواجهة بالإشارة «۵».

---

(۱) المیزان (۲/ ۳۲۵).

(۲) انظر التبیان (۹/ ۴۲۴).

(۳) انظر الکشاف (۴/ ۲۸- ۲۹)، و مجمع البیان (۹/ ۱۷۳).

(۴) تفسیر القمی (۲/ ۳۳۴).

(۵) مسائل الرازی و أجوبتها (ص ۳۱۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۲

و هذه الصورة من الوحی بهذه الحدود التی انعدمت فیها الحجب و الوسائط تعتبر أعلی مراتب الوحی علی الإطلاق فتتجاوز ما کان من التکلیم لموسی علیه السلام من وراء حجاب و تعلوه فی المرتبة.

و لکن ابن سید الناس رغم تقریره بانعدام الوسائط فی هذا الوحی لا یری فیه سقوطا للحجب، إذ هو عنده تکلیم من وراء حجاب: إما یقظة فی الإسراء و إما مناما «۱».

أقسام الوحی

ثبت فی الوحی الملقی إلی الرسل و الأنبیاء علیهم السلام أنه کلام اللَّه تعالی یوحی به إلیهم، و أن طریق ذلک هو تکلیمه تعالی لهم بهذه الصور المختلفة المار ذکرها.

و هذا الکلام الموحی به إلی الأنبیاء علیهم السلام ینقسم إلی عدة أنواع من حیثیات مختلفة، و یمکن إجمال ذلک فی الآتی:

فالموحی به ینقسم من حیث ما یتعلق بصیاغته و ألفاظه علی قسمین «۲»:

قسم یوحی به علی أنه کلام اللَّه تعالی، فلفظه و معناه منه، و ما الملک و الرسول إلا- واسطتین فی تبلیغه للناس، لیس لهما أدنی

تصرف فی زیادة أو نقصان أو تغییر و تبدیل فی ألفاظه. و هذا القسم یمثله النص القرآنی المجید، قال تعالی: وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الْأَقاوِیلِ، لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمِینِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِینَ [الحاقة: ۴۴- ۴۶].

و قسم یوحی به علی أنه تعلیمات علیه تبلیغها للناس، کمفاهیم یشیعها النبی فیهم و یعبر عنها بلفظه هو، و تبقی مفاهیمها کاملة لا یعتریها نقص أو زیادة و ما علی الرسول إلا صیاغتها فی قالب ألفاظه هو. فهی وحی منه تعالی لا یأتی به الرسول من عنده کما قال تعالی: وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی [النجم: ۳- ۴] و یتمثل ذلک فی الأثر النبوی الشریف.

---

(۱) انظر عیون الأثر (۱/ ۱۱۲).

(۲) انظر محمد أبو زهرة: محاضرات فی النصرانیة (ص ۱۰۵)، و الصغیر: تاریخ القرآن (ص ۲۹).

و ینقسم الموحی به أیضا من حیث معارفه و ما یضمه من غیب إلی «۱»:

ما یکون بین اللَّه و رسله لا یکلم به أحد من الأنبیاء أحدا من الناس، و إنما هو سرّ غیب بین اللَّه و رسله.

و ما یتکلم به الأنبیاء و یحدّثون الناس به و یبینون لهم أن اللَّه تعالی أمرهم أن یبیّنوه للناس و یبلغونهم به.

المحور الثالث خصائص الوحی المحمدی و مبادئه

من خلال عرض القرآن للوحی المحمدی إجمالا- و تفصیلا، و مسیرة هذا الوحی و ما یمثله فی إطار الوحی الإلهی عموما، و ما یتضمنه من عناصر تخصه کظاهرة أو تفیض عنه کمفاهیم راسخة فی الفکر الدینی و العقائد الإنسانیة عموما، یمکن أن نتلمس جملة من الأمور تشکل خصائص ینفرد بها الوحی المحمدی عن غیره من الوحی یتعلق بعضها بهذا الوحی کظاهرة من حیث إلقاؤه، و یتعلق بعضها الآخر بما جاء به من مفاهیم و معارف و عقائد و شرائع.

و هذه الأمور هناک ما یرتبط بها و یکمّلها مما سبق بیانه فی موضوع ملامح الوحی بواسطة الملک.

و نورد هنا من تلک الخصائص و المبادئ ما نجمله فی:

۱- إن الوحی المحمدی استجمع کافة الصور التی أوحی بواسطتها إلی الأنبیاء السابقین و تکررت فیه صور الوحی، فلم ترد صورة فیه إلا- و کانت لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم ما یماثلها أو یفوقها مرتبة فأوحی إلیه إلهاما و قذفا فی الروع کما أوحی إلیه مناما و کلّم بواسطة الملک کما کلّم دون وسائط و لا حجب و هی أعلی مراتب الوحی عموما.

۲- إن هذا الوحی متمثلا بالنص القرآنی تمیز من بین سائر صور وحی الأنبیاء و کتبهم بمیزة فریدة سامیة باعتبار (أنه کلمة اللَّه تعالی، أی أنه تعالی بذاته الجلیلة

---

(۱) انظر البیهقی: الأسماء و الصفات (ص ۱۹۷) (بتصرف).

هو المتکلم نفسه بالکلمة القرآنیة) «۱». و هذا أمر لم تتوافر علیه الکتب السماویة السابقة التی نجد حضوره تعالی فیها فی أحد موضعین:

إما المخاطب الذی یتوجه إلیه الکلام. أو المتحدّث عنه حکایة للتعریف به.

هذا إضافة إلی الثقة و الیقین بصدوره عنه تعالی، و أنه کلامه الذی أوحاه نصا دون أن یصیبه أی تحریف کما حدث لغیره من وحی الأنبیاء علیهم السلام.

۳- إنه یمثل ظاهرة فجائیة جدیدة علی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم، و ذلک من وجهین:

الأول: إنه حدث طرق حیاة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم دون أن یکون له سابق استعداد أو توقع و باغته فی حالة من الصفاء النفسی اعتزل بها ما کان علیه قومه من مشاغل بملذاتهم و تجارتهم.

الثانی: إن ما ألقی فیه یمثل معرفة تلقائیة بحتة و اطّلاع علی غیبیات و معارف و مفاهیم لم تکن تشغل تفکیر الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم بل لم تکن قابلة للتفکیر فی إطار عقل بشری وحده لو لا أن یکون الوحی طریقا لإدراکها.

۴- یقین النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بإلهیة الظاهرة التی یتعرض لها. فمنذ اللحظة التی فاجأه فیها الوحی تمثل هذا الیقین فی ذهنه، و أدرک أن کل ما یوحی إلیه صادر عنه تعالی و أن الملک الذی یأتیه هو رسول من اللَّه و جاء استمرار الوحی و تکراره مرة بعد أخری مؤکدا لهذا الیقین الذی رسخ فی نفسه الشریفة.

۵- بالإضافة إلی أن هذا الوحی هو فی ذاته معجزة فی کونه ظاهرة تخرق نوامیس الطبیعة من حیث الصلة الکاملة باللَّه تعالی فی صور الوحی المختلفة، فإنه معجزة فی نصه القرآنی الذی تحدی به تعالی جبابرة العقول و البلغاء بالإتیان بمثل أی وجه من وجوه الإعجاز المتوافرة فیه من نظم و بلاغة و إخبار بالغیب و وجوه أخری للإعجاز.

۶- إن الوحی المحمدی هو الوحید بین الأدیان السماویة الذی دعا إلی الإیمان بما سبقه من وحی- غیر محرف- و التصدیق بالرسل و الأنبیاء السابقین، و جعل لازم عدم التصدیق بهم التلبس بالکفر و العصیان. و هذه المیزة توافرت علیها

---

(۱) التهامی نقرة: سایکولوجیة القصة فی القرآن الکریم (ص ۸۰) الشرکة التونسیة للتوزیع و النشر جامعة الجزائر (۱۹۷۱ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۵

کتب الدیانات السابقة، إلا أن أیدی التحریف امتدت إلیها و عبثت بها فعادت الرسالات السابقة رسالات دعوات قومیة تدعو إلی تمجید من أنزلت فیهم أکثر من دعوتها إلی اللَّه تعالی و الهدایة إلی سبیله.

۷- إنه المصدر الوحید الموثوق الذی حفظ ذکر الوحی الإلهی و تواریخ الدیانات السابقة بل و مفاصل مهمة فی التاریخ الإنسانی، و ما کان للأنبیاء السابقین مع شعوبهم و قدم للإنسانیة صور من تاریخها لم یکن لها من طریق لولاه. بل إن نبوات کثیرة من الرسل و الأنبیاء لا تجد لها أساسا یثبت وقوعها لو لا هذا الوحی.

۸- إن الوحی المحمدی هو خاتم الوحی الإلهی مثلما کان دین محمد هو خاتم الأدیان، فلا وحی و لا نبوة بعده إلی قیام الساعة.

فهذا الوحی قدّم الصورة المتکاملة للدین الإلهی العام الذی انصهرت فیه کل الرسالات و الأدیان السابقة و تناهت إلیه، فعاد صورة للدین الکامل الذی بعثت الرسل منذ آدم علیه السلام و حتی محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم من أجل الوصول إلیه بهذا التدرج الذی انتهی عنده، فختمت به الأدیان و سیقف الناس لیحاسبوا بحسب ما جاء فیه من شرائع و موقفهم منها. قال تعالی: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ [آل عمران: ۸۵].

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۶

المبحث الثالث الوحی إلی الموجودات الأخری

اشارة

لا یقتصر الوحی الصادر عنه تعالی علی ما ألقی إلی الأنبیاء علیهم السلام وحدهم، بل إنه لا یقتصر علی البشر وحدهم، ففی الآیات الکریمة ما یشیر بوضوح إلی أن الوحی ألقی إلی مخلوقات أخری غیر البشر.

فنحن إذا ما بحثنا فی الآیات التی یذکر فیها الوحی الإلهی نجده یلقی بالإضافة إلی الأنبیاء علیهم السلام إلی بشر آخرین من غیر الأنبیاء کما نجده یلقی إلی مخلوقات أخری کالملائکة و الحیوانات و الجمادات، و ذلک علی أقسام تدخل ضمن بعضها مصادیق مختلفة و هذه الأقسام یمکن إجمالها فی الآتی:

۱- الوحی إلی الملائکة.

۲- الوحی إلی البشر العادیین، و هذا ما نجد له مصادیق متعددة فی القرآن الکریم، فمنه الوحی إلی أم موسی علیها السلام و ما أشبهه إلی غیرها من النساء کمریم علیها السلام و منه الوحی إلی الحواریین.

۳- الوحی إلی الحیوانات و یدخل ضمن ذلک:

أ- الوحی إلی النحل.

ب- الحیوانات الأخری.

۴- الوحی إلی مظاهر الطبیعة.

أ- الأرض.

ب- السماوات.

و فی هذا المبحث سنتناول هذه الأقسام المختلفة و ما یقع تحتها من مصادیق مع الاستفادة فی ذلک من آراء المفسرین و محاولاتهم فی الوصول إلی المراد من هذا الوحی للموجودات المختلفة بما یحمله من عناصر خاصة تمیّزه عن وحی الأنبیاء.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۷

أولا- الوحی إلی الملائکة

: الملائکة جمع مفرده: الملک. و هو أشهر فی کلام العرب من الصیغة الأخری بالهمز و ذلک فی قولهم عن الواحد منها الملأک. و أصله الرسالة. قال عدی بن زید:

أبلغ النعمان عنی ملأکاأنه قد طال حبسی و انتظاری «۱» فیستفاد من المعنی اللغوی للملائکة هنا أنهم سموا کذلک لأنهم رسل اللَّه تعالی بینه و بین عباده من الأنبیاء.

و قد اختلف فیهم هل أنهم جمیعا من الرسل أم بعضهم دون بعض؟

فقال بعض المفسرین: إن جمیعهم رسلا. و قال آخرون: إن بعضهم رسل و بعضهم الآخر لیسوا کذلک، و استدلوا بقوله تعالی: .. یَصْطَفِی مِنَ الْمَلائِکَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ .. [الحج: ۷۵]، فلو کانوا جمیعا رسلا لکانوا جمیعا مصطفین، لأن الرسول لا یکون إلا بالاصطفاء «۲».

و یمکن التوفیق بین الرأیین المختلفین بالقول أن الخلاف منحصر فی الخصوص و العموم فی معنی الرسالة. فالقائلون برسالة بعضهم دون بعض فهموا من الرسالة و الإرسال معنی خاصا ینحصر بما کان إرسالا لهم بالوحی و التشریع إلی الأنبیاء علیهم السلام.

و فهم آخرون المعنی العام للرسالة فی کونهم وسائط بینه تعالی و بین خلقه عموما فی إجراء الأوامر التکوینیة.

و هذا التوفیق بین الرأیین مستند إلی أن الآیات الکریمة نفسها عبرت عنهم بلفظ الرسل فی مواضع عدیدة بغض النظر عن کون إرسالهم إلی الأنبیاء أو فی وظائف أخری. قال تعالی: إِنَّ رُسُلَنا یَکْتُبُونَ ما تَمْکُرُونَ .. [یونس: ۲۱]. و قال تعالی:

.. حَتَّی إِذا جاءَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا .. [الأنعام: ۶۱].

و ما یهمنا فی هذا المقام الطریق الذی یتلقی به الملائکة الوحی ثم یقومون بإبلاغه إلی الأنبیاء علیهم السلام. و سینحصر بحثنا فی ذلک علی ما دار حول قوله

(۱) انظر الطبری: جامع البیان (۱/ ۱۵۵).

(۲) الطوسی: التبیان (۱/ ۱۳۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۸

تعالی: إِذْ یُوحِی رَبُّکَ إِلَی الْمَلائِکَةِ أَنِّی مَعَکُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِینَ آمَنُوا سَأُلْقِی فِی قُلُوبِ الَّذِینَ کَفَرُوا الرُّعْبَ .. [الأنفال: ۱۲] الآیة. یظهر من محاولات المفسرین تفسیر هذه الآیة و الکیفیة التی یوحی بها تعالی إلی الملائکة أنهم یلجئون إلی العمومات دون أن یدخلوا فی التفاصیل المحتملة لذلک. ففی تفسیره للوحی إلی الملائکة نجد الشیخ الطوسی یعتمد علی عنصر الخفاء فی معنی الوحی عموما لیتخذه أساسا فی فهمه للوحی إلیهم. فهذا الوحی للملائکة یشیر إلیه الشیخ الطوسی بأنه یکون من وجه یخفی کما یمکن أن یکون بأنه تعالی ینصب دلیلا یخفی إلا علی من ألقی إلیه من الملائکة «۱».

و ذهب مفسرون آخرون إلی أن هذا الوحی کان بواسطة ملائکة آخرین من بین عموم الملائکة، إذا اعتبروا أن هذه الطریقة هی طریقة عامة فی خطابه تعالی للملائکة و التی من مصادیقها ما عبرت عنه بعض الآیات بصیغة (القول) و تصریفاتها المنسوبة إلیه تعالی موجهة إلی الملائکة و ذلک کقوله تعالی: .. وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ .. [البقرة: ۳۴] الآیة.

فهؤلاء المفسرون یرون أن طریقة ذلک الخطاب للملائکة هو أن الوحی کان منه تعالی إلی من بعثه إلیهم من الرسل- من بینهم- لأن کلام الرسول کلام المرسل «۲».

و هذا الرأی بلا شک لم یحدد أیضا ماهیة و کیفیة الوحی إلی الملائکة لأنه لم یوضح کیف تلقّی أولئک الرسل من بین الملائکة الوحی و طریقة ذلک.

و یورد الراغب الأصفهانی فی تفسیر آخر یعتمد خصوصیة عالم الملائکة و کونهم مطلعین علی اللوح المحفوظ و القلم، فیری أن الوحی إلیهم کان (بواسطة اللوح و القلم) «۳».

و قد حاول تفسیر آخر أن یکون أکثر تفصیلا و تحدیدا فی بیان کیفیة هذا الوحی و ذلک فیما نقله الطبرسی فی معرض تفسیره لقوله تعالی: وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فما قیل فی صفة هذا الأمر الإلهی للملائکة بالسجود قولان «۴»:

(۱) الطوسی: التبیان (۵/ ۸۷).

(۲) مجمع البیان (۱/ ۸۳).

(۳) المفردات (ص ۵۱۶).

(۴) مجمع البیان (۱/ ۸۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۵۹

الأول: أنه کان بخطاب من اللَّه تعالی للملائکة و لإبلیس.

الثانی: أنه تعالی أظهر فعلا دلهم به علی أنه یأمرهم بالسجود.

و القول الثانی قریب مما أورده الشیخ الطوسی فی تفسیره للوحی إلی الملائکة.

و من مجمل هذه الآراء لا نعثر علی تفسیر یوضح بجلاء کیفیة هذا الوحی إذ یبقی ذلک خافیا علینا.

و یمیل الباحث إلی أن القولین الأخیرین یمکن أن یکونا أکثر قربا إلی المعنی المراد من هذا الوحی، و ذلک بأن یکون بکلام مباشر منه تعالی إلی الملائکة یمکن تشبیهه بما کان لموسی علیه السلام. و مما یمکن الاستفادة منه فی تقویة ترجیح هذا الرأی أن خصوصیة هذا التکلیم بموسی علیه السلام وحده کانت بالنسبة إلی الناس دون باقی أجناس الموجودات. إذ قال تعالی: .. یا مُوسی

إِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسالاتِی وَ بِکَلامِی .. [الأعراف: ۱۴۴].

أو بأن هذا الخطاب (الوحی) کان بأن أظهر تعالی فعلا یدلهم من خلاله علی أنه یأمرهم بالسجود و کان امتثالهم فهما لهذا الأمر. و هذا الفعل یبقی کیفیة الوحی خافیة ما لم یتم ترجیح أن یکون ذلک بالخطاب المباشر علی سبیل تکلیمه تعالی لهم.

ثانیا- الوحی إلی البشر العادیین

اشارة

: یرد ذکر الوحی فی القرآن الکریم علی أنه ملقی إلی البشر من غیر الأنبیاء إلی عدة مصادیق فی ذلک إجمالها فیما یلی:

۱- الوحی إلی الحواریین

: قال تعالی: وَ إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ أَنْ آمِنُوا بِی وَ بِرَسُولِی قالُوا آمَنَّا وَ اشْهَدْ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ [المائدة: ۱۱۱].

و الحواریون مفرده حواری من الحور، و الحور: ظهور قلیل من البیاض فی العین من بین السواد و الحواری: الأبیض «۱».

و قیل: حورت الشیء: بیّضته و دوّرته و منه الخبز الحوار «۲».

---

(۱) الرازی: مختار الصحاح (ص ۱۶۱).

(۲) الراغب: المفردات (۱۳۵).

و الحواریون هم الأنصار، و هذا مستفاد من تأکید الآیة الکریمة له فی قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا أَنْصارَ اللَّهِ کَما قالَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ لِلْحَوارِیِّینَ مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللَّهِ قالَ الْحَوارِیُّونَ نَحْنُ أَنْصارُ اللَّهِ .. [الصف: ۱۴]. و قد اختلف فیهم فی أقوال «۱»:

قال الحسن: هم أنصار عیسی علیه السلام.

و قیل: هم وزراؤه علی أمره.

و قیل: إنهم خاصة الرجل و خلصاؤه. و قد روی أنهم کانوا اثنا عشر رجلا من أصحابه علیه السلام و خاصته.

و قال الزجاج: سمّی خاصة الأنبیاء حواریین لأنهم خلصوا من کل عیب «۲» و ذهب آخرون إلی أنهم سمّوا کذلک، لأنهم کانوا قصارین [مبیضین للثیاب] و قیل:

صیادین «۳».

و ینقسم المفسرون فی الوحی إلیهم علی فریقین:

الأول: یجعل الوحی إلیهم بالإلقاء مباشرة دون توسط أحد.

قال أبو عبیدة معمر بن المثنی (ت ۲۱۰ ه/ ۸۲۵ م): أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ أی ألقیت فی قلوبهم و لیس من وحی النبوة إنما هو أمرت «۴».

و أید ذلک آخرون فقالوا: أوحیت هنا: ألقیت إلیهم بالآیات التی أریتهم إیاها «۵».

و ذهب جمع من المفسرین إلی تحدید هذا الإلقاء أکثر فقالوا: إنه کان علی سبیل الإلهام و القذف. نقل ذلک الطوسی عن بعض المفسرین و قال به آخرون کالطبرسی و الفخر الرازی و القرطبی ... و غیرهم «۶».

---

(۱) انظر التبیان (۴/ ۵۸).

(۲) المصدر السابق (۹/ ۵۹۷).

(۳) القرطبی: جامع أحکام القرآن (۴/ ۹۷).

(۴) مجاز القرآن (۱/ ۱۸۲).

(۵) التبیان (۴/ ۵۷).

(۶) انظر التبیان (۴/ ۵۷)، و مجمع البیان (۷/ ۲۶۳)، و مفاتیح الغیب (۱۱/ ۱۱۰)، و جامع أحکام القرآن (۶/ ۳۶۳) و غیرها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۱

و یبدو أن الإلهام هو الصورة التی تصل إلیها مجمل هذه الآراء المختلفة.

الفریق الثانی: القائلون بالواسطة النبویة بین اللَّه تعالی و الحواریین فی وحیه إلیهم، و هؤلاء بقولهم ذلک إنما یهدفون إلی إبعاد صفة النبوة التی قد تضاف إلی الحواریین بسبب تعبیر الآیة عما ألقی إلیهم بالوحی. و من القائلین بذلک البلخی أبو القاسم عبد اللَّه بن أحمد بن محمود الکعبی (ت ۳۱۹ ه/ ۹۳۱ م) الذی یری أن فی الوحی إلیهم وجهان «۱»:

فإما أن یراد أوحیت إلیک أن تبلغهم.

أو أوحیت إلی رسول متقدم. و الوجه الأول یصرف صفة الحواریین إلی أصحاب الرسول کما یصرف الخطاب إلی الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم نفسه. و بذلک قال الراغب الذی خصص النبی بأنه عیسی علیه السلام فقال عن الوحی إلیهم (إن ذلک وحی بوساطة عیسی علیه السلام) «۲».

و هذا ما أکده بالإشارة الشیخ الطوسی الذی قال: یعنی: أوحیت إلی الرسول الذی جاءهم «۳».

و هو ما ذهب إلیه الزمخشری الذی یری أن ذلک کان أمرا لهم علی ألسنة الرسل «۴».

و اکتفی بعض المفسرین من غیر هذین الفریقین بالقول: إن معنی (أوحیت):

أمرتهم أو بیّنت لهم نقل ذلک الزجاجی «۵» و القرطبی «۶».

و یکاد مالک بن نبی یتمیز عمن سبق فی تفسیره للوحی الملقی إلی الحواریین، إذ یری أن ذلک (یأخذ معنی کلام عادی موجه إلیهم) «۷»، و هو یستفید ذلک من إجابتهم نفسها التی یری أنها تجسم هذا القول بما تدل علیه من یقین إدراکی ناتج بأکمله عن الوحی.

---

(۱) التبیان (۴/ ۵۷).

(۲) المفردات (ص ۵۱۶).

(۳) التبیان (۴/ ۵۷).

(۴) الکشاف: (۱/ ۶۵۳).

(۵) الأزهری: تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۶).

(۶) جامع أحکام القرآن (۶/ ۳۶۳).

(۷) الظاهرة القرآنیة (ص ۱۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۲

و لا شک أن إجابتهم و امتثالهم للوحی الذی وصل إلیهم مباشرة أو عن طریق النبی تدل علی هذا الیقین الذی یعبر فیما یعبر عن خصوصیة فی الوحی تجعله خارج أحوال النفس، فکأنه یشیر إلی أن الوحی للحواریین هنا یأتی من خارج أنفسهم، فهو وحی من اللَّه

تعالی و یستبعد أن یکون ألقی إلیهم بواسطة الرسل.

و رغم أن جمعا من المفسرین حاول أن ینزع عن الوحی إلی الحواریین صفة الوحی بمعناه الاصطلاحی، فإنه لیس هناک ما یدل علی کون صرف هذه الصفة عنهم مقبولا، إذ لا یمنع أن یکون هذا الوحی الصادر إلیهم مما ینعم به تعالی علی نبیه فیسدد له خطاه و یثبّت الإیمان به و بشریعته فی قلوب من حوله من أنصار.

فإذا کان واجب النبی البلاغ المبین فلیس منه و لا علیه أن یهدی الناس إنما الهدایة منه تعالی و لا یمنع مانع أن یوحی تعالی بطریقة ما من طرق الوحی- لعل الإلهام أقربها و أقواها- إلی من ینصر دینه و یعاضد رسله فیثبّتهم علی الإیمان، و هذا الأمر یکاد یؤکد عموم آیة الشوری المبینة لطرق تکلیمه تعالی، إذ لم یخصص هذا التکلیم بالأنبیاء وحدهم من دون البشر.

و هذه المعانی یکاد یستشفها الإمام محمد عبده فی إثباته جواز اطّلاع غیر الأنبیاء علی عالم الغیب فیقول: (أما أرباب النفوس العالیة و العقول السامیة من العرفاء ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبیاء، و لکنهم رضوا أن یکونوا لهم أولیاء و علی شرعهم و دعوتهم أمناء، فکثیر منهم نال حظه من الأنس بما یقارب تلک الحال فی النوع و الجنس لهم مشارفة فی بعض أحوالهم علی شیء من عالم الغیب و لهم مشاهد صحیحة فی عالم المثال لا تنکر علیهم لتحقق حقائقها فی الواقع ..) «۱».

۲- الوحی إلی النساء

اشارة

: لیس فی القرآن الکریم ما یدل فی ظاهره علی الوحی إلی النساء بصیغة الوحی الصریحة إلا حالة واحدة هی الوحی إلی أم موسی علیه السلام، إذ ذکر فی القرآن الکریم فی مواضع عدة منه. إلا أن من المفسرین من یذهب إلی أن نزول الملائکة علی مریم علیها السلام و ما خصت به من مواجهتهم ما یقترب من أن یکون وحیا کاملا ألقی علیها إن لم یکن أعلی مرتبة مما کان لأم موسی لتوافره علی رؤیتهم و خطابهم مما لم یثبت یقینا لأم موسی علیه السلام.

---

(۱) الأعمال الکاملة (۳/ ۴۱۸).

و قیاسا علی ما کان لمریم علیها السلام یضیف بعض هؤلاء المفسرین ما کان لسارة زوجة إبراهیم علیه السلام التی خاطبتها الملائکة بالبشارة بالولد.

و هذه الحالات المتعددة مما یرتبط مع الوحی استلزمت التعرض إلیها و البحث فیها، و هو ما جعل هذا الموضوع (الوحی إلی النساء) ینقسم علی قسمین:

القسم الأول: الوحی إلی أم موسی علیه السلام و خطاب الملائکة لمریم علیها السلام.

القسم الثانی: نبوة النساء و مواقف المفسرین منها.

القسم الأول:

أ- الوحی إلی أم موسی علیهما السلام

: یرد ذکر الوحی إلیها فی القرآن الکریم فی موضعین، و ذلک قوله تعالی: وَ لَقَدْ مَنَنَّا عَلَیْکَ مَرَّةً أُخْری إِذْ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّکَ ما یُوحی [طه: ۳۸]، و وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ ... [القصص: ۷].

و الآیات مؤکدة أن هذا الوحی إلیها واقع بصورة من الصور ضمن الوحی المذکور لغیرها سواء کان ذلک من خلال مفاهیم الوحی فی الاصطلاح أو فی اللغة.

و هذا ما یتأکد من خلال آراء المفسرین فی کیفیة الوحی إلیها. و هذه الآراء یمکن إجمالها فیما یلی:

۱- أن یکون هذا الوحی کالوحی الملقی إلی الأنبیاء علیهم السلام. عن ابن عباس أن الوحی إلیها کان: کالوحی إلی النبیین «۱»، و إن لم یحدد لذلک طریقة خاصة «۲».

و أید مقاتل ما ذهب إلیه ابن عباس، و عیّن طریقة ذلک الوحی بأنه کان إعلاما من قبل جبریل علیه السلام «۳»، و هو ما قال به الزجاج و الأزهری «۴».

---

(۱) جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۱۹۵).

(۲) انظر مجمع البیان (۴/ ۲۴۰).

(۳) جامع أحکام القرآن (۱۳/ ۲۵۰).

(۴) انظر تهذیب اللغة (۵/ ۲۹۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۴

و اعتبر القاضی عبد الجبار ذلک أحد الوجوه المحتملة و عدّه معجزة للنبی الذی فی وقتها «۱».

و ذهب قتادة إلی أن ذلک کان یتمثل بملک دون أن یخصصه بجبریل و تابعه فی هذا الرازی فی مسائله و الزمخشری الذی أبعد أن یکون ذلک علی سبیل النبوة لها «۲». و هذا وجه من وجوه تفسیر الآیة عنده. و إجمال هذه الأقوال أنها تذهب إلی أن هذا الوحی کان بواسطة نزول الملک علی أم موسی علیهما السلام.

۲- إن الوحی إلیها کان إلهاما و قذفا فی القلب، ففی روایة عن قتادة أنه قال عن ذلک الوحی «۳»: وحی جاءها من اللَّه فقذف فی قلبها، أو فی نفسها- باختلاف الروایة- و هذا الرأی هو ما علیه جمع من المفسرین بل أغلبهم کالطوسی و الراغب الأصبهانی و الطبرسی و من نقل القرطبی عنهم و غیرهم «۴».

کما أن أغلب المحدثین یقولون بذلک کالطباطبائی «۵»- الذی یری أن ذلک الإلهام نوع من القذف فی القلب یقظة أو مناما- و محمد جواد مغنیة «۶» و غیرهما.

۳- أن یکون أوحی إلیها بالرؤیا فی المنام، قال بذلک جمع من المفسرین کالجبائی الذی ذهب إلی (أن أحد علماء بنی إسرائیل ممن یثق به عبر لها الرؤیا بأن اقذفیه فی الیم ...) «۷». فکأن الجبائی هنا یشیر إلی سرّیة وضعه فی التابوت فخصّ تعبیر تلک الرؤیا بالعالم الثقة.

و أیّد قدامة بن جعفر کون ذلک الوحی عن طریق الرؤیا الصحیحة «۸».

و کونه عن طریق الرؤیا هو أحد الوجوه المحتملة فی کیفیته عند الزمخشری «۹» و القاضی عبد الجبار الذی یری أن أحد أسباب یقینها بصحة رؤیاها و عملها بها أنه تعالی (أراها ذلک بعلامات مخصوصة فعلمت بها) «۱۰».

---

(۱) تنزیه القرآن عن المطاعن (ص ۳۰۸).

(۲) انظر جامع أحکام القرآن (۱۳/ ۲۵)، و مسائل الرازی (ص ۲۱۱)، و الکشاف (۲/ ۵۳۶).

(۳) انظر الطبری: جامع البیان (ج ۲۰).

(۴) انظر التبیان (۸/ ۱۳۱)، المفردات (ص ۵۱۵)، و مجمع البیان (۴/ ۱۰)، و جامع أحکام القرآن (۱۱/ ۱۹۵).

(۵) المیزان (۱۴/ ۱۹۵).

(۶) الکاشف (۶/ ۵۰).

(۷) التبیان (۸/ ۱۳۱).

(۸) نقد النثر (ص ۶۳).

(۹) الکشاف (۲/ ۵۳۶).

(۱۰) انظر تنزیه القرآن عن المطاعن (ص ۳۰۷- ۳۰۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۵

۴- أن یکون ذلک بواسطة نبی کان فی زمانها، و هذا الوجه هو الأقرب للمراد عند القاضی عبد الجبار «۱» و الزمخشری «۱» الذی شبهه بما کان من الوحی للحواریین.

و خلاصة القول فی الوحی إلی أم موسی، أن هذا الوحی بلا شک یتضمن الإعلام فی خفاء و هو من أهم عناصر الوحی بغض النظر عن کونه تم إلهاما و قذفا فی الروع أم بواسطة الملک. و قد أحسن الزمخشری فی تعبیره عن معنی الوحی فی الآیة بأنه (أوحینا إلیها) أمرا لا سبیل إلی التوصل إلیه و لا إلی العلم به إلا بالوحی و فیه مصلحة دینیة فوجب أن یوحی به و لا یخیل به، أی: هو مما یوحی لا محالة و هو أمر عظیم مثله بحق یوحی «۳».

ب- خطاب الملائکة لمریم علیها السلام

: یرد ذکر الملائکة النازلین علی مریم علیها السلام فی القرآن الکریم بصیغتین:

الأولی: الجمع، کقوله تعالی: وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاکِ وَ طَهَّرَکِ وَ اصْطَفاکِ عَلی نِساءِ الْعالَمِینَ [آل عمران: ۴۲].

الثانیة: المفرد، کقوله تعالی: .. فَأَرْسَلْنا إِلَیْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا قالَتْ إِنِّی أَعُوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْکَ إِنْ کُنْتَ تَقِیًّا قالَ إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِأَهَبَ لَکِ غُلاماً زَکِیًّا [مریم: ۱۷- ۱۹].

و یری بعض المفسرین- و هو ما یمیل إلیه الباحث- أن التعبیر عن الملائکة بصیغة الجمع یراد بها جبریل وحده، و أن استعمال الجمع هنا التعظیم «۴».

و کون المراد بالملک هو جبریل استفاده بعض المفسرین من وصفه بالروح حیث ذهب أغلبهم إلی أنه جبریل کما نقله الطبری عن قتادة و وهب بن منبه و ابن جریج و السدی «۵».

و نقله الطوسی عن الضحاک و الحسن البصری و أیدهما فیه «۶».

---

(۱) المصدر السابق.

(۳) الکشاف (۲/ ۵۳۶).

(۴) الفخر الرازی: مفاتیح الغیب (۲۱/ ۱۹۷)، و الطباطبائی: المیزان (۳/ ۱۰۷).

(۵) انظر الطبری: جامع البیان (۱۶/ ۴۷).

(۶) التبیان (۷/ ۱۰۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۶

و تابعهم فی ذلک من تأخر عنهم کالزمخشری «۱» و الفخر الرازی «۲» و غیرهما.

و ذهب السید الطباطبائی إلی أن المراد فی الآیتین واحد، و أن من نزل علیها من الملائکة فی الآیتین هو جبریل علیه السلام وحده، و البشارة فی الأولی قصد بها ما جاء فی الثانیة من اصطفائها لولادة عیسی علیه السلام «۳».

و خلاصة القول من ذلک أنه یثبت لمریم علیها السلام معاینتها للملائکة، و خطابهم لها، و الطریقة التی ظهر بها الملک لمریم علیها السلام تعبّر عنها الآیة (بالتمثل)، و تصف الآیة ذلک بأنه ظهر لها بشرا سویا. و هذه هی المرة الأولی و تکاد تکون الوحیدة التی یرد ذکر (التمثّل) فی القرآن الکریم، و قد قیل فی الصورة البشریة التی ظهر بها الملک لمریم علیها السلام: أنه ظهر بصورة ترب لها [قریب أو خدن] یدعی یوسف من خدم بیت المقدس «۴».

و یوسف هذا عرف فی العهد الجدید (الإنجیل) بأنه کان خطیبها و رجلها، ففی إنجیل متی: (لما کانت مریم أمه مخطوبة لیوسف قبل أن یجتمعا، وجدت حبلی من الروح القدس. فیوسف رجلها إذ کان بارا و لم یشأ أن یشهرها) «۵».

و أما حقیقة هذا التمثل و ظهور الملک بصورة بشریة فإنه لا یعنی أن الملک تحول من حقیقته الملکیة إلی حقیقة بشریة، و إنما صورة ذلک أنه ظهر لمریم فی صورة بشر و لیس ببشر بل (کان فی حال إدراکها علی صورة بشر و هو فی الخارج عن إدراکها خلاف ذلک) «۶».

و هذا الظهور فی الصورة البشریة یری الزمخشری أن الداعی إلیه هو اطمئنانها، لکی تستأنس بکلامه، و تتقبل منه خطابه لأنه (لو بدا لها فی الصورة الملکیة لنفرت و لم تقدر علی سماع کلامه) «۷».

---

(۱) انظر الکشاف (۲/ ۵۰۵).

(۲) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۹۷).

(۳) انظر المیزان (۳/ ۲۰۷).

(۴) الزمخشری: الکشاف (۲/ ۵۰۵).

(۵) العهد الجدید، إنجیل متی، الإصحاح الأول: (۱۹- ۲۰).

(۶) المیزان (۱۴/ ۳۶).

(۷) الکشاف (۲/ ۵۰۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۷

القسم الثانی: نبوة النساء

اشارة

: إذا کان الوحی بوصفه مصداق الصلة باللَّه تعالی هو أحد الأدلة علی نبوة الأنبیاء علیهم السلام فإن هذا الملحظ نفسه هو ما اعتمده القائلون بنبوة النساء ممن ورد ذکر الوحی و خطاب الملائکة لهن، و ینطبق ذلک عندهم علی ما کان لسارة زوجة إبراهیم علیهما السلام، کما یضیف بعض المفسرین آسیة زوجة فرعون من بعض الوجوه.

و عموما فإن المفسرین اختلفوا فی نبوة النساء إلی رأیین:

الرأی الأول: من ینفی صفة النبوة عن أم موسی و مریم علیهم السلام بل عن النساء مطلقا «۱»، لذلک قالوا: إن الوحی إلی أم موسی علیهما السلام کان علی سبیل الإلهام و القذف فی الروع، أو عن طریق المنام، أو علی لسان نبی فی زمانها، أو بإرسال جبریل و هو ما

فصلناه سابقا.

کما أنهم ذهبوا فی مواجهة الملائکة لمریم إلی عدة احتمالات «۲»:

فإما أنه کان کرامة لها عند من یجوّز الکرامات، و أید الطوسی ذلک. و إما أن ذلک کان معجزة لزکریا علیه السلام و هو نبی زمانها. قال به جمهور المعتزلة و الجبائی علی رأسهم. و إما أن ذلک کان إرهاصا لنبوة عیسی علیه السلام، قال به البلخی و ابن الأخشاد.

و قال آخرون إن مخاطبة الملائکة لها ربما کان بالإلهام و القذف فی الروع کما کان لأم موسی علیهما السلام، و هؤلاء القائلون بنفی النبوة عن النساء یذهبون إلی أن من المتفق علیه أن جبریل لم ینزل بوحی الرسالة علی امرأة «۳».

و تأکد ذلک بما روی عن الحسن أنه قال: ما أرسل اللّه امرأة و لا رسول من الجن و لا من أهل البادیة «۴».

و مما استدلوا به فی قولهم قوله تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ [الأنبیاء: ۷]

---

(۱) انظر التبیان (۲/ ۴۵۷)، و الکشاف (۲/ ۵۳۶)، و مفاتیح الغیب (۸/ ۴۶)، و جامع أحکام القرآن (۱۳/ ۲۵۰) و غیرها.

(۲) المصدر السابق.

(۳) مسائل الرازی (ص ۲۱۱).

(۴) التبیان (۷/ ۲۰۵).

، إذ یفهمون من ظاهر الآیة تخصیص النبوة بالرجال. و استدلوا أیضا بأن الوحی فی کلامه تعالی لا ینحصر فی وحی النبوة وحده، فقد کان الوحی للنحل «۱» قال تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ .. [النحل: ۶۸].

و هؤلاء المنکرون لنبوة النساء عموما یمثلون الغالبیة العظمی بین المفسرین و نجد منهم: قتادة و من تأخر عنه کالجبائی و القاضی عبد الجبار و الطوسی و الزمخشری و الفخر الرازی و غیرهم «۲».

و نقل القرطبی الإجماع علی نفی نبوة أم موسی علیهما السلام و إن خطاب الملائکة لها- إن حدث فعلا لیس بدلیل علی النبوة- فقد روی تکلیم الملائکة للناس من غیر نبوة کما سلمت علی عمران بن حصین فلم یکن بذلک نبیا «۳».

الرأی الثانی: القائلون بجواز نبوة النساء

: یتزعم هذا الرأی ابن حزم الذی یحدد معنی النبوة المقصود إضافتها إلی النساء أنها ما کان ضمن معنی النبوة لغة من حیث اشتمالها معنی الإنباء و هو الإعلام (فمن أعلمه اللّه عز و جل بما یکون قبل أن یکون و أوحی إلیه منبئا له بأمر فهو نبیّ بلا شک) «۴».

و هذا الوحی الذی یرتّب علیه القول بنبوة النساء عنده هو ما قصد تعالی به إعلام من یوحی إلیه بما یعلمه و ذلک (بمجیء الملک إلیه، و بخطاب یخاطب به فی نفسه و هو تعلیم من اللّه لمن یعلّمه دون وساطة معلّم) «۴».

و هو یخلص من هذا التحدید إلی أن مثل هذه العناصر إنما تنطبق علی ما کان لأم موسی و أم إسحاق زوجة إبراهیم و لآسیة امرأة فرعون و مریم علیهم السلام، فکل منهن عنده نبیة أوحی إلیها.

و یستدل فی حالة سارة (أم إسحاق) ببشارة الملائکة لها فی قوله تعالی:

---

(۱) المیزان (۱۴/ ۱۵۰).

(۲) انظر التبیان (۸/ ۱۳۱)، و تنزیه القرآن (ص ۳۰۷)، و الکشاف (۲/ ۵۳۶)، و مفاتیح الغیب (۸/ ۴۷)، و المیزان (۱۴/ ۱۵۰) و غیرها.

(۳) جامع أحکام القرآن (۱۳/ ۲۵۰).

(۴) ابن حزم: الفصل فی الملل و الأهواء و النحل (۴/ ۱۱، ۵/ ۱۷- ۱۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۶۹

وَ امْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَراءِ إِسْحاقَ یَعْقُوبَ قالَتْ یا وَیْلَتی أَ أَلِدُ وَ أَنَا عَجُوزٌ وَ هذا بَعْلِی شَیْخاً إِنَّ هذا لَشَیْءٌ عَجِیبٌ قالُوا أَ تَعْجَبِینَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [هود: ۷۳]. فهو یستخلص من هذا أن الخطاب من الملک لا یکون لغیر نبی بوجه من الوجوه «۱».

أما أم موسی فیعتمد فی قوله بنبوتها علی امتثالها للوحی الذی أوحی إلیها، فهو عنده نبوة لا شک لأنها لو لم تکن نبیة واثقة بنبوة اللَّه عز و جل (لکانت بإلقائها ولدها فی الیم برؤیا تراها، أو بما یقع فی نفسها، أو قام فی هاجسها فی غایة الجنون و المرار الهائج) «۱».

أما امرأة فرعون فاستناده فی قوله بنبوتها هو

الروایة عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم فی قوله: «کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم امرأة فرعون» «۱».

و هذا الذکر الخاص لمریم و آسیة تفضیل لهما من بین سائر من أوتین النبوة من النساء کما یری.

و قال القرطبی بنبوة مریم علیها السلام فقط و دلیل ذلک عنده أن اللَّه تعالی أوحی لها بواسطة الملک کما أوحی إلی سائر النبیّین .. فالملائکة بلّغتها الوحی عن اللَّه عز و جل بالتکلیف و الإخبار و البشارة .. فهی نبیة «۴». و أنکر صفة النبوة عن أم موسی و امرأة فرعون التی أثبت لها الصدیقیة و الفضل فقط و ذلک لعدم ورود ما یدل علی نبوتها «۴» و ضعف شأن الروایة التی أضافت لها النبوة خصوصا أنها وردت بصیغ عدیدة منها «۴»: ما

روی عن أبی هریرة أن النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم قال: «خیر نساء العالمین أربع مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم امرأة فرعون و خدیجة بنت خویلد و فاطمة بنت محمد».

و کذلک

الروایة عن أبی موسی أنه صلّی اللَّه علیه و سلّم قال: «کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء غیر مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم و إن فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام».

و موضع الشاهد فی الروایتین هو استدلال بعض المفسرین علی نبوة مریم و آسیة بهذا الکمال المنسوب إلیهما فی الروایتین و الذی یقصد به النبوة فی زعمهم «۷».

---

(۱) ابن حزم الفصل فی الملل و الأهواء و النحل (۴/ ۱۱، ۵/ ۱۷- ۱۸).

(۴) جامع أحکام القرآن (۴/ ۸۲- ۸۳).

(۷) المصدر السابق (۴/ ۸۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۰

و خلاصة القول الذی یمیل إلیه الباحث فی هذا الموضوع أن لا دلیل فی القرآن الکریم و لا فیما روی عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلّم علی نبوة النساء عموما دون تخصیص.

بل إن فی القرآن الکریم ما یدل- إذا أخذ علی ظاهره- علی أنّه تعالی لم یرسل إلا رجالا بدلیل قوله تعالی: ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُری [یوسف: ۱۰۹] و لا یضعف هذا الاستدلال ما قیل أن الآیة فی مقام الاحتجاج علی أن من أرسل من قبل محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم کانوا رجالا و إنها جاءت ردا علی من طعن بأنه کیف یکون النبی بشرا و أن الآیة نزلت ردا علی هذه الشبهة.

کما لا یضعف ذلک الاستدلال ما قیل أن الآیة لم تمنع النبوة فی النساء و إنما منعت الرسالة لأن منطوق الآیة حصر فی الرجال الرسالة

و لیس النبوة.

و یرد علیه: إن الرسالة شملت هنا معنی النبوة و الرسالة عموما و هو ما علیه القرآن الکریم فی مواضع عدیدة کقوله تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ مِنَ الْمُرْسَلِینَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَیَأْکُلُونَ الطَّعامَ .. [الفرقان: ۲۰]، و وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّیَّةً [الرعد: ۳۸]. و واضح أن الرسل فی الآیتین أرید بهم عموم الأنبیاء و الرسل علیهم السلام.

و أما ما کان من وحی إلی أم موسی فالأقرب إلی الصواب فیه عند الباحث أنه کان علی سبیل الإلهام و القذف فی نفسها و لا دلالة فی التعبیر عنه بالوحی علی النبوة لأنه لم یرد فی ظاهر الکتاب ما یحصر مصطلح الوحی- لفظیا- علی ما کان للأنبیاء فقط و إنما العکس هو الصحیح إذ ورد ذکر الوحی ملقی إلی غیر الأنبیاء بل غیر البشر کالحیوانات و الجمادات فلو کان کل تعبیر ب (الوحی) یدل علی النبوة لکانت للنحل و الجمادات نبوة ..

و أما الاستدلال بروایة اکتمال مریم و آسیة .. إلخ من النساء فإن اعتبار ذلک نبوة یجعل صفة النبوة مضافة إلی کل من جاء ذکرها فی هذا الحدیث علی اختلاف روایاته العدیدة کخدیجة علیها السلام و فاطمة علیها السلام و عائشة رضی اللَّه عنها و هو أمر لم یقل به أحد. إلا أن ما یجب بیانه بوضوح هنا تأکید النعمة الإلهیة التی خصت أولئک النسوة بهذه المیزة الجلیلة فی کونهن متلقیات للوحی أو مخاطبات للملائکة و هو أمر لا یمکن تهوینه، و أبلغه أن إثبات معاینة مریم علیها السلام

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۱

للملک و مخاطبتها له فیما دلّت علیه الآیات (یثبت أنها محدّثة) «۱» أی قادرة علی فهم ما یلقی فی روعها من کلمات الإله لا غیر.

ثالثا- الوحی إلی الحیوانات

اشارة

: قد یکون فی هذا التعمیم للوحی إلی الحیوانات توسعا عما ورد ذکره صریحا فی القرآن الکریم الذی لم یعبر عن الوحی إلی شیء من الحیوانات بصیغة الوحی إلا ما کان للنحل و ذلک فی قوله تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ ثُمَّ کُلِی مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُکِی سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِیهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ [النحل: ۶۸- ۶۹].

و دفعنا إلی هذا التعمیم أن ما یعبر عنه الوحی إلی النحل من مفاهیم و ما یحتویه من عناصر یکاد یتطابق مع ما یتوافر فی أنواع أخری من الحیوانات حیث نسب إلیها أفعال و تصرفات فطریة لا تخلو فی بعض وجوهها من تطابق مع ما ذکر للنحل من أفعال و تصرفات عبر عنها القرآن الکریم بأنها کانت عن وحی منه تعالی:

الوحی إلی النحل

اشارة

: فأما الوحی إلی النحل فإن المفسرین یرجعونه إلی عدة معان إجمالها فیما یلی:

أولا: الإلهام: فما علیه أغلب المفسرین، أن الوحی إلی النحل هو الإلهام و قد عبروا عنه بعدة صیغ هی: أ- الإلهام. ب- الإلقاء فی النفس. ج- الأمر.

أ- الإلهام: ذهب أوائل المفسرین إلی أن الوحی إلی النحل کان بإلهامها إلهاما کمجاهد «۲» و ابن عباس «۳» و أکده الإمام محمد

الباقر علیه السلام «۴».

و یوضح الطبری المعنی المراد فی هذا الإلهام بقوله فی تفسیر الآیة المذکورة:

(ألهم ربک یا محمد النحل إیحاء إلیها أن اتخذی من الجبال بیوتا ..) «۵».

---

(۱) المیزان (۳/ ۲۰۹).

(۲) جامع البیان (۱۴/ ۹۳).

(۳) التبیان (۶/ ۴۰۲).

(۴) تفسیر العیاشی (۲/ ۲۶۳).

(۵) جامع البیان (۱۴/ ۹۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۲

و اتفق أغلب من تأخر عن هؤلاء المفسرین کالقاضی عبد الجبار و الطوسی و الطبرسی و الزمخشری و الفخر الرازی و القرطبی و غیرهم علی القول بأن هذا الوحی کان إلهاما «۱».

کما أن أغلب أهل اللغة و علی رأسهم الخلیل الفراهیدی علی القول بالإلهام قال الخلیل: أوحی ربک إلی النحل ألهمها، و أوحی لها معناه: أوحی إلیها فی معنی الأمر «۲» و هو ما قال به أبو عبیدة أیضا «۳».

ب- الإلقاء فی النفس

: ربط الطبری بین الإلهام و الإلقاء فی المعنی، إذ یری أن الوحی إلی النحل معناه: ألقی إلیها ذلک فألهمها «۴». فکأنه یری أن طریق إیصال ذلک الوحی هو الإلقاء و إن المعانی إذا انطبعت فی نفس النحل و استحقت التعبیر عنها بالوحی فهذه المعرفة هی الإلهام علی درجات أولها الإلقاء فی النفس.

و نقل الطبری .. قال أخبرنا معمر قال: بلغنی فی قوله: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ: قذف فی نفسها «۵».

و عبر الزمخشری عن الربط بین الصیغتین و ما تؤدیان إلیه من معنی هو حقیقتهما بأن هذا الوحی إلی النحل یعنی: إلهامها و القذف فی قلوبها و تعلیمها علی وجه هو أعلم به لا سبیل لأحد إلی الوقوف علیه «۶». و هذا بلا شک رأی یبیّن القول فی کیفیة هذا الوحی إلی النحل بأن یؤکد خفاءه و أن لا طریق إلی معرفته فهو سر من أسرار خلقتها.

ج- الأمر: حیث عبروا عن هذا الوحی بأنه کان بأمره تعالی لها دون بیان کیفیة وصول هذا الأمر. عن ابن عباس قال فی: أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أمرها أن تأکل الثمرات و أمرها أن تتبع سبل ربها ذللا «۷». و إجمالا فإن هذه الصیغ عموما تصب فی معنی الإلهام.

و یحلل القاضی عبد الجبار حقیقة هذا الإلهام بتعدد صیغه بأن ما عبّر عنه بالوحی إلیها لا یدخل تحت مفهوم الوحی الذی یکون للأنبیاء علیهم السلام و إنما

---

(۱) انظر تنزیه القرآن عن المطاعن (ص ۲۲۰)، و التبیان (۶/ ۴۰۳)، و الکشاف (۲/ ۵۳۶)، و مجمع البیان (۳/ ۳۷۱)، و مفاتیح الغیب (۱۱/ ۱۱۰)، و جامع أحکام القرآن (۱۰/ ۱۳۳).

(۲) العین (۳/ ۳۲۰).

(۳) انظر التبیان (۶/ ۴۰۳).

(۴) جامع البیان (۳/ ۱۸۳).

(۵) المصدر السابق (۱۴/ ۹۳).

(۶) الکشاف (۴/ ۴۱۷).

(۷) جامع البیان (۱۴/ ۹۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۳

هو إلهام بمعنی أنه تعالی ألهمها و خلق فیها العلم بهذه الأشیاء و لأن العادة جرت فی القرآن أن کل أمر یلقی إلی الغیر علی وجه الخفاء و الاستسرار یوصف بأنه وحی (و لما کان ما ألهم تعالی النحل علی هذا الحد جاز أن یقال أوحی لها) «۱».

و عبر الفخر الرازی عما فی أفعال النحل من عجیب التسخیر الإلهی لها بأن کونه وحیا متمثل فی أنه تعالی: قرر فی أنفسها هذه الأعمال العجیبة التی تعجز عنها العقلاء من البشر «۲».

و یفصّل القرطبی معنی الإلهام المراد هنا بأنه: ما یخلقه اللَّه تعالی فی القلب ابتداء من غیر سبب ظاهر .. فمن ذلک البهائم و ما یخلقه اللَّه سبحانه فیها من درک منافعها و اجتناب مضارها و تدبیر معاشها «۳».

فهذا الوحی من خلال التفسیرات المتعددة یتبین لنا بوصفه هدایة فطریة تتناسب مع حاجات الحیوان و مستلزماته فی الحیاة طبعه اللَّه عز و جل علیها بالخلقة.

ثانیا: الغریزة: یعبر بعض المفسرین عن تصرفات النحل و ما یلاحظ علیها من عجیب الأفعال فی مختلف شئون حیاتها بالغریزة التی تخفی عن غیرها و بسبب هذا الخفاء المتمثل فیها عبر عنها فی القرآن الکریم بالوحی. قال الحسن البصری: جعل ذلک غرائز بما یخفی مثله عن غیرها «۴». الوحی و دلالته فی القرآن ۱۷۳ ب - الإلقاء فی النفس ..... ص : ۱۷۲

یفهم بعض المفسرین المحدثین هذا المعنی من خلال ربطه بالإلهام، فهم یعبرون عما کان من الوحی للنحل و ما شابهه فی عجیب تصرف سائر الحیوان ب (الإلهام الغریزی) «۵».

و الغریزة بمفهومها العام الظاهر فی سلوک الحیوان یربط بها بعض الباحثین المحدثین کل ما یتصرف به الحیوان و تسیّر بهدیه أفعاله المختلفة دون أن یکون له کسب فیه. فهی هنا: السلوک الذی لا یتعلمه الحیوان، فلا تتأتی بالتعلم و الاکتساب أو المحاکاة و الاختیار، و هی أساس المحافظة علی نفسها و وسیلة حصولها علی غذائها و محور أفعالها و بقاء نوعها «۶».

---

(۱) تنزیه القرآن (ص ۲۲۰).

(۲) مفاتیح الغیب (۲۰/ ۷۱).

(۳) جامع أحکام القرآن (۱۰/ ۱۳۳).

(۴) انظر مجمع البیان (۳/ ۳۷۱).

(۵) انظر د. شحاتة: القرآن و التفسیر (ص ۱۰).

(۶) عبد الحسین الحسون: طبائع الأحیاء (ص ۱۴) ط ۱، مطبعة الآداب- النجف (۱۳۹۱ ه/ ۱۹۷۱ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۴

وصلة أفعال النحل بهذا التحدید للغریزة واضحة جلیة و نص الآیة یظهر أن فیها أمرا إلی النحل باتخاذ البیوت و سلوک السبل .. إلخ.

و من هذا الملحظ ذهب المفسرون إلی أن مخاطبته تعالی لها بالأمر من أحد وجهین «۱»:

الأول: أنه لا یبعد أن یکون لهذه الحیوانات عقول و لا یبعد أن یتوجه علیها من اللَّه تعالی نهی و أمر.

الثانی: قال آخرون: لیس الأمر کذلک بل المراد منه أنه تعالی خلق فیها غرائز و طبائع توجب هذه الأحوال.

ثالثا: التسخير

: يرى الراغب الأصبهانى أن من الوحى ما يكون تسخيرا و هذا هو ما يراد من الوحى إلى النحل و هو يعرّف هذا التسخير بأنه: سياقة إلى الغرض المختص قهرا ...

فالمسخّر هو المقيّض للفعل و السخرىّ هو الذى يقهر فيتسخّر بإرادته «۲».

و هذا المعنى يتأكد فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ .. [الجاثية: ۱۳]، و وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ [إبراهيم: ۳۳]. و قال تعالى: لَنْ يَنالَ اللَّهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها وَ لكِنْ يَنالُهُ التَّقْوى مِنْكُمْ كَذلِكَ سَخَّرَها لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ وَ بَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ [الحج: ۳۷].

و بالنظر فى مجمل الآراء و التفسيرات المختلفة للوحى إلى النحل نجدها جميعا تنطلق من معنى واحد يجمع بينها و هو أن ما يعبر عنه بالوحى فى الآية إنما يراد به هذه الجبلّة التى يتصرف بها هذا الحيوان العجيب بما أودعه اللَّه فيه من فطرة يهتدى بها فى شئون مسكنه و غذائه و مختلف نواحى حياته. و لا شك أن هذا المعنى يمثل إلهاما إلهيا ينعكس غريزة عند الحيوان تنطبع بها تصرفاته تتبين الحكمة منه فى تسخيره تعالى لهذا الحيوان كما هو فى سائر جنسه ليؤدى هذا الدور الذى يؤديه و هو الذى عبرت عنه الآيات الواردة بعد آية الوحى للنحل بالمنافع التى خصّصت بما تتضمن من شفاء للناس.

---

(۱) مفاتيح الغيب (۲۰/ ۷۲).

(۲) المفردات (ص ۵۱۵).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۱۷۵

و الحقيقة أن ما يصدر عن هذا الحيوان من وجوه التصرف يلزم منه القول أنها لا يمكن أن تكون إلا بوحى منه تعالى بالمعنى و التحديد الذى سبق بيانه. قال الزمخشرى: إن تيقنها فى صنعتها و لطفها فى تدبير أمرها و إصابتها فيما يصلحها دلائل بيّنة شاهدة على أن اللَّه تعالى أودعها علما بذلك و فطّنها كما أولى أولى العقول عقولهم «۱».

و من عجائب تصرف النحل الدالة على أن ذلك بوحى و علم إلهى لها ما يلتفت إليه الفخر الرازى كبنائها البيوت المسدسة من أضلاع متساوية لا يزيد بعضها على بعض فالعقلاء لا يمكنهم بناء ذلك إلا بآلات و أدوات كالمسطرة و الفرجال و إن بناء تلك البيوت بغير هذا الشكل المسدس يترك بينها فرجا خالية ضائعة و غير ذلك من التصرفات تجعله يخلص إلى أن حصول هذه الأمور منها (ليس إلا على سبيل الإلهام و هى حالة شبيهة بالوحى لا جرم قال تعالى فى حقها: وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) «۲».

و لا شك أن مما لا مجال للشك فيه أن ما يصدر عن النحل من تصرفات عجيبة يعجز العقل البشرى فى كثير من حالاتها عن إيجاد التفسير العلمى لحقيقتها و يسلّم أنها إنما فطرت عليها بنوع من أنواع التعليم الإلهى المخصوص.

و مما يرد هنا أن العلماء حتى يومنا هذا عاجزون تماما عن تفسير الطريقة التى يهتدى بها النحل إلى الخلية، فبعد تجارب عديدة و وضع احتمالات أن يكون بواسطة قوة الإبصار أو العلامات الأرضية أو الرائحة توصل العلماء إلى أن النحل قادر على الاهتداء إلى خليته حين تحجب هذه الأمور عنه و يغيّر مكان الخلية و كانوا يخلصون من تجاربهم دائما إلى أن هذا الحيوان فى تصرفاته العجيبة فى حياته مبنى على هذه الصورة بالخلقة مدفوع على ذلك بالطبع .. و أن ما يقوم به ليس بتصرف العقل و إنما سلسلة مترابطة من الأعمال المتكررة التى جبل عليها فهو غير مدرك بها فلو كان فى وسعه أن يدرك لوقع فى خطأ فى عمله أو غيّر فى منهج سلوكه «۳».

و ما ورد من ذکر للوحی إلی النحل تعبیرا عن هذه التصرفات التی تصدر منه

---

(۱) الکشاف (۲/ ۴۱۷).

(۲) مفاتیح الغیب (۲۰/ ۷۱).

(۳) طبائع الأحیاء (ص ۲۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۶

فی مناحی حیاته یمکن تعمیمه علی کثیر مما یشابهها فی حیوانات أخری کالطیور و النمل و غیرها و قد امتنعنا عن الخوض فی تفاصیل ذلک لعدم ورود صیغة الوحی فی القرآن الکریم تعبیرا عن تلک التصرفات.

رابعا- الوحی إلی مظاهر الطبیعة

اشارة

: ینحصر ذکر الوحی إلی مظاهر الطبیعة فی القرآن الکریم فی موردین هما:

المورد الأول: الأرض. المورد الثانی: السماوات. و ترد إشارة غیر مباشرة إلی ما یشترک مع هذا الوحی فی بعض عناصره فی مظاهر أخری سیجمل القول فیها بعد هذین الموردین:

المورد الأول: الوحی إلی الأرض

اشارة

: یرد ذکر الوحی صریحا إلی الأرض فی قوله تعالی: إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها [الزلزلة: ۱- ۵]. و الحق أن فی الآیة مفهومین مهمین یستشف فهم الوحی إلی الأرض من خلال الجمع بین عناصرهما و هما:

أ- تحدیث الأرض. ب- الوحی إلی الأرض.

أ- تحدیث الأرض

: تنسب الآیة الکریمة إلی الأرض و هی الجماد التحدیث بالأخبار، و هو أمر یرتبط فی الأذهان بما یکون من العاقل، من هنا فللمفسرین فی هذا التحدیث اتجاهان:

الاتجاه الأول: یمیل إلی أن نسبة التحدیث إلی الأرض تعبیر مجازی.

قال الشریف الرضی عنه: إنه استعارة، فالمراد: ما یظهر فیها من دلائل انقطاع أحوال الدنیا و إقبال أشراط الآخرة، فیکون ما یظهره اللَّه تعالی فیها من ذلک قائما مقام الإخبار و نائبا عن النطق باللسان «۱». و هذا ما أکده الزمخشری تحدیدا، إذ ذهب إلی أن ما یکون من تلک الأحوال یجعل القائل: (ما لها) ینظر (فیعلم لم زلزلت) «۲».

---

(۱) تلخیص البیان فی مجازات القرآن (ص ۲۸۲).

(۲) الکشاف (۴/ ۲۷۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۷

و یجد القائلون بمجازیة هذا التحدیث سندا لقولهم بما ذهب إلیه سعید بن جبیر رضی اللَّه عنه فی تفسیره للآیة فیما روی عنه، فعنده أن (تحدّث) بمعنی تنبئ، و إنباء الأرض أخبارها یعنی: إخراجها أثقالها من بطنها إلی ظهرها «۱» و هو التفسیر الذی أیّده الطبری و بنی علیه تفسیره للآیة بأن معناها: یومئذ تبین الأرض أخبارها بالزلزلة و الرجّة و إخراج الموتی .. «۲».

فکان مجمل ما یشتمل علیه هذا الاتجاه فی تفسیره لتحدیث الأرض أن ما یکون من الأحوال المصاحبة للزلزلة من إخراج الأثقال و الارتجاج و إخراج الموتی و غیرها أمور ناطقة بأن الآخرة قد أتت و أن هذه الأحوال ناتجة عن أمره تعالی واقعة بوحیه.

الاتجاه الثانی: یری أصحابه أن التعبیر بتحدیث الأرض استعمال حقیقی، و أن المراد منه أن الأرض تتحدث بکلام حقیقی، عن ابن عباس و ابن مسعود رضی اللَّه عنهما: إن تحدیث الأرض هو (أن تتکلم و تقول: إن اللَّه أمرنی بهذا و أوحی إلیّ به و أذن لی فیه) «۲».

و

قد روی فی الحدیث عنه صلّی اللَّه علیه و سلّم أنه قال: «أ تدرون ما أخبارها؟ قالوا: اللَّه و رسوله أعلم. قال صلّی اللَّه علیه و سلّم: أخبارها أن تشهد علی کل عبد بما عمل علی ظهرها» «۴».

أما کیفیة هذا الکلام الحقیقی الذی قال هؤلاء بأن الأرض تتحدث به فمجمل آرائهم أنه واقع بأحد الاحتمالات التالیة «۵»:

۱- فإما أنه تعالی یقلبها حیوانا قادرا علی الکلام فتتکلم بذلک و تنطق بما عمل علیها.

۲- و إما أنه تعالی یحدث فیها الکلام، فهو کلامه و لکنه ینسب إلیها مجازا.

۳- أو أن یکون منها بیان یقوم مقام الکلام.

إلا أن السید الطباطبائی یستفید من کون کلام الأرض و نطقها حقیقیا أن

---

(۱) جامع البیان (۳۰/ ۱۷۱).

(۲) الطبری: جامع البیان (۳۰/ ۱۷۱).

(۴) الطبرسی: مجمع البیان (۱۰/ ۵۲۶).

(۵) انظر الطوسی: التبیان (۱۰/ ۳۹۳)، و الزمخشری: الکشاف (۴/ ۲۷۶)، و القرطبی: جامع أحکام القرآن (۲۰/ ۱۴۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۸

الأرض شاعرة بما یقع فیها من الأعمال خیرها و شرها، متحملة لها یؤذن لها یوم القیامة بالوحی أن تحدّث بأخبارها، و تشهد بما تحمّلت، و فی ذلک دلالة علی سریان الحیاة و الشعور فی الأشیاء «۱».

ب- الوحی إلی الأرض

: قال رؤبة بن العجّاج:

أوحی لها القرار فاستقرّت‌و شدّها بالراسیات الثبّت «۲» یستفید بعض المفسرین هنا من قوله تعالی: أَوْحی لَها بمعنی (إلیها) دلیل علی أن الوحی یراد به معناه الحقیقی بأنه وحی صادر عنه تعالی مباشرة إلی الأرض بالذات و ذلک لأن الإیحاء یتعدی بإلی «۳».

و ممن نبه إلی ذلک ابن عباس و أبو عبیدة و الطوسی و الزمخشری و غیرهم «۴» و قد اختلف المفسرون فی التعبیر عن کیفیة هذا

الوحی الحقیقی منه تعالی إلی الأرض: فقد ذهب مجاهد و عبد اللّه بن مسعود و تابعهما الخلیل الفراهیدی إلی أن الوحی لها کان بالأمر «۵» أی: أنه تعالی أمر الأرض بالزلزال أمرا مباشرا.

و عبر عنه ابن عباس بأنه تعالی أذن لها بالتحدیث «۶». و قال سفیان الثوری:

أعلمها بذلک «۷». و قال آخرون: بأن الوحی لها هنا تعبیر عن التسخیر، فأوحی لها:

سخّرها «۸».

و یستفید الشریف الرضی من کونه تعالی قال: أَوْحی لَها و لیس (إلیها) بأن هذا الوحی لم یکن مباشرة منه تعالی إلی الأرض، و إنما کان بواسطة یراها متمثلة فی الملائکة، فمعنی الآیة عنده: أنه تعالی: (أوحی إلی ملائکته بأن یظهروا فیها تلک الأشراط و یحدثوا فیها تلک الأعلام) «۹».

---

(۱) المیزان (۲۰/ ۳۲۴).

(۲) العین (۳/ ۳۲۰).

(۳) المیزان (۲۰/ ۳۲۴).

(۴) انظر علی التوالی: جامع البیان (۳۰/ ۱۷۱)، و جامع أحکام القرآن (۲۰/ ۱۴۹)، و التبیان (۱۰/ ۳۹۴)، و الکشاف (۴/ ۲۷۶).

(۵) انظر علی التوالی: جامع البیان (۳۰/ ۱۷۱)، و التبیان (۱۰/ ۳۹۴)، و العین (۳/ ۳۲۰).

(۶) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۲۰/ ۱۴۹).

(۷) انظر الطبری: جامع البیان (۳۰/ ۱۷۱).

(۸) انظر جامع أحکام القرآن: (۲۰/ ۱۴۹).

(۹) تلخیص البیان فی مجازات القرآن (ص ۲۸۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۷۹

أما الزمخشری: فإنه یری أن (الوحی) فی الآیة تعبیر مجازی، و أنه تعالی إنما یحدث تلک الأحداث (الزلزلة) التی یستدل منها الرائی لها بأن ما یراه هو بوحی منه تعالی «۱».

و ذهب مفسرون آخرون منهم الطبرسی إلی أن الوحی للأرض معناه الإلهام، و ذلک أنه تعالی ألهمها و عرفها «۲».

و یفسر إبراهیم الحربی (۲۸۵ ه/ ۸۹۸ م) فیما نقله القرطبی حقیقة هذا الإلهام بقوله: (إن للّه عز و جل فی الموات قدرة لم یدر ما هی، لم یأتها رسول من عند اللّه و لکن اللّه تعالی عرفها ذلک: أی ألهمها) «۳».

إلا أن الشریف الرضی یستبعد بشدة أن یکون ذلک الوحی للأرض علی سبیل الإلهام لأنه إذا کان ذلک جائزا فی الوحی للنحل لأنها حیوان متصرف ألهمه اللّه تعالی ما أراد منها فإن الوحی إلی الأرض لیس بجار مجری ذلک، فلا یصح القول فیها بأنه إلهام لأنها جماد خامد «۴».

المورد الثانی: الوحی إلی السماء

: قال تعالی: فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها [فصلت: ۱۲]. إضافة إلی ما قیل من آراء و تفسیرات فی معنی الوحی إلی الأرض مما ینطبق فی کثیر من جوانبه علی الوحی إلی السماء فإن الراغب الأصبهانی یجمل الأقوال فی الوحی إلی السماء فی قولین هما «۵»:

الأول: إن المراد منه الوحی إلی أهل السماء خصوصا و هم الملائکة لأنهم أهل السماء، فکان هذا الرأی یحاول أن یربط ذلک بقوله

تعالی: إِذْ یُوحِی رَبُّکَ إِلَی الْمَلائِکَةِ .. [الأنفال: ۱۲].

الثانی: إن الوحی إلی السماوات علی الخصوص فیکون فیه رأیان:

إنه تسخیر عند من قال إن السماء غیر حیّ (لیست حیة).

أو أنه نطق، عند من جعلها حیة.

و یرتبط بمعنی الوحی فی الآیة ما ینطبق علی تعبیره تعالی عن ذلک ب (القول)

---

(۱) الکشاف (۴/ ۲۷۶).

(۲) مجمع البیان (۱۰/ ۵۲۶).

(۳) جامع أحکام القرآن (۱۰/ ۱۳۳).

(۴) تلخیص البیان (ص ۲۸۲).

(۵) المفردات (ص ۵۱۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۰

و تصریفاته منسوبا إلیه تعالی متوجها بالخطاب إلی السماء و کذلک إلی الأرض کما فی قوله تعالی: ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ [فصلت: ۱۱].

فقد ذهب بعض المفسرین فیما نقله ابن درید إلی أن القول هنا کان لأهل السماوات و الأرض و لیس لهما تخصیصا «۱». و قال آخرون: إن القول هنا تعبیر مجازی، و أنه لا قول علی الحقیقة و إنما المراد دلالة ما جعل فیها. فعن السدی أنه قال: جعل فیها ما أراده من ملک أو غیره «۲».

و یری الشریف الرضی أن مثل هذا (القول) فی هذه الآیة و أمثالها إنما هو استعارة بلاغیة، لأنه لا یصح فی السماوات و الأرض أن تؤمرا أو تخاطبا، لأن ذلک لا یکون إلا لمن یعقل فکان المراد من هذه الآیات (الإخبار عن عظیم قدرة اللَّه تعالی و سرعة مضی أمره، و نفاذ تعبیره، و وقوع أوامره سبحانه من غیر معاناة و لا کلفة و لا لغوب و لا مشقة).

و یتطابق رأی کل من الشیخ الطوسی «۳» و الزمخشری «۴» مع ما ذهب إلیه الشریف الرضی فی ذلک.

الوحی فی مظاهر أخری

: من نظائر الحالات التی عبر عنها بالوحی و القول إلی السماء و الأرض ترد حالات تقترب منها فی بعض عناصرها مما یکون من أحوال مخصوصة فی ظواهر کونیة و معجزات و خوارق و دلالات فی مظاهر الطبیعة، و من ذلک ما یرد فی مثل قوله تعالی:

فَأَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظِیمِ [الشعراء: ۶۳]. فالآیة فی مقام بیان إحدی ظواهر معجزات موسی علیه السلام حین خروجه ببنی إسرائیل من مصر، و یستفید بعض المفسرین هنا- فی إشارة إلی الصلة بین الوحی و المعجزة- أن هذا الانفلاق للبحر کان بوحی إلهی فعن محمد بن إسحاق و آخرین: أوحی اللَّه تعالی- فیما ذکر- إلی البحر: إذا ضربک موسی بعصاه فانفلق «۵».

---

(۱) انظر جمهرة اللغة (۹/ ۱۱۲).

(۲) انظر الطوسی: التبیان (۹/ ۱۱۲).

(۳) التبیان (۹/ ۱۱۰).

(۴) الکشاف (۳/ ۴۴۵).

(۵) انظر الطبری: جامع البیان (۱۹/ ۵۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۱

و إذا ما أردنا أن نحصی أمثال هذه الحالات فإنها کثیرة متناثرة هنا و هناک فی نصوص الآیات مما یشتمل علی أوجه مشترکة مع عناصر الوحی المنسوب له تعالی إلی بعض مظاهر الطبیعة کالأوامر الإلهیة المعبر عنها بألفاظ (القول) و (الأمر) و (التسخیر) و تصریفاتها.

و خلاصة القول فی الوحی إلی مظاهر الطبیعة أن التفسیرات غالبا و رغم تعددها تحاول الوصول إلی أن هذا الوحی یتمثل فی التسخیر لتلک المظاهر بمعنی تذلیلها و جعل سیرها بمقتضی أوامره تعالی فیها.

و هذا بلا شک تفسیر لا اعتراض علیه إلا أنه لا یکفی لتفسیر الوحی الذی نصت علیه الآیات، أنه کائن فی أحوال و مظاهر مخصوصة بمحیط و زمان معین، فأن یکون سیر نظام الکون علی هذا الطریق و النظام المعروف بما یتحکم به من قوانین طبیعیة فهذا تسخیر لا شک فیه و لا نرید الخوض فی ماهیته، و لکن الوحی الموصوف فی الآیات مراده و لا شک ما یقع فی تلک الأحوال المخصوصة التی تذکرها الآیات کالوحی فی زلزلة الأرض، و إخبارها، و انفلاق البحر لموسی علیه السلام .. إلخ.

فالوحی هنا کما یری الباحث یحمل معنی الوحی حقیقة بکل ما یتوافر علیه من عناصر و مقومات الوحی فی اللغة من معانی الإلقاء فی خفاء و السرعة و هی متمثلة بوضوح فی تلک الأحداث و المظاهر الکونیة، و هی فی کل هذا تنبئ عن شعور یسری فی هذه المظاهر الطبیعیة تتلقی به الأمر الإلهی وحیا و تمتثل له بالطاعة.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۲

الفصل الرابع الوحی عند الصوفیة

توطئة

: مما لا شک فیه أن للتصوف باتجاهاته و طرقه المختلفة أثرا کبیرا و موقعا متمیزا یحتله بین اتجاهات الفکر الإسلامی، فالتصوف یحتل موقعا خطیرا بین الاتجاهات الفکریة عند المسلمین منذ ظهور بذوره الأولی فی نزعات الزهد القویة فی العالم الإسلامی فی القرن الأول الهجری «۱».

و ما دام هذا البحث یحاول أن یستشف ما یتوافر علیه الفکر الصوفی من موقف تجاه الوحی، و نتاجه الفکری الذی تتمثل فی قسم کبیر منه عناصر الوحی و مصادیقه- کما یرون-.

و لأن الوحی هو طریق المعرفة الحقة و أن المعارف المتلقاة من خلاله تمثل أساسا مهمّا ترتکز علیه المعرفة الصوفیة فقد احتل الوحی عنایة خاصة فی الفکر الصوفی الذی أحاطه بمفاهیم و مصادیق متمیزة لم تعهدها الاتجاهات الفکریة الإسلامیة الأخری، فالصوفیة یجعلون للعلم الإنسانی طریقین هما:

الأول: التعلم الإنسانی، و هو الطریق المعهود المحسوس الذی یقرّ به العقلاء.

الثانی: التعلیم الربانی و الذی یکون علی وجهین «۲»:

أ- التعلیم من خارج و هو التحصیل بالتعلم.

ب- التعلیم من داخل و هو الاشتغال بالتفکر، و التفکر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر.

(۱) نیکلسون (رینولد. أ.): فی التصوف الإسلامی و تاریخه (ص ۲) ترجمة أبو العلا عفیفی. لجنة التألیف و الترجمة و النشر، القاهرة (۱۳۸۸ ه/ ۱۹۶۹ م).

(۲) الغزالی: أبو حامد محمد بن محمد (ت ۵۰۵ ه/ ۱۱۱۱ م): مجموعة رسائل الإمام الغزالی المجموعة (۳/ ص ۱۰۲) دار الکتب العلمیة- بیروت (۱۴۰۶ ه/ ۱۹۸۶ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۳

فالطریق الأول و هو التعلم الإنسانی نتحصل من خلال النظر و الاستدلال و السعی و الطریق إلیه بالعقل، و هذا العلم مما لا یسع البحث الخوض فی تفصیلاته هنا لأنه یخرج عن نطاق خصوصیة المعرفة الصوفیة و موقفها من الوحی، لذلک سیقتصر بحثنا فی هذا الاتجاه علی الطریق الثانی للعلم و هو التعلیم الربانی بوجهیه المختلفین، فمن خلالهما یمکن التوصل إلی تصور عام للوحی فی الفکر الصوفی، و سیکون هذا الفصل منقسما علی مبحثین یخصص کل منهما للنظر فی أحد وجهی التعلیم الربانی و کالآتی:

فالمبحث الأول: یبحث فی الوجه الأول للعلم الربانی و هو العلم الظاهر الذی یکون للأنبیاء علیهم السلام «۱» و هو علم الشرائع و فهم الصوفیة له و ما أضفوه علیه من عناصر اتجاههم الفکری.

و المبحث الثانی: یتناول الوجه الثانی للعلم الربانی و هو العلم الباطن علم الأولیاء، علم الحقیقة «۱»، و هو یشکل العمود الفقری للتصوف و أساس نظریة المعرفة عندهم، و هم یخصصون هذا العلم للأولیاء یلقی إلیهم أو یفیض من أنفسهم باختلاف الآراء.

---

(۱) انظر د. أبو العلا عفیفی: فصوص الحکم لابن عربی (التعلیقات) (۲/ ۳۰۵) دار الکتاب العربی- بیروت.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۴

المبحث الأول العلم الظاهر (علم الأنبیاء)

أولا- الوحی و الغیب

: یکاد یقتصر العلم النبوی مطلقا عند الصوفیة علی طریق الوحی الإلهی بوصفه مصدرا وحیدا للمعرفة عند النبی، مبعدین أیة احتمالات لعناصر النظر و الاستدلال نافین أن یکون لها دور فی هذا العلم، و أساس هذا الحصر یقوم علی حکم الصوفیة بقصور العقل عن الإدراک الحقیقی. و یقرر ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی (ت ۶۳۸ ه/ ۱۲۴۰ م) هذا الأساس بقوله: (إن الأنبیاء لا- تأخذ علومها إلا- من الوحی الخاص الإلهی، فقلوبهم ساذجة عن النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری عن إدراک الأمور علی ما هی علیه) «۱».

فخاصیة النبوة أن علمها هو علم الوحی، و هو العلم الذی یعبر الصوفیة عنه دائما (بالعلم الظاهر) الذی یمثل عندهم أشرف مرتبة بین جمیع علوم الخلائق (لأن محصوله عن اللَّه تعالی بلا واسطة، و هو إرث خاص بالأنبیاء و الرسل، و قد انغلق بابه بخاتمهم محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم) «۲».

و کما ربط الفکر الإسلامی بین الوحی و الغیب و جعل هذا الوحی هو المصدر الأول لاطّلاع البشر علی الغیب، فإن الغیب یمثل عند الصوفیة أیضا نفس الأهمیة إن لم یفق ما یمثله عند غیرهم، إذ تقوم نظریة المعرفة عندهم أساسا علی إمکانیة انکشاف الغیب للأولیاء مثلما ینکشف للأنبیاء مع خصوصیة منصب النبوة حیث کان فیه الکشف التام الخاص الأعلی مرتبة کما یری الجنید، أبو القاسم بن محمد الخزاز (ت ۲۹۷ ه/ ۹۰۹ م) إذ یقول: (کشف اللَّه تعالی لکل نبی طرفا من الغیب،

---

(۱) فصوص الحکم (۱/ ۱۳۳).

(۲) انظر رسائل الإمام الغزالی (۳/ ۱۰۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۵

و کشف لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم أنباء الغیب و هو الغایة فی الکشف، فکان مکشوفا له من الغیب ما لا یجوز أن یکون مکشوفا لأحد من المخلوقین) «۱».

و عالم الغیب عند الصوفیة هو عالم المراتب الروحانیة، إذ یتصل صلة وثیقة بخصوصیتین مهمتین فی الفکر الصوفی هما: القلب و الروح و ما یمثله کل منهما من رمزیة خاصة عند الصوفیة، فعالم الغیب کما یری مجد الدین البغدادی (من رجال القرن الثالث الهجری) هو (من مدرکات القلب و الروح) «۲».

و قد أکد ابن عربی هذه الصلة بین عالم الغیب و هاتین الخصیصتین حین قسم مراتب الغیب فظهرت هذه الصلة فی مرتبتین من عوالم الغیب، فهو یقسم الغیب إلی مراتب مختلفة و هی «۳»:

۱- غیب الغیوب. و هو علم اللَّه المسمی بالعنایة الأولی.

۲- غیب عالم الأرواح: و هو انتقاش صورة کل ما وجد و سیوجد من الأزل و الأبد فی العالم الأول العقلی الذی هو روح العالم.

۳- غیب عالم القلوب و هو ذلک الانتقاش بعینه مفصلا تفصیلا علمیا کلیا و جزئیا فی عالم النفس الکلیة التی هی قلب العالم المسمی باللوح المحفوظ.

۴- غیب عالم الخیال: و هو انتقاش الکائنات بأسرها فی النفوس الجزئیة الفلکیة ..، و ذلک العالم هو المعبّر عنه فی الشرع بالسماء الدنیا، و هو أقرب مراتب الغیب إلی عالم الشهادة.

و باستثناء المرتبة الأولی (غیب الغیوب) فإن المراتب الأخری تکاد تمثل خزائن الغیب المتفاوتة المراتب.

و إذا ما أنعمنا النظر فی هذه المراتب و ما تمثله وجدناها تشکل جمیعا- تبعا

---

(۱) السلمی؛ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسین بن محمد الأزدی (ت ۴۱۲ ه/ ۱۰۲۱ م): حقائق التفسیر (مخطوط) ورقة (۱۱۰) (کل صفحتین فی ورقة) نسخة بخط ابن الدهان، (أبو محمد محمد بن علی بن شعیب) المتحف البریطانی رقم (؟؟؟).

(۲) انظر الحکیم الترمذی، أبی عبد اللَّه محمد بن الحسن (ت ۲۸۵ ه/ ۸۹۸ م) ختم الأولیاء (الملحق) (ص ۴۷۲) تحقیق عثمان إسماعیل یحیی، معهد الآداب الشرقیة، بیروت (د. ت).

(۳) ابن عربی: تفسیر القرآن الکریم (۱/ ۳۷۳- ۳۷۴)، دار الیقظة العربیة، بیروت ط ۱ (۱۳۷۸ ه/ ۱۹۶۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۶

لخصوصیة الموقف الصوفی من الوحی- عوالم داخلیة هی محل لانعکاس الغیب من المرتبة الأولی إلیها، و هی بالتالی مراحل و منازل الوحی المتسلسلة وصولا إلی حالة الفیض و انبثاق الوحی کما یرون.

ثانیا- حقیقة الوحی

: یختلف الصوفیة فی فهمهم لحقیقة الوحی و إن اتفقوا غالبا علی إضفاء معان رمزیة علیه و علی عناصره المختلفة مع شیء من الالتزام عند بعضهم فی المفاهیم الرئیسیة التی تشکل عقائد ثابتة فی هذا الوحی.

فالحکیم الترمذی ینطلق فی فهمه لحقیقة الوحی من أصل السرعة فیه، و یعتمد ذلک أساسا مهما فی تحدیده، فالوحی إجمالا عنده هو: سرعة المجیء انطلاقا من أن قولهم: توحّ بمعنی: أسرع، و لهذا المجیء السریع أشیاء تتضمنه، منها: (الوحی) الذی إنما سمی وحیا

لسرعته، و هذه فى رأى الترمذى هى الحقيقة الأساسية للوحى، فالشىء الذى إنما سمى وحيا لسرعة مجيئه هو: الحياة، و الرأفة حشو تلك الحياة، و الرأفة كلام اللَّه «۱».

فكل نوع من أنواع الوحى و كل ضرب من ضروبه سواء ما كان منه للبشر أو للحيوانات أو غيرها إنما تحكمه هذه السرعة فى المجىء (الإلقاء).

و إذا كانت سرعة المجىء طريقته فحقيقته النبوة نفسها، لأن هذه النبوة محروسة بالوحى، و هى فى حقيقتها الكلام المنفصل عن اللَّه تعالى وحيا معه روح من اللَّه فيقضى بالوحى و يختم بالروح «۲».

و إجمال هذا كله أن الوحى هو وصول النبوة من اللَّه إلى البشر، لأن النبوة هنا هى الكلام الملقى إلى النبى مع تضمين السرعة، و من أصل السرعة هذا يورد الترمذى المحتملات المتعددة فى تفسير الوحى مع تثبيت أن السرعة قاسم مشترك بينهما جميعا «۳»:

---

(۱) الحكيم الترمذى: تحصيل نظائر القرآن (ص ۱۴۹)، تحقيق حسين نصر زيدان، مطبعة السعادة، مصر ط ۱ (۱۳۸۹ ه/ ۱۹۶۹ م).

(۲) المصدر السابق (ص ۱۴۹- ۱۵۰).

(۳) ختم الأولياء (ص ۲۲۰).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۱۸۷

فالوحى ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى فى نفس السامع .. لأنها عين الوحى الإلهى فى العالم .. و قد يكون إسراع الروح الإلهى الأمرى بالإيمان بما يقع به الإخبار و المفطور عليه كل شىء مما لا كسب له فيه من الوحى ..

فكل ما لم يكن مكتسبا من علم يتفجر فى النفس بالروح الإلهى الذى يعرف بدلالة النفس هو وحى.

و أما ما كان من تدبير أو تفصيل أو تفكير فليس بوحى.

و انطلق مفسرون آخرون فى فهمهم للوحى من أصل الخفاء و الإسرار، فالوحى عندهم: (سر من غير واسطة) «۱». و فى ذلك إشارة إلى الإلقاء فى خفاء الذى يمثل مسارّة بين الموحى و الموحى إليه دون اطّلاع غيرهما و دون توسط بينهما. من هنا فرقوا بين هذا المعنى و بين الإنزال، فهم يفهمون من قوله تعالى: .. بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [المائدة: ۶۷]، أن الوحى كان خالصا له مستورا، و كان مخفيا عن غيره إلا أنه تضمن الواسطة فى الإنزال إليه (لأن الرسالة و الإنزال ظاهران بواسطة) «۱».

و فى الجواب على سؤال الحكيم الترمذى: ما الوحى؟ يذهب ابن عربى إلى أن أصل الوحى إجمالا هو أنه: مواقع الإشارات الإلهية فى القلب «۳».

فأساس هذا التحديد أنه إنما يسمى وحيا من جهة قربه من القلب، لذلك فإن ابن عربى يقرر من هذا مفهوما عاما بأن كل ما يسمى وحيا مما لا يقع ضمن هذا الصنف فبسبب هذا الجوار و يكون (من باب تسمية الشىء باسم ذلك الشىء إذا كان مجاورا له) «۳».

و تتبلور حقيقة الوحى عنده فى نظره إليه على أنه انبعاث من ذات النفس الإنسانية و كشف لأعماقها، و يبرز مصدر الوحى هنا من أن هذا الوحى (فيض من الروح الكلى السارى فى جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام) «۵».

فلا وحى من خارج عند ابن عربى إن هو إلّا انعكاس داخلى من النفس النبوية

---

(۱) انظر السلمى: حقائق التفسير ورقة (۶۶).

(۳) ابن عربى: الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم (مخطوط) نقلا عن ملحق ختم الأولياء للترمذى (ص ۲۲۰)، (الهامش).

(۵) ابن عربى: فصوص الحكم (۲/ ۹۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۸

او غیرها، و لا یخرج عن هذا الإطار عنده حتی أعظم الأدلة علی کون الوحی خارجیا مستقلا عن نفس الموحی إلیه و هو ما یمثله نزول الملک بالوحی، فهو یفسر ظهور جبریل و نزوله بالوحی علی النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم بأن لا حقیقة له فی الخارج و إنما ذلک من صنع خیاله صلّی اللَّه علیه و سلّم، و إن ظهوره معتمد علی قوة هذا الخیال، لذلک نسب ابن عربی لنفسه ما یقرب من هذه الحال فی ظهور جبریل بحدود هذا الفهم الرمزی إذ یقول: (لقد بلغ بی من قوة الخیال أن کان حبی یجسّد لی محبوبی من خارج لعینی کما کان یتجسّد جبریل لرسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و سلّم فلا أقدر أنظر إلیه و یخاطبنی و أصغی إلیه و أفهم عنه) «۱».

و هذا الفهم الخاص للوحی و نفی أیة عناصر خارجیة عن النفس فیه مما یتفق علیه أغلب الصوفیة و خصوصا القائلین مع ابن عربی ب (وحدة الوجود) و منهم الإشراقیون، فعندهم أن الوحی أو الرؤیا للنفس لیس شیئا یهبط علیها من خارج بل من ذاتها أی من باطن النفس ما دام قد تقرر بحسب مذهبهم هذا (أن الوجود واحد و أن اللَّه هو الوجود کله، و أن النفس هی التی أصبحت شاعرة بذاتها) «۲».

ثالثا- کیفیة الوحی و شروطه

: للنفس النبویة عند الصوفیة کما هو عند غیرهم من اتجاهات الفکر الإسلامی خصوصیة تمیزها عن النفوس البشریة العادیة، لذلک فإن للوحی النبوی خصوصیته أیضا مثلما أن له عناصره المختلفة عن غیره من الوحی- بمعناه العام-.

فالواسطی «۳» یری أن الاتصال بعالم الغیب مشروط بتخلص المتلقی (المتصل) من صفة البشریة، ففی تفسیره لآیة الشوری قوله تعالی: وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ .. [الشوری: ۵۱] الآیة. یفهم أن المراد: ما کان لبشر و هو قائم بصفته

---

(۱) الفتوحات المکیة (۲/ ۴۲۹)، المطبعة المیمنیة، القاهرة (۱۳۲۹ ه).

(۲) انظر د. محمد علی أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة عند شهاب الدین السهروردی (۳۰۵)، مکتبة الأنجلو المصریة- القاهرة ط ۱ (۱۹۵۹ م).

(۳) الواسطی، أبو بکر محمد بن موسی من قدماء أصحاب الحضور و هو من علماء مشایخ الصوفیة. لم یتکلم أحد فی أصول التصوف مثل ما تکلم هو. کان عالما بالأصول و علوم الظاهر. انظر: أبو عبد الرحمن السلمی: طبقات الصوفیة (ص ۳۰۲) تحقیق نور الدین شریبة جماعة الأزهر للنشر و التألیف ط ۱ (۱۳۷۲ ه/ ۱۹۵۳ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۸۹

البشریة حتی ینتزع عنه أوصاف البشریة، و یحلیه بحلیة الاختصاص، حینئذ یکلّم شفاها) «۱».

أما الحکیم الترمذی فالإتیان بالنبوة عنده متعلق بین الروح و الوحی، فالنبوة التی هی کلام اللَّه حین ینفصل منه تعالی (یکون معه روح من اللَّه، فیقضی بالوحی و یختم بالروح فبه قبوله) «۲».

و یری الإمام الغزالی فی اکتمال النفس طریقا فی تلقیها الغیب (الوحی) فالنفس إذا اکتملت ذاتها زال عنها دنس الطبیعة و درن الحرص و الآمال الفانیة و أقبلت بوجهها إلی بارئها تعالی، فإذا کان لها ذلک التجرد (فإنه تعالی بحسن عنایته یقبل علی تلک النفس إقبالا کلیا و ینظر إلیها نظرا إلهیا، و یتخذ منها لوحا و من النفس الکلی قلما و ینقش فیها جمیع علومه، و یصیر العقل الکلی، کالمعلّم و النفس القدسیة کالمتعلّم ... و ینتقش فیها جمیع الصور من غیر تعلم و تفکر) «۳».

و مصداق هذا التجرد من العبد و الإقبال من الباری تعالی ما فی قوله تعالی:

... وَ عَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ .. [النساء: ۱۱۳] و هی الدرجة التی یصل إلیها المتجرد، فهذا العلم هو أشرف مراتب العلم، لأن الواسطة

انعدمت فیه، فهو أقوی و أکمل من العلم المکتسب بالنظر و الاستدلال لأنه یأتی دون تعلم أو اجتهاد.

و یقسّم الغزالی هذا العلم المخصوص بهذه الکیفیة بحسب مرتبته و متلقیه علی قسمین «۴»: فمنه ما لا یدری العبد کیف حصل له، و من أین حصل و هذا یسمی إلهاما و قذفا فی الروع، و هو لا یختص بالأنبیاء وحدهم و إنما یشترک معهم غیرهم و هم هنا الأولیاء و الأصفیاء.

و منه ما یطّلع العبد (المتلقی) معه علی السبب الذی منه استفاد ذلک العلم، و یتمثل السبب هنا فی رؤیة المتلقی للملک الذی یلقی بهذا العلم فی القلب، و هذا العلم هو المسمی بالوحی و هو یختص بالأنبیاء وحدهم.

---

(۱) انظر السلمی: الحقائق ورقة (۲ ۲۹ ب/ ۳ ۲۹ أ).

(۲) ختم الأولیاء (ص ۳۴۶).

(۳) رسائل الغزالی: (م ۳/ ۱۰۴).

(۴) إحیاء علوم الدین مجلد ۳ (۸/ ۳۲) طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامیة (۱۳۵۶ ط ۱، ۱۳۹۵ ه/ ۱۹۷۵ م).

و یقرر السهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (ت ۵۸۷ ه/ ۱۱۹۱ م) أن للأنبیاء (المتلقین للغیب) فی نفوسهم قوة أصلیة أو فطریة تمکّنهم من الاتصال بالعالم العلوی مع اشتغالهم بالبدن، ذلک أنهم یستطیعون اکتشاف العلم الغیبی فی حالة الیقظة) «۱».

فقوة النفس هذه هی الطریق الممکّن للنبی الاتصال بالعقل الفعال، لأن النفس (إذا کانت شریفة و قویت قوتها تؤثر فی هذا العالم تأثیرا عظیما، لأنها تتصل بروح القدس و تأخذ منه العلوم فتکتسب قوة نورانیة ...) «۲».

و إذا جئنا إلی ابن عربی یبرز أمامنا ما سبق بیانه من نظریته المتمیزة فی الوحی بقوله: إن الوحی لا حقیقة له فی الخارج و إنما هو حالة داخلیة، و هو یعبر عن هذا المعنی شعرا بقوله «۳»:

و لا یلقی إلیک الوحی فی غیر و لا تلقی «۴» و حین یفسر نظریته هذا المعبر عنها شعرا نجده ینظر لهذا المفهوم و یعممه علی کل حالة من التلقی لمعرفة تتصل بالوحی فی أی شکل من أشکاله و مهما توافرت فیها من عناصر الوحی، فهو یقول: (فأیّ صاحب کشف شاهد صورة تلقی إلیه ما لم یکن عنده من المعارف، و تمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یده، فتلک الصورة عینه لا غیره، فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه کالصورة الظاهرة منه فی مقابلة الجسم الصقیل لیس غیره ..) «۴».

و ما قول ابن عربی بأن جبریل هو من تصویر خیال النبی و إنکاره نزوله الخارجی إلا محاولة منه- و من علی مذهب وحدة الوجود معه- لتجاوز ظاهر الآیات و الأخبار التی تمثل عقیدة راسخة فی الإسلام باستقلالیة ظاهرة الوحی و انفصالها عن ذات النبی و کونها أمرا خارجیا لیس له فیه أیّ دور سوی التلقی و التبلیغ.

أما الطریق الذی تصل به النفس إلی الاطلاع علی الغیب عنده فیتمثل فی أن

---

(۱) أبو ریان، أصول الفلسفة الإشراقیة عند السهروردی (ص ۳۰۵).

(۲) السهروردی: رسالة فی اعتقاد الحکماء ضمن: (مجموعة مصنفات شیخ أشراف شهاب الدین یحیی السهروردی) (ص ۲۷۰- ۲۷۱) تصحیح و تقدیم هنری کربین ط ۱ طهران (۱۹۵۳ م).

(۳) انظر فصوص الحکم (۲/ ۹۴).

(۴) المصدر السابق (۱/ ۶۶).

للنفوس الشریفة اتصالات بالمبادئ المجردة العالیة و الأرواح المقدسة الفلکیة من الأنوار القاهرة العقلیة و النفوس المدبرة السماویة، و اختلاطات بالملإ الأعلی من أهل الجبروت و انخراطات فی سلک الملکوت «۱». فیعتمد اطلاع صاحب الوحی علی الغیب علی قدرته علی (الغیبة عن الحواس و إدراکاتها، و عزلها عن أفعالها و تعطیلها فی استعمالها، فیتصل بتلک المجردات العلویة بقوة نفسه و حصول ملکة الاتصال لها، فتعلم ما لا یعلمه غیرها من أبناء جنسها، و تقدر علی ما لا یقدر علیه مثلها من بنی نوعها) «۱».

و خلاصة القول فی کیفیة الوحی أن أغلب الصوفیة و خصوصا أتباع وحدة الوجود یذهبون إلی أن اتصال العبد باللّه و اطّلاعه علی الغیب متوقف علی (إفناء الحواس التی تعوق هذا الاتصال، فإن حصل هذا الإفناء تحقق الوحی من الذات نفسها ما دامت الحقیقة واحدة و الوجود واحدا) «۳».

إلا أن بعضهم لم یتمادوا فی هذا التفسیر الباطنی لظاهرة الوحی و الاقتصار علی کونها حقیقة داخلیة منبعثة من النفس بل اضطروا إلی الخضوع لما تتوافر فی الوحی من عناصر خارجیة واضحة. و سنبین ذلک فیما یأتی من بیان لصور الوحی و أشکال إلقائه.

رابعا- صور الوحی

: یلاحظ فی فهم الصوفیة و تحدیدهم لصور الوحی النبوی اتجاهان: اتجاه یتابع الفهم الإسلامی العام لتلک الصور، و یضعف عنده التعبیر الرمزی الباطنی البحت فی نظرته إلی تلک الصور.

و الاتجاه الآخر: یمیل إلی الرمزیة و التفسیرات الباطنیة لصور الوحی الوارد إلی الأنبیاء، و ستتبین المواقف المختلفة فی ضوء هذین الاتجاهین من صور الوحی و کالآتی:

فمن الاتجاه الأول: قال بعض الصوفیة: إن الوحی علی وجوه «۴»: فمنها وحی

---

(۱) تفسیر القرآن الکریم (۱/ ۵۷۳) (بتصرف).

(۳) أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۰۵).

(۴) السلمی: الحقائق، ورقة (۳۲۰).

المشافهة و هو ما خصوه بموسی- علیه السلام- إشارة بذلک إلی الصورة الثانیة من صور التکلیم فی آیة الشوری و هی التکلیم من وراء حجاب.

و منها: وحی الوسائط و کأنهم یشیرون بهذا إلی ما یدخل تحت الصورة الثالثة فی آیة الشوری و هی إرسال الرسول الملکی، إلا أن تعبیرهم هنا عام یشمل صورا أخری تشتمل علی الواسطة.

و منها: وحی القذف و الإلقاء و یمثلون له بالوحی إلی الحواریین و أم موسی- علیهما السلام- و یقترب الواسطی من هذا التقسیم فضروب الوحی عنده «۱»:

منها: وحی عامة الأنبیاء و الرسل، و هو الوحی بواسطة الملائکة.

و منها: آداب نفوسهم من قوة الفهم المتحصل لها، فهی لا تنطق عن الهوی إن هو إلّا وحی یوحی.

و منها: ما کان فی المقامات، و هذا عنده: ما خفی أمره علی غیره تعالی، فهو لیس فیه لغیر اللّه معنی، و یمثّل له بما کان منه تعالی للنبی لیلة المعراج، و وصفه تعالی بقوله: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۱۰] إذ أنه تعالی خصه به و ما کان مخصوصا کان مستورا.

و هذا الوحی المستور یری السلمی فیه میزة انعدام الواسطة بین اللّه و النبی صلّی اللّه علیه و سلّم، إذ أنه تعالی: (أوحی سرا إلی قلبه-

علیه السلام- لا یعلم به أحد سواه بلا واسطة إلا فی العقبی حین یعطیه الشفاعة لأمته) «۱».

و نجد عند السهروردی التقاء بین الاتجاهین، فإنه یری أن ما یلقی من المغیبات یرد علی الملقی إلیه فی عدة صور و کالآتی «۳»: فقد ترد تلک المغیبات فی صورة أسطر مکتوبة، و قد تکون بسماع صوتا لذیذا أو هائلا.

[صوت لذیذ أو هائل]: و قد یشاهدون صور الکائن، و قد یرون صورا حسنة إنسانیة تناجیهم بالغیب، و قد یری الصور التی تخاطب کالتماثیل الصناعیة فی غایة اللطف، و قد ترد علیهم فی حضرة، قد یرون مثلا معلقة، و قد تکون فی المنام ...

---

(۱) السلمی: الحقائق، ورقة (۳۲۰).

(۳) حکمة الإشراق (ضمن المجموعة الثانیة من مصنفاته) (ص ۲۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۹۳

و یبدو من خلال هذه الصور المختلفة کأن السهروردی یشیر إلی أن حالة الإشراق تهیّئ من تکون له إلی إدراک مثل هذه الصور المختلفة و التی تلتقی بل تکاد تتطابق مع العدید من أشکال ظهور الملک للنبی فی الوحی الکائن بواسطة الرسول الملکی.

و أما الاتجاه الثانی: فیری ابن عربی أن النفس حین اتصالها بالمبادئ المجردة العالیة و انخراطها فی سلکها فإنها تتلقی الغیب بطرق عدیدة «۱»:

فإما علی سبیل الوحی و الإلهام و الإلقاء فی الورع و الإعلام بمطالعة صورة الغیب المنتقشة هی بها منها، و إما علی طریق الهتاف و الإنهاء، و إما علی صورة کتابة فی صحیفة تطالعه (أی الغیب) منها، أو أن یتراءی لها صور تناسبها فی الحسن و اللطافة فیتجسد لها: إما بقوة تخیلها و ظهورها فی حسها المشترک لاستحکام الاتصال و استقراره ریثما تحاکیها المتخیلة، و إما بتمثیلها فی (مخیلة الکل): التی هی السماء الدنیا، و انطباعها فی مخیلتها بالانعکاس کما فیما بین المرایا المتقابلة، فتخاطبها بصورة الغیب شفاها علی ما یری فی المنامات الصادقة.

هذه الصور المختلفة هی عموم ما یمکن تصوره من أشکال إلقاء الغیب إلی المتلقی. أما تلک الصور الثلاث الواردة فی آیة الشوری فإنه یضفی علیها عناصر الفکر الصوفی فی أهم ما یمیزه من الأحوال و المقامات، حیث أن التدرج فی هذه الصور یتم تبعا للتدرج فی تلک الأحوال و المقامات، مع ما یرتبط بذلک و ینعکس علیه من خصوصیات مفاهیم وحدة الوجود و فناء الخلق فی الحق، ففی تفسیره للآیة یری أن هذا التکلیم الموصوف فیها یکون من ثلاثة وجوه «۲»:

فإما بوصوله (أی المکلّم) إلی مقام الوحدة [مع الحق] و الفناء فیه، ثم التحقق بوجوده فی مقام البقاء فیوحی إلیه بلا واسطة کما قال تعالی: ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّی فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۸- ۱۰].

و إما (من وراء حجاب) بکونه فی حجاب القلب و مقام تجلیات الصفات،

---

(۱) انظر تفسیر القرآن الکریم (۱/ ۵۷۴).

(۲) تفسیر القرآن الکریم (ص ۴۳۷- ۴۳۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۹۴

فیکلمه علی سبیل المناجاة و المکالمة و المکاشفة و المحادثة دون الرؤیة لاحتجابه بحجاب الصفات.

أو یرسل رسولا من الملائکة فیوحی إلیه علی سبیل الإلقاء و النفث فی الروع و الإلهام و الهتاف أو المنام.

و فی التکلیم من وراء حجاب نجد أبا سعید الخراز «۱» یعمم صفة الخفاء فی الوحی و یربط عموم الوحی للأنبیاء بموقف التکلیم لموسی و کأنه یستفید من معنی الحجاب أن الحجب یکون بالتواری عن الأنظار و الأسماع و اختیار وقت التکلیم بحیث تتحقق

خصوصیة الخفاء عن غیر المکلّم بعدم حضور من یسمع أو یری، فهو یری أن اللَّه تعالی: (من غیرته أنه لم یکلم موسی إلّا جوف اللیل و غیّبه عن کل ذی حس حتی لم یحضر کلامه معه أحد سواه، و هذا ما للأنبیاء الآخرین أیضا حیث یحادثهم تعالی کذلک) «۲».

أما الواسطی فإنه أکد خصوصیة المقام و اشتراط الفناء فی تکلیم موسی له تعالی، إذ أن هذا التکلیم لم یکن له حتی (غاب عن أنفاسه و حرکاته و قام مقام الانفراد مع اللَّه تعالی فناداه: إنی أنا اللَّه) «۲».

و یقارن جعفر الخلدی «۴» بین تکلیمه تعالی لموسی- علیه السلام- و تکلیمه لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلّم فیری اختلافا فی المقام بحسب موضع التکلیم، فمقام موسی الطور و مقام محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم سدرة المنتهی و ذلک (أن موسی- علیه السلام- سمع کلاما خارجا عن البشریة، و أضاف الکلام إلیه و کلمه من نفسیة موسی و عبودیته، فغاب موسی عن نفسه و فنی عن صفاته و کلمه ربه من حقائق معانیه فسمع موسی صفة موسی من ربه، أما محمد صلّی اللَّه علیه و سلّم فإنه إنما سمع من ربه فکان أحمد المحمودین عنده) «۵».

---

(۱) أحمد بن سعید (ت ۲۷۹ ه/ ۸۹۲ م) (صحب ذا النون المصری و سری السقطی و بشر بن الحارث و هو من أئمة الصوفیة و مشایخهم. قیل: إنه أول من تکلم فی علم الفناء و البقاء)، انظر طبقات الصوفیة (ص ۲۲۸).

(۲) السلمی: حقائق التفسیر، ورقة (۷۷).

(۴) أبو محمد جعفر بن نصیر الخواص. من مشایخ الصوفیة. صحب الجنید و النوری و کان مرجعا فی علوم الصوفیة و کتبهم و سیرهم (۳۴۸ ه/ ۹۵۹ م)، انظر طبقات الصوفیة (ص ۳۳۴).

(۵) السلمی: حقائق التفسیر، ورقة (۷۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۹۵

و الخلدی هنا یجعل التفاوت بین تکلیمه تعالی لموسی و تکلیمه للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم من حیث حقیقة الکلام المسموع، فموسی سمع صفة موسی من ربه، أی أنه سمع الکلام من حیث أنه کلامه لأنه سمعه فی داخله هو بآلاته هو، أما محمدا صلّی اللَّه علیه و سلّم فإنه سمع صفة ربه من ربه إذ سمع کلامه تعالی منه مباشرة.

ملک الوحی

للصوفیة فی واسطة الوحی المتمثلة بالملک الحامل له اختلاف بیّن، فابن عربی یری أن للملائکة وظیفة الرسالة فی ثلاثة وجوه و هی «۱»: إنها مرسلة إلی الأنبیاء بالوحی، و إلی الأولیاء بالإلهام، و إلی غیرهم من الأشخاص الإنسانیة و سائر الأشیاء بتصریف الأمور و تدبیرها.

أما نزول الملک فلکونه روحا مجردة فإنه لا ینزل علی صورته فی مقام القلب و إنما ینزل بصورة تناسب الصور المتمثلة فی مقامه، و فی هذا الإطار فسّر تمثّل الملک للنبی صلّی اللَّه علیه و سلّم فی صورة دحیة الکلبی، (فهو لو لم یتمثل بصورة یمکن انطباعها فی المصدر لما فهم القلب کلامه و لما رأی صورته) «۲».

و لجبریل فی مذهب ابن عربی شأن خاص غیر شأن جبریل ملک الوحی، إذ یری فیه مبدأ الحیاة فی الکون، فهو الروح المنبث فی الوجود بأسره .. و هو لیس إلا الحق ذاته متجلیا فی صورة ذلک الروح الکلی، فما ظهر فی أی موجود من الموجودات هو لاهوت هذا الموجود أو جهة الحق فیه «۳».

و یبعد مجد الدین البغدادی أیة احتمالات لتصرف المتخیلة فی تمثّل الملک فی الصورة البشریة، فرؤیة النبی صلّی اللَّه علیه و سلّم و صحابته لجبریل فی صورة الأعرابی أو صورة دحیة الکلبی لیست من قبیل تصرف المتخیلة، لأن تصرفات القوة المتخیلة فی الأشخاص

المختلفة الطباع لا تكون على منهج واحد بل تختلف اختلافا بيّنا، فيخلص من هذا كله إلى أن تمثّل الملك فى الصورة البشرية كمال مرتبة الروحانية و تصرفها فى عالم الأجسام «۴».

---

(۱) انظر تفسير القرآن الكريم (۲/ ۳۱۴).

(۲) المصدر السابق (ص ۲/ ۵۵۴).

(۳) فصوص الحكم (۲/ ۱۸۰) (التعليقات).

(۴) تحفة البررة (مخطوط برلين) نقلا عن ختم الأولياء للترمذى (الملحق) (ص ۴۷۱).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۱۹۶

المبحث الثانى العلم الباطن (علم الأولياء)

أولا- المعرفة عند الصوفية

: يتميز الاتجاه الصوفى بنظريته المتفردة عن باقى اتجاهات الفكر الإسلامى فى نظرية المعرفة التى تمثل الأساس فى هذا الاتجاه، فبقدر الأهمية التى يعطيها طلاب التصوف لموضوع المعرفة يتعلّق ازدهار التصوف أو انحطاطه «۱».

فهذا ذو النون المصرى، أبو الفيض بن إبراهيم (ت ۲۴۵ ه/ ۸۵۹ م) يقرر لمعرفة الصوفية مرتبة خاصة بين مراتب المعرفة التى يقسمها إلى ثلاثة أقسام هى «۲»:

الأول: ما كان فى عامة المسلمين.

الثانى: ما اختص به الفلاسفة و العلماء من المعرفة.

الثالث: الخاص بالأولياء الذين يرون اللّه بقلوبهم.

و أساس المعرفة عندهم هو العلم الباطن الذى يمثل فى نظرهم التصوف بكل عناصره، و هو العلم الذى ورثه الإمام على بن أبى طالب- عليه السلام- عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم «۳».

و هم يرون أنهم ورثة هذا العلم عن الإمام على الذى يمثل عندهم (سيدهم و شيخ مذهبهم فى التصوف) «۴».

و هذا العلم (الباطن) هو العلم الذى يلقى فى القلب إلقاء و لا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان «۵».

---

(۱) ناجى حسين جودة: المعرفة الصوفية (ص ۱۳۴) دار عمار- عمان- الأردن ط ۱ (۱۴۱۲ ه/ ۱۹۹۲ م).

(۲) انظر نيكلسون: فى التصوف الإسلامى: (ص ۷).

(۳) المصدر السابق (ص ۷۶).

(۴) د. الشيبى، كامل مصطفى: الصلة بين التصوف و التشيع (ص ۳۴۳)، دار المعارف بمصر ط ۲ (۱۹۶۹ م).

(۵) د. أبو العلاء عفيفى: فصوص الحكم، التعليقات (۲/ ۲۴).

الوحى و دلالته فى القرآن، ص: ۱۹۷

و الصورة الحقيقية المتكاملة للعلم الباطن يرثها من بين مجموع هؤلاء الورثة (الصوفية) خاتم الأولياء وحده الذى يأخذ مباشرة عن روح محمد صلّى اللّه عليه و سلّم التى يرمزون إليها باسم القطب «۱».

و الصوفية فى قولهم بالعلم الباطن إنما ينطلقون مما

رواه الحسن البصرى عن النبى صلّى اللَّه عليه و سلّم أنه قال: (العلم علمان فعلم باطن فى القلب فذلك هو العلم النافع ..) «۲».

و المعرفة المتحصلة بالعلم الباطن هى المعرفة المطلقة التى لا تحدّها حدود، إذ تظهر عند العالم (العوالم غير المتناهية و يرتفع حجاب الزمان و المكان و يحصل الاطّلاع على أخبار الماضى و أحوال المستقبل و الخفيات) «۳».

و لهذه المعرفة غاية قصوى يسعى العالم (الصوفى) سعيا جهاديا إلى بلوغها تتمثل فى (أن يدرك الصوفى ذوقا وحدة العارف و المعروف) «۴».

ثانيا- الولاية و العلم الباطن

: يرى الصوفية عموما أن الولاية مرتبة خاصة جدا لا تكون لأحد أيا كان بل تنال بالاصطفاء منه تعالى لما يتوافر فيها من خصائص أهمها اطّلاع المحصّل لها على الغيب.

فالولاية هنا كالنبوة تتميزان كمرتبتين كما تتميزان فى العلم الحاصل فيهما و الحكيم الترمذى يبرز هذا العامل المشترك بين المرتبتين، فإنّ اللَّه تعالى (اصطفى من العباد أنبياء و أولياء .. و كما أن الأنبياء يتفاضلون فيما بينهم .. فكذلك الأولياء فضّل بعضهم على بعض) «۵».

و إذا كان النبى يخاطب بنبوته و يتلقّى بها الوحى عن اللَّه تعالى و يبلّغ فيصبح رسولا فإن الولى إذا استجمع عشرة خصال تهيأ له كما يرى الترمذى أن يناجى ربه كفاحا [مواجهة] و ذلك أنه (رجل ثبت فى مرتبته وافيا بالشروط كما و فى بالصدق

---

(۱) المصدر السابق (۲/ ۲۵).

(۲) انظر الغزالى: إحياء علوم الدين مجلد ۳ (۸/ ۴۲).

(۳) المعرفة الصوفية (۱۶۵).

(۴) د. أبو العلا عفيفى: التصوف و الثورة الروحية فى الإسلام (ص ۲۶۹) دار الشعب، بيروت (د. ت).

(۵) ختم الأولياء (۳۳۶).

فى سيره و بالصبر فى عمل الطاعة و اضطراره، فأدى الفرائض و حفظ الحدود و لزم المرتبة حتى قوّم و هذّب و نقّى و أدّب و طهّر و طيّب و وسّع و زكّى و شجّع و عوّذ فتمّت ولاية اللَّه بهذه الخصال العشر فنقل من مرتبته إلى مالك الملك فرتّب له بين يديه و صار يناجيه كفاحا) «۱».

و كما أن النبوة لها الإنباء عن الحق تعالى فللولاية عند ابن عربى الإنباء العام، و ذلك لأنها الفلك المحيط العام و لهذا لم تنقطع) «۲» كما انقطعت النبوة بخاتم الأنبياء، و الولاية بهذا التحديد أعلى مرتبة من النبوة نفسها، و هو يفسر هذا العلو بأن الولاية أعلى من النبوة و الرسالة بمعنى أن يكون ذلك فى الشخص الواحد بمعنى:

(أن الرسول من حيث هو ولى أتمّ من حيث هو نبىّ رسول) «۳».

و من مصاديق هذا العلو للولاية على النبوة علوها من حيث علومها، فللولى اطّلاع على علوم مخصوصة ليس للأنبياء إليها سبيل، لذلك كان الرد على عزير حين طلب أن يقف على سر الخلق [أى حال تعلق القدرة الإلهية بالموجودات] أن ذلك ليس من علم الأنبياء بل هو من علم اللَّه الذى قد يطلع عليه من شاء من خاصة أوليائه بطريق الكشف لا الوحى «۴».

فعزير طلب علم ذلك بالوحى فأجيب أنه لا سبيل إلى تحصيله و إنما هو علم مخصوص بالأولياء كشفا، فابن عربى كما هو ظاهر يضع العلم الباطن فى مرتبة أعلى من العلم الظاهر الخاص بالأنبياء الذى هو علم الشرع، مع وقوع ذلك ضمن فهمه لفضل الولاية على النبوة

بالمعنی السابق، و هو فی هذا متفق مع الصوفیة الأوائل علی أن مقام التفضیل یتمثل فی تفضیل الرسول من حیث هو ولی علی الرسول من حیث هو رسول نبی.

و کما جعلوا للولایة هذه المرتبة العلیا علی النبوة فهی بلا شک أعلی من حیث علومها علی علوم العلماء، و قد أضفوا هذه الأفضلیة لعلوم الأولیاء فی التفریق بین العلمین کما یأتی «۵»:

---

(۱) ختم الأولیاء (۳۳۱).

(۲) فصوص الحکم (۱/ ۱۳۴).

(۳) المصدر السابق (۱/ ۱۳۵).

(۴) المصدر السابق (۲/ ۱۷۰) التعلیقات.

(۵) الغزالی: إحیاء علوم الدین مجلد ۳ (۸/ ۳۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۱۹۹

۱- فعلوم الأولیاء تأتی من داخل القلب من الباب المنفتح إلی عالم الملک و عجائب عالم القلب و تردده بین عالمی الشهادة و الغیب، و هذا لا یمکن أن یستقصی فی علم المعاملة [العلم المکتسب بالنظر و الاستدلال].

۲- إن العلماء یعملون فی اکتساب نفس العلوم و اجتلابها إلی القلب، و أولیاء الصوفیة یعملون فی جلاء القلوب و تصفیتها و تصقیلها فقط.

و یربط أبو طالب المکی، محمد بن علی بن عطیة الحارثی (ت ۳۸۶ ه/ ۹۹۶ م) بین العلمین الظاهر و الباطن، فهما عنده علمان لا یستغنی أحدهما عن صاحبه، فهما بمنزلة الإسلام و الإیمان مرتبط کل واحد منهما بالآخر کالجسم و القلب لا ینفک أحدهما عن صاحبه «۱».

و یذهب القشیری، أبو القاسم عبد الکریم بن هوازن (ت ۴۶۵ ه/ ۱۰۷۲ م) إلی المساواة الکاملة بین علوم الأولیاء و علوم الوحی حتی فی نزول الملک علی الولی کما هو للنبی، فکما أن الملائکة تتنزل بالوحی و الرسالة علی الأنبیاء فإنها تتنزل (بالتعریف و الإلهام علی أسرار أرباب التوحید و هم المحدّثون) «۲».

إلا أن الفرق بین الاثنین یتمثّل عنده فی أن الأولیاء (لا یؤمرون أن یتکلموا بذلک و لا یحملون رسالة إلی الخلق) «۲».

ثالثا- خصوصیة العلوم الصوفیة

: یتبین لنا من خلال مطالعة الفکر الصوفی و خصوصا فی موقفه من المعرفة و عناصرها میل جارف إلی العلوم الإلهامیة التی تعتمد الفیض الإلهی دون العلوم الکسبیة النظریة.

فهم لم یحرصوا علی دراسة العلوم و تحصیل ما صنفه المصنفون و البحث عن الأقاویل و الأدلة المذکورة، و اعتمدوا علی المجاهدة و الریاضة النفسیة سبیلا إلی تحصیل المعرفة الحقیقیة وصولا إلی حالة الفناء التی یتمثل فیها إدراک وحدة الخالق

---

(۱) علم القلوب (ص ۵۳) تحقیق عبد القادر عطا مکتبة القاهرة، القاهرة، ط ۱ (۱۳۸۴ ه/ ۱۹۶۴ م).

(۲) لطائف الإشارات (۳/ ۲۸۵)، تحقیق د. إبراهیم بسیونی، دار الکتاب العربی، القاهرة، ط ۱ (۱۳۹۰ ه ۱۹۷۱ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۰

و المخلوق ذوقا. و للقلب ارتباط شدید بالمعرفة فی الفکر الصوفی حتی أنهم یعدّون علومهم علوما قلبیة مثلما یدل الإلهام ضمن ما

یدل علیه علی صلة خاصة بالقلب کونه محلا لتلقی هذا الإلهام و المعرفة الذوقیة فی نفس الوقت الذی یجردون العقل من أیّ دور فی هذه المعرفة، بل إنه یکاد یکون حاجزا عنها، فالعلوم الصوفیة لیست عملا من أعمال العقل الواعی و لا مظهرا من مظاهره، فالعقل و مقولاته حجب کثیفة تحول بین الإنسان و عالم الحقیقة «۱».

و لکی یتوصل الإنسان إلی المعرفة الحقیقیة و یدرک ما لا تظهر دلائله فی الظاهر- الذی یمثل ما یستطیع العقل إدراکه منها- فلیس أمامه إلا (باطن العلم و غامض الفهم و الغوص علی لطائف معانی التبیین و باطن الاستنباط من فهم التنزیل و تعلیم التأویل) «۲».

و هذا الطریق هو وسیلة الصوفیة للمعرفة، و هم یثبتونها لأنفسهم و تتسم مبانیهم الفکریة بسمتها و یجعلونها مستندا إلیها من حیث مصدرها و عناصرها، فهم کما یقولون یتلقونها عن الحق تعالی مثلما یتلقی الأنبیاء عنه بالوحی.

قال أبو القاسم الجنید: (لو أن العلم الذی أتکلم به من عندی لفنی و انقطع و لکنه من حقّ بدأ و إلی حقّ یعود) «۳».

و کما یعجز العقل من حیث نظره الفکری عن إدراک الأمور علی ما هی علیه فإن الإخبار [الوحی] یعجز أیضا کما یری ابن عربی عن إدراک ما لا ینال إلا بالذوق.

فلم یبق من طریق للعلم الکامل إلا- (فی التجلی الإلهی و بما یکشف الحق عن أعین البصائر و الأبصار من الأغطیة، فتدرک الأمور قدیمها و حدیثها و عدمها و وجودها و محالها و واجبها و جائزها علی ما هی علیه فی حقائقها و أعیانها) «۴».

لهذا کله فقد بنی الصوفیة علومهم علی أساس روحی خالص یعتمد أساسا علی الذوق، فصارت علومهم علوما ذوقیة تمثل مظهرا من مظاهر الإرادة و الوجدان، فالاتصال فیها روحی بعید عن نطاق العقل و حدوده.

---

(۱) د. عفیفی: التصوف (ص ۱۸).

(۲) أبو طالب المکی: قوت القلوب فی معاملة المحبوب (۱/ ۱۷۵) المطبعة المصریة القاهرة، ط ۱ (۱۳۵۱ ه/ ۱۹۳۲ م).

(۳) أبو طالب المکی: علم القلوب (ص ۵۳).

(۴) فصوص الحکم (۱/ ۱۳۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۱

و أما حقیقة هذا الذوق فهی تبرز من خلال ما یعرّفونه به، إذ یفهمون من الذوق أنه: (ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب و لا علی طریق الأخذ بالإیمان و التقلید) «۱».

فهذا العلم فیض داخلی ینبع من الذات الإنسانیة بطریق إلهی یعتمد المجاهدة النفسیة أساسا فی انبثاقه و یرتبط بالقلب- بمعناه الصوفی الخاص- ارتباطا قویا، إذ یمثل القلب أساس الإدراک الحقیقی فی مقابل العقل الذی سلبوه هذه المیزة و اعتبروه عاجزا عنها بل حجابا مانعا منها.

و یروی الصوفیة فی أخبارهم أن فی بعض الکتب المنزلة: (یا بنی إسرائیل لا- تقولوا العلم فی السماء من ینزل به؟ و لا- فی تخوم الأرض من یصعد به؟ و لا من وراء البحار من یعبر لیأتی به؟ العلم مجعول فی قلوبکم تأدبوا بین یدیّ بآداب الروحانیین و تخلّقوا إلیّ بأخلاق الصدّیقین أظهر العلم فی قلوبکم حتی یغطیکم و یغمرکم) «۲».

و یعبّر الحلاج، الحسین بن منصور البیضاوی (ت ۳۰۹ ه/ ۹۱۹ م) عن هذا المفهوم شعرا یصور هطول المعرفة الذوقیة- بما یتوافر فیها من عناصر مشترکة مع الوحی- بقوله «۳»:

أنعی إلیک قلوبا طالما هطلت‌سحائب الوحی فیها أبحر الکلم أما أبو طالب المکی فهذه المعرفة کما یری مخزونة فی القلب من حیث صلته بالملکوت، ذلک أن علم الباطن من عالم الملکوت و هو من أعمال القلوب و القلب خزانة الملکوت «۴».

و یعتدی الغزالی بوظیفة القلب فی کونه محل العلم و خزانته إلی قلوب الملائکة أیضا، و ذلک أن حقائق الأشیاء مسطورة فی اللوح

المحفوظ بل فی قلوب الملائکة، و أما حصولها فی قلوب البشر فیکون بأن یتأدی أثر منها فی القلب یماثل الحاصل فی عالم الخیال، و یماثل ذلک الموجود فی اللوح المحفوظ نفسه) «۵».

---

(۱) فصوص الحکم (۲/ ۱۲۲).

(۲) علم القلوب (ص ۵۳).

(۳) انظر أخبار الحلاج (مناجیات الحلاج) لمجهول (ص ۱۲) تصحیح و نشر. ل. ماسینیون و ب.

کراوس مطبعة القلم باریس. مکتبة لاروز. باریس (۱۹۳۶ م) طبعته بالأوفسیت مکتبة المثنی.

(۴) علم القلوب (ص ۵۴).

(۵) إحیاء علوم الدین مجلد ۳ (۸/ ۳۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۲

و لقلب العارف- الذی یمثل عند الصوفیة (الإنسان الکامل) الذی تحققت فیه کل صفات الوجود- احتواء الحق، فهو بهذا کما یری ابن عربی أوسع حتی من رحمته تعالی لأنه وسع الحق ذاته بدلیل

قوله تعالی فی الحدیث القدسی «ما وسعنی أرضی و لا سمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن» «۱».

و الصوفیة یرون فی هذه الصلة للقلب بالاعتقادات أنه فی الحقیقة هیولی الاعتقادات کلها، ذلک أن قلب العارف یشاهد الحق فی کل شیء و یعبده فی کل صورة و هو المرآة التی ینعکس فیها الحق فیشاهده) «۲».

و لکی یجمع ابن عربی للقلب صور الإدراکات المختلفة لإثبات هذه السعة یؤکد أن القلب و الروع و الفؤاد کلها مسمیات لمعنی واحد تشکل جمیعا محلا للوحی «۳».

و هو تمشیا مع فلسفته فی وحدة الوجود و انطلاقا من قیام الفکر الصوفی علی القول بالمعانی الباطنیة و اللجوء إلی التأویل الرمزی یری أن القلب هو الطور الذی واعد اللَّه موسی عنده، ما دام الوحی و التکلیم أمرا قلبیا داخلیا نفسیا فالطور فی قوله تعالی: وَ واعَدْناکُمْ جانِبَ الطُّورِ الْأَیْمَنَ .. [طه: ۸۰]. هو طور القلب الأیمن الذی یلی روح القدس «۳».

و هذا المعنی و الوصف للقلب بالطور یکاد یکون مفهوما صوفیا عاما إذ نجد له جذورا عند الحلاج الذی یعبر عنه شعرا بقوله «۵»:

باللَّه ینفخ نفخ الروح فی خلدیلخاطری ینفخ نفخ إسرافیل فی الصور

إذا تجلّی بطوری أن یکلّمنیرأیت فی غیبتی موسی علی الطور فالقلب هنا محلّ للتجلّی الإلهی مثلما هو خزانة للعلم الإلهی.

و لا شکّ أن القلب فی حدود هذه العضلة أو المضغة الصنوبریة الکامنة فی بدن الإنسان لا یحتمل بهذا التحدید ما یحمّله إیاه الصوفیة إلا لو أرید به مفاهیم أخری.

---

(۱) فصوص الحکم (۲/ ۱۴۰).

(۲) فصوص الحکم (۲/ ۱۴۲).

(۳) تفسیر القرآن الکریم (۲/ ۵۳).

(۵) أخبار الحلاج (ص ۲۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۳

و هذه هی حقیقة الأمر و هو ما یؤکده د. أبو العلا عفیفی إذ یستخلص من الفکر الصوفی أن المراد بالقلب لیس تلک المضغة الکامنة فی صدر الإنسان و إن اتصلت به اتصالا لا یعرف کنهه، و إنما المراد به فی الحقیقة القوة الخفیة التی تدرک الحقائق الإلهیة إدراکا

واضحا جليا لا يخالطه شک «۱».

رابعا- طريق المعرفة الذوقية

: إذا کان علم النبوة (العلم الظاهر) يتحصل للنبی من طريق الوحی دونما حاجة إلی الاستعدادات بل يکون بالاصطفاء و الاختيار الإلهی الذی لا دور للنبی فيه، فإن العلوم الصوفية التی يعبرون عنها بالقلبية و الإلهامية و الذوقية .. إلخ، لا تأتی بالنظر و الاستدلال العقلی کالعلم الإنسانی العام، و لا تکون عن الوحی بنفس طريق النبی إليه و إنما هی عندهم معارف حقة کالوحی من حيث يقينها لا من حيث طريقها.

و لأن المعرفة کامنة فی القلب فإن فيضها و انبثاقها لا يکون إلا بخلوص القلب للّه وحده، و هذه غاية يسعی الصوفی إليها، و هذا الخلوص يکون (بتخليص القلب من الأوهام بطرد کل خاطر يتصل بما سوی اللَّه) «۲».

و هذه مرحلة أساسية يمر بها الصوفی فی طريقه إلی اللَّه، فالقلب محجوب عن الحق مشغول بسواه، تتنازعه العوامل المادية و عوامل العقل فيکون للشيطان- العدو بالتعبير الصوفی- إليه سبيل.

فالسالک فی الطريق الصوفی عليه أن يمحّص حياته فی تدبير الوسائل التی يقهر بها شيطان النفس ليستعد للکشف الإلهی و التوحد مع الحق.

فالطريق عند الصوفية يمثّل وسيلة الوصول إلی المعرفة و يقوم علی أساس مجاهدة النفس و تصفيتها لإزالة الحجاب الذی يحول دون سطوح الأنوار الإلهية بالکشف، و النفس بذاتها هی الحجاب الذی لا سطوع لتلک الأنوار إلا بإزالته و لا يکون ذلک إلا بمجاهدته.

يقول الغزالی مبيّنا الطريق للسالک لطريق التصوف (إذا لم تقتل النفس بصدق المجاهدة فلن يحيا قلبک بنور المعرفة) «۳».

---

(۱) فصوص الحکم (۲/ ۱۳۹) التعليقات.

(۲) المصدر السابق (۲/ ۱۳۷).

(۳) الغزالی: أيها الولد (رسالة) (ص ۲۷) تقديم جورج شيرر اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت- ط ۲ (۱۹۵۹ م).

فاتصال العبد بالحق لا يکون إلا بسلوک هذا الطريق لأن فی ذلک (إخفاء الحواس التی تعوق هذا الاتصال) «۱».

و يعبر الواسطی عن هذا العائق الحاجب متمثلا بالحواس بکل معانيها بأنه الصفة البشرية، فهو- کما سبقت الإشارة- يری أنه لا اتصال للعبد و لا تکليم مع الحق (حتی ينزع عنه أوصاف البشرية و يحليه بحلية الاختصاص، حينئذ يکلّم شفاها) «۲».

و يصف السهروردی بعض ملامح الطريق الصوفی و ما يوصل إليه من الغايات الکبری بقوله: (إن أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم و فکروا فی معلوماتها فی مسبب الأسباب و ما دونه من مبدعاته فکرا لطيفا و تضعف [ضعفت] قواهم [البدنية] بتقليل الغذاء، فيوافق فکرهم بالقلب ذکرهم باللسان، و تارة يستعينون بنفحة خفيفة و بروائح طيبة و برؤية أمور متناسبة فيحصل لهم أنوار روحانية حتی يصير ذلک ملکة و يصير سکينة فيظهر لهم أمور غيبية و تتصل بها النفس اتصالا روحانيا ... فطوبی لمن أدرک نفسه قبل الموت و حصل لنفسه فی الدنيا درجة يلتذّ بها فی دار الفناء و يفرح بها فی دار البقاء) «۳».

فالطريق عند السهروردی هو تخليص النفس من عوائقها، فإنها إذا کان لها ذلک استطاعت إدراک المدرکات المجردة لأنها من جنسها إذ هی من عالم المجردات.

و التخلص من شواغل الحواس الظاهرة يکون (إما بسبب النوم، أو بسبب تعطلها لضعفها، أو فی حالة مجاهدته و رياضته للارتفاع بنفسه عن کدورات الحس) «۴».

و أما کیف تتهیأ النفس لنیل لذة الاتصال و إشراق الأنوار الإلهیة علیها فإن المجاهدة و الریاضة النفسیة (تخرج منها الإرادة قویة مسیطرة تعمل علی رفع حجب الحس و الضغط علی قوی البدن) «۴».

و یقدم الغزالی صورة الطریق الصوفی بتفاصیل سلوک السالک فیه، إذ علیه

---

(۱) أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۰۵).

(۲) تفسیر الحقائق: ورقة (۲۹۳).

(۳) رسالة فی اعتقاد الحکماء (ص ۲۷۱).

(۴) أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۰۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۵

تقدیم المجاهدة و محو الصفات المذمومة و قطع العلائق کلها و الإقبال بکنه الهمة علی اللَّه تعالی .. فلیس علی العبد إلا الاستعداد بالتصفیة المجردة و إحضار الهمة مع الإرادة الصادقة و التعطش التام و الترصد بدوام الانتظار لما یفتحه اللَّه تعالی من الرحمة، فإذا ما استوفی العبد هذه الحال فربما تولی اللَّه أمر القلب ففاضت علیه الرحمة و أشرق فیه النور و انشرح الصدر و انکشف سر الملکوت و انکشف عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة و تلألأت فیه حقائق الأمور الإلهیة .. فإن القلب إذا انفتح بابه إلی عالم الملکوت اطلع علی اللوح المحفوظ، فإذا وصل العارف إلی هذه الحال کان کما یری الغزالی، یخبر عن اللَّه تعالی کما یخبر هو عنه، مستندا فی ذلک إلی

الحدیث القدسی: «أول ما أعطیهم أن أقذف النور فی قلوبهم فیخبرون عنی کما أخبر عنهم» «۱».

فکلما قویت النفس فی مقاومة شواغل الحس کان صفاء الإدراک و قوة الإشراق، و یعبّر الصوفیة عن الغایة التی یهدف إلیها الطریق الصوفی و یصلها بهذه المجاهدة بعدة صیغ: کالفناء و الوجد و الجذب و الذوق و الغیبة و السکر و الاصطلام و غیرها «۲».

و قد أجمل بعض الباحثین معانی هذه الألفاظ المترادفة فی: (غیبة الصوفی عن الإحساس بالذات و بأشیاء العالم، و یکون حاضرا فی حال الشهود) «۳».

خامسا- مظاهر الوحی فی أشکال المعرفة الصوفیة

اشارة

: للمعرفة الصوفیة أشکال متعددة تلتقی فی بعض حدودها- من حیث الفهم الصوفی الخاص- مع بعض عناصر الوحی بأشکاله المختلفة.

فما تقدم فی المبحث الأول من هذا الفصل من وجوه و صور الوحی النبوی کما یراه الصوفیة إنما ینطبق فی کثیر من حدوده علی العلوم الذوقیة الباطنیة التی یتلقاها الأولیاء، لذلک فسنترک الحدیث عن مثل تلک الوجوه نظرا لاتضاح الکثیر من أبعادها فی تعمیم الصوفیة حصولها للأولیاء کما حصلت للأنبیاء، و سیقتصر البحث هنا علی مفاهیم صوفیة خالصة مستمدة من الأشکال الرئیسیة لذلک الوحی و مشترکة

---

(۱) إحیاء علوم الدین مجلد ۳ (۸/ ۳۳ و ۳۷).

(۲) انظر د. عفیفی: التصوف الثورة الروحیة فی الإسلام (ص ۲۸۹- ۲۹۰).

(۳) ناجی حسین جودة: المعرفة الصوفیة (ص ۱۶۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۶

معه فی عناصره الأساسیة و أهمها الیقین بأنها ألطاف و أنوار إلهیة خالصة صادرة عنه تعالی، لذلک سنتناول فی هذا البحث أشکالا رئیسة متفاوتة الرتبة و هی: العلم اللدنی، و الکشف و المبشرات و الخواطر.

۱- العلم اللدنی

: یعبّر الصوفیة عن علومهم أحیانا بالعلوم اللدنیة التی یسعون إلی نیلها و کل ما یقول به الصوفیة من المعارف إنما هی معارف یتلقاها المرید فی رحلته علی الطریق و یسمیها معارف لدنیة، فالعلم الباطنی و العلوم الذوقیة و الکشفیة و القلبیة .. إلخ، هی علوم لدنیة یسبغها اللّه تعالی و یقذفها فی قلب السالک و الولی.

و الأساس الذی یرجعون إلیه فی خصوصیة هذا العلم هو قوله تعالی: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً [الکهف: ۶۵].

و الصوفیة کما هی غالب اتجاهات غیرهم فی التفسیر یرون أن العبد المقصود فی الآیة هو الخضر- علیه السلام-، و عن العلم المقصود بأنه علّم إیاه یقول ابن عباس: إنه من علم الغیب «۱».

و أکد الزمخشری هذا المعنی مستفیدا من نسبته إلیه تعالی بقوله عز و جل (من لدنّا) أنه مما یختص به تعالی من العلم و هو الإخبار عن الغیوب) «۲».

و یبدو أن الصوفیة یرون صلة علومهم بهذا العلم اللدنی متمثلة فی الفرق بین العلمین المستفادین من الآیة و سابقاتها، و هما علم موسی- علیه السلام- و علم الخضر، فابن عربی مثلا ینظر إلی کل من الشخصیتین علی أنهما رمز لصاحبی نوعین من العلم «۳»: العلم الظاهر الذی یأتی به الأنبیاء- علیهم السلام- إلی أممهم و هو علم الشرائع المتلقی من الوحی، و العلم الباطن الذی یعلمه الأولیاء و هو علم الحقیقة.

فالعلم الباطن علم الأولیاء یتصل اتصالا وثیقا بالعلم اللدنی الذی کان للخضر- علیه السلام- إذ یری الصوفیة أن علومهم لدنیة ربانیة لا واسطة فیها بین العبد و ربه و یجعلون لها رتبة مخصوصة فی مراتب العلم هی فوق مرتبة العلم الظاهر.

---

(۱) انظر الطبرسی: مجمع البیان (۶/ ۴۸۳).

(۲) الکشاف (۲/ ۴۹۱).

(۳) انظر فصوص الحکم (۲/ ۳۰۵) التعلیقات.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۷

فموسی مع علمه الظاهر ذاک اتبع الخضر- علیهما السلام- الذی له العلم اللدنی الباطن و علم ما لم یعلمه بعلمه الظاهر.

بهذا المفهوم احتل الخضر علی الدوام مکانة و رتبة خاصة فی الفکر الصوفی حیث اعتبروه قطبا من أقطابهم «۱».

و هذه الأفضلیة لعلم الخضر علی علم موسی- علیهما السلام- لم ینفرد بها الصوفیة بل قالت بها اتجاهات تفسیریة مختلفة إذ نقل الطبرسی فی تفسیره أن الخضر- علیه السلام- کان ملکا أمر تعالی موسی أن یأخذ عنه ما حمّله إیاه من علم بواطن الأشیاء «۲».

و نقل عن ابن الإخشید أن هذا العبد الصالح أودع من علم باطن الأمور ما لم یودعه غیره «۲».

و أکد الإمام جعفر الصادق- علیه السلام- هذه الخصوصیة فی علم الخضر علی علم موسی- علیهما السلام- و افتراقه عنه، إذ یقول الإمام- علیه السلام- (کان عنده علم لم یکتب لموسی فی الألواح و کان یظن أن جمیع العلم قد کتب له فی الألواح) «۲».

و بهذه الخصوصیة و الرتبة یری الصوفیة أن الخضر- علیه السلام- فی لقائه مع موسی نبهه إلی باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التی یدل ظاهرها علی الهلاک دون باطنها، ثم شرح له الحکمة فی کل منها لیظهر له مقامه فی الولایة، و یبیّن له الفرق بین العلم الذوقی الباطن و علم الظاهر «۵».

و إذا کان للعلم اللدنی سیادة و أفضلیة علی العلم الظاهر فسیادته علی العلوم الأخری أوضح، إذ أن صاحب العلم اللدنی یرد أصحاب العلوم الأخری إلی المحجة لو ضلوا عن طریقها.

یقول ذو النون المصری: (إن اللّه تعالی یبسط العلم و لم یقبض، و دعا الخلق إلیه من طرق کثیرة و لکل طریق منها علم منفرد .. و لکل أهل طریق منها علم، فهم

---

(۱) المصدر السابق.

(۲) مجمع البیان (۶/ ۴۸۳).

(۵) فصوص الحکم (۲/ ۳۰۶).

بعلمهم یستعملون فمتی ضلوا عن طریق هذه العلوم أو أخطئوا فإن صاحب العلم اللدنی یردهم إلی المحجة) «۱». لأنه تعالی إنما علّمه ذلک العلم لیکون دلیلا لعلماء الوسائط.

و طریق حصول هذا العلم اللدنی هو طریق العلم الصوفی عموما، و یحدده الجنید بأنه یقع للعبد إذا زمّ جوارحه عن جمیع المخالفات، و أفنی حرکاته عن کل الإرادات، و کان شبحا بین یدی الحق تعالی بلا تمییز و لا مراد) «۱».

و قطعیة هذا العلم عنده یقینیة، فإنه صورة عن مکنون الغیب لا- تحتمل الظن و لا- الخلاف، فهو محکّم علی الأسرار و ما هو إلا مکاشفات الأنوار عن مکنون الغیب) «۱».

فلا احتمالیة و لا طریق للشک فیه، إنما هو انعکاس نفس صورة الغیب.

و أما حصوله فلا وساطة فیه، إذ انعدمت الوسائط جمیعا قال ابن عطاء:

(علمناه من لدنا علما) أی: (بلا واسطة الکشوف و لا بتلقین الحروف لکنه الملقی إلیه بمشاهدة الأرواح) «۱». و هذا ما علیه أغلب الصوفیة «۱».

إلا- أن التستری، سهل بن عبد اللّه بن یونس بن عیسی (ت ۲۸۳ ه/ ۸۹۶ م) یخالف فی ذلک إذ یدرجه ضمن العلوم التی تکون بواسطة، و معنی الواسطة هنا ما یکون فی الإلقاء و التوصیل، فالعلوم عنده سبعة: ثلاثة بمکاشفة بلا واسطة، و أربعة بواسطة، و هذه الأربعة بواسطة هی: العلم اللدنی و العلم العندی و علم التجلی و علم الوحی «۶».

و هذا ما اختلف معه القشیری إذ یری أن وسیلة العلم اللدنی هی الإلهام فهو إنما یحصل له (من لدن اللّه بطریق الإلهام دون التکلف بالتطلب) «۷».

و هو ما یؤکده الغزالی الذی خص هذا العلم برسالة من رسائله، إذ یری أن العلوم اللدنیة هی العلوم الحاصلة عن الإلهام. و ذلک بأن تلقی (بلا واسطة بین النفس و بین الباری، و إنما هو کالضوء من سراج الغیب یقع علی القلب صاف فارغ لطیف) «۸».

---

(۱) انظر السلمی: حقائق التفسیر ورقة (۱۶۷).

(۶) المکی: علم القلوب (۸۴- ۸۵).

(۷) لطائف الإشارات (۴/ ۷۹).

(۸) الرسالة اللدنیة (رسائل الإمام الغزالی) مجموعة ۳ (ص ۱۰۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۰۹

و أما ما کان بواسطة فلیس بعلم لدنی، لأن العلم اللدنی هو ما ینفتح فی سر القلب من غیر سبب مألوف من خارج «۱».

فهو یحصل بسریان نور الإلهام و هو: تنبیه النفس الکلیة للنفس الجزئیة الإنسانیة علی قدر إصغائها و قبولها و قوة استعدادها الاستعداد الخاص الذی یستفیده الغزالی من خلال الآیة الکریمة: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها [الشمس: ۷] فإن هذا الرجوع (التسویة) لا یکون إلا بثلاثة أوجه «۲»:

أحدها: تحصیل العلوم و أخذ الحظ الأوفر من أکثرها.

الثانی: الریاضة الصادقة و المراقبة الصحیحة التی یراها طریقا موصلا بدلیل إشارة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم إلی ذلک بقوله صلّی اللَّه علیه و سلم: «من عمل بما علم أورثه اللَّه علم ما لم یعلم».

الثالث: التفکر، فإن النفس إذا تعلمت و ارتاضت بالعلم ثم تتفکر فی معلوماتها بشروط التفکر ینفتح علیها أبواب الربح.

فالمتفکر إذا سلک طریق الصواب یصیر من ذوی الألباب و تنفتح روزنة من عالم الغیب فی قلبه عالما کاملا عاقلا ملهما مؤیدا.

و ما یحصل من هذا العلم فی النفس إنما هو الحکمة الحقیقیة التی لا یبلغها العبد ما لم یبلغ تلک المرتبة من العلوم، و هو یسوق استدلالا علی هذه المفاهیم و الحدود التی یضعها للعلم اللدنی أدلة و استشهادات یجدها ممثلة لتصور کامل عن العلم اللدنی، من ذلک ما روی عن الإمام علی بن أبی طالب- علیه السلام- الذی نجده عند الغزالی أقوی مثال یتحدث عنه فی بیان العلم اللدنی و عناصره و أبعاده و من تلک الاستشهادات «۳»:

قوله- علیه السلام (أدخلت لسانی فی فمی فانفتح فی قلبی ألف باب من العلم مع کل باب ألف باب)

. و

قوله- علیه السلام (لو ثنیت لی الوسادة .. لحکمت لأهل التوراة بتوراتهم و لأهل الإنجیل بإنجیلهم و لأهل القرآن بقرآنهم).

و

قوله- علیه السلام- (إن کتاب موسی و شرحه أربعون حملا فلو یأذن اللَّه فی شرح معانی الفاتح لأشرع [لأشرعنّ] فیها حتی تبلغ مثل ذلک).

---

(۱) إحیاء علوم الدین مجلد ۳ (۸/ ۴۳).

(۲) انظر الرسالة اللدنیة مجموعة ۳ (ص ۱۱۰- ۱۱۱).

(۳) الرسالة اللدنیة مجموعة ۳ (ص ۱۰۶) و ما بعدها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۰

و الغزالی یخلص من کل هذه الاستشهادات و ما تشیر إلیه من علوم مخصوصة عند الإمام- علیه السلام- إلی حقیقة أن مثل هذه الکثرة و السعة و الانفتاح فی العلم لا یکون إلا لدنیا إلیها سماویا) «۱».

و للفخر الرازی ما یلتقی فیه مع الصوفیة من بعض الوجوه فی العلم اللدنی من حیث قوله بحصوله عن طریق المجاهدة و الریاضة النفسیة و إن افترق عنهم بأنها لیست حاصلة ابتداء بل إن حصولها عنده متعلق بتقویة القوی العقلیة فی الوقت الذی یربط الصوفیة هذه العلوم ربطا کاملا بالقلب بل یعبرون عنها بالعلوم القلبیة لأنها إنما تقع علی القلب.

فهو یری أن الطریق إلیها بالریاضات و المجاهدات فی أن تصیر القوی الحسیة و الخیالیة ضعیفة، فإذا ضعفت قویت القوی العقلیة و أشرقت الأنوار الإلهیة فی جوهر العقل و حصلت المعارف و کملت العلوم من غیر واسطة سعی و طلب فی التفکر و التأمل) «۲».

۲- الکشف

: قال السراج، أبو نصر عبد اللّه بن علی الطوسی (ت ۳۷۸ ه/ ۹۸۸ م) الکشف:

بیان ما یستتر علی الفهم فیکشف للعبد کأنه رأی العین «۳».

و بهذا التعریف یجعل السراج للکشف یقینیة کاملة بصحة ما یرد فیه، إذ یتصوره إدراکا للمستتر علی الفهم إلی درجة الانطباق بین الشیء و صورته المکشوفة للمکاشف، و یخصص ابن عربی الکشف فی کونه إدراکا للمعانی فقط، فهو یعرف بالمکاشفة بأنها (إدراک معنوی و هی مختصة بالمعانی أبدا) «۴».

و یری الشریف الجرجانی، علی بن محمد بن علی الحسینی الحنفی (ت ۸۱۶ ه/ ۱۴۱۳ م) فی الکشف ما یربطه مع الإلهام و القذف فی الروع فی مفهوم

---

(۱) المصدر السابق.

(۲) مفاتیح الغیب (۲۱/ ۱۵۱).

(۳) اللمع فی التصوف (ص ۳۴۶) تصحیح رینولد ألن نیکلسون مطابع بریل. لیدن (۱۹۱۴ م).

(۴) بلاثیوس، آسین: ابن عربی حیاته و مذهبه (ص ۲۱۳) ترجمة د. عبد الرحمن بدوی وکالة المطبوعات، الکویت- دار القلم- بیروت (۱۹۷۹ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۱

المفسرین من غیر الصوفیة، إذ یری أنه یمثل (ما یلقی فی الروع بطریق الفیض) «۱» فهو معرفة فیضیة لا واسطة فی تلقیها، کما أن طریقها بعید عن النظر و الاستدلال إذ هو (علم یقع فی القلب و یدعو إلی العمل من غیر استدلال بآیة و لا نظر فی حجة).

و یعبر الصوفیة عن الکشف أحیانا بکشف الحجب الذی یمثل نوعا من الاستنارة «۲» التی أخذت عند الصوفیة مفهوما یعنی شیئا کالوحی، کما فی الشعر المنسوب خطأ- کما یری د. کامل مصطفی الشیبی- إلی رابعة العدویة (ت ۱۳۵ ه/ ۷۵۲ م) و هو الأبیات «۳»:

أحبّک حبّین: حب الهوی‌و حبّ لأنّک أهل لذاکا

فأما الذی هو حبّ الهوی‌فذکر شغلت به عن سواکا

و أما الذی أنت أهل له‌فکشفک للحجب حتی أراکا و للکشف أقسام و أنواع مختلفة:

فالنوری، أبو الحسین أحمد بن محمد (ت ۲۹۵ ه/ ۹۰۷ م) یقسّمه إلی «۴» مکاشفات العیون بالإبصار، و مکاشفات القلوب بالاتصال.

و یقسّمه الغزالی من حیث ظرف المکاشفة إلی «۵»: ما یکاشف فی أرباب القلوب من الشیطان أو الملک فی الیقظة، و مرة یکاشفون به فی المنام و هذا الکشف یکون بالتمثیل أو الخیال.

فأما الذی فی الیقظة فیلمع فی القلوب من وراء ستر الغیب شیء من غرائب العلم و ذلک بصور «۶»: فتارة کالبرق الخاطف، و أخری علی التوالی إلی حد ما.

و إذا کان من الکشف کما یری ابن عطاء ما ینفتح للأنبیاء من مفاتیح الغیب «۷» فإن أعظم الکشف من هذا الباب عند الجنید هو ما کان لنبینا صلّی اللّه علیه و سلم، إذ کشف له ما

---

(۱) انظر التعریفات: (ص ۲۸) القاهرة، ط ۱ (۱۹۳۸ م).

(۲) د. الشیبی (الوحی عند الصوفیة) مجلة بین النهرین العددان (۲۹- ۳۰ ص ۲۱۲).

(۳) الصلة بین التصوف و التشیع (۳۰۰).

(۴) انظر السراج: اللمع فی التصوف (ص ۳۴۶).

(۵) إحیاء علوم الدین، مجلد ۳ (۸/ ۷۰- ۷۱).

(۶) المصدر السابق (۸/ ۳۳).

(۷) انظر السلمی: تفسیر الحقائق، ورقة (۶۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۲

لم یکشف لأحد سواه من المخلوقین، لأن الکشف مراتب أعلاها ما کان له صلّی اللَّه علیه و سلم «۱».

و یضیف الحکیم الترمذی إلی ذلک أن أعظم ما یکون للنبی صلّی اللَّه علیه و سلم من الکشف ما یکون له بصفته ختم النبوة، و ذلک حین بروز الدیّان تعالی إذ (یکشف الغطاء عن ذلک الختم فیحیطه النور و شعاع ذلک الختم یبین علیه و ینبع من قلبه علی لسانه من الثناء (للَّه) ما لم یسمع به أحد من خلقه حتی یعلم الأنبیاء- علیهم السلام- أن محمدا صلّی اللَّه علیه و سلم کان أعلمهم باللَّه عز و جل) «۲».

و أما طریق حصول الکشف فهو طریق العلم الصوفی نفسه، فیکون بالمراقبة و المجاهدة. قال أبو محمد الجریری، أحمد بن محمد بن الحسین (ت ۳۱۱ ه/ ۹۲۳ م) «۳»: من لم یعمل بینه و بین اللَّه تعالی بالتقوی و المراقبة لم یصل إلی الکشف «۴».

و قال الغزالی: من الکشف ما یحصل فی القلب بالمواظبة من غیر تعلم «۵».

۳- المبشرات

اشارة

: یطلق الصوفیة هذه التسمیة علی ما یکون فی الرؤی الصالحة فی المنام «۶» و التی تکون للسالک فی الطریق الصوفی، و یستمدون هذه التسمیة من

قوله صلّی اللَّه علیه و سلم: «انقطع الوحی و بقیت المبشرات. فقیل ما المبشرات؟ قال صلّی اللَّه علیه و سلم: الرؤیا الصالحة یراها الرجل أو تری له) «۷».

و الرؤیا مما یکون للصوفیة و الأولیاء یری فیها القشیری نوعا من أنواع الکرامات «۸».

---

(۱) المصدر السابق ورقة (۱۱۰).

(۲) ختم الأولیاء (ص ۳۳۸).

(۳) من کبار أصحاب الجنید و سهل بن عبد اللَّه التستری. أقعد بعد الجنید فی مجلسه. من علماء مشایخ الصوفیة. انظر طبقات الصوفیة (ص ۲۵۹).

(۴) اللمع (ص ۳۴۶).

(۵) إحیاء علوم الدین، مجلد ۳ (۸/ ۴۱).

(۶) انظر ابن عربی: التفسیر (۱/ ۵۸۸).

(۷) الإمام مالک: الموطأ (ص ۵۹۳) کتاب الرؤیا.

(۸) انظر الرسالة القشیریة: (ص ۱۷۵) شرح شیخ الإسلام زکریا الأنصاری، دار الکتاب العربی، بیروت.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۳

و یجد فیها الغزالی مثار العجب، و ذلک لما ینکشف بها من الغیب الذی یکون برکود الحواس و عدم اشتغالها بالمحسوسات «۱».

و یذهب ابن عربی بعیدا فی أمر الرؤیا، إذ یعتقد أن کل ما یراه الإنسان فی حیاته الدنیا إنما هو بمنزلة الرؤیا للنائم خیال لا بد من تأویله، و فی هذا المفهوم یستفید من ظاهر

الحدیث الشریف من النبی صلّی اللّه علیه و سلم قوله: «الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا».

و الرؤیا عنده عائدة إلی عالم الخیال، و عالم الخیال هو (أول مبادئ الوحی الإلهی فی أهل العنایة) «۲» و ما تحقّق الرؤیا إلا إظهارها فی الحس بعد ما کانت فی الخیال.

و عالم الخیال هو أحد مراتب الوجود التی یسمیها الحضرات، و الرؤیا من مظاهر حضرة الخیال (أو حضرة المثال) «۳».

أ- الرؤیا و الغیب

: الرؤیا عند الصوفیة إذن شکل من أشکال الاطلاع علی الغیب إذ یتحقق فیها الکشف عن بعض الغیب، و قد مر فی موضوع الکشف أن منه ما یکون فی المنام، و قد تطرق الصوفیة إلی الکیفیة التی یحدث بها الکشف عن الغیب فی الرؤیا.

فالقشیری یربط بین الرؤیا و الخواطر، إذ أن تحقیق الرؤیا عنده أنها خواطر ترد علی القلب و أحوال تتصور فی الوهم إذا لم یستغرق النوم جمیع الاستشعار، فیتوهم الإنسان عند الیقظة أنه کان رؤیة فی الحقیقة و إنما کان ذلک تصورا و أوهاما تصورت فی قلوبهم و ذلک (حین زال عنهم الإحساس الظاهر فتجردت تلک الأوهام عن المعلومات بالحس و الضرورة فقویت تلک الحالة عند صاحبها) «۴».

و الرؤیا عند السهروردی وسیلة الاتصال بعالم البرازخ العلویة، فالنفس إنما تطلع علی الغیب إذا اتصلت بتلک البرازخ التی تتضمن الماضی و الحاضر و المستقبل، و کیفیة ذلک الاتصال کما یری (أن صور الأفلاک لا بد أن یتکرر

---

(۱) إحیاء علوم الدین، مجلد ۳ (۸/ ۴۵).

(۲) فصوص الحکم (۱/ ۹۹).

(۳) فصوص الحکم (۲/ ۷۴) التعلیقات.

(۴) الرسالة القشیریة (ص ۱۷۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۴

حصولها فی عالم الأعیان أو فی عالمنا هذا حتی یصح القول بأن التنبؤ بالمستقبل له سند عینی أو خارجی ... فالصور واجبة التحقق فی عالم الأعیان أی: واجبة التکرار علی نسق وجودها فی عالم الأفلاک، و هذا التکرار لوجودها هو ما یحدث خلال الرؤیا) «۱».

و اتصال النفس بالمجردات العلویة و اطّلاعها علی الغیب مما یقع بحکم الطبع عند صاحب الرؤیا کما یری ابن عربی، و هذا الاطلاع علی الغیب إنما یکون بانعکاس ما یتمثل فی (متخیلة الکل) التی هی السماء الدنیا و انطباعه فی (متخیلة النفس) و ذلک الانعکاس کما بین المرایا المتقابلة فتخاطب النفس بصورة الغیب شفاها «۲».

فعالم الخیال الذی تنسب إلیه الرؤیا لیس فی الحقیقة إلّا المرآة التی تنعکس علیها صور عالم المثال المطلق فی العقل الإنسانی، و یکون دور المتخیلة هو اتصال الإنسان بعالم المثال، و یکون ذلک إذا تحررت تماما من أثر الحواس و قوی النفس الأخری و بلغ

نشاطها کماله، و لا یکون ذلک إلا فی النوم فیحدث حینه (أن صور العالم المثالی تنطبع علیها [أی المتخیلة] کما تنطبع صور الشیء المرئی علی المرآة) «۳».

ب- أنواع الرؤیا

: یقسم القشیری الرؤیا إلی عدة أنواع بحسب ورودها فی النفس تمشیا مع وصفه لها بالخواطر الواردة علی القلب، فهذه الخواطر التی ترد فی النوم تکون «۴»:

مرة من قبل الشیطان، و مرة من هواجس النفس، و مرة بخواطر الملک، و مرة تکون تعریفا من اللّه عز و جل بخلق تلک الأحوال فی قلبه ابتداء.

أما ابن عربی فیقسم ما یراه النائم فی الأحلام علی صورته الواقعیة أو علی صورة أخری إلی «۵»:

---

(۱) انظر د. أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۱۱).

(۲) تفسیر القرآن الکریم (۱/ ۵۷۴).

(۳) د. عفیفی: فصوص الحکم (۲/ ۷۴- ۷۵) التعلیقات.

(۴) الرسالة القشیریة (ص ۱۷۵).

(۵) فصوص الحکم (۲/ ۱۰۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۵

۱- ما یکون بقصد من الرائی أو المرئی، و هو یری أن ما یکون بقصد من الرائی یمکن حصوله، و هو ینسب ذلک لنفسه شخصیا و إنه کان یستحضر صور شیوخه فی حلمه و یخاطبهم.

۲- ما یحصل من غیر قصد و لا إرادة من الرائی و المرئی، و هذا النوع کما یری أکمل و أدخل فی باب الرؤیا الصادقة لأنه إدراک مباشر لما فی خزانة الخیال.

و إجمال القول أن الرؤیا تمثل وسیلة من وسائل المعرفة الصوفیة یطلون منها علی المعرفة الحقیقیة و تمثل عندهم وجها من وجوه الإلهام أسبغوا علیها أهمیة کبیرة فی هذه المعرفة.

و قد أضفی بعض الصوفیة علی ما یرونه فی الأحلام عناصر القدسیة و الیقینیة کما فعل ابن عربی الذی جعل الرؤیا وسیلة للاتصال بالنبی صلّی اللّه علیه و سلم لیس فقط للاطلاع علی الغیب و رؤیته صلّی اللّه علیه و سلم و إنما لاستلهام کتب کاملة کما ینسب ذلک لنفسه حیث یقول إن الرسول صلّی اللّه علیه و سلم جاءه فی المنام و طلب منه تألیف کتابه (فصوص الحکم)، یقول ابن عربی: أما بعد فإنی رأیت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم فی مبشرة رأیتها ... و بیده کتاب فقال لی: هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به إلی الناس ینتفعون به ..) «۱».

و ینسب مثل هذا الاستلهام للکتب عن الأنبیاء فی الرؤیا إلی عبد الوهاب الشعرانی (ت ۹۷۳ ه/ ۱۵۶۵ م) الذی ادّعی أنه تلقی کتابه (المیزان الخضریة) عن الخضر علیه السلام «۲».

۴- الخواطر

اشارة

: یعرّف القشیری الخواطر بما یشیر إلی أنها خطابات خفیة من خلال ربطها بالضمائر فیما تتوجه إلیه، و هو بقوله فی تعریفها أنها: (خطاب یرد علی الضمائر) «۳» یؤکد أن هذا الورود یحمل بین طیاته معانی الخفاء، کما یشیر إلی فراغ الضمائر منها قبل ورودها، و من هنا تستشف صلتها بالوحی من خلال احتوائها هذه العناصر.

---

(۱) فصوص الحکم: المقدمة.

(۲) انظر د. الشیبی (الوحی عند الصوفیة و المتکلمین) مجلة بین النهرین عدد (۳۹- ۴۰ ص ۲۲۱).

(۳) الرسالة القشیریة (ص ۴۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۶

و یؤکد الغزالی هذا الورود علی القلب مثلما یؤکد معنی الخفاء فی حصولها، فالخواطر عنده أخص الآثار الحاصلة فی القلب علوما، إلا أنه یبعد أن تکون الضمائر خلوّا منها کما یستفاد من إشارة القشیری لأن الغزالی یری أن هذه العلوم الحاصلة بالخواطر تکون (إما علی سبیل التجدد بعد أن لم تکن و إما علی سبیل التذکر «۱» لما کان کامنا).

و هذه الخواطر عند الغزالی لیست تختص بالاطلاع علی الغیب فقط، و إنما هی محرکات للإرادات بمعنی دفعها للأعمال و ذلک (أن النیة و العزم و الإرادة إنما تکون بعد خطور (الأمر) المنوی بالبال لا محالة فهی مبدأ الأفعال) «۱».

و تنقسم الخواطر إلی عدة أنواع

: فمن حیث المصدر تنقسم عند أبی طالب المکی إلی «۳»: خطور همة نفس، و خطور عدو بحسد- و العدو هو اصطلاح الصوفیة عن الشیطان- أو خطور ملک بهمس.

و یضیف القشیری إلی هذه الأنواع الثلاثة ما کان من قبل الحق سبحانه ثم یعین کل منها و یسمیه: فخطور النفس هو الهواجس، و خاطر الشیطان بالوسواس، و خاطر الملک هو الإلهام، و أما ما کان منه تعالی و ألقی فی القلب فهو خاطر الحق «۴».

و من نفس هذه الحیثیة یکتفی الغزالی بتقسیمها إلی نوعین من الخواطر هی «۵»:

الخاطر المحمود و هو الإلهام، و الخاطر المذموم الداعی إلی الشر و هو الوسواس.

و یقسم أبو طالب المکی الخواطر من حیث وقوعها فی القلب و نوع المعرفة فیها تبعا لذلک إلی «۶»: ما یقع فی سمع القلب فیکون فهما، و ما یقع فی بصر القلب فیکون نظرا و هو المشاهدة، و ما یقع فی لسان القلب فیکون کلاما و هو الذوق، و ما یقع فی شم القلب فیکون علما و هو الفکر و هو العقل المکتسب بتلقیح العقل الغریزی، و هو أقلها لبثا و أیسرها عناء.

---

(۱) إحیاء علوم الدین، مجلد ۳ (۸/ ۴۷).

(۳) قوت القلوب (۱/ ۱۸۷).

(۴) الرسالة القشیریة (ص ۴۳).

(۵) انظر إحیاء علوم الدین، مجلد ۳ (۸/ ۴۷).

(۶) قوت القلوب (۱/ ۱۷۹- ۱۸۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۷

کما یقسم المکی الخواطر من حیث صدورها و ورودها إلی ستة أنواع هی «۱»:

۱- خاطر النفس و خاطر العدو: و هذان لا یعدمهما عموم المؤمنین، و هما مذمومان محکوم لهما بالسوء لا یردان إلا بالهوی و ضد العلم.

۲- خاطر الروح و خاطر الملک: اللذان لا یعدمهما خصوص المؤمنین، و هذان محمودان لا یردان إلا بحق و بما دل علیه العلم.

۳- خاطر العقل: و هو متوسط بین الأربعة یصلح للمذمومین .. و یصلح للمحمودین، فیکون شاهدا للملک و مؤیدا لخاطر الروح.

۴- خاطر الیقین: و هو روح الإیمان و مزید العلم و هو مخصوص لا یجده إلا المؤمنون و هم الشهداء و الصدیقون لا یرد إلا بحق و إن خفی وروده. الوحی و دلالته فی القرآن ۲۱۷ و تنقسم الخواطر إلی عدة أنواع ..... ص : ۲۱۶

هناک ملامح أخری فی أشکال المعرفة عند الصوفیة ربطوا بینها و بین الوحی، و اعتبروها منافذ یطلّ علی الغیب بواسطتها، و جعلوها أشکالا من الوحی لما توافر فیها من عناصره و من ذلک: الاطلاع علی اسم اللَّه الأعظم و المعراج الروحی و الروح القدس و غیرها و لا سبیل للخوض فیها هنا «۲».

---

(۱) قوت القلوب (۱/ ۱۷۰).

(۲) یرجع فیها إلی ما فصله د. الشیبی من البحث فی بحثه فی مجلة بین النهرین عدد (۳۹- ۴۰) بعنوان (الوحی عند الصوفیة و المتکلمین).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۸

الفصل الخامس الوحی عند المتکلمین و الفلاسفة

المبحث الأول الوحی عند المتکلمین

توطئة

: تمثل معارف الوحی فی الفکر الکلامی الإسلامی المورد الأساس الذی ینطلق منه المتکلمون فی نتاجهم الفکری الذی اعتمد الدفاع عن العقیدة الإسلامیة أساسا یقوم علیه.

و مع علمنا أن الوحی، متمثلا بالنص القرآنی الذی یمثل فی معظمه عقائد کلامیة إذ تبلغ آیاته أکثر من ستة آلاف یکاد یکون أکثر من خمسة آلاف منها آیات تمثل معتقدات و مفاهیم إسلامیة تدخل ضمن نطاق البحث الکلامی و یقدّم مادة کاملة العناصر لکل أصل من الأصول الکلامیة التی یدرسها علم الکلام کالتوحید و النبوة و الإمامة و المعاد و حیاة ما بعد الموت و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر ..

و غیرها، مع علمنا بذلک یتبین لنا بوضوح عمق الصلة بین الوحی و الأصول الکلامیة التی استمدها المتکلمون من النص القرآنی، و ینکشف لنا بوضوح لا یقبل الشک أو الجدل الأثر الکامل للقرآن الکریم (الوحی) فی تأصیل البحث الکلامی عند المسلمین و ترسیخ أسس البحث العقلی، و یتبین لنا أیضا الأثر البسیط للأسباب الخارجیة من تأثیرات الفلسفة الیونانیة و الیهودیة و المسیحیة و ما شابه و الذی لا یبلغ عشر معشار ما ادّعی له من تأثیر فی ظهور علم الکلام الإسلامی.

إلا أن هذا الأثر البسیط مما لا یمکن جحده و إنکاره إذ تمثل دوره فی أن تلک المناهج العقلیة الفلسفیة و اللاهوتیة ساهمت فی خلق نوع من التحدی الذی جرّ إلی بروز المناظرات و المحاورات بین هذه الاتجاهات، و سعی کل اتجاه منها فی إثبات

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۱۹

وجوده و عمق معتقداته و الدفاع عنها، و قد أسهم ذلک فی بلورة الأسس العقائدیة و وضع أسس المنهج العقلی عند المسلمین، و ترسیخ المنهج الکلامی القائم علی عقیدة إسلامیة مستمدة من القرآن الکریم و ثروة الأثر النبوی الشریف مما کان له فیما بعد أن یلعب دورا مهما فی مسیرة الفکر الإنسانی لفترات طویلة.

و البحث الکلامی الإسلامی فی الوحی یکاد یظهر فی اتجاهین أساسیین:

۱- الاتجاه الأول: البحث فی الوحی من حیث کونه الأصل الذی یستمد منه المتکلمون أصول الفکر الکلامی و أصول العقیدة الإسلامیة بما ورد فی النص القرآنی من آیات تمثلت فیها تلک الأصول، فیهتم المتکلمون بدراسة تلک النصوص و الاعتماد علیها فی تقدیم أسس العقیدة و إثباتها و الدفاع عنها.

۲- الاتجاه الثانی: البحث فی الوحی الإلهی من حیث هو ظاهرة خاصة تمثل طریقا للاتصال بین اللّه تعالی و البشر المصطفین لاطلاعهم علی الغیب و تمیز الأنبیاء عمن سواهم من سائر البشر فی ذلک.

فأما الاتجاه الأول فلا مجال للبحث فیه فی نطاق هذه الرسالة لما له من سعة هائلة و لأنه لا یتصل مباشرة بموضوعها الذی یدور حول ظاهرة الوحی و عناصرها الخاصة المیزة بما یشکّل تصورا شاملا عنها فی هذا الإطار.

لذلک فسیقتصر البحث فی هذا المبحث علی ما یقع ضمن الاتجاه الثانی.

و قبل الخوض فی تفاصیل ذلک لا بد من الإشارة هنا إلی نقطة هامة تتمثل فی أن الجهد التفسیری الإسلامی حول الوحی متمثلا بما ورد ضمن الفصلین الثانی و الثالث حول الوحی من حیث المصدر و المتلقی و صور الوحی .. إلخ، یمثل جانبا مکملا للبحث فی الوحی عند المتکلمین الذی سنخوض فیه هنا، و مما یوضح ذلک و یؤکده أن أغلب المفسرین ممن استفدنا من آرائهم فی تلک المواضیع یمثل کل منهم اتجاها خاصا فی التفسیر یکاد ینطلق فیه من الأسس التی یعتمد علیها الاتجاه العقائدی الذی ینتمی إلیه، و علی سبیل المثال لا- الحصر فإن الطوسی و الطبرسی مثلا ینطلقان من عقیدتهما الإمامیة و ینزع الزمخشری نزوعا اعتزالیا، و ینطلق الطبری و القرطبی و ابن تیمیة من اتجاه أهل السنة و أصحاب الحدیث و تتمثل فی آراء الباقلانی أسس المذهب الأشعری .. و هکذا.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۰

فخلاصة القول أن هذا المبحث فی عرضه للوحی عند المتکلمین یکمل ما برز هناک من آراء و اتجاهات حول الوحی فی القرآن الکریم من حیث المصدر و المتلقی.

و بحث المتکلمون فی الوحی من حیث هو ظاهرة دینیة یتلقی من خلالها النبی الغیب و التشریع مع بعض مظاهره مما کان لغیر الأنبیاء نجده متمثلا فی مواضیع عدیدة تناولها المتکلمون، لذلک سیحاول البحث هنا استشفاف ملامح التصور الکلامی الإسلامی للوحی من خلال تلک المواضیع و الارتباطات المختلفة، و یتمثل ذلک فی النقاط الواردة فی مواضیع هذا المبحث.

أولا- الکلام الإلهی

: کانت هذه المسألة إحدی أهم المسائل التی تطرق إلیها البحث الکلامی الإسلامی، حتی أن بعض الباحثین یری أن تسمیة علم الکلام جاءت من کون أهم المسائل التی بحثها هی الکلام الإلهی. و هی مسألة أثارت الکثیر من الجدل و الخلاف بین الاتجاهات المختلفة، و برز ذلک علی أشدّه فی العصر العباسی بظهور مسألة أخری مرتبطة بالکلام الإلهی هی القول بخلق القرآن و التی ارتبطت بها المحنة المشهورة.

فأما کلامه تعالی فإن جمیع الاتجاهات الفکریة الإسلامیة متفقة علی القول أنه تعالی متکلم «۱»، إلا أنهم اختلفوا فی حقیقة هذا الکلام.

فقد أجمع أهل السنة على أن كلامه تعالى هو علمه، و أنه ليس غيره و هو ليس بمخلوق، و على رأس من قال بذلك الإمام أحمد بن حنبل (ت ۲۴۱ ه/ ۸۵۵ م) «۲».

و من أهم ما استدلوا به أنه تعالى لا يشبه شيء من خلقه .. فلما كان كلامنا غيرنا و كان مخلوقا وجب ضرورة أن يكون كلام اللَّه تعالى ليس مخلوقا و ليس غير اللَّه تعالى «۲».

---

(۱) انظر ابن حزم: الفصل فی الملل (۳/ ۵)، القاضی عبد الجبار: المغنی فی أبواب التوحید و العدل (۷/ ۶۱) الشرکة العربیة للطباعة و النشر- القاهرة ط ۱ (۱۳۸۰ ه/ ۱۹۶۱ م)، الباقلانی:

الإنصاف (ص ۲۶)، الطوسی الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد (ص ۶۰) جمعیة منتدی النشر، مطبعة الآداب- النجف (۱۳۹۹ ه/ ۱۹۷۹ م).

(۲) انظر ابن حزم: الفصل فی الملل (۳/ ۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۱

و یلخص الإمام ابن حنبل مذهبه فی قدم الکلام ممثلا لأهل السنة فیقول: نقول إن اللَّه لم یزل متکلما، و لا نقول: إنه کان لا یتکلم حتی خلق کلاما «۱».

و یربط الکلام هنا بالعلم فی کونه صفة قدیمة بهذا المعنی فیقول (لا نقول:

إنه کان لا یعلم حتی خلق علما) «۱».

و قالت الأشعریة: إن الکلام صفة لذاته تعالی لم یزل و لا یزال موصوفا به، و إنه قائم به و مختص بذاته، و هو غیر اللَّه تعالی، فهو عندهم قدیم أیضا «۳».

و هذا الکلام القدیم الذی قالوا إنه صفة له تعالی عبروا عنه بالکلام النفسی، و هو: معنی قائم فی النفس سوی العبارة بل العبارة دلالة علیه من الإنسان، فهذه الألفاظ المنزلة علی الملائکة و الأنبیاء دلالات علی الکلام الأزلی، و الدلالة مخلوقة محدثة و المدلول قدیم أزلی «۴».

و ذهبت الإمامیة یمثلهم هنا- الشیخ الطوسی- إلی أن کونه تعالی متکلما لا یکون إلا بکلام محدث، لأن حقیقة المتکلّم من وقع منه الکلام الذی هو هذا المعقول بحسب دواعیه و أحواله و قالوا بأن کلامه تعالی یجب أن یوصف بما سماه به هو تعالی بکونه محدثا «۵»، و ذلک فی دلالة قوله تعالی: ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ [الأنبیاء: ۲].

و الإمامیة کأهل الحدیث و الأشعریة، یرون أن الکلام صفة له تعالی و لکنه لیس من الصفات الذاتیة القدیمة کالعلم و القدرة و الحیاة کما یرون، و إنما هو (من الصفات الإضافیة کالخلق و الرزق) «۶».

و اتفقت المعتزلة مع الإمامیة فی القول بحدوث الکلام، فهم یقولون بأن کلامه

---

(۱) انظر النشار (علی سامی): نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام (۱/ ۲۶۳) دار المعارف بمصر، ط ۳، (۱۹۶۵ م).

(۳) انظر الباقلانی: الإنصاف (ص ۲۶)، الفصل فی الملل (۳/ ۵).

(۴) الشهرستانی: الملل و النحل (۱/ ۱۲۳)، دار الندوة الجدیدة، القاهرة (مصورة) عن ط (۱۳۱۷ ه) القاهرة.

(۵) الاقتصاد (ص ۶۵- ۶۶).

(۶) انظر محمد جواد مغنیة: فلسفات إسلامیة (ص ۳۵۸) دار التعارف للمطبوعات- بیروت (۱۳۹۸ ه/ ۱۹۷۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۲

تعالی مخلوق فی محل کما أحدثه تعالی فی الشجرة مثلا «۱»، و یتأکد قولهم بحدوث الکلام من خلال حدّ الکلام عندهم، فالقاضی

عبد الجبار یجعل حد الکلام (ما حصل فیه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل فی حرفین أو حروف فما اختص بذلک وجب کونه کلاما و ما فارقه لم یجب کونه کلاما) «۲».

إلاـ أن أبا علی الجبائی کان یری الحروف وحدها حدا للکلام، و جمع أبو هاشم الجبائی بین الأصوات و الحروف فی حد الکلام و ذلک فیما نقله عنه القاضی عبد الجبار «۳».

و نقل الشهرستانی عنهما القول بأن حد الکلام أصوات مقطّعة و حروف منظومة «۴».

و القاضی عبد الجبار یخلص من التحدیدات المتعددة و خصوصا رأیه و هو ما علیه المعتزلة جمیعا أن الکلام عرض خلقه اللّه تعالی لأن الأعراض محدثة، لهذا کان کلامه محدثا «۵».

یستنتج مما مر من عرض للآراء أن أهل السنة و الأشعریة یقولون بقدم الکلام اعتمادا علی أنه صفة له تعالی من صفاته الذاتیة.

بینما یذهب الإمامیة و المعتزلة إلی القول بحدوث الکلام، إلا أنهم میزوا هذا الحدوث بأنه لا یلزم منه أن یکون تعالی محلا للحوادث «۶» و هو ما طعن به من خالفهم فی هذا الرأی .. و ذلک لأنه تعالی یخلق کلامه فی الشجرة و اللوح .. إلخ، کما یخلق سائر الکائنات.

ثانیا- خلق القرآن

: یرمی موقف الفرق المختلفة من الکلام الإلهی إلی البحث فی القرآن الکریم بوصفه کلامه تعالی، فقد انبری أقطاب تلک الفرق للخوض فی هذه المسألة التی

---

(۱) انظر ابن حزم: الفصل فی الملل (۳/ ۵)، الشهرستانی: الملل و النحل (۱/ ۵۵)، البغدادی:

الفرق بین الفرق (ص ۲۲۹).

(۲) المغنی: ۷/ ۶).

(۳) المغنی: (۷/ ۷).

(۴) الملل و النحل (۱/ ۹۹).

(۵) المغنی (۷/ ۳).

(۶) انظر مغنیة: فلسفات إسلامیة (ص ۳۵۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۳

دارت حولها المناقشات العنیفة و أدت إلی محنة خلق القرآن و قد تحمّل الإمام أحمد ابن حنبل ممثلا لاتجاه عریض من أهل السنة جانبا کبیرا من أعباء تلک المحنة «۱».

فتمشیا مع آرائها فی الکلام بین القدم و الحدوث فإن الفرق الإسلامیة خاضت فی مسألة خلق القرآن من نفس الناحیة کرد فعل علی ظهور هذه المسألة من قبل المعتزلة.

فالمعتزلة یتلخص موقفهم فی أن القرآن عرض مخلوق خلقه تعالی إذ الأعراض محدثة، و یعبر القاضی عبد الجبار عن خلاصة قولهم فی القرآن الکریم بقوله: أما مذهبنا فی ذلک فهو: أن القرآن کلام اللّه تعالی و وحیه، و هو مخلوق محدث مفعول لم یکن ثم کان أنزله تعالی علی النبی صلّی اللّه علیه و سلم لیکون علما دالا علی نبوته «۲».

و قد رفض أهل السنة و الأشعریة هذا القول. بل لقد کفّروا من یقول بأن القرآن مخلوق، فأهل السنة یرون أن القرآن صفة ذات له تعالی فهو قدیم بقدمه، و هذا من قولهم بأن القرآن کلام اللّه إذ یرون (أن قول القائل القرآن و قوله کلام اللّه کلاهما معنی واحد و اللفظان مختلفان) «۳».

و تفصیل ذلک أن هذا القرآن المتلو فی المحاریب و المکتوب فی المصاحف غیر مخلوق و لا محدث بل قدیم مع اللَّه تعالی «۴».

و مما استدل به الأشعریة علی القول بقدم القرآن أنه لا القرآن و لا السنة ورد فیهما القول أن القرآن مخلوق، کما لم یجمع المسلمون علی ذلک، فردوا القول بخلق القرآن و قالوا: إن ما نسمعه و نتلوه فی المحاریب هو (عبارة) عن کلامه تعالی «۵».

---

(۱) للاطلاع علی تفاصیل تلک المحنة و أحداثها یراجع مثلا: الطبری: تاریخ الملوک و الرسل (۱۱/ ۱۱۲۵) و ما بعدها، دار صادر- بیروت، ابن الأثیر: الکامل فی التاریخ (۵/ ۲۲۲) و ما بعدها مصر ط ۱ (۱۹۳۹ م).

(۲) شرح الأصول الخمسة (ص ۵۲۷) تحقیق د. عبد الکریم عثمان، مکتبة و هبة، القاهرة ط ۱، (۱۳۸۴ ه/ ۱۹۶۵ م).

(۳) الفصل فی الملل (۳/ ۷).

(۴) انظر القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ۵۲۷).

(۵) شرح الأصول الخمسة (ص ۵۲۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۴

و عبر الباقلانی عن رأی الأشعریة فی ذلک بقوله: إن المسموع هو کلام اللَّه تعالی القدیم، فهو صفة له قدیمة موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها «۱».

و اختلف الإمامیة عن باقی الفرق فی التعبیر عن معنی کون القرآن محدثا تبعا لقولهم إن الکلام محدث، فهم توقفوا عن القول بأن القرآن مخلوق فقالوا: لا نصفه بأنه مخلوق لأنه یوهم بأنه مکذوب أو مضاف إلی غیر قائله إذ أن ذلک المعتاد من هذه اللفظة کقوله تعالی: إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ [ص: ۷]، و قوله تعالی: وَ تَخْلُقُونَ إِفْکاً [العنکبوت: ۱۷]، فلم یوصف الکلام بالخلق إلا إذا أرید به الکذب أو الانتحال «۲».

و قد روی عن الإمام موسی بن جعفر- علیه السلام- أنه کان حین یسأل عن خلق القرآن یقول: (لا نقول ما یقولون و لکن نقول إنه کلام اللَّه) «۳».

و مما یراه الباحث توفیقا بین الآراء المختلفة فی القرآن الکریم بین القدم و الحدوث أو الخلق کما یعبر عنه المعتزلة ما ذهب إلیه السید الطباطبائی و هو رأی حسن فیه الکثیر منن التوفیق إلی المراد، و إجماله «۴»: أن القرآن الکریم إذا أرید به هذه الآیات التی نتلوها بما أنها کلام دال علی معان ذهنیة نظیر سائر الکلام لیس بحسب الحقیقة لا حادثا و لا قدیما.

نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التی هی معنونة بعنوان الکلام و القرآن، و إن أرید به ما فی علم اللَّه تعالی من معانیها الحقة کان کعلمه تعالی بکل شیء حق: قدیما بقدمه.

فالقرآن قدیم أی علمه تعالی به قدیم، کما أن زیدا الحادث قدیم أی أن علم اللَّه تعالی به قدیم إلا أنه محدث خلقا.

إذن فالقرآن عند الطباطبائی من حیث قدمه أو حدوثه تابع لسنة وجوده، و رأی الطباطبائی هذا یشکل تفصیلا لما ذهبت إلیه الإمامیة، فالقرآن محدث من حیث هو

---

(۱) الإنصاف (ص ۹۴).

(۲) الطوسی: الاقتصاد (ص ۶۷- ۶۸).

(۳) انظر المجلسی، محمد باقر محمد تقی (ت ۱۱۱۱ ه/ ۱۶۹۹ م): الأمالی، المجلس ۲، طهران، ط ۱، (۱۳۱۰ ه).

(۴) المیزان (۱۴/ ۲۴۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۵

هـذه الأـصوات و الحروف المکونـة للآیـات، و هو قـدیم من حیث أنه فی علمه تعـالی کمـا یعلم تعالی جمیع الأشـیاء الحادث منها و القدیم.

ثالثا- الکلام الموحی و نسبته

: تبعـا لموقف کـل فریق من الکلاـم الإلهی و حـدّ الکلام عنـده فقـد اختلفوا فی النص الموحی إلی النبی صـلّی اللَّه علیه و سـلم و هو القرآن إن کـان کلاـمه تعالی ذاته یوحی إلی النبی أو غیره، فإذا کان الأول ففی القرآن ما ینسـبه إلی غیره کجبریل و النبی صـلّی اللَّه علیه و سلم و ذلـک کمـا فی قـوله تعـالی: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُـولٍ کَرِیمٍ و ذلـک فی سـورتی [التکویر: ۱۹]، و [الحاقـة: ۴۰] فأرید بالأولی جبریل- علیه السلام- و فی الثانیة النبی صلّی اللَّه علیه و سلم.

و اختلفوا تبعا لذلک أیضا فی الکلام الذی یکلّم به تعالی العباد هل هو الکلام الأزلی القدیم الذی لیس بالحروف و الأصوات أم غیر ذلک؟

فالمعتزلـة الـذین قالوا بخلق القرآن ذهبوا إلی أن ما یسـمعه الناس و یتلونه لیس بکلام اللَّه علی الحقیقة و إنما هو کلامه تعالی مجازا، فهو مضاف إلیه و لیس موجود بذاته فی اللوح المحفوظ و إنما هو حکایة عن ذلک.

و قـد مثّل القاضـی عبـد الجبار لهذا الرأی بأنه (کما تنشد الیوم قصـیدة لامرئ القیس، فهذه القصـیدة مضافة إلیه علی الحقیقة و إن لم یکن محدثا لها من ناحیته فی الوقت الحاضر) «۱».

و قالوا حول نسـبته إلی غیره تعالی کجبریل و النبی صـلّی اللَّه علیه و سـلم مع أنه کلامه تعالی: إن ذلک من باب التحمّل، فقد یضاف کلاـم الغیر إلی من تحمّله و هـذا کثیر فی اللغـة، فإضـافته إلی جبریـل- علیه السـلام- مثلاـ کانت لأنه المظهر له حتی لولاه لما عرف، فصحّت إضافته إلیه) «۲».

و قالت الأشـعریة: إن المتلو و المسموع من الکلام الإلهی أی القرآن الکریم هنا هو کلامه تعالی الأزلی القدیم الذی لیس بحرف و لا صوت بل الصفة القدیمة له تعالی «۳».

---

(۱) انظر الخیاط، أبو الحسین عبد الرحمن بن محمد المعتزلی (ت ۳۰۰ ه/ ۹۱۲ م) الانتصار (ص ۸۲) القاهرة ط ۱، (۱۹۲۵ م).

(۲) القاضی عبد الجبار: تنزیه القرآن عن المطاعن (۴۵۲).

(۳) الباقلانی: الإنصاف (ص ۲۶).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۶

و قد قسم الباقلانی المسموع من الکلام علی قسمین «۱»:

فمن سـمعه منه تعالی بغیر واسـطة و لا ترجمان کجبریل و موسی و محمد علیهم السلام فقد سمعه من ذاته غیر متلو و لا مقروء، و من غیرهم ممن یتولی اللَّه تعـالی خطـابه بنفسه فإنما یسـمع کلامه متلوّا و مقروءا، أما کلامه تعالی المسـموع لنا فهو مسـموع علی الحقیقة لکن بواسطة و هو القارئ «۲».

و یستدل الباقلانی علی ذلک بقوله تعالی: وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ .. [التوبة: ۶].

و قال: إن هـذا الکلام مسـموع بالآذان و إن کان مخالفا لسائر اللغات و جمیع الأصوات، و إنه لیس من جنس المسـموعات، و هـذا ما جعله یصور نزول جبریل علیه السـلام علی قلب النبی صـلّی اللَّه علیه و سلم بالوحی أنه لیس نزولا ماديا بمعنی أنه نزول إعلام و إفهام لا نزول حرکة و انتقال «۳».

فخلاصـة مـا یراه الأشـعریة أن کلامه تعالی بما أنه صـفة لـذاته فهو تعالی لا یزال موصوفا به، فلا یوجـد بغیره رغم أنه یحفظ و یتلی و

یکتب فی المصاحف حقیقة لا مجازا.

و یذهب أهل السنة إلی القول بمثل ذلک، إذ یرون أن هذا القرآن المتلو فی المحاریب و المکتوب فی المصاحف غیر مخلوق بل قدیم معه تعالی «۴» و أن هذا النص النازل بالوحی هو ذلک الکلام القدیم الأزلی حقیقة لا مجازا.

و یستفید الإمام أحمد بن حنبل من قوله تعالی: إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی [النجم: ۴] أن القرآن الکریم هو الموحی و هو کلامه حقیقة (فقوله تعالی: إِنْ هُوَ یعنی القرآن و قوله تعالی: إِلَّا وَحْیٌ یُوحی أبطل أن یکون القرآن شیئا غیر الوحی .. فسمی القرآن وحیا و لم یسمّه خلقا) «۵».

---

(۱) المصدر السابق (ص ۲۷).

(۲) الباقلانی: الإنصاف (ص ۹۴).

(۳) المصدر السابق (ص ۹۶).

(۴) انظر القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ۵۲۷).

(۵) انظر النشار: نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام (۱/ ۲۶۳) و ما بعدها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۷

و قد أکد ابن حزم أن قولنا: کلام اللَّه، و قولنا: القرآن: واحد، و إن ما ینزل به جبریل هو کلام اللَّه تعالی علی الحقیقة نزل به جبریل علی قلب النبی صلّی اللَّه علیه و سلم «۱».

و یفصّل الفخر الرازی موقف أهل السنة من نسبة کلامه تعالی إلی غیره و هو کلامه علی الحقیقة باتفاق جمیعهم أن ذلک علی سبیل الإضافة، فهو «۲»: کلام اللَّه تعالی بمعنی أنه تعالی هو الذی أظهره فی اللوح المحفوظ و هو الذی رتبه و نظمه و هو کلام جبریل علیه السلام بمعنی: أنه هو الذی أنزله من السماوات إلی الأرض، و هو کلام محمد صلّی اللَّه علیه و سلم بمعنی: أنه هو الذی أظهره إلی الخلق و دعا الناس إلی الإیمان به و جعله محجة لنبوته.

و فسر ابن تیمیة، تقی الدین أحمد (ت ۷۲۸ ه/ ۱۳۲۸ م) کون کلامه تعالی مضافا إلی غیره أنه تعالی خص به الرسل لتعذر سماع العامة له، یقول ابن تیمیة: إن اللَّه تعالی دل عباده بالدلالات العیانیة المشهودة و الدلالات المسموعة و هی کلامه، لکن عامتهم تعذر أن یسمعوا منه کلامه، فأرسل إلیهم بکلامه رسلا و أنزل إلیهم کتبا کما یفعل الناس، یرسلون إلی من بعد عنهم رسولا و یکتبون إلیه کتبا) «۳».

و أکد الإمامیة أن القرآن الکریم هو الوحی، و هو کلامه تعالی علی الحقیقة، و قد أجمل الشیخ المفید ذلک بقوله: (إن القرآن کلام اللَّه و وحیه، و إنه محدث کما وصفه اللَّه تعالی) «۴».

و یفرق الشیرازی، صدر الدین محمد (ت ۱۰۵۰ ه/ ۱۶۴۰ م) بین ما یسمعه النبی صلّی اللَّه علیه و سلم عن جبریل و ما یسمعه الناس من النبی، إذ یقول: (إیّاک أن تظن أن تلقی النبی صلّی اللَّه علیه و سلم کلام اللَّه بواسطة جبریل علیه السلام و استماعه منه کاستماعک من النبی أو تقول إن النبی صلّی اللَّه علیه و سلم کان مقلدا لجبریل ..) «۵».

و قد شرح الشیخ محمد جواد مغنیة ذلک بأن ما بلّغه جبریل إلی النبی صلّی اللَّه علیه و سلم هو

---

(۱) الفصل فی الملل (۳/ ۶).

(۲) مفاتیح الغیب (۳۰/ ۱۱۷).

(۳) النبوات (ص ۲۰۳).

(۴) أوائل المقالات (ص ۵۷).

(۵) انظر مغنیة: تفسیر الکاشف (۶/ ۵۳۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۸

کلام اللَّه بالذات، و وعاء الرسول الأعظم صلّی اللَّه علیه و سلم علی حقیقته، و علیه تکون معرفة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم بکلامه تعالی هی عین کلامه تعالی و کلام اللَّه هو عین معرفة الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم «۱».

رابعا- کیفیة الوحی

: تتفق کیفیة الوحی من جوانب معینة عند الاتجاهات المختلفة مع موقفها من الکلام و خلق القرآن، و یمثل حدّ الکلام عند کل فریق مدخلا إلی تحدید موقفه من طریقة الوحی للکلام الإلهی و کیفیة ذلک، فأهل السنة و الحنابلة منهم خصوصا- و هم یرون أن الکلام الذی هو الحروف و الأصوات قدیم معه تعالی- یقولون: (إن الملک أو الرسول إنما یسمع منه هذه الحروف و الأصوات بغیر واسطة) «۲».

و قد عبّر الشهرستانی عن کیفیة الوحی هنا بتصویره ذلک بأن ارتسام ما فی کلامه تعالی فی قلب النبی هو کانتقاش التراب الناعم بالنقش المنقور فی اللوح، فارتسام قلب النبی صلّی اللَّه علیه و سلم من إلقاء القرآن (الکلام) إلیه وحیا و تنزیلا، کذلک الانتقاش للتراب باللوح فیکون (المرتسم بالوحی قلبه، و المعبر عنه لسانه) «۳».

و یری الشهرستانی أیضا أن کلامه تعالی الذی یظهر بالعبارات و الحروف و الأصوات فی نفسه حقیقة واحدة، و أنه بهذا النزول علی قلب النبی صلّی اللَّه علیه و سلم و ظهوره لم ینقلب عن حقیقته إلی حقیقة أخری، و أن ظهوره فی قلب النبی صلّی اللَّه علیه و سلم کان (کظهور المعنی بالعبارات) «۳».

و أما الکرامیة الذین قالوا بقدم الکلام و لکن هذه الحروف و الأصوات حادثة و أن حدوثها أنها قائمة فی ذاته تعالی و لیس خارج هذه الذات فکیفیة الوحی عندهم أن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم إنما یسمع الحروف و الأصوات القائمة بالذات القدیمة من غیر واسطة «۵».

و یفصّل الباقلانی رأی الأشعریة فی کیفیة الوحی و ما یسمعه البشر من کلامه تعالی أن ذلک علی مراتب ثلاث هی «۶»:

---

(۱) المصدر السابق.

(۲) مصطفی عبد الرزاق: الدین و الوحی و الإسلام (ص ۶۳).

(۳) نهایة الأقدام فی علم الکلام (ص ۴۵۵) حرره و صححه ألفرد جیوم.

(۵) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۶۳).

(۶) انظر الباقلانی: الإنصاف (ص ۹۵)، الدین و الوحی و الإسلام (ص ۶۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۲۹

۱- أن یسمع بغیر واسطة و لکن من وراء حجاب، و هذا الحجاب للسامع و لیس له تعالی، من ذلک ما کان لموسی علیه السلام إذ سمع الکلام دون واسطة و لکنه حجب عن النظر.

۲- أن یسمع کلامه تعالی بواسطة کاستماع الخلق من الرسول عند قراءته.

۳- أن یسمع کلامه تعالی بغیر واسطة و لا حجاب، و هذا کتکلیمه تعالی لنبینا صلّی اللَّه علیه و سلم لیلة المعراج، و هو ما أشارت إلیه الآیة قوله تعالی: فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۱۰].

حیث یری الباقلانی أن هذا الوحی المراد فی الآیة لم یکن علی سبیل الإلهام و إنما کان سماعا و إفهاما من غیر واسطة.

و إثبات الأشعریة هنا لسماع الکلام مباشرة یستندون فیه إلی الاستدلال بجواز الرؤیة الذی یقولون به و یقیسون علیه سماع الکلام، و وجه الاستدلال فیه کما ینقل عنهم الفخر الرازی أنه: (لما لم یمتنع رؤیة ما لیس بمکیّف فکذا لا یستبعد سماع ما لیس بمکیّف) «۱».

أما المعتزلة فیقولون: إن کلامه تعالی واحد، و هو کلام حادث و إن ما فی القرآن و التوراة و الإنجیل کله کلام اللّه، و إن کونه حادثا لا یعنی أنه تعالی محل للحوادث، لأنه إنما یخلقه و یحدثه فی محل، و یشیرون فی هذا المعنی إلی سماع موسی علیه السلام لکلامه تعالی من الشجرة حین کلمه عند طور سیناء و ذلک فیما قصته الآیة الکریمة قوله تعالی: فَلَمَّا أَتاها نُودِیَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ .. [القصص: ۳۰]. فهم یقولون فی سماع موسی للکلام أنه تعالی:

(أنشأ کلاما خلقه فی الشجرة) «۲»، و مما یلاحظ هنا أن هذا یکاد یکون رأی المعتزلة فی معنی الحجاب، إذ عندهم أنه تعالی (محتجب عن الرؤیة، و أنه إنما یخلق الکلام فی محل) «۳».

و قد اشترطت المعتزلة فی هذا المحل الذی یخلق فیه تعالی الکلام أن یکون

---

(۱) انظر مفاتیح الغیب (۶/ ۲۱۶).

(۲) الخیاط المعتزلی: الانتصار (ص ۱۴۴).

(۳) القاضی عبد الجبار: المغنی (۷/ ۳).

جمادا کما هو الحال فی الشجرة فی حالة تکلیم موسی علیه السلام، و ذلک (حتی لا یکون «المحل» هو المتکلّم من دون اللّه) «۱».

و لما یلقی فی الوحی عند المعتزلة رأی یعبّر عنه الخیاط و یتمثل فی أنهم یرون أن ما یوحی إلی النبی هو الفکرة التی یعبّر عنها بواسطة الکلام، باختلاف اللغة التی یعبر بها، لذلک فإن کلام النبی صلّی اللّه علیه و سلم بالقرآن باللغة العربیة فعل طبیعی له لأنه عربی، و أن الموحی إلیه کان الفکرة التی عبر عنها هو بلغته العربیة «۲».

و من هذه الفکرة بالذات انطلق بعض المعتزلة کأبی موسی المردار، عیسی بن صبیح البغدادی (ت ۲۲۶ ه/ ۸۴۰ م) و النظّام، إبراهیم بن سیار بن هانئ (ت ۲۳۱ ه/ ۸۴۵ م) فی قولهم بأن وجه الإعجاز فی القرآن الکریم لیس فی نظمه و بلاغته، فالناس قادرون علی مثل ذلک النظم و التألیف «۳» و إن وجه الإعجاز و الدلالة علی النبوة فیه ما فیه من الإخبار بالغیوب.

و قالت الإمامیة- فی کیفیة وحیه تعالی لکلامه-: بأنه یخلقه فی محل أیضا، فتکلیمه تعالی من وراء حجاب یری فیه السید المرتضی أنه تعالی: (یفعل کلاما فی جسم محتجب علی المکلّم) «۴».

و أما کیفیة الاطّلاع علی الغیب فإن الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان (ت ۴۱۳ ه/ ۱۰۲۲ م) یری أن ذلک یکون بالاطّلاع علی اللوح المحفوظ إذ أن هذا اللوح هو: (کتاب اللّه تعالی کتب فیه ما یکون إلی یوم القیامة ... و أن القلم هو الذی أحدث اللّه به الکتابة فی اللوح، و جعل اللوح أصلا لیعرف الملائکة منه ما یکون من غیب و وحی) «۵».

فهو تعالی إذا أراد أن یطلع أحدا من الملائکة علی الغیب، أو لیحمل الرسالة إلی الأنبیاء فمصدرهم فی ذلک کما وردت الروایات هو الاطّلاع علی ذلک اللوح، و أما ما یوحیه تعالی إلی نبیه فلذلک طریقان «۶»:

---

(۱) المصدر السابق (۷/ ۲۶۹).

(۲) الانتصار (ص ۱۴۴).

(۳) انظر الانتصار (ص ۲۷- ۲۸)، الشهرستانی: الملل و النحل (۱/ ۷۲، ۸۸).

(۴) انظر الأمالی (۲/ ۲۰۵).

(۵) تصحیح الاعتقاد (شرح عقائد الصدوق) (ص ۲۲۰) المطبوع مع (أوائل المقالات).

(۶) المصدر السابق (ص ۲۵۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۱

فتارة یکون بإسماعه الکلام من غیر واسطة، و تارة بإسماعه الکلام علی ألسن الملائکة.

أما الإسماعیلیة «۱» فیظهر من تعریفهم للوحی تعلیق کیفیته بالنفس و العقل، فهم یرون أن الوحی هو: (ما قبلته نفس الرسول من العقل و قبله العقل من أمر بارئه و لم یخالفه علم تؤالفه النفس الإنسانیة الناطقة بقواها) «۲».

و قد أجمل الکرمانی «۳» رأیه فی الوحی و کیفیته بأنه اسم لما یعلم کلیا من غیر تفسیر و تفصیل، و ینقسم من حیث کیفیته علی قسمین «۴»:

الأول: ما یعلم بلا واسطة محسوسة، و هذا عنده یحصل بعلو الجسد فیحصل للنفس بما یجیئها من نور دار القدس من جهة الملک المتمثّل بشرر النار.

الثانی: ما یعلم بواسطة محسوسة و هو قسمان:

۱- الخیال: و هو خاص یعلم من جهة تختص بالنفس المبعوثة (النبی) صورة بإدراکها حسا من غیر مشارکة غیر فیها.

و هو هنا کأنّه یشیر إلی تمثل الملک بصورة بشریة و اقتصار معرفة أنه الملک علی الرسول وحده دون من یحضر عنده، و یتأکد هذا من خلال قوله فیما تختص به هذه النفس المبعوثة (مثل الملک الذی یتمثّل لها صورة عن حصول المعانی الکلیّة المعراة من المواد من خارجها وحیا فی الذات .. فتراها بالحس و تخاطبها و غیرها لا یراها و لا یحس بها) «۴».

۲- الفتح: و هو ما یعلم من وجوه تشترک فیها بالإحساس النفس المؤیدة

---

(۱) (فرقة من فرق الشیعة رأت أن الإمام بعد الصادق علیه السلام هو ابنه إسماعیل و أنکرت موت إسماعیل فی حیاة أبیه و قالوا: إنه لا یموت حتی یملک الأرض و یقوم بأمر الناس و إنه هو القائم).

انظر النوبختی، أبی محمد الحسن بن موسی (ت ۲۰۲ ه/ ۹۲۲ م) فرق الشیعة (ص ۷۹) تحقیق محمد صادق بحر العلوم، ط ۴، المطبعة الحیدریة النجف.

(۲) انظر د. عبد الرحمن بدوی: مذاهب الإسلامیین (۲/ ۲۸۸) دار العلم للملایین، بیروت، ط ۱، (۱۹۷۳ م).

(۳) حمید الدین أحمد بن عبد اللّه (ت بعد ۱۰۲۱ م) داعی الإسماعیلیة فی عهد الحاکم بأمر اللّه الفاطمی. انظر المنجد فی الأعلام (ص ۵۸۷) دار المشرق، بیروت، ط ۸، (۱۹۷۶ م).

(۴) مذاهب الإسلامیین (۲/ ۲۸۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۲

المبعوثة، و تنفرد بمعرفة المنطوی فیها من المعالم کلها النفس المبعوثة و المقتفون آثارها، و یمثّل لذلک بالذی یعلم من جهة المحسوسات بالموجود فیها من آثار الحکمة و الصنعة و أحکامها اللازمة لها و الطارئة الناطقة عن ذاتها و إن کانت ساکنة، المنبئة لها و إن کانت صامتة، المعرّفة بها و إن کانت غیر عارفة «۱».

و هذا القسم یشیر به الکرمانی إلی ما یشترک فیه النبی و المقتفون آثاره فی إدراکه، و هو یجعل للموجودات أثرا فی ما یتصوره النبی و غیره من دلائل و علوم و معارف متحصلة من خلال ذلک بتأثیر ما فی الموجودات من آثار الحکمة و الصنعة و أحکامها فکأنها ناطقة منبئة عما فیها من تلک الآثار، و کأن ذلک وحی یجعله تعالی فی نفوس أنبیائه و أتباعهم، و النوع الأول الذی یسمیه الکرمانی

بالخیال هو عنده أعلی مراتب الوحی.

أما ما یرد فی آیة الشوری من صور تکلیمه تعالی للبشر فالإسماعیلیة یرون فیها وجوها لتعلیمه تعالی للبشر و یستفیدونها من الآیة و هی «۱»:

۱- الوحی.

۲- الخطاب من وراء حجاب.

۳- الخیال الذی یعبّرون به عن إرسال الملک المتمثّل بشرا سویا و هو الروح الأمین المسمی جبرائیل علیه السلام.

خامسا- أشکال من (الوحی) بعد النبی صلّی اللّه علیه و سلم

اشارة

: أولی المتکلمون أهمیة کبیرة لبعض أشکال التلقی و الاطلاع علی الغیب مما یشترک مع الوحی فی بعض عناصره أو یمثّل جزءا منه. و من وجوه هذا الاهتمام و أسبابه أن تلک الأشکال أخذت عندهم مضامین جدیدة مضافة إلی خصوصیتها للأنبیاء علیهم السلام، حیث أصبحت موجودة و مقدورة لغیر النبی صلّی اللّه علیه و سلم، و فی هذا الجانب من البحث سنحاول التعرف علی موقف المفسرین من هذه الأشکال سواء ما کان منها للنبی صلّی اللّه علیه و سلم أو لمن بعده، و سیقتصر البحث علی شکلین أساسیین هما: الرؤیا الصادقة و التحدیث.

---

(۱) مذاهب الإسلامیین (۲/ ۲۸۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۳

۱- الرؤیا الصادقة

: اهتم المتکلمون کثیرا بأمر الرؤیا الصادقة لما توافر فیها من عناصر أهمها میزتان خاصتان اتسمت بهما الرؤیا و هما:

۱- إن الرؤیا هی جزء من النبوة کما فی الروایات، فهی إحدی الصور التی یتلقی النبی من خلالها الوحی، و قد تعددت الأمثلة علی ذلک خصوصا و إن الرؤیا کانت أول ما بدئ به الرسول صلّی اللّه علیه و سلم من الوحی من اللّه تعالی.

۲- إن هذه الرؤیا مما کان للأنبیاء علیهم السلام، إلا أنها لم تقتصر علیهم، و إنها تمثّل امتدادا للوحی من وجه ما أشار إلیه الرسول صلّی اللّه علیه و سلم

بقوله: «انقطع الوحی و بقیت المبشّرات ..»

بتعدد صیغ الروایة «۱».

قال أهل السنة: إن الرؤیا منها ما هی الصحیحة و هی الرؤیا الصادقة و منها أضغاث الأحلام و هی ما لم یکن صادقا مباشرا بل تحتاج إلی التعبیر «۲».

و قد علّق الشهرستانی کیفیة الرؤیا برکود الحواس و تفرغ النفس عنها، فالرؤیا کما یری تکون: إذا رکدت الحواس و رقدت بسبب من الأسباب بقیت النفس فارغة عن شغل الحواس- لأنها لا تزال مشغولة عن التفکر فیما تورد الحواس علیها- فإذا وجدت فرصة الفراغ و رفع عنها المانع و استعدت الأبصار للجواهر الروحانیة الشریفة العقلیة التی فیها نقش الموجودات کلها، فانطبع فی النفس ما فی تلک الجواهر من صور الأشیاء لا سیما ما یناسب أغراض الرائی «۳».

و تبعا لهذه الکیفیة و من خلالها یقسم الشهرستانی أنواع الرؤیا بحسب محل انعکاس الصور فی الحافظة و المتخیلة و مدی تصرف المتخیلة فیها، و انطباع تلک الصور فی النفس کانطباع صورة فی مرآة، و یلاحظ هنا أن هذا التشبیه یرد دائما عند الصوفیة و المتکلمین و الفلاسفة تعبیرا عن مدی انطباع الصور فی النفس و قواها.

و أقسام الرؤیا کما یراها الشهرستانی هی «۳»:

---

(۱) انظر مثلا: الإمام مالک: الموطأ (ص ۵۹۳) باب الرؤیا.

(۲) انظر الأشعری، أبو الحسن علی بن إسماعیل (ت ۳۳۰ ه/ ۹۴۱ م): مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین (۲/ ۱۰۷) تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، مکتبة النهضة المصریة، مطبعة السعادة، مصر، ط ۱، (۱۳۷۳ ه/ ۱۹۵۴ م).

(۳) الملل و النحل (۳/ ۲۱۱- ۲۱۲).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۴

۱- الرؤیا التی لا تحتاج إلی تعبیر و هی الرؤیا الصادقة التی تحدث إذا کانت الصور المنطبعة جزئیة و وقعت فی النفس فی المصوّرة و حفظتها الحافظة علی وجهها من غیر تصرف المتخیلة.

۲- ما احتاج إلی التعبیر و التأویل و هی التی تکون بوقوع تلک الصور فی المتخیلة فتحیک ما یناسبها من الصور المحسوسة، و هی تختلف فی التعبیر و التأویل تبعا لاختلاف تصرف الخیال باختلاف الأشخاص و الأحوال.

۳- أضغاث الأحلام التی لا تعبیر لها و التی تحدث إذا تحرکت المتخیلة منصرفة عن عالم العقل إلی عالم الحس و اختلطت تصرفاتها، أو إذا علت المزاج إحدی الکیفیات الأربع الرطوبة الیبوسة .. إلخ. فیری النائم أحوالا مختلفة.

و ذهب بعض المعتزلة إلی تقسیم الرؤیا من حیث مصدرها، فهی عندهم أقسام «۱»: فمنها ما هو من قبل اللَّه تعالی، کمثل ما یحذّر اللَّه سبحانه الإنسان فی منامه من الشر و یرغّبه فی الخیر، و منها ما هو من قبل الإنسان، و منها ما هو من قبل حدیث النفس و الفکر، فیفکر الإنسان فی منامه فإذا انتبه فکر فیه فکأنه شیء قد رآه.

و هذا التقسیم مما وردت الأخبار عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم بمثله «۲» و هو تقسیم توافقت علیه آراء المفسرین و العلماء، إلا أنهم قصروا المصادر هناک عی ما یکون: من اللَّه تعالی و من الإنسان (النفس)- جمعا بین النوعین الأخیرین هنا- و من الشیطان.

أما النوع الثالث فی تقسیم المعتزلة فقد عکسه أولئک المفسرین، إذ قالوا: إن ما یفکر فیه الإنسان فی یقظته ینعکس فی منامه فیؤثر فی رؤیاه و لیس العکس کما قالت المعتزلة.

و من المتکلمین من ذهب بعیدا فی أمر الرؤیا فقد ذهب صالح قبة إلی أن کل ما فی الرؤیا هو حق، و إنه لا یحتاج إلی التعبیر، فما یراه النائم فی نومه صحیح مهما کان کالذی یراه الیقظان، حتی أن النائم لو رأی نفسه فی إفریقیا و هو ببغداد (فقد اخترعه اللَّه سبحانه بإفریقیا فی ذلک الوقت) «۳».

---

(۱) انظر الأشعری: مقالات الإسلامیین (۲/ ۱۰۷).

(۲) انظر القرطبی: جامع أحکام القرآن (۹/ ۱۲۲) و ما بعدها.

(۳) مقالات الإسلامیین (۲/ ۱۰۷).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۵

أما الإمامیة فإنهم قالوا بخصوصیة رؤیا الأنبیاء علیهم السلام کغیرهم من الفرق الأخری و هم یمتنعون عن إطلاق صفة الوحی علی رؤیا غیر الأنبیاء علیهم السلام و إن صحّت و فی ذلک یقول الشیخ المفید: (و قد یری اللَّه سبحانه و تعالی فی المنام خلقا کثیرا ما

یصح تأویله و تثبت حقیقته لکنه لا یطلق بعد استقلال الشریعة علیه اسم الوحی ..) «۱».

و الشیخ المفید- و معه أغلب الإمامیة- و تبعا لقولهم بالتنزیه و العصمة المطلقة للأنبیاء علیهم السلام یذهبون إلی: (أن منامات الرسل و الأنبیاء و الأئمة صادقة لا تکذب، و أن اللّه تعالی عصمهم عن الأحلام) «۲» فکل ما یراه الأنبیاء عند الإمامیة هو صحیح لا یحتاج إلی تعبیر و تأویل. و الأحلام التی عصم عنها الأنبیاء علیهم السلام هی ما کان مصدره الشیطان، و هی ما تصرفت فیه المتخیلة تصرفا کثیرا حتی عاد بحاجة إلی التأویل و التعبیر.

و قد تحولت الرؤیا الصادقة فی المنام فی الفکر الإسلامی إلی واحدة من أهم الطرق البدیلة للوحی بعد وفاة الرسول صلّی اللّه علیه و سلم، إذ برزت فکرة الاستمداد من الرسول صلّی اللّه علیه و سلم عن طریق المنامات الصادقة التی یکون الرسول صلّی اللّه علیه و سلم طرفا فیها.

و قد اشترطوا للقطع بصحة ما یرد فی هذه المنامات أن تتکرر ثلاث مرات کما حدث لإبراهیم الخلیل علیه السلام لیکون ذلک دلیلا علی وثاقتها و صدقها «۳».

و من تلک الرؤی الشهیرة ما کان (لأبی الحسن الأشعری و التی قیل إنها کانت سببا فی قیامه بتأسیس المذهب الکلامی الأشعری و رفضه الاعتزال، و قد ورد فی خبر تلک الرؤیا أن الرسول صلّی اللّه علیه و سلم جاء الأشعری فی المنام ثلاث مرات و حثّه علی نصرة المذاهب المرویة عنه صلّی اللّه علیه و سلم، و قیل: إن الأشعری قال فی ذلک: (فعلمت أن ذلک من مدد اللّه تعالی الذی بشرنی فیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم) «۴».

و قد أخذت هذه الحالة بعد ذلک بعدا واسعا، و حرص الکثیر من المعتدلین علی الأخذ بها و ممارستها و نسبتها لأنفسهم للاستمداد من الرسول صلّی اللّه علیه و سلم.

---

(۱) شرح عقائد الصدوق (۲۵۱).

(۲) أوائل المقالات (ص ۸۴).

(۳) د. الشیبی (الوحی عند الوصفیة و المتکلمین) مجلة بین النهرین العددان (۳۹- ۴۰ ص ۲۲۴).

(۴) المصدر السابق.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۶

۲- التحدیث

: من الطرق الرئیسیة التی تنال بها المعرفة الإلهیة الحقة هذا النوع من المعرفة المخصوصة بمرتبة خاصة من البشر الذین یصطفیهم تعالی لنیلها و یسمی أصحابها بالمحدّثین.

و إذا کانت تنسب عند غیر الإمامیة إلی بعض الصحابة، فإن الإمامیة قالوا بها للأئمة علیهم السلام و إنها مرتبة خاصة، و هی طریق أساس فی علم الإمام علیه السلام، مع نفیهم المطلق لتسمیتها بالوحی لانقطاعه بعد الرسول صلّی اللّه علیه و سلم.

فهم یرون أن علم الإمام علیه السلام علم إلهامی، و مما

ورد فی ذلک ما رواه الشیخ الطوسی .. عن ابن عباس قال: سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم قال: «أعطانی اللّه تبارک و تعالی خمسا و أعطی علیا خمسا». ثم عدّ منها: «أعطانی الوحی و أعطاه الإلهام» «۱».

و قد اختلف فی تعریف التحدیث بین الاتجاه الإمامی و الاتجاهات الأخری القائلة به.

فابن قیم الجوزیة فی تعریفه یری أن المحدّث هو الذی یحدّث فی سره و قلبه بالشیء فیکون کما یحدّث به «۲».

و فی هذا التعریف نلمس تجریدا للتحدیث من أیة مظاهر خارجیة، فهو عنده یمثل معرفة یحسها المحدّث و یدرک وجودها و یستخدمها، و هذا التحدید یرتبط من بعض الجوانب مع عموم المعرفة الإلهامیة و عناصرها التی أهمها الخفاء و انعدام الواسطة.

أما الفهم الإمامی للتحدیث فإنه یضفی علیه عنصرین مهمین و أساسیین من عناصر الإلقاء فی الوحی، یتصل أحدهما بالتلقی عن الملک، و یتصل الآخر بالإلهام و القذف فی الروع تحدیدا.

فالمحدّث عند الإمامیة هو: من یسمع کلام الملک فینقر فی أذنیه و ینکت فی قلبه و ذلک جمعا بین منطوق الروایات المتعددة:

---

(۱) الأمالی (۱/ ۱۰۲).

(۲) مدارج السالکین (۱/ ۳۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۷

فقد روی عن الإمام الباقر علیه السلام (ت ۱۱۴ ه/ ۷۳۲ م) أنه قال: (المحدّث الذی یسمع الکلام [أی کلام الملک] و ینقر فی أذنیه و ینکت فی قلبه) «۱».

و تربط روایة أخری وردت عن الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام (ت ۲۰۳ ه/ ۸۱۸ م) بین التحدیث و الإمامة من خلال هذا التحدید لصفة التحدیث،

فقد روی أنه علیه السلام قال فی الفرق بین الرسول و النبی و الإمام «۲»: الرسول هو الذی ینزل علیه جبرائیل فیراه و یکلمه و یسمع کلامه .. و النبی ربما سمع الکلام و ربما رأی الشخص و لم یسمع الکلام، و الإمام یسمع الکلام و لا یری الشخص.

و یری الإمامیة لقولهم بالتحدیث و المحدّث مستندا فی القرآن الکریم و ذلک فی قراءة للآیة الکریمة قوله تعالی: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِیٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّی أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ فَیَنْسَخُ اللَّهُ ما یُلْقِی الشَّیْطانُ ثُمَّ یُحْکِمُ اللَّهُ آیاتِهِ [الحج: ۵۲]، فهم یقرءون الآیة کالآتی: (ما أرسلنا من قبلک من رسول و لا نبی و لا محدّث إلا إذا تمنی ... الآیة) و هذه القراءة هی قراءة الأئمة علیهم السلام، و التعریف السابق للمحدّث و الرسول و النبی کان جوابا علی من سأل عن هذه الآیة.

و هذه القراءة متداولة أیضا فی بعض الأوساط الصوفیة و الکلامیة «۳»، و قد تکررت کثیرا فی تعریفات الأئمة علیهم السلام للمحدّث، کما وردت فی نطاق تعرض المفسرین و علماء الإمامیة إلی موضوع التحدیث، حتی لقد أفرد الشیخ الکلینی، محمد بن یعقوب (ت ۳۲۹ ه/ ۹۴۱ م) بابا خاصا فی کتابه الکافی لهذا الموضوع هو باب: (الفرق بین الرسول و النبی و المحدّث) أورد فیه العدید من الروایات عن الأئمة علیهم السلام مما دار حول التحدیث «۴» و احتلّ هذا الموضوع أهمیة خاصة فی کتبهم الأخری.

و صفة التحدیث کما یرون عامة فی الأئمة علیهم السلام جمیعا و لیست فی

---

(۱) المفید: الاختصاص (ص ۳۲۸).

(۲) المصدر السابق (ص ۳۲۹).

(۳) انظر د. الشیبی: الوحی عند الصوفیة و المتکلمین (ص ۲۲۲).

(۴) انظر أصول الکافی، کتاب الحجة باب الفرق بین الرسول و النبی و المحدث، الجزء الأول، تصحیح و تعلیق علی أکبر غفاری طبع طهران (۱۳۸۱ ه/ ۱۹۶۱ م). کما وردت العدید من الروایات عن التحدیث و المحدّث فی: الاختصاص: للشیخ المفید (ص ۳۲۸) و ما بعدها.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۸

إمام دون آخر،

ففی روایة عن سلیم بن قیس الهلالی أنه سمع الإمام علی علیه السلام یقول: (إنی و أوصیائی من ولدی أئمة مهتدون کلنا محدّثون) «۱».

و کون الإمام یسمع کلام الملک یری الشیخ المفید جوازه من جهة العقل و عدم امتناعه و کونه فی الأئمة أو غیرهم، و هذا کما یشیر هو مذهب الإمامیة عموما عدا بنی نوبخت «۲».

و مما تجدر الإشارة إلیه هنا أن هذا السماع الذی یقال به للإمام لا یراد به کما یری السید الطباطبائی سماع الحسّ، أی أن یسمع صوت الملک کما یسمع بعضنا صوت بعض و إنما المراد به عنده سماع القلب، و إن ذلک علی سبیل الخطور الذهنی الذی لا یسمی سماع صوت إلّا بنحو من المجاز البعید.

فهذا التحدیث هو أمر قلبی لأن المحدّث یسمع صوت الملک و یعیه سمع القلب دون الحس لا یشارکه فیما یسمعه من کلام الملک غیره «۳».

و مما یستدل به علی التحدیث ما

روی أنه صلّی اللَّه علیه و سلم قال: «کان فی الأمم قبلکم محدّثون، فإن یکن فی هذه الأمة فعمر بن الخطاب منهم» «۴».

و یری شیخ الإسلام ابن تیمیة أن هذه المرتبة و إن وجدت فی الأمم السابقة فإن الحاجة إلیها فی الإسلام منتفیة، و استفاد من وجود (إن) الشرطیة فی الروایة السابقة عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم الدلالة علی ذلک و أن وجودهم فی تلک الأمم قبلنا لاحتیاجهم لهم، أما هذه الأمة فإنها کما یری استغنت عنهم و ذلک (بکمال نبیها و رسالته فلم یحوج اللَّه الأمة بعده إلی محدّث و لا ملهم و لا صاحب کشف و لا منام) «۵». و یری أن هذا التعلیق لوجودهم سبب لکمال الأمة لا نقصها.

و هو یری أن المحدّث إن وجد فإن علیه رقیبا، و اشترط عدم مخالفة ما حدّث به مع ما جاء به الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم، و استدل علی أن محدّث هذه الأمة الذی قالت به الروایة عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم و هو الخلیفة عمر بن الخطاب- رضی اللَّه عنه- (ت ۲۳ ه/ ۶۴۴ م) کان یعرض ما یحدّث به علی ما جاء به الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم، فإذا وافقه قبله و إلا ردّه) «۵».

---

(۱) الاختصاص (ص ۳۲۹).

(۲) المفید: أوائل المقالات (ص ۸۴).

(۳) المیزان (۳/ ۲۲۰).

(۴) انظر صحیح البخاری: باب فضائل أصحاب النبی صلّی اللَّه علیه و سلم الحدیث/ ۶، ابن تیمیة: الفرق بین أولیاء الرحمن و أولیاء الشیطان (ص ۲۵۱).

(۵) انظر ابن قیم الجوزیة: مدارج السالکین (۱/ ۳۹- ۴۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۳۹

و قد تطرق الإمام محمد عبده إلی إمکان وقوع الاطّلاع علی الغیب و التحدیث لبعض النفوس العالیة فیما یمثّل تفسیرا لظاهرة التحدیث، إذ یقول فی ذلک: أما أرباب النفوس العالیة و العقول السامیة من العرفاء ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبیاء ... فکثیر منهم نال حظه من الأنس بما یقارب تلک الحال [أی حال تلقّی الأنبیاء للوحی و الاطّلاع علی الغیب] فی النوع أو الجنس، لهم مشارفة فی بعض أحوالهم علی شیء من عالم الغیب و لهم مشاهد صحیحة فی عالم المثال لا تنکر علیهم لتحقق حقائقها فی الواقع ... «۱».

و قد جعل علامة صحة ما یتحدث به هؤلاء ما اقترب فیه مع ابن تیمیة حیث أن علاماتهم عنده (ظهور الأثر الصالح منهم، و سلامة أعمالهم مما یخالف شرائع أنبیائهم، و طهارة فطرهم مما ینکره العقل الصحیح أو یمجّه الذوق السلیم) «۱».

و یری السید الطباطبائی أن علامة التحدیث و معرفة المحدّث أن ما یحدّث به عن الملائکة، أن المحدّث یعلم ذلک (بتأیید من اللّه تعالی و تسدید [و أنه یعطی] السکینة و الوقار) «۳» کما جاءت بذلک الروایات و منها ..

ما رواه محمد بن مسلم قال: ذکر المحدّث عند أبی عبد اللّه علیه السلام فقال: إنه یسمع الصوت و لا یری الشخص، فقلت: جعلت فداک کیف یعلم أنه کلام الملک؟ قال: إنه یعطی السکینة و الوقار حتی یعلم أنه کلام الملک «۴».

و من خلال النظر فی العناصر التی یقول بها الاتجاهان المختلفان فی التحدیث لا نجد بینهما اختلافا إلا ما کان فی طریقة التعبیر، إذ یصب فهم کل منهما له فی مجری واحد و یجمع بین قولیهما إن التحدیث نوع من المعرفة الإلهامیة تشترک مع الوحی فی مصدرها من کونها من اللّه تعالی، و فی بعض العناصر فی طریقة تلقیها کالخفاء فی الإلقاء و الخفاء عن غیر المحدّث.

و لا شک أن التحدیث بهذه الحدود و العناصر إنما یمثل شکلا من أشکال الوحی بمعناه العام و فی حدود المعانی اللغویة بالذات، و یتسق هذا مع إطلاق الوحی فی القرآن الکریم علی ما کان لغیر الأنبیاء کالحواریین و أم موسی و غیرهم.

---

(۱) الأعمال الکاملة (۳/ ۴۱۸) الإصلاح الفکری و التربوی و الإلهیات.

(۳) المیزان (۳/ ۲۲۰).

(۴) الکلینی: الکافی (الأصول) (۱/ ۲۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۰

المبحث الثانی الوحی عند الفلاسفة

توطئة

: بالرغم من أن الفلسفة عموما تحاول أن تنهج منهجا عقلیا بحتا فی تناولها للأشیاء و أن تنطلق من منطلقات تبتعد عن تأثیر الدین الذی تبتدئ منه و تعتمد علیه خطوات الاتجاهات الفکریة الأخری و تجعله أساسا لبنائها الفکری، بالرغم من ذلک فإن الفلسفة الإسلامیة اختطّت لنفسها منهجا متمیزا تبلورت فیه محاولات التوفیق بین الاتجاه العقلی الذی هو منهجها، و المفاهیم العقائدیة التی ینبثق هذا الاتجاه منها فی الوسط الذی تعمل فیه.

فالفلسفة الإسلامیة حاولت علی الدوام التوافق مع الدین، وسعت غالبا إلی إثبات عدم مخالفة العقل (الفلسفة) للوحی- بمعنی ما یأتی به من عقائد و تشریع- و هکذا اصطبغت الفلسفة الإسلامیة بصبغة بیئتها و سماتها، فعادت (فلسفة دینیة روحیة) «۱».

و بهذا النهج حاولت الفلسفة الإسلامیة الاقتراب کلما أمکنها ذلک من المفاهیم الدینیة فی الأصول المختلفة للعقیدة الإسلامیة، و حاولت فیما اختلفت فیه مع تلک المفاهیم أن تجد لها تأویلات تتشبث بها لتبعد عن نفسها تهم الخروج عن إطار الدین الإسلامی مما قد یلصقه بها علماء الدین و هو ما حدث أحیانا کثیرة.

و ما یهمنا فی هذا المبحث تکوین تصور عن الوحی عند الفلاسفة من حیث کونه ظاهرة تمثل اتصالا بعالم الغیب و بالتالی صلة بین اللّه تعالی و عباده، و ما یتصل بذلک من مفاهیم و تحدیدات و مصادیق تحیط بهذا الوحی.

و فی هذا الإطار تجدر الإشارة إلی ملاحظة هامة و هی: أن هذا التصور للوحی

---

(۱) إبراهیم مذکور: فی الفلسفة الإسلامیة منهج و تطبیق (ص ۱۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۱

عند الفلاسفة يمكن استشفافه و تكوينه من خلال ثلاثة محاور رئيسية دار حولها بحث الفلاسفة فی الوحی بل النبوة عموما و هی:

۱- خصائص النفس المتلقية و قواها و مراتبها.

۲- الوحی بمعنی اتصال النفس المتلقية بالعقل الفعّال أو الجواهر العالية الشريفة أو اللوح المحفوظ باختلاف المراتب فی ذلک و اختلاف صيغ التعبير عنه عند الفلاسفة.

۳- الرؤيا و هی حالة التلقی و الاتصال فيما كان منها أثناء النوم أی الوحی الكائن بالاطّلاع على الغيب فی الرؤيا.

و سيتبع البحث هنا هذه المحاور محاولا استشفاف موقف الفلسفة الإسلامية من الوحی.

أولا- خصائص النفس المتلقية و قواها و مراتبها

: خص الفكر الفلسفی الإسلامی النفس النبوية و عموم النفوس العالية التی تكتسب القدرة على الاطّلاع على الغيب بالقول بامتلاكها قوی مخصوصة متميزة عن سائر النفوس البشرية، فالفارابی، أبو نصر محمد بن محمد (ت ۳۳۹ ه/ ۹۵۰ م) يری أن النفس النبوية فی حال تلبسها بصفة النبوة تختص بقوة معينة، و تكون نسبة هذه القوة إلى النبوة فی روحها، فهی (تختص بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحک غريزة عالم الخلق الأصغر) «۱».

فإذا كانت للنفس تلک القوة فإنها تأتی بالمعجزات و تتلقى الوحی من مصدره، و هذا فيما يخص النفس النبوية و هو أمر متعلق بالاصطفاء و الاختيار لأن الفارابی عبّر عنها بقوة قدسية. و النفس النبوية تشترک مع سائر النفوس البشرية بقوة أخرى هی القوة المتخيلة. و هی قوة إذا كانت فی الإنسان فی منتهی كمالها فلا يمتنع منه (أن يقبل فی يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة و المستقبلة و محاكياتها من المحسوسات، و يقبل محاكيات المعقولات المفارقة

---

(۱) فصوص الحكم: الفص (۳۲ ص ۷۲)، تحقيق محمد حسن آل ياسين، دار المعارف، بغداد (۱۹۷۶ م).

و سائر الموجودات الشريفة و يراها فتكون بما [بكونه] قبلها نبوة بالأشياء الإلهية) «۱».

و هذه المرتبة هی أكمل المراتب التی تبلغها القوة المتخيلة و يبلغها الإنسان بتلک القوة، فأما ما دون هذه المرتبة فهی ما كانت فيها المتخيلة أضعف و أقل كمالا، و لهذه الحال مراتب هی «۲»:

۱- من يری جميع ما كان لتلک المرتبة العالية بعضها يقظة و بعضها مناما.

۲- من يتخيل فی نفسه هذه الأشياء و لكن لا يراها ببصره.

۳- دونهما من يری جميع ذلک فی منامه فقط.

و فی موضع آخر نجد الفارابی يعبر عن قوة عامة فی الروح الإنسانية التی تشكل وعاء التلقّی عن اللَّه تعالى و يسميها (بالعقل النظری)، و يری أن النفس بهذه القوة تتمكن من تصور المعنى بحدّه و حقيقته، و تكون العلاقة بين الروح الإنسانية و هذا العقل النظری كما يراها أن الروح كمرآة و هذا العقل كصقالها [كصفائها] «۳»، و يكون التلقی فی هذه الحالة بأن ترتسم المعقولات فيها [المرأة- الروح الإنسانية] كما ترتسم الأشباح فی المرايا الصقيلة) «۳».

و يری ابن سينا، أبو على الحسين بن عبد اللَّه (ت ۴۲۹ ه/ ۱۰۳۷ م) أن للإنسان عموما قوة يتباين بها عن سائر الحيوان و هی التی يسميها النفس الناطقة، فهی موجودة فی الناس جميعا و لكن بمراتب متفاوتة «۵»:

فالمرتبة الأولى: هی القوة المتهيئة لأن تصير صور الكليات منتزعة عن موادها ليس فی ذاتها صورة و لهذا يسميها (العقل الهيولانی).

و المرتبة الثانية: هی قوة لها قدرة و ملكة على التصور بالصور لاحتوائها على الآراء المسلّمة العامية و هو عقل قام بالقوة ...

(۱) المصدر السابق.

(۲) آراء أهل المدینة الفاضلة (ص ۹۳)، تحقیق د. ألبیر نصری نادر، المطبعة الکاثولیکیة، بیروت، ط ۱، (۱۹۵۹ م).

(۳) فصوص الحکم (الفص ۴۹ ص ۸۱).

(۵) تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (الرسالة السادسة فی إثبات النبوات ..) (ص ۱۲۱- ۱۲۲)، مطبعة هندیة، مصر، ط ۱ (۱۳۲۶ ه/ ۱۹۰۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۳

و المرتبة الثالثة: قوة متصورة بصور الکلیات المعقولة بالفعل منها القوتان الماضیتان و خرجتا إلی الفعل و هو المسمی (بالعقل الفعال). و هذا لیس وجوده بالعقل الهیولانی بالفعل، فلیس وجوده فیه بالذات فإذا وجوده فیه من هو موجد هو فیه بالذات، به خرج ما کان بالقوة إلی الفعل و هذا الموسوم بالفعل الکلی و النفس الکلی و نفس العالم.

هذه المراتب المتفاوتة هی ما یکون فی عموم البشر بحسب المرتبة، فتهیّئ لبعض النفوس الاطلاع علی الغیب بالاتصال بالعقل الکلی أو العقل الفعال کما یعبر عنه.

أما النفس النبویة فإنها فی حدود منصب النبوة و مستلزماته تختص- کما یری ابن سینا بثلاث خصائص هی «۱»:

۱- خاصیة فی قوة النفس و جوهرها لیؤثر فی هیولی العالم بإزالة صورة و إیجاد صورة، و الوجه فی هذا التأثیر عنده أنه متأت من أن الهیولی منقادة لتأثیر النفوس الشریفة المفارقة مطیعة لقواها الساریة فی العالم ..

و هذه الخاصیة بالحدود التی یجعلها ابن سینا لها هی ما یرجع إلیها قیام المعجزات و الکرامات علی ید النبی، لأن أکثر ما یکون من ذلک یمثّل تأثیرا فی الهیولی نطلق علیه غالبا خرقا لقوانین الطبیعة و العادة.

۲- خاصیة فی النفس بأن تصفو صفاء شدید الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتی یفیض علیها العلوم ..

و هذه الخاصیة تمثل الوجه الذی یتلقی به النبی الوحی و إن کان هذا التحدید بالصفاء الخاص یربط ذلک التلقی بحالة من الاستعداد و المجاهدة- إن صح التعبیر- بما یجعل للنبی دورا فی تلقی الغیب (الوحی) فی الوقت الذی ینتفی هذا الدور له و تمثل ظاهرة الوحی أمرا فجائیا خارجیا لا دور للنبی فیه.

۳- خاصیة للقوة المتخیلة بأن تقوی النفس و تتصل فی الیقظة بعالم الغیب ..

و تحاکی المتخیلة ما أدرکت النفس بصورة جمیلة و أصوات منظومة، فیری فی

(۱) انظر الشهرستانی: الملل و النحل (۳/ ۲۱۳- ۲۱۴).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۴

الیقظة و یسمع فتکون الصورة المحاکیة للجوهر الشریف صورة عجیبة فی غایة الحسن و هو الملک الذی یراه النبی صلّی اللّه علیه و سلم ...

و تحدید ابن سینا لهذه الخاصیة بهذه العناصر التی تمثلها یومئ من طرف خفی إلی فهم خاص للوحی، فهذه الخاصیة ترتبط بالوحی من خلال کیفیة و ماهیة المتلقّی منه من قبل النبی فی الوقت الذی دارت الخاصیة السابقة حول الوحی بوصفه وسیلة یتصل بها النبی بالعقل الفعال لتلقی الوحی.

فابن سینا فی هذه الخاصیة (الثالثة) یری أن ما یدرکه النبی من صور الوحی له متمثلة بسماع صوت الملک و هو یوحی إلیه أو رؤیة الملک فی صورة بشریة جمیلة مثل (دحیة الکلبی) إنما هو من تصرف متخیلة النبی، و إن حقیقة ذلک غیر ما یراه أو یسمعه.

و بهذه الخصائص الثلاث يكون لمن اختص بها (أن يسمع كلام اللّه و يرى ملائكته المقربين و قد تحولت إلى صورة يراها) «۱» ...

و قد نقل ابن تيمية هذه الخصائص الثلاث و انتقدها رادّا عليها واحدة تلو الأخرى و هو ينسبها إلى عموم الفلاسفة و إن خص ابن سينا بالذكر من بينهم و اختلف فی تعبيره عنها فهی كما ينقلها «۲»:

۱- أن ينال النبی العلم بلا تعلم و هی القوة القدسية أو القوة الحدسية.

۲- أن يتخيل فی نفسه ما يعلمه فيرى فی نفسه صورا نورانية و يسمع فی نفسه أصواتا كما يرى النائم فی نومه صورا تكلمه و يسمع كلامهم، و ذلك موجود فی نفسه لا فی الخارج.

و يذكرنا هذا بقول ابن عربی و من تبعه من القائلين بوحدة الوجود فی أن الوحی أمر من داخل النفس و ليس من خارجها بما يمثل نوعا من الالتقاء بين الاتجاهين.

۳- قوة ملكية أو طبيعة كالنفس الفلكية و الإنسانية و الأشكال الفلكية.

و ابن تيمية يوجه ثلاثة انتقادات إلى ابن سينا و غيره من الفلاسفة ممن قال بهذه الخصائص، فهم عنده (لا يقرّون بأن فوق الفلك نفسه شیء يفعل و يحدث

---

(۱) الملل و النحل (۳/ ۱۶۲).

(۲) النبوات (ص ۱۷۹) و ما بعدها.

شيئا فلا يتكلم و لا يتحرك بوجه من الوجوه لا ملك و لا غير ملك فضلا عن رب العالمين) «۱».

و انتقاده الآخر أن هذه الخصائص (توجد لعموم الناس، بل توجد للكثير من الكفار و المشركين).

و انتقاده الثالث: أن التخييل فی نفسه حاصل لجميع الناس أيضا ممن يرون فی مناماتهم ما يرون. و فی بعض آرائه التی ينتهج فيها نهجا فلسفيا يذهب الفخر الرازی إلى اختصاص الأنبياء عليهم السلام بمثل هذه الخواص الثلاث التی يكاد يتطابق فيها مع ابن سينا و هی «۲»:

۱- فی قوته العاقلة و هی أن يكون سريع المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط و خطأ يقع له فيها.

۲- فی قوته المتخيلة و هو أن يرى فی حال اليقظة ملائكة اللّه تعالى و يسمع كلام اللّه و يكون مخبرا عن المغيبات الكائنة و الماضية و التی ستكون.

۳- أن تكون نفسه متصرّفة فی مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا و الماء دما .. إلخ.

و تابع صدر الدين الشيرازی منحى ابن سينا فی تحديد خصائص النفس النبوية و يختلف معه فی طريقة التعبير عن ذلك و ما يطلقه من تسميات على القوة المدركة لآثار كل من هذه الخصائص.

فهو يرى أن الإنسان ملتئم من عوالم ثلاثة هی من جهة مبادئ إدراكات (التعقل و التخيل و الإحساس) «۳»، و أن كل اكتمال لأحد هذه العوالم يهيّئ له خاصية منها، و أن مجموعها مهيّئ لاكتمال النفس الإنسانية و كونها فی مرتبة النبوة.

(فشدة التعقل و كماله فی الإنسان يوجب له مصاحبة القدس و مجاورة المقربين و الاتصال بهم، و شدة القوة المصورة (التخيل) فی الإنسان تؤدی إلى

---

(۱) النبوات (ص ۱۷۹) و ما بعدها.

(۲) انظر المباحث المشرقية فی علم الإلهيات و الطبيعيات (۲/ ۵۲۳- ۵۲۴) مكتبة الأسدی- طهران (۱۹۶۶).

(۳) المبدأ و المعاد، مع حواشی و رسائل لآخرین (ص ۳۵۴) جمع و تحقیق أسد اللّه بن محمد حسن الیزدی الشهیر ب (هراتی) (۱۳۱۴ ه) طبع حجر.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۶

مشاهدة الأشباح المثالیة و الأشخاص الغیبیة و تلقّی الأخبار الجزئیة منهم ...).

و شدة الحاسة المساوقة لکمال قوة التحریک فیه یوجب انفعال المواد عنه و خضوع القوی و الطبائع الجرمانیة له) «۱».

و الدرجة الکاملة من الإنسان هی التی یکون له فیها بحسب نشأته الجامعة لجمیع العوالم الثلاثة قوی هذه القوی الثلاث لیستحق بها خلافة اللّه و رئاسة الناس «۱».

و لابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمی المغربی (ت ۸۰۸ ه/ ۱۴۰۶ م) تصنیف للنفوس البشریة إلی مراتب یخلص منها إلی خصوصیة کل نفس منها و مدی قدرتها علی استشفاف الغیب بحسب نطاق إدراکاتها و ما لها من قوی، و نلمس فی تصنیفه تمیّزا للنفس النبویة باکتمال قواها فی ذلک لما (اختصّت به من بین سائر الأصناف البشریة المتباینة فی مستوی إدراکها، و هذا التمیز للنفس النبویة و خصوصیتها متمثل فی (انسلاخها عن البشریة جملة جسمانیتها و روحانیتها إلی الملائکة من الأفق الأعلی) «۳» و هو رأی یستحضر فیه مفهوما صوفیا.

من مجمل الآراء التی بحثت فی خصائص النفس المتلقیة (النبویة) و قواها نلمس تأکیدا علی أمرین مهمین تقوم علیهما النبوة:

أولهما: قدرة النفس النبویة علی التجرد عن حدود عالمها و استشراف عالم الغیب و الاتصال بالملإ الأعلی بواسطة الملائکة أو بالمنام و غیرها من الأشکال المعبر عنها جمیعا بالوحی.

ثانیهما: قدرة النفس النبویة علی التأثیر فی قوانین الطبیعة و الإتیان بما یخالفها و یخرقها مما یعجز عنه سائر البشر، و هو ما یطلق علیه بالمعجزة التی یأتی بها الأنبیاء بإذن اللّه تعالی دلالة علی نبوتهم.

ثانیا- الوحی و کیفیته

: حین یحاول الفلاسفة المسلمون البحث فی النبوة و الوحی فإنه یبرز بوضوح من خلال محاولاتهم تلک دور رئیسی لما یسمونه أحیانا بالنفوس الفلکیة أو الجواهر

---

(۱) المصدر السابق (ص ۳۵۴- ۳۵۵).

(۳) انظر مقدمة ابن خلدون (ص ۷۰- ۷۱) تحقیق: حجر عاصی، دار مکتبة الهلال (۱۹۸۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۴۷

العالیة .. إلخ. من تسمیات یقصدون بها الملائکة و هو التعبیر الذی یستعملونه أیضا و لکن فی أحیان نادرة.

و هذه النفوس أو الجواهر هی التی تتصل بها النفوس البشریة الشریفة بما تمتلکه من قوی تسمو بها لتأمین هذا الاتصال.

و یعبر الفلاسفة أحیانا عن تلک الجهة التی یتم تلقی الوحی عن طریق الاتصال بها بالعقل الفعال أو الحس المشترک أو اللوح المحفوظ باختلاف آراء أولئک الفلاسفة و اتجاهاتهم.

و نحن فی هذا الموضوع سننتخب عددا محدودا من الفلاسفة لاستشفاف آرائهم فی الوحی و فی الرؤیا أیضا ابتعادا عن الإطالة و التوسع الذی لا جدوی منه أولا، و لالتقاء أغلب الفلاسفة فی الخطوط و المبادئ العامة لنظرتهم إلی الوحی و الرؤیا أخیرا.

فالفارابی یری فی وقوع الوحی و کیفیته أن الروح القدسیة التی تختص بها النبوة تمکّن النفس النبویة من أن تأتی بالمعجزات الخارجة عن الحیلة و العادة. و من ضمن ما تمکّنها منه أیضا أن لا تصدأ مرآتها و لا یمنعها شیء من الانتقاش بما فی اللوح المحفوظ

من الکتاب الذی لا یبطل و ذوات الملائکة التی هی الرسل، فیبلّغ [النبی] مما عند اللّه «۱».

من خلال هذا النص نستشف أن الفارابی یجعل انتقاش النفس النبویة من مصدرین هما اللوح المحفوظ و ذوات الملائکة.

ففهم الفارابی للملائکة مختلف عما مرّ بنا فی المفهوم القرآنی الإسلامی بأنهم تلک الذوات الشریفة المرسلة من قبله تعالی.

فالملائکة عند الفارابی صور علمیة و لیسوا بصدور فیها علوم، و لا هم کألواح فیها نقوش و إنما هم علوم إبداعیة قائمة بذاتها «۲»، و إن هذه العلوم التی فی الملائکة إنما هی متکسبة لها من علاقتها بالأمر الأعلی إذ أنها (تلحظ الأمر الأعلی فیطبع فی هویاتها ما تلحظ و هی مطلقة) «۲». و تکون المخاطبة هنا (مخاطبة للروح القدسیة

---

(۱) فصوص الحکم: الفص (۳۲ ص ۷۲).

(۲) المصدر السابق: (۳۳ ص ۷۳).

فی الیقظة و تختص مرتبة النبوة فی علاقتها بالملائکة فی أن الروح النبویة تعاشرها فی النوم) «۱».

و تتلخص نظریة الفارابی فی الوحی المتلقی من الملائکة أنه ینقسم علی قسمین تبعا إلی أن الملک و الوحی یتأدی عنده من وجهین: فالقسم الأول: هو الوحی الذی تنعدم فیه وساطة تمثّل الملک بشرا أو سماع صوته، إذ هذا الوحی (لوح من مرآة الملک للروح الإنسانی بلا واسطة و ذلک [المنعکس] هو الکلام الحقیقی) «۲» بمعنی أن هذا الکلام المنتقش فی الروح الإنسانی هو الکلام الحقیقی الذی یوحی به لا علی سبیل توسط الملک من خلال ظهوره بصورته الحقیقیة أو بصورة بشریة و لا بسماع صوته، و إنما یراد بهذا الکلام أنه تصویر ما یتضمنه باطن المخاطب (الملک) فی باطن المخاطب (الروح القدسیة الإنسانیة) لیصیر مثله ..، فکأن المخاطب مسّ باطن المخاطب بباطنه مسّ الخاتم الشمع فیجعله مثل نفسه) «۲» أو إن انعدام الحجاب بین الملک و باطن المخاطب یجعل هذا الانتقاش أو الانعکاس کاطلاع الشمس علی الماء الصافی فینتقش فیه.

أما القسم الثانی: فهو الوحی بواسطة، و یکون فی حالة عجز المخاطب (الملک) عن مس باطن المخاطب کما یمس الشمع الخاتم فی تعبیر الفارابی، فإذا حدث ذلک العجز (اتّخذ بین الباطنین سفیرا من الظاهرین فکلّم بالصوت أو کتب أو إشارة) «۲».

فهذا القسم تعلق من ناحیة الملک بالاستعانة بالوسائط من الآثار الظاهرة متمثلة فی الصوت أو الإشارة ... إلخ.

و بلوغ الإنسان القدرة علی الاطلاع علی الغیب بمعناه العام یعتمد عند الفارابی علی المتخیلة و مدی قوة إدراکها.

فإذا بلغت المتخیلة نهایة الکمال فلا یمتنع فی الإنسان أن یقبل فی یقظته عن العقل الفعال الجزئیات الحاضرة و المستقبلة أو محاکیاتها من المحسوسات، و یقبل محاکیات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشریفة و یراها فیکون له بما قبله من المعقولات نبوة.

---

(۱) فصوص الحکم: الفص (۳۳ ص ۷۳).

(۲) فصوص الحکم: الفص (۵۶ ص ۸۷).

و هذه أکمل المراتب التی یبلغها الإنسان بقوته المتخیلة فهی حالة تختص بالأنبیاء وحدهم، و الحالة الأخری هی التی تکون فی المنام و هی التی تکون فیها المتخیلة ضعیفة فیکون الاتصال عن طریق المنام بالرؤیا «۱». و ما یستشف هنا أن المصدر الذی تستقی عنه النفس البشریة هو العقل الفعال.

و إذا تحولنا إلی ابن سینا نجد طریقة الوحی و نوع الاتصال عنده معتمد علی مدی قوة المتخیلة أیضا، و یمکن استشفاف تصور کیفیة الوحی عند ابن سینا من خلال الربط و الصلة بین عدة نقاط تستفاد من تفصیلاته و بحثه فیه و یمکن إجمالها فیما یلی:

۱- إن النفس إذا صفت صفاء شدیدا کان لها (الاتصال بالعقل الفعال حتی یفیض علیها العلوم ... فهذه النفوس الشریفة یحصل لبعضها قوة الروح القدسیة) «۲» التی تتیح هذا الاتصال فتستغنی غالبا عن التفکر و التعلّم و تتلقی عن العقل الفعال.

۲- إن النفس تعقل بذاتها و لیس بآلاتها، و لأنها استفادت ملکة الاتصال بالعقل الفعال لم یضرها فقدان الآلات «۳».

و هذه القوة التی تدرک بها المدرکات و تعقل بها دون آلات لا تتعرض إلی الکلال- کما لو أن التعقل کان بالآلات- و إنما هی (إما ثابتة و إما فی طریق النمو و الازدیاد) «۳».

۳- إن بعض النفوس یقوی بقوة بحیث لا تشغله الحواس و لا یتبع بالقوة للنظر إلی عالم العقل و الحس جمیعا فینفرد للنظر إلی عالم العقل وحده و ینشغل عن الحس (فیطّلع إلی عالم الغیب فیظهر له بعض الأمور کالبرق الخاطف) و یبقی المتصور المدرک فی الحافظة بعینه. و من هذه الحال یکون الغیب المتلقی علی مرتبتین «۳»:

فإذا بقی المتصور المدرک فی الحافظة بعینه (دون تغییر أو تصرف فیه) کان وحیا صریحا، و إذا وقع فی المتخیلة و اشتغلت بطبیعة المحاکاة فحاکته بالصور المحسوسة التی لدیها کان مفتقرا إلی التأویل.

---

(۱) انظر أبو ریان: أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۰۴).

(۲) انظر الشهرستانی: الملل و النحل (۳/ ۲۱۲).

(۳) ابن سینا: الإشارات و التنبیهات القسم (۳ و ۴) الإلهیات و التصوف (ص ۶۷۴) شرح نصیر الدین الطوسی (ت ۶۷۲ ه/ ۱۲۷۳ م) تحقیق: د. سلیمان دنیا- دار المعارف- مصر (۱۹۵۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۰

۴- إن الصور التی تدرکها النفس و تنتقش بها من اتصالها بعالم الغیب تحاکیها المتخیلة بصورة جمیلة و أصوات منظومة فیری [المتلقی] و یسمع (فتکون الصورة المحاکیة للجوهر الشریف [التی ترکبها المتخیلة] صورة عجیبة فی غایة الحسن، و هو الملک الذی یراه النبی) «۱».

و فی هذه الصورة من الاتصال بالجواهر الشریفة تکون المعارف المتلقاة من خلالها متمثلة فی (الکلام الحسن المنظوم الواقع فی الحس المشترک فیکون مسموعا) «۲». و بتفصیل فإن القبول للنفس (التلقی) من العقل الفعال یکون علی وجهین «۳»: فإما أنه قبول بلا واسطة و هذا کقبول الآراء العامیة و بدایة [بدائه] العقول. و إما قبول بتوسط و هو کقبول المعقولات الثابتة بتوسط الآلات و المواد کالحس الظاهر و الحس المشترک و الفکرة.

أما المتلقی فیعبر عنه ابن سینا بذی الملکة و هو عنده نوعان «۳»: فإما أنه ذو ملکة غیر خارج إلی الفعل التام، و إما خارج إلی الفعل بغیر واسطة، و هو المسمی بالنبی، و هو الأفضل و إلیه انتهی التفاضل فی الصور المادیة).

و عناصر ظاهرة التلقی بهذا الإطار عند ابن سینا تتمثل فی الآتی «۵»:

أ- النبی و هو الذی یسود و یروس جمیع الأجناس التی فضلها.

ب- الوحی و هو هذه الإفاضة (القبول).

ج- الملک و هو هذه القوة المقبولة المفیضة کأنها إفاضة متصلة بإفاضة العقل الکلی مجراة عنه لا لذاته بل بالعرض و هو المرئی القابل.

۵- إن المحل الذی یتم فیه انتقاش المتلقی هو الحس المشترک، فهو (لوح النقش الذی إذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهد) «۶».

۶- إن ما یجتمع للنفس الإنسانیة من علاقة مع عالم الغیب الذی تنتقش منه

(۱) الملل و النحل (۳/ ۲۱۴).

(۲) أیضا (۳/ ۲۱۵).

(۳) ابن سینا: تسع رسائل فی الحکمة، رسالة فی إثبات النبوات، (ص ۱۲۳).

(۵) المصدر السابق: (ص ۱۲۴).

(۶) الإشارات و التنبیهات (۳ و ۴/ ۸۷۰).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۱

تجمل فی «۱» أن للجزئیات فی العالم العقلی نقشا علی هیئة کلیة، و أن فی العالم النفسانی نقشا علی هیئة جزئیة شاعرة بالوقت أو النقشین معا.

و أما موقف النفس هنا فإنها: لها أن تنتقش بنقش ذلک العالم و ذلک بحسب الاستعداد و زوال الحائل، فإذا تم لها ذلک فلا یستنکر أن ینتقش فی النفس بعض الغیب من عالمه.

إن مجمل هذه النقاط تمثل ملامح تصور شمولی للوحی عند ابن سینا و نجد فیها التقاء مع ما ذهب إلیه الفارابی و إن لم یعدم الاختلاف بینهما.

و قد فصل د. محمد علی أبو ریان بین الموقفین فی «۲»:

أن الفارابی یری أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتطّلع علی المغیبات و یکون الاتصال عن طریق المتخیلة.

أما ابن سینا فیری أن المغیبات منقوشة فی لوح محفوظ بما فی ذلک الماضی و الحاضر و المستقبل، و أن النفس إذا نشطت استطاعت قراءة هذا اللوح و الاطلاع علی المغیبات.

و هما یتفقان فی دور المتخیلة و أثرها فی نوع الاطلاع و ظرفه: فإذا قویت المتخیلة کان ذلک الاطلاع فی حال الیقظة، و إذا نشطت فقط و لم تبلغ تلک القوة کان الاتصال فی حال النوم. و کون هذا الاتصال فی الیقظة هو خصیصة مرتبة النبوة عند ابن سینا.

و یتخذ ابن رشد، أبو الولید محمد بن أحمد (ت ۵۹۵ ه/ ۱۱۹۸ م) من البحث فی الکلام الإلهی مدخلا إلی فهم الوحی و تحدیده.

ففی بحثه فی إثبات صفة الکلام للّه تعالی یری أن إثبات تلک الصفة یکون (من قیام صفة العلم به و صفة القدرة علی الاختراع) «۳».

ثم یلتفت من ذلک إلی الکلام من حیث دلالة قیام المتکلم به فیحدده بأنه:

(۱) الإشارات و التنبیهات (۳ و ۴/ ۸۶۶).

(۲) أصول الفلسفة الإشراقیة (ص ۳۰۴).

(۳) الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، المطبوع مع فصل المقال فیما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال، (ص ۸۱) تصحیح و مراجعة مصطفی عبد الجواد عمران، المکتبة المحمودیة- القاهرة، ط ۳ (۱۳۸۸ ه/ ۱۹۶۸ م).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۲

(لیس أکثر من أن یفعل المتکلّم فعلا یدلّ به المخاطب علی العلم الذی فی نفسه، أو یصیر المخاطب بحیث ینکشف له ذلک العلم الذی فی نفسه و ذلک فعل من جملة أفعال الفاعل) «۱».

و لقیام فعل التکلم فی المفعول المخلوق فإنه یشترط أن یکون ذلک بواسطة و هو اللفظ، إلا أن هذه الواسطة لا یشترط أن تکون لفظا مخلوقا له بل إن لذلک عند ابن رشد وجوها عدة «۱»: فقد یکون بواسطة ملک، و قد یکون وحیا، أی بغیر واسطة لفظ یخلقه بل یفعل فعلا فی السامع ینکشف له به ذلک المعنی.

و قد یکون ذلک بواسطة لفظ یخلقه اللّه فی سمع المختص بتکلیمه سبحانه.

و ابن رشد یجعل هذه الاحتمالات مستمدة من آیة الشوری فی قوله تعالی:

وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ [الشوری: ۵۱]، و هو یستفید من الآیة تحدیدا لکل من تلک الصور و الوسائل للوحی و التکلیم کالآتی «۳»:

فالوحی هو الصورة الأولی و تحدیده عند ابن رشد أنه ما انعدمت فیه الواسطة:

و هی اللفظ المخلوق، و یکون هذا الوحی بانکشاف المعنی بواسطة فعل یفعله فی المخاطب). و یمثل لهذا بقوله تعالی: فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی [النجم: ۹- ۱۰].

أما التکلیم من وراء حجاب فهو الکلام الکائن بواسطة هی: (ألفاظ یخلقها [تعالی] فی نفس الذی اصطفاه لکلامه، و هذا هو (الکلام الحقیقی) و الذی خصّ به موسی علیه السلام فی قوله تعالی: .. وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً .. [النساء: ۱۶۳]).

و أما إرسال الرسول فهو هذا التکلیم نفسه إلا أن الواسطة هنا هی الملک.

و یورد صورة أخری هی: ما یکون للعلماء و هم ورثة الأنبیاء هی کلامه تعالی بما یلقیه إلی العلماء بواسطة البراهین (التی یدرکونها من خلال ما فی بدائع الصنعة و النظام).

---

(۱) الکشف عن مناهج الأدلة (ص ۸۱).

(۳) المصدر السابق (ص ۸۲).

و مما یلاحظ علی فلسفة ابن رشد فی الوحی حضور اللغة القرآنیة (المفهوم القرآنی) الظاهر، و القرب من التفسیر الإسلامی العام للوحی استعانة بمدلول الآیة من سورة الشوری و هذا ما یتسق مع حاولته التوفیق بین الفلسفة و الدین و قد طغت علی فلسفته عموما.

و نجد عند ابن خلدون ملامح فهم متمیز للوحی یفترق فی بعض جوانبه عن اتجاهات أقطاب الفلسفة الإسلامیة الآخرین، و یصف الشیخ مصطفی عبد الرزاق مذهب ابن خلدون هذا فی الوحی بأن فیه من الطرافة و الجدة ما یجعله مذهبا جدیدا استفاد منه جمعه بین الاتجاه الفلسفی و الصوفی و تأثره بالمذهبین «۱».

یتخذ ابن خلدون النبوة مدخلا إلی فهم الوحی، ذلک أنه تعالی خصّ الأنبیاء علیهم السلام (أن اصطفاهم تعالی و فضّلهم بخطابه و فطرهم علی معرفته و جعلهم وسائل بینه و بین عباده ...) «۲».

فاصطفاؤهم من بین سائر البشر إنما هو تمهید لاختصاصهم بأمور لا سبیل إلی معرفتها إلا بوساطتهم، و لا یعلمونها إلا بتعلیم اللّه لهم، فیکون من ضمن ما یلقی إلیهم المعارف و ما یظهر علی ألسنتهم من الخوارق و الأخبار: الکائنات المغیبة و یقصد بها الملائکة.

و طریق الوحی بین هؤلاء الملائکة و النبی یستفیده من خلال ما یرافق الوحی من علائم تشبه الإغماء و الغشی، و هذه الحالة یفسرها ابن خلدون- کما مر سابقا- بالاستغراق فی لقاء الملک الروحانی.

و القوة التی تهیّئ للنبی مثل هذا اللقاء بالملک هی إدراکه المناسب لهذا الملک، و هو الإدراک (الخارج عن مدارک البشر بالکلیة، فإذا فرغ من ذلک [الإلقاء] تنزّل مرة أخری إلی المدارک البشریة) «۲».

و هذا الانسلاخ عن البشریة و الذی تخف آثاره و یخرج من النبی مع تکرار حالات الوحی یبلغ به النبی أعلی المراتب الروحانیة، ذلک أن الملکیة المحضة التی ینسلخ إلیها هی أعلی الروحانیات «۲».

---

(۱) الدین و الوحی و الإسلام (ص ۷۷).

(۲) المقدمة (ص ۶۷ و ص ۷۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۴

و ابن خلدون یحدد هنا معالم اللقاء بین الملک الموحی و النبی و تشیر هذه المعالم إلی أن إدراک النبی للملک و لقاءه معه یکون بإدراک مناسب للطافة عالم الملک، و هو إدراک خارج مستوی إدراک بشریة النبی فیستلزم انسلاخه منها لیتم اللقاء.

إلاـ أنه مع هذا الانسلاخ فإنه یتبقی للنبی شیء من الارتباط مع مداركه البشریة تتبیّن و تتمثل من خلال نتیجة اللقاء و ثمرته و هی الوحی بأمور واقعة ضمن الإدراک البشری العادی للنبی، حیث تنزّل من ذلک الإدراک العالی المناسب للطافة الملک الروحانی إلی الإدراک البشری بصورتین «۱»:

۱- إما بسماع دوی من الکلام فیتفهمه.

۲- أو یتمثل له (الملک) بصورة شخص یخاطبه بما جاء به من عند اللَّه.

و بانجلاء هذا الاستغراق و تمام عملیة الوحی یجد النبی نفسه و قد وعی من هاتین الصورتین ما أرید أن یوحی إلیه و یفهمه.

و حالة الانسلاخ عن البشریة الکائنة لصنف الأنبیاء کما یری ابن خلدون هی فطرة فطروا علیها و لکنها لیست حالة دائمة مستمرة مدة حیاتهم و إنما تقع أثناء ورود الوحی، فلا تکون إلا فی تلک اللمحة التی هی اللقاء مع الملک و هی حالة الوحی.

و هذه الحالة بجمیع عناصرها من انسلاخ للنبی عن بشریته و تلقیه الوحی و رجوعه إلی مداركه البشریة لإدراک ما أرید بالوحی و وعیه لا تدوم إلا مدة هذه (اللمحة) کما عبّر عنها ابن خلدون إذ أن الأمر کله (کأنه فی لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه لیس فی زمان، بل کلها تقع جمیعا فیظهر کأنها سریعة و لذلک سمّیت وحیا) «۱».

فهذه الأمور الواقعة فی لمحة الوحی الخاطفة لا تمرّ فی مدارک النبی علی مراحل متسلسلة، بل إنها جمیعا کأنها صورة واحدة بکامل ما فیها انتزعت تفاصیلها من الملک و طبعت فی نفس النبی. و لا شک أن هذا الرأی لابن خلدون یقدم فهما متمیزا و عالیا لعنصر السرعة فی الإلقاء الذی یتّسم به الوحی و الذی یتسق مع أهم

---

(۱) المقدمة (ص ۶۷، و ص ۷۱).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۵

الأـصول اللغویة للوحی فی اللغة العربیة، و یتمثل فی صورة الوحی التی یتلقی النبی من خلالها وجه التفریق بین النبی و الرسول عند ابن خلدون، فالصورة التی کونتها مدارک النبی فی رجوعه من حالة الانسلاخ إلی المدارک البشریة هی التی تحدد کما یری ذلک الفرق، فحالة الدوی و الصوت المبهم الذی یعیه النبی و یتفهمه هی ما یکون للأنبیاء غیر المرسلین، و حالة تمثّل الملک فی صورة بشریة هی رتبة الأنبیاء المرسلین «۱».

و هاتان الحالتان، کما یبدو من خلال کلام ابن خلدون، ترتبطان بتبلیغ الوحی من قبل النبی إلی المکلفین، إذ یری أن إدراک النبی إنما یعود إلی مستواه البشری العادی، و یصور ما تلقاه من الوحی- و قد کان فی صورة أخری غیرهما فی الحقیقة- بهاتین الصورتین و الحکمة فیه بأن ذلک مرتبط بغرض رسالة النبی و هو (تبلیغ العباد) و من خلال مجمل هذه الآراء و التفصیلات لابن خلدون فی الوحی نلمس حقیقة ما ذهب إلیه الشیخ عبد الرزاق من عناصر الجدة و التمیز فی فهم ابن خلدون و فلسفته فی الوحی، فقد أضفی علیه توضیحات و تحلیلات لعناصره الرئیسیة انفرد و تمیز بها عن اتجاهات سائر الفلاسفة.

و لصدر الدین الشیرازی فهم للوحی و عناصره و تفصیل فیه نجد فیه أیضا ملامح مشترکة مع فهم فلاسفة آخرین کابن سینا، ما نجد فیه شیئا من التمیز ممثلا فی بعض المفاهیم و المصادیق التی أضفی علیها شیئا من خصوصیته الفکریة.

فالشیرازی یتمثل عنده سبب اطّلاع النفس علی عالم الغیب فی اتصالها بعالم الجواهر العقلیة و النفسیة و قبولها من تلک المبادئ صورا تناسبها.

و کون هذا الاتصال ممکنا للنفس فی حال یقظتها یتوقف عنده علی أمرین «۲»:

أحدهما: قوة فی النفس فطریة أو مکتسبة لا یشغلها جانب عن جانب بل تسعی قوتها بالنظر إلی جانب العلو و جانب السفل جمیعا. فمثل هذه النفوس یفتر عنها أحیانا شغل الحواس و تطلّع علی عالم الغیب فیظهر لها منه بعض الأمور کالبرق الخاطف، و هذا ضرب من النبوة، و یکون المتلقی فیه علی نوعین بحسب قوة

---

(۱) المقدمة (ص ۷۱).

(۲) انظر المبدأ و المعاد (ص ۳۴۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۶

المتخیلة: فإذا ضعفت المتخیلة بقی المتلقی فی الحفظ [الحافظة] کما انکشف له من الغیب بعینه و هذا هو الوحی الصریح.

و إذا قویت المتخیلة و اشتغلت بطبیعة المحاکاة کان هذا الوحی مفتقرا إلی التأویل کما تفتقر الرؤیا إلی التعبیر.

الثانی: أن یغلب علی المزاج الیبوسة و الحرارة و یقل الروح البخاری حتی تتصرف النفس لغلبة السوداء، و هذا یمکن أن یکشف بعض الجواهر الروحانیة للنفس فیه شیء من الغیب، و هذا ما یوجد فی بعض المجانین و الکهنة فیتحدثون بما یکون موافقا لما سیکون.

هذان الأمران و تفصیلاتهما تنظیر عام من الشیرازی لوقوع الوحی. أما مراتب هذا الوقوع و کیفیة حصوله فنجد له عند الشیرازی تفصیلا تتوضح فیه المراحل التی یمرّ بها الوحی و الاتصال لتلقّیه.

فحقائق الأشیاء و العلوم جمیعا کما یری موجودة فی اللوح المحفوظ. و هو کما یعرفه: (عقل منقوش بجمیع ما قضی اللّه تعالی به إلی یوم القیامة) «۱».

و لکی تطّلع النفس علی حقائق الأشیاء و المعارف الغیبیة فإن علیها لأجل ذلک الترقی فی مراتب متعددة بین العوالم الحسیة و الروحانیة، و تصور الشیرازی لهذه المراحل لحقائق الأشیاء وصولا بها إلی مرحلة الوجود فی العقل الإنسانی یمکن تلمسه من خلال تسلسل هذه المراتب المتفاوتة متمثلة فی الآتی «۲»:

۱- إن حقائق الأشیاء مسطورة فی العالم العقلی المسمّی باللوح المحفوظ، بل قلوب الملائکة المقربین.

۲- إن العنایة الأزلیة منشئة مقتضیة لوجود العالم علی وفق المعلوم: علما أزلیا إلهیا فعلیا، و ذلک کما یسطر المهندس صور أبنیة الدار فی نسخة ثم یخرج إلی الوجود علی وفق تلک النسخة.

۳- إن العالم الذی خرج إلی الوجود بصورته یتأدّی منه صورة أخری إلی

---

(۱) انظر المبدأ و المعاد (ص ۳۵۶).

(۲) المصدر السابق (ص ۳۵۸- ۳۵۹).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۷

الحواس و الخیال، فمن ینظر إلی السماء و الأرض ثم یغمض بصره یری صورة السماء و الأرض کأنه ینظر فی خیاله.

من هذه المراتب المختلفة یستنتج «۱»:

إن الحاصل فی العقل الإنسانی موافق للعالم الموجود فی نفسه خارج خیال الإنسان و عقله، و العالم موجود فی الخارج موافق للنسخة

الموجودة فی اللوح العقلی و هو سابق علی وجوده فی القدر و الصور المثالیة و هو سابق علی وجوده الجسمانی و یتبعه وجوده الخارجی و یتبع ذلک وجوده الخیالی و هو یتبع وجوده العقلی أی وجوده فی القوة العاقلة الإنسانیة المتحدة بالعقل الفعّال.

فالوجود بحسب هذا الترتیب کان عقلا ثم نفسا ثم حسّا ثم جسما، و ما حدث أنه دار علی نفسه بعد المرور بتلک المراحل فصار حسّا ثم نفسا ثم عقلا فارتقی إلی ما هبط منه و اللّه تعالی هو المبدأ و الغایة.

و من هذا کله یخلص إلی أن حقیقة العالم و هیئة الوجود یحصلان فی القوة العاقلة للإنسان و ینطبعان فیها و تدرکهما بطریقین «۲»:

فتارة من جهة الاقتباس من الحواس، و أخری من اللوح المحفوظ و الألواح القدسیة و ترامی الأشیاء فیها.

هذا بالنسبة لحقائق الوجود عموما فی إدراک النفس لها و انطباعها بها.

أما طریقة انتقاش المعارف و العلوم فإنها من حیث حصولها فی باطن الإنسان تکون بوجهین: فتارة تهجم علیه کأنه ألقی فیه من حیث لا یدری، سواء کان ذلک عقیب شوق و طلب أم لا، و هذه العلوم یعبر عنها بالحدس و الإلهام و هی علی نوعین بحسب مرتبتها:

النوع الأول: ما لا یدری الإنسان کیف حصل و من أین حصل له و هو الإلهام و النفث فی الروع، و هو یختص بالأصفیاء.

و النوع الثانی: ما یطّلع معه علی السبب الذی منه استفید ذلک العلم و یکون

---

(۱) المبدأ و المعاد (ص ۳۵۸- ۳۵۹).

(۲) أیضا (ص ۳۵۷).

ذلک بمشاهدة الملک الملقی، أو بالعقل الفعال للعلوم فی النفوس و هو الوحی و هذا یختص بالأنبیاء، من هنا یری أن النبوة (موهبیة کسبیة و علومها علوم لدنیة) «۱».

و تارة تکتسب هذه العلوم بطریق الاستدلال و التعلّم و هی التی یسمیها الاستبصار و الاعتبار.

و حین یحاول الشیرازی التفصیل فی صور النوع الأول من المعارف فی وسائل حصولها نجده یستعین بآیة الشوری إذ یستفید منها تحدیدا لتلک الصور منطلقا من اتجاهه الفلسفی لیضفیه علی النص القرآنی، فالعلوم إنما تحصل بواسطة الملائکة العلمیة و العقول الفعالة، و أما التکلیم فی الآیة فهو إشارة، و معنی هذه الإشارة: أنها إفاضة للعلوم علی قلوب البشر و یکون ذلک بوجوه متفاوتة تتمثل فی: الوحی و الإلهام و التعلیم بواسطة الرسل و المعلمین.

ثالثا- الرؤیا

: انسجاما مع منهج الفلاسفة- فی غالبیتهم- فی البحث فی الوحی و الرؤیا من منطلق واحد و عدم التفریق بینهما إلّا فی خصوصیة کون الوحی فی حال الیقظة و الرؤیا فی المنام فسیکون بحثنا فی الرؤیا عند الفلاسفة مرتبطا بالبحث فی الوحی من خلال البحث فیها عند نفس الفلاسفة الذین ناقشوا الوحی و فصلوا فیه بالبحث و التحلیل.

فالفارابی یربط الرؤیا بالمتخیلة ربطا کاملا، إذ هی الأساس الأول الذی تنطلق منه و تتشکل، و هذه المتخیلة کما یری متوسطة بین الحاسة و الناطقة، و نحن نجد فی بحثه فی الرؤیا تسلسلا معنویا للحالة التی تتدرج فیها المتخیلة وصولا إلی إدراک الأمور الغیبیة فی المنام، و نلمس تمثل هذا التسلسل فی الآتی «۲»:

۱- عند ما تکون روافد الحاسة کلها مشغولة بالفعل تفعل أفعالها، تکون المتخیلة أیضا مشغولة بما تورد الحواس علیها من المحسوسات و ترسمه فیها و تنشغل أیضا بخدمة القوة الناطقة و برفد القوة النزوعیة.

---

(۱) المبدأ و المعاد (ص ۳۶۰).

(۲) آراء أهل المدینة الفاضلة (ص ۸۸).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۵۹

۲- فإذا صارت الحاسة و النزوعیة و الناطقة [و هی شواغل المتخیلة] علی کمالاتها الأول بأن لم تفعل أفعالها، و ذلک کما یکون الحال فی النوم، حینئذ تنفرد المتخیلة بنفسها فارغة عما شغلها من هذه الأمور فتعود إلی ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقیة فتفعل فیها، و هذا الفعل یکون علی أنواع «۱».

أ- فإما أن ترکب بعضها علی بعض أو تفصل بعضها عن بعض.

ب- المحاکاة و هی خاصیة لها من بین سائر قوی النفس و ذلک بأن تحاکی الأشیاء المحسوسة التی تبقی محفوظة فیها و هذه المحاکاة أنواع بحسب ما تحفظه من تلک الأشیاء فهی تحاکی أحیانا المعقولات، و أحیانا القوة الغاذیة، و أحیانا القوة النزوعیة، و أحیانا ما یصادف علیه البدن من المزاج.

هذا کله ما یکون فی الرؤیا فی النوم عموما.

فأما الرؤیا الصادقة فهی عنده ما یعطیه العقل الفعال للقوة المتخیلة من الجزئیات، و هذا العطاء لیس مباشرا بینهما بل (إن الناطقة هی التی تفیض علی المتخیلة ما نالته من العقل الفعال) «۱».

و یکاد ابن سینا أن یتفق کثیرا مع الفارابی فی أمر الرؤیا التی یری أن مجال ظهورها هو الحس المشترک، و یربطها کما فعل الفارابی بالمتخیلة من حیث الفعل و التأثیر و حالة النوم کما یری ابن سینا هی حال أشبه بالمرض منها بالصحة فإذا کان انشغال النفس فی حال النوم ضعفت القوی الحسیة و بالتالی تعطل الحس المشترک.

و هذا الأمر یهیّئ القوة المتخیلة للعمل لأنها (إذا وجدت الحس المشترک معطّلا لوحت فیه النقوش المتخیلة مشاهدة) «۳» فیکون ما تراه النفس فی النوم أحوالا فی حکم المشاهدة.

فالحس المشترک یعتمد فی الانتقاش بالغیب علی قلة شواغل النفس، و هذا یسهم فی تعطله منها، فإذا کان ذلک (کانت للنفس فلتات تختص عن شغل التخیل إلی جانب القدس، فینتقش فیها نقش من الغیب فیسیح إلی عالم التخیل و ینتقش فی الحس المشترک) «۳».

---

(۱) آراء أهل المدینة الفاضلة (ص ۸۸ و ۹۱).

(۳) الإشارات و التنبیهات (۳، ۴/ ۸۷۴- ۸۷۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۰

و نحن هنا نلمس مدی الدور الذی یعطیه ابن سینا للحس المشترک فی الرؤیا، إذ أنه یمثل عنده اللوح الذی تنقش فیه مدارک الغیب، فإذا تمکن منه [أی حصل] النقش من ذلک اللوح صار النقش فی حکم المشاهد «۱».

و یستدل أبو البرکات البغدادی، هبة اللَّه علی بن ملکا (ت ۵۴۷ ه/ ۱۱۵۲ م) بصدق ما یرد فی الرؤیا علی وجود عارف یعرّف الرائی و یخبره بما یرد فیها، و ذلک لأن (الرائی یری فی المنام ما یعرّفه و ینذره و یحذّره و یبشّره من علم ما سیکون قبل کونه، ثم تصدق رؤیاه و یشهد لها الوجود سابقه و حاضره و لاحقه بما لا یقبل الشک، فیثبت لزوم وجود عارف عرفه و مخبر أخبره) «۲».

و المخبر الذی یتلقی عنه ما یرد فی الرؤیا یثبت عند البغدادی أنه لیس من جنس الناس الذین یدرکون بالحواس، و یستدل علی ذلک بعنصر الخفاء الذی یتوافر فی الرؤیا مثلما یتوافر فی الوحی عموما، و وجه الاستدلال أن من یحضر الرائی لا یدرک نفس ما یدرکه و لا یخبر بنفس ما أخبر به، کما أن حواس الرائی نفسه معطلة إذ إن (عینه التی یری بها مغمضة و أذنه غیر سامعة، و إلّا لکان من حضره

یسمع ما سمعه) «۲» و هذا یثبت إذن أن المخبر و المعرّف لا- یقع تحت إدراک الحواس، و یستنتج أبو البرکات من هذا عنصرین مهمین فی نظریته فی الرؤیا «۲» هما:

۱- إن الرائی من النائم هو روحه الباطنة و قواه الذهنیة دون آلاته الظاهرة المحسوسة المرئیة (الباصرة).

۲- إن مناجیه و مخبره روح غیر متجسد بجسد کثیف مرئی و إلا لرآه من عنده من المستیقظین.

و قد أنکر أبو البرکات ما ذهب إلیه بعض الفلاسفة من أن علم الغیب للنفس أمر فی جوهرها لو لا شواغل الحس الظاهر لها.

و إنکاره ذلک متأت من أن هذا الکلام لا- یتسق مع ما نری من علم الغیب فی المنام، و ذلک لأن علم الشیء من الوجود و الغیب لیس بموجود، أو من جهة أسبابه

---

(۱) المصدر السابق.

(۲) المعتبر فی الحکمة (۲/ ۲۹۵) جمعیة دائرة المعارف البریطانیة حیدرآباد. الدکن، ط ۱ (۱۳۵۸ ه).

و فواعله و مقدریه و مریدیه و مدبریه العازمین علی فعله) «۱». و هذه الجهة الثانیة من أسباب العلم اختلف فیها الفلاسفة «۱»:

فقال بعضهم: هم الملائکة الذین علی أیدیهم و بسفارتهم یکون الخلق و الأمر تطلع نفس النائم علی ما عندهم من ذلک قبل خروجه إلی الوجود فتعلم الغیب.

و قال آخرون: بل و الجن یعلمون ذلک من جهتهم فیخبرون البشر به فی نومهم.

و کلا الوجهین جائز عنده.

أما العالم و الخبر نفسه الذی یعلم النائم فأبو البرکات یری أن علمه یکون بعلم آخر، و حین یحاول تحدید هذا العالم المخبر یجعل له حد الحیوانیة، فهو یستنتج من الحکمة النظریة أنها تشیر إلی وجود حیوان روحی له حد الحیوانیة و هو جسم ذو نفس حساس متحرک بالإرادة ناطق أی عارف قائل) «۱».

و تمیّز ابن خلدون فی بحثه فی الرؤیا کما تمیز مذهبه فی الوحی عموما، إذ نجده فی الرؤیا ینطلق من المفاهیم الإسلامیة القرآنیة و یؤسس علیها عناصر فهمه للرؤیا واضعا لها فی إطار یجمع إلی البعد الفلسفی السمة الدینیة الاعتقادیة و إن طغت علیه العناصر الفلسفیة.

فهو یستفید من

الروایة عن الرسول صلّی اللَّه علیه و سلم: «إن الرؤیا جزء من ستة و أربعین جزءا من النبوة»

إن الرؤیا مدرک من مدارک الغیب، و إن حقیقتها عنده: (مطالعة النفس الناطقة فی ذاتها الروحانیة [ل] لمحة من صور الواقعات) «۴».

و لتتهیأ للنفس هذه المطالعة من خلال صیرورتها روحانیة فإن هذه الصیرورة متوقفة کما یری علی (أن یتجرد من المواد الجسمانیة و المدارک البدنیة) «۴» و ذلک مما قد یقع للنفس فی حال النوم، و هو مؤذن لها بأن تقتبس بهذه الروحانیة علم ما تتشوق إلیه من الأمور المستقبلة و تعود إلی مدارکها البدنیة ثانیة و هذا الاقتباس للعلم یکون علی نوعین «۴»:

فإذا کان ضعیفا جلّی بالمحاکاة و المثال فی الخیال لتخلّصه فیحتاج إلی التعبیر، و إذا کان الاقتباس قویا فإنه یستغنی عن المحاکاة فلا یحتاج التعبیر لخلوصه من المثال و الخیال.

---

(۱) المعتبر فی الحکمة (۲/ ۲۹۶).

(۴) المقدمة (ص ۷۳).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۲

و وجود الرؤیا کما یری ابن خلدون أنها تمثّل استعدادا فی عامة البشر إلا أن هناک ما یمنعها و هو الحواس الظاهرة، و لذلک فإن اللّه تعالی فطرهم علی ارتفاع حجاب الحواس بالنوم و هو جبلة لهم [أی لبنی البشر] فإن کان ذلک الارتفاع لشغل الحواس [النوم] تعرضت النفس إلی ما تتشوق إلیه فی عالم الحق) «۱».

و لفهم العناصر المختلفة فی تصور ابن خلدون للرؤیا نتبع معه حالات متسلسلة یسیر فیها مع حرکات البدن حتی یصل إلی حالة انطباع ما فی الروح العقلی و ظهور الرؤیا، و یمکن إجمال تصوره هذا کما یأتی «۱»:

إن الروح القلبی: و هو البخار اللطیف المنبعث من تجویف القلب اللحمی ینتشر فی الشرایین و مع الدم فی سائر البدن و به تکمل أفعال القوی الحیوانیة و إحساسها.

هذا الروح إذا أدرکه الملل من کثرة التصرف فی الإحساس بالحواس الخمس و تصریف القوی الظاهرة ینحبس من سائر أقطار البدن إلی مرکزه القلبی، و ذلک یجعله یستحم لمعاودة فعله فیؤدی إلی تعطل الحواس الظاهرة کلها.

هذه العملیات البدنیة فی عمومها هی معنی النوم.

و تتمثل الرؤیا هنا من خلال أن الروح القلبی هو مطیة للروح العقلی من الإنسان، و هذا الروح العقلی: هو المدرک لجمیع ما فی عالم الأمر بذاته، لأن حقیقته هی عین الإدراک، و ما یمنعه من التعلق بالمدارک الغیبیة هو ما فیه من حجاب الاشتغال بالبدن و قواه و حواسه.

و ما دام هذا الحجاب قد زال بحصول حالة النوم، عاد الروح العقلی إلی حقیقته [و هی عین الإدراک] فیعقل کل مدرک، هذا إذا کان التجرد عن الشواغل کلیا.

أما إذا کان التجرد عن بعض الشواغل [الحجب] فإن الروح العقلی یکون له إدراک لمحة من عالمه بقدر ما تجرد له منه فبذلک تکون الرؤیا.

و یکاد الشیرازی- الذی نختم به بحثنا فی الرؤیا- أن یتبع ابن خلدون فی هذا التسلسل الواقع فی انحباس الروح إلی الباطن برکود الحواس و ارتفاع الموانع

---

(۱) المقدمة (ص ۷۳ و ۲۹۹) بتصرف.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۳

الحاجبة عن الاتصال. إلا أنه یفترق معه و مع من سبقه فی أن الرؤیا تکون اتصالا بالجواهر الروحانیة الشریفة العقلیة التی فیها نقوش جمیع الموجودات المعبّر عنها فی الشرع باللوح المحفوظ أو الجواهر النفسیة و القوی الانطباعیة من البرازخ العلویة التی فیها صور الشخصیات المادیة و الجزئیة الجسمانیة «۱».

و النفس إنما تتلقی عن تلک الجواهر إذا اتصلت بها فتقبلت ما فیها، و الذی ینتقش فیها [تتقبله] فی هذه الحال هو (ما ناسب أغراض النفس و کان مهمّا لها) «۱» و حال التلقّی و الإلقاء فی هذه الحالة من الاتصال یکون فی نسبته کنسبة المرآة إلی ما یقابلها، فیکون الانطباع هنا کانطباع الصورة فی المرآة من مرآة أخری تقابلها «۳».

و إذا کان ارتفاع الحجاب المانع من وقوع الاتصال للنفس مع الجواهر الشریفة عند الفلاسفة یکون بطریق واحد هو التخلّی عن شواغل الحواس و تصریف أمور البدن فإن لذلک عند الشیرازی طرقا متعددة و لیست طریقا واحدا و تتمثل فی «۳»:

۱- صفاء النفس بحسب أصل فطرتها.

۲- انزعاج النفس و انزجارها عن هذا العالم بسبب ما یکدر عیشها الدنیاوی من الملمّات و المنفرات فتتوجه إلی عالمها هربا.

۳- الریاضات العلمیة التی توجب المکاشفات الصوریة و المعنویة.

۴- الموت الإرادی الذی یکون للأولیاء.

۵- الموت الطبیعی الذی یوجب کشف الغطاء للجمیع سعداء و أشقیاء.

۶- النوم الذی هو أخو الموت فی کونه عبارة عن ترک النفس استعمال الحواس.

---

(۱) المبدأ و المعاد (ص ۳۴۴). الوحی و دلالته فی القرآن ۲۶۳ ثالثا - الرؤیا ..... ص : ۲۵۸

(۳) أیضا (ص ۳۴۵).

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۴

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الطویلة فی عالم الوحی و إشباعه بحثا من حیثیات و زوایا متعددة، و محاولة استقصاء عناصره و مفاهیمه و أشکاله و دلالاته فی القرآن الکریم و الفکر الإسلامی باتجاهاته المختلفة مع نظرة مجملة إلی الفهم الإنسانی العام له من خلال اللغات و الأمم و الأدیان تبلورت أمامنا جملة أمور تمثّل نتائج یمکن استخلاصها و تکوین تصور عام للوحی فی القرآن و الفکر الإسلامی من خلالها، و إجمال هذه النتائج کالآتی:

۱- إن الوحی فی اللغة العربیة یرجع إلی أصول متعددة من حیث البناء اللفظی تتسق معه من بعض الوجوه العناصر المعنویة للوحی مستخلصة من جملة مظاهر تراءت أمام العقل العربی و توافرت علیها بیئته الفکریة، و تمثلت تلک العناصر فی بعدیها اللغوی و المعنوی فی الإلقاء فی خفاء و السرعة و الکتابة و الصوت .. إلخ و فی کل من هذه الأصول و ما یقرب منها نجد جذبة من الارتباط مع عناصر الوحی بمفهومه الدینی (الإسلامی) الذی تبلور بعد نزول الوحی علی النبی صلّی اللّه علیه و سلم و وجدنا القرآن الکریم فی استعماله لفظ الوحی قد انطلق به إلی آفاق جدیدة و أشرق علیه بمفاهیم ما کان العقل العربی لیدرکها أو یتصور وجودها بهذا العمق، فأضفی القرآن الکریم صورا و مفاهیما و حالات من أدق و أخفی ما یمکن للغة أن تستوعبه متمثّلا فی ظاهرة الوحی التی صوّرها القرآن الکریم طریقا للصلة بینه تعالی و بین عباده و مخلوقاته، و أخذت فیما بعد معناها الخاص بما یکون إلقاؤه من اللّه تعالی لأنبیائه.

۲- إننا نجد مفهوم الوحی یضرب جذوره فی التاریخ الإنسانی فی صور و اعتقادات تعارف علیها الإنسان فی الأمم و الأدیان القدیمة و الحضارات السالفة تمثلت عند الإنسان البدائی بوجود کائنات غیبیة ذات قدرات خارقة تتصل به و تملی علیه، و أخذ عند الإنسان المتحضر و المفاهیم الدینیة بعده القدسی من خلال

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۵

کونه یمثل الصلة للإنسان مع السماء. و تخصیص ذلک عند الأدیان السماویة بما کان للأنبیاء فی تلقیهم الشرائع و التعالیم الدینیة الإلهیة.

۳- ورد الوحی فی القرآن الکریم بالإشارة إلی تعدد المصادر التی ینتسب إلیها، فوجدناه یصدر عنه تعالی إلی عباده و مخلوقاته بصور و طرق مختلفة، کما ورد صادرا عن الشیطان بصورة وسوسة و تزیین .. إلخ بهدف إضلال الإنسان و تزییف الوحی الإلهی. و نسب إلی مصادر أخری استفید بعضها من نص القرآن الکریم و استشف المفسرون بعضها الآخر من خلال الربط بین آیات متعددة و استنتاج تلک المعانی من الروایات و الأحادیث.

و وجدنا أن جمیع الأنواع- عدا الوحی الإلهی- فی حقیقتها و صلتها بالوحی بمعناه الاصطلاحی لا تتعدی الأبعاد و الأصول اللغویة له کالسرعة و الخفاء .. إلخ، و أنها سمیت بالوحی بسبب توافرها علی بعض تلک العناصر اللغویة.

۴- تعددت أنواع المخلوقات التی یلقی إلیها الوحی الإلهی، فتمثلت مواردها فی الوحی إلی الأنبیاء و الرسل علیهم السلام، و هو ما یمثل الوحی بمعناه الحقیقی جامعا بین العناصر اللغویة و الاصطلاحیة الدینیة للفظ، و الوحی إلی الموجودات الأخری المتنوعة، و هنا أخذ الوحی معانی متعددة بحسب نوع الملقی إلیه:

ففی الوحی إلی البشر کان یأخذ معنی الوحی الإلهامی و القذف فی الروع، و فی الوحی إلی الحیوانات عموما و النحل بوجه خاص أخذ معنی الإلهام الفطری الغریزی، و فی الوحی إلی مظاهر الطبیعة أخذ معنی التسخیر و السیر ضمن ناموس إلهی لنظام الوجود.

کما یتبین لنا أن الوحی إلی نبینا صلّی اللّه علیه و سلم تمیز من بین الوحی إلی سائر الأنبیاء علیهم السلام بمراتب الأفضلیة، إذ استوفی جمیع صور الوحی و الإلقاء إلیهم، إضافة إلی ما کانت له من أشکال جدیدة من الوحی أهمها علی الإطلاق ما کان لیلة المعراج من وحی دون واسطة أو حجاب کما اجتهدنا و بیّنا.

۵- إن طرق تکلیمه تعالی لعباده انحصرت فی ثلاث صور رئیسیة هی: الوحی الإلهامی، و التکلیم بواسطة حجاب، و الوحی بإرسال الرسول الملکی (ملک الوحی)، و إن الصورتین الأولی و الثالثة تقع ضمنهما تفریعات و أشکال متعددة أخری.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۶

۶- تبین للوحی فی الفکر الصوفی فهم خاص ارتکزت علیه معارفهم فأضفوا علیه تعابیر و صیغا و مفاهیم تتسق مع میلهم الجارف إلی الرمزیة و التأویل الباطنی بما لم یتوافر علیه أی اتجاه فکری آخر، و کانوا یمیلون إلی تصویر الوحی بوصفه ظاهرة داخلیة تمثّل انعکاسات لما ینبثق من النفس الإنسانیة و یفیض عنها، و وجدنا الطریق إلی هذا الوحی للأنبیاء عندهم مرتبطا بالاصطفاء الإلهی، و یتعلق عند غیر الأنبیاء خصوصا الأولیاء و السالکین بمجاهدة النفس و إفنائها فی الحق وصولا إلی الاتحاد بین الحق و الخلق (أی: اللّه و مخلوقاته) فیفیض العلم من النفس، و هو فی الحقیقة عندهم یفیض من الحق المتحدة معه الفانیة فیه.

۷- وجدنا المتکلمین یمیلون إلی دراسة الوحی و البحث فیه من زاویة غیر مباشرة تعلقت بالبحث فی الکلام الإلهی و حقیقته و کونه محدثا أو قدیما باختلاف الآراء مع محاولة تفسیر کیفیة الوحی من خلال حقیقة ما یوحی من هذا الکلام الإلهی و کون ذلک بواسطة أو بغیر واسطة بحسب نوع المتلقی، و ربطوا بین الوحی و ظواهر أخری فی تحصیل المعرفة تشترک معه فی أنها تتحصل لا من طریق الکسب و الاستدلال کما تتوافر علی بعض عناصره کالإلقاء الخفی و إلهام المعرفة دون واسطة، و تمثّل ذلک فی أهم ظاهرتین بعده تتمثلان فی التحدیث و الاستمداد من النبی عن طریق الرؤیا الصادقة المتکررة بنفس المضمون.

۸- تمثلت عند الفلاسفة أقوی محاولات التفسیر لکیفیة و حقیقة الوحی من خلال ما تدرکه النفس و قواها من اتصال بالجواهر المجردة و العقل الفعال و اللوح المحفوظ باختلاف الآراء فی ذلک.

و قد أسبغوا علی المتخیلة أهمیة کبری فی عملیة الاتصال مع تلک الجواهر و العقول فکانت قوتها تجعل الوحی صریحا أثناء الیقظة، و کان ضعفها یجعل الوحی محتاجا إلی التعبیر و التأویل و یقع أثناء المنام علی شکل رؤیا یحدد مدی صدقها و حاجتها للتعبیر مدی تصرف المتخیلة بها. و هذا التعلیق و الربط للوحی بالمتخیلة بوصفها قوة من قوی النفس الإنسانیة یمثل إشارة واضحة إلی ربط للوحی بالنفس الإنسانیة ذاتها بما یشیر إلی أنه ظاهرة تقع ضمن قدراتها و تنبثق عنها و بالتالی فإن هذا الرأی یمثل التقاء مع ما کان للصوفیة من تصور و فهم للوحی علی أنه انعکاس

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۷

و انبثاق من داخل النفس الإنسانیة ذاتها و إبعاد أکثر العناصر التی تجعل الوحی ظاهرة خارجة عن نطاق النفس و یجعل مظاهرها جمیعا مظاهر خارجیة.

و أخیرا فإنی أرجو أن أکون قد وفقت فی إعطاء الموضوع حقه من البحث، و أن أکون قد جلوت ما خفی منه و قدّمت أشیاء جدیدة تسهم فی بلورة تصور و فهم متکاملین للوحی و عناصره و اللّه الموفق و الهادی إلی سبیل الحق علیه توکلت أولا و آخرا و إلیه أنیب.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۸

المراجع

اشارة

أشرف ما نبتدئ به: القرآن الکریم.

أولا: المخطوطات

- السلمی: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسین بن محمد الأزدی (ت ۴۱۲ ه/ ۱۰۲۱ م).
- حقائق التفسیر (مخطوط)، نسخة بخط ابن الدهان (أبی محمد محمد بن علی ابن شعیب) المتحف البریطانی ۹۲۹۴-Or.

ثانیا: المطبوعات

أ- الکتب:

۱- العربیة

اشارة

:- آل یاسین: الشیخ محمد حسن- النبوة، دار الأنوار للمطبوعات، مطبعة بابل، بغداد، ط ۳، ۱۳۹۸ ه ۱۹۷۸ م.
- أحمد حسین- محمد رسول اللّه نبی الإنسانیة، دار الشروق، بیروت، ط ۱، ۱۴۰۰ ه ۱۹۸۰ م.
- الأحمد: سامی سعید (الدکتور)- المعتقدات الدینیة فی العراق القدیم، دار الشئون الثقافیة العامة، بغداد، ط ۱ ۱۹۸۱ م.
- الأزهری: أبو منصور محمد بن أحمد (ت ۳۷۰ ه ۹۸۰ م)- تهذیب اللغة، تحقیق عبد اللّه درویش، الدار المصریة للتألیف و الترجمة مصر ۱۳۸۴ ه ۱۹۶۴ م.
- الأشعری: أبو الحسن علی بن إسماعیل ت (۳۳۰ ه ۱۹۴۱ م)- مقالات الإسلامیین

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۶۹

و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، مکتبة النهضة المصریة، مطبعة السعادة، مصر، ط ۱ ۱۳۷۳ ه ۱۹۵۴ م.
- الألبانی: محمد ناصر الدین- نصب المجانیق لنسف قصة الغرانیق، المکتب الإسلامی، دمشق، ۱۳۷۲ ه- ۱۹۵۲ م.
- ابن أنس: الإمام مالک (ت ۱۷۹ ه- ۷۹۵ م)- الموطأ، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، سلسلة کتاب الشعب، القاهرة (د. ت).
- ابن تیمیة: تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی (ت ۷۲۸ ه ۱۳۲۸ م)- النبوات، المطبعة السلفیة، القاهرة، ۱۳۸۶ ه.
- ابن حزم: أبو محمد علی الأندلسی الظاهری (ت ۴۵۶ ه ۱۱۶۰ م)- الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، دار الندوة الجدیدة المطبعة الأدبیة، بیروت، ط ۱ ۱۳۱۷ ه (مصورة).
- ابن خلدون: أبو عبد الرحمن بن محمد الحضرمی المغربی (ت ۸۰۸ ه- ۱۴۰۶ م)- المقدمة، تحقیق حجر عاصی، دار مکتبة الهلال،

۱۹۸۸ م.

- ابن درید: أبو بکر محمد بن الحسن الأزدی البصری (ت ۳۲۱ ه ۹۳۳ م)- جمهرة اللغة، دار صادر، بیروت (د. ت).

- ابن رشد: أبو الولید محمد بن أحمد (ت ۵۹۵ ه ۱۱۹۸ م)- الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة (مطبوع مع فصل المقال) المکتبة المحمودیة، القاهرة، ط ۳، ۱۳۸۸ ه ۱۹۶۸ م.

- أبو البرکات البغدادی: هبة اللّه علی بن ملکا (ت ۵۴۷ ه ۱۱۲۵ م)- المعتبر فی الحکمة، جمعیة دائرة المعارف البریطانیة، حیدرآباد الدکن، ط ۱، ۱۳۵۸ ه.

- أبو ریان: محمد علی (الدکتور)- أصول الفلسفة الإشراقیة عند شهاب الدین السهروردی، مکتبة الأنجلو المصریة، القاهرة، ط ۱، ۱۹۵۹ م.

- أبو زهرة: محمد- الأدیان القدیمة، مطبعة یوسف، القاهرة، ۱۹۶۵ م.

محاضرات فی النصرانیة، مطبعة المدنی، القاهرة، ط ۲، ۱۳۸۵ ه- ۱۹۶۶ م.

- ابن سیده: علی بن إسماعیل النحوی الأندلسی (ت ۴۵۸ ه- ۱۰۶۶ م)- المخصص، المکتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر، بیروت (د. ت).

- ابن سید الناس: فتح الدین أبو الفتح محمد بن محمد الشافعی (ت ۷۳۴ ه

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۰

۱۳۳۴ م)- عیون الأثر فی فنون المغازی و السیر، دار الآفاق الجدیدة، بیروت، ط ۱، ۱۹۷۷ م.

- ابن سینا: أبو علی الحسین بن عبد اللّه (ت ۴۲۹ ه ۱۰۳۷ م)- الإشارات و التنبیهات، بشرح نصیر الدین الطوسی، تحقیق د. سلیمان مظهر، دار المعارف بمصر، ۱۹۵۸ م.

تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (إثبات النبوات) مطبعة هندیة، مصر، ط ۱، ۱۳۲۶ ه ۱۹۰۸ م.

- ابن عربی: محیی الدین محمد بن علی الحاتمی (ت ۶۳۸ ه ۱۲۴۰ م)- تفسیر القرآن الکریم، دار الیقظة العربیة للتألیف و الترجمة و النشر، بیروت، ط ۱ ۱۳۷۸ ه ۱۹۶۸ م.

الفتوحات المکیة، المطبعة المیمنیة، القاهرة، ۱۳۲۹ ه.

فصوص الحکم، تعلیق أبو العلا عفیفی، دار الکتاب العربی، بیروت (د. ت).

- ابن فارس: أبو الحسین أحمد (ت ۳۹۵ ه ۱۰۰۵ م)- مقاییس اللغة، بتحقیق محمد عبد السلام هارون، دار إحیاء الکتب العربیة، بیروت، ط ۱، ۱۳۷۱ ه ۱۹۵۱ م.

- ابن قیم الجوزیة: محمد بن أبی بکر الزرعی (ت ۷۵۱ ه ۱۳۵۰ م)- مدارج السالکین فی منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین، تحقیق محمد حامد الفیقی، مطبعة السنة المحمدیة، القاهرة، ۱۳۷۵ ه ۱۹۶۵ م.

- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدین (ت ۷۱۱ ه ۱۳۱۱ م)- لسان العرب، دار صادر، بیروت (د. ت).

لسان العرب، بتصنیف یوسف خیاط، دار لسان العرب، بیروت، لبنان.

- ابن هشام: أبو محمد عبد الملک (ت ۲۱۳ ه ۸۲۸ م)- سیرة ابن هشام، تحقیق مصطفی السقا و إبراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت (د. ت).

- الباقلانی: القاضی أبو بکر بن الطیب البصری (ت ۴۰۳ ه ۱۰۱۲ م)- الإنصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، تحقیق محمد زاهر الکوثری، مؤسسة الخانجی، مطبعة السنة المحمدیة، ط ۲، ۱۳۸۲ ه ۱۹۶۳ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۱

- الإمام البخاری: أبو عبد اللّه محمد بن إسماعیل (ت ۲۵۶ ه ۸۷۰ م)- صحیح البخاری (بحاشیة السندی) دار الفکر، بیروت، ۱۹۶۹ م.
- بدوی: عبد الرحمن (الدکتور)- مذاهب الإسلامیین، دار العلم للملایین، بیروت، ط ۱، ۱۹۷۳ م.
- البغدادی: عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفراینی (ت ۴۲۹ ه ۱۰۳۷ م)- الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، مکتبة محمد علی صبیح و أولاده، القاهرة (د. ت).
- بلاثیوس: آسین- ابن عربی حیاته و مذهبه، ترجمة د. عبد الرحمن بدوی، وکالة المطبوعات، الکویت، دار القلم، بیروت، ۱۹۷۹ م.
- البیهقی: أبو بکر محمد بن الحسین (ت ۴۵۸ ه ۱۰۶۵ م)- الأسماء و الصفات، دار إحیاء التراث العربی، بیروت (د. ت).
دلائل النبوة، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، المکتبة السلفیة، المدینة المنورة، ط ۱، ۱۳۸۹ ه ۱۹۶۹ م.
- الحکیم: الترمذی أبو عبد اللّه محمد بن الحسین (ت ۲۸۵ ه ۸۹۸ م)- تحصیل نظائر القرآن، تحقیق حسنی نصر زیدان، مطبعة السعادة، مصر، ط ۱، ۱۳۸۹ ه ۱۹۶۹.
ختم الأولیاء، تحقیق عثمان إسماعیل یحیی، معهد الآداب الشرقیة، بیروت (د. ت).
- جعفر: محمد کمال إبراهیم (الدکتور)- فی الدین المقارن، دار الکتب الجامعیة بمصر ۱۹۷۰ م.
- جودة: ناجی حسین- المعرفة الصوفیة، دار عمار، الأردن، ط ۱، ۱۴۱۲ ه ۱۹۹۲ م.
- حرفوش: بطرس، و نخبة- المنجد فی الأعلام، دار الشروق، بیروت، ط ۸، ۱۹۷۶ م.
- الحسون: عبد الحسین- طبائع الأحیاء، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط ۱، ۱۳۹۱ ه ۱۹۷۱ م.
- السید الخوئی: أبو القاسم الموسوی (ت ۱۴۱۳ ه ۱۹۹۲ م)- البیان فی تفسیر القرآن، دار التوحید للنشر و التوزیع، الکویت، ط ۴، ۱۳۹۹ ه ۱۹۷۹ م.
- الخیاط المعتزلی: أبو الحسین عبد الرحیم بن محمد (ت ۳۰۰ ه ۹۱۲ م)- الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، القاهرة، ط ۱، ۱۹۲۵ م.
الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۲
- الرازی: محمد بن أبی بکر (ت ۶۶۶ ه ۱۲۶۷ م)- مختار الصحاح، دار الکتاب العربی، بیروت، ط ۱، ۱۹۶۷ م.
مسائل الرازی و أجوبتها من غرائب آی التنزیل، تحقیق إبراهیم عطوة عوض، شرکة مصطفی البابی الحلبی و أولاده، مصر، ط ۱، ۱۳۸۱ ه ۱۹۶۱ م.
- الفخر الرازی: محمد بن عمر (ت ۶۰۶ ه)- المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، مکتبة الأسدی- طهران، ۱۹۶۶ م.
مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار الفکر، بیروت، ط ۳، ۱۹۸۵ م.
- الراغب الأصبهانی: أبو القاسم الحسین بن أحمد (ت ۵۶۵ ه ۱۱۶۹- ۷۰ م)- المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، المکتبة المرتضویة، طهران، (د. ت).
- رشید رضا: محمد (۱۸۶۵- ۱۹۳۵ م)- الوحی المحمدی، دار المنار، القاهرة، ط ۵ ۱۳۶۷ ه.
- الشریف الرضی: أبو الحسن محمد بن الحسین (ت ۴۰۶ ه ۱۰۱۵ م)- تلخیص البیان فی مجازات القرآن، مطبعة المعارف، بغداد، ۱۳۷۵ ه ۱۹۵۵ م.
- الزبیدی: محب الدین أبی الفیض محمد مرتضی (ت ۱۷۹۰ م)- تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر، بیروت (د. ت).
- الزرقانی: محمد عبد العظیم- مناهل العرفان فی علوم القرآن، دار إحیاء الکتب العربیة، القاهرة، ط ۳، ۱۳۷۲ ه ۱۹۵۳ م.
- الزمخشری: جار اللّه محمود (ت ۵۳۸ ه ۱۱۴۳ م)- الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت، (د. ت).

- سبینوزا: باروک (۱۶۳۲- ۱۶۷۷ م)- رسالة فی اللاهوت و السیاسة، تحقیق حسن حنفی، الهیئة المصریة العامة للتألیف و النشر، مصر، ۱۹۷۱ م.

- السراج: أبو نصر عبد اللّه بن علی الطوسی (ت ۳۷۸ ه ۹۸۸ م)- اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد. أ. نیکلسون، مطابع بریل، لیدن ۱۹۱۴ م.

- السلمی: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسین بن محمد (ت ۴۱۲ ه ۱۰۲۱ م)- طبقات الصوفیة، تحقیق نور الدین شریبة، جماعة الأزهر للنشر و التألیف، القاهرة، ط ۱، ۱۳۷۲ ه ۱۹۵۳ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۳

- سلیمان: مظهر (الدکتور)- قصة العقائد (بین الأرض و السماء) دار النهضة العربیة، القاهرة، ۱۳۸۱ ه ۱۹۶۲ م.

- السهروردی: شهاب الدین یحیی بن حبش (ت ۵۸۷ ه ۱۱۹۱ م)- مجموعة مصنفات شیخ الإشراق شهاب الدین یحیی السهروردی، ۱- حکمة الإشراق، ۲- رسالة فی اعتقاد الحکماء، تصحیح هنری کربین، طهران، ۱۹۵۳ م.

- شلبی: أحمد (الدکتور)- أدیان الهند الکبری، مکتبة النهضة المصریة، القاهرة، ۱۹۶۴ م.

- الشهرستانی: أبو الفتح محمد بن عبد الکریم (ت ۵۴۸ ه ۱۱۵۳ م)- نهایة الإقدام فی علم الکلام، تصحیح ألفرد جیوم (د. ت).

الملل و النحل، دار الندوة الجدیدة، طبعة مصورة عن ط ۱، ۱۳۱۷ ه المطبعة الأدبیة، القاهرة.

- الشیبی: کامل مصطفی (الدکتور)- الصلة بین التصوف و التشیع، دار المعارف، بمصر، ط ۲، ۱۹۶۹ م.

- الشیرازی: صدر الدین محمد (ت ۱۰۵۰ ه ۱۶۴۰ م)- المبدأ و المعاد، تحقیق أسد اللّه بن محمد حسن الیزدی الشهیر بهراتی، النجف (طبع حجر) ۱۳۱۴ ه.

- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (ت ۳۸۱ ه ۹۹۱ م)- التوحید، دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت (د. ت).

- الصغیر: محمد حسین (الدکتور)- تاریخ القرآن، الدار العالمیة للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ط ۱، ۱۴۰۳ ه ۱۹۸۳ م.

- الطباطبائی: محمد حسین- القرآن فی الإسلام، ترجمة السید أحمد الحسینی، دار الزهراء للطباعة و النشر، بیروت، ط ۱، ۱۳۹۳ ه ۱۹۷۳ م.

المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ط ۳، ۱۳۹۳ ه ۱۹۷۳ م.

- الطبرسی: أبو علی الفضل بن الحسن (ت ۵۴۸ ه ۱۱۵۳ م)- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق هاشم الرسولی المحلاتی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۳۷۹ ه.

- الطبری: محمد بن جریر (ت ۳۱۰ ه ۹۲۲ م)- جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دار المعرفة، بیروت، لبنان، ط ۳، ۱۳۹۸ ه ۱۹۷۸ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۴

- الطوسی: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه ۱۰۶۹ م)- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، جمعیة منتدی النشر، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ۱۳۹۹ ه ۱۹۷۹ م.

أمالی الشیخ الطوسی، مطبعة النعمان، النجف، ۱۳۸۴ ه ۱۹۶۵ م.

التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق أحمد حبیب قصیر العاملی، مکتبة الأمین، المطبعة العلمیة، النجف الأشرف ۱۳۶۷ ه ۱۹۵۷ م.

- عبد اللّه محمود: شحاتة (الدکتور)- القرآن و التفسیر، الهیئة المصریة العامة للکتاب، القاهرة، ۱۳۹۴ ه ۱۹۷۴ م.

- عبد الباقی: محمد فؤاد- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۷ ه ۱۹۸۷ م.

- عبد الرزاق: مصطفی بن الحسن (نحو ۱۸۸۵ ه- ۱۹۴۵ م)- الدین و الوحی و الإسلام، دار إحیاء الکتب العربیة، مصر، ۱۳۶۴ ه ۱۹۴۵

م.

- عتر: حسن ضیاء الدین- نبوة محمد فی القرآن، دار النصر، حلب، سوریة، ط ۱، ۱۳۹۳ ه ۱۹۷۳ م.

- عثمان: عبد الکریم (الدکتور)- مقدمة (تثبیت دلائل النبوة، للقاضی عبد الجبار)، الدار العربیة للطباعة و النشر، بیروت، لبنان (د. ت).

- عفیفی: أبو العلا (الدکتور)- التصوف الثورة الروحیة فی الإسلام، دار الشعب، بیروت (د. ت).

- علی: جواد (الدکتور)- السیرة النبویة (تاریخ العرب قبل الإسلام)، مطبعة الزعیم، بغداد، ۱۹۶۹ م.

- العیاشی: أبو النضر محمد بن مسعود بن عیاش السلمی (ت ۳۲۰ ه ۹۳۲ م)- تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم الرسولی المحلاتی، المکتبة العلمیة الإسلامیة، طهران، (د. ت).

- الغزالی: محمد بن محمد (ت ۵۰۵ ه ۱۱۱۱ م)- إحیاء علوم الدین، طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامیة ۱۹۶۵ م، القاهرة، ط ۱، ۱۳۹۵ ه ۱۹۷۵ م.

أیها الولد (رسالة) بتقدیم جورج شیرر، اللجنة الدولیة لترجمة الروائع، بیروت، ط ۲، ۱۹۵۹ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۵

مجموعة رسائل الإمام الغزالی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۶ ه ۱۹۸۶ م.

- الفارابی: أبو نصر محمد بن محمد (ت ۳۳۹ ه ۹۵۰ م)- آراء أهل المدینة الفاضلة، تحقیق ألبیر نصری نادر، المطبعة الکاثولیکیة، بیروت، ط ۱، ۱۹۵۹ م.

فصوص الحکم، تحقیق الشیخ محمد حسن آل یاسین، دار المعارف، بغداد، ۱۹۷۶ م.

- الفراهیدی: الخلیل بن أحمد (ت ۱۷۵ ه ۷۹۱ م)- العین، تحقیق د. مهدی المخزومی و د. إبراهیم السامرائی، دار الشئون الثقافیة، دار الحریة للطباعة، بغداد، ۱۹۸۴ م.

- القاضی عبد الجبار المعتزلی: أبو الحسن عماد الدین (ت ۴۱۵ ه)- تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحدیثة، بیروت.

شرح الأصول الخمسة، تحقیق د. عبد الکریم عثمان، مکتبة و هبة، القاهرة، ط ۱، ۱۳۸۴ ه ۱۹۶۵ م.

المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۷، خلق القرآن، تحقیق إبراهیم الأبیاری، الشرکة العربیة للطباعة و النشر، القاهرة، ط ۱، ۱۳۸۰ ه ۱۹۶۱ م.

- قدامة بن جعفر: أبو الفرج البغدادی (ت ۳۳۷ ه ۹۴۸ م)- نقد النثر، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۲ م.

- القرطبی: أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاری (ت ۵۶۷ ه ۱۱۷۱ م)- الجامع لأحکام القرآن، دار الفکر، بیروت، ط ۲، ۱۹۵۲ م.

- القشیری: أبو القاسم عبد الکریم بن هوازن (ت ۴۶۵ ه ۱۰۷۲ م)- الرسالة القشیریة، شرح شیخ الإسلام زکریا الأنصاری، دار الکتاب العربی، بیروت (د. ت).

لطائف الإشارات، تحقیق د. إبراهیم بسیونی، دار الکتاب العربی، القاهرة، ط ۱، ۱۳۹۰ ه ۱۹۷۱ م.

- القمی: أبو الحسن علی بن إبراهیم (ت بعد ۳۰۷ ه ۹۱۹ م)- تفسیر القمی، تحقیق السید طیب الموسوی الجزائری، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ۱۳۸۶ ه.

- کاریل: ألکسیس- الإنسان ذلک المجهول، ترجمة شفیق أسعد فرید، مکتبة المعارف، بیروت، ۱۹۷۴ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۶

- مالک بن نبی- الظاهرة القرآنیة، ترجمة عبد الصبور شاهین، دار الفکر، بیروت (د. ت).

- محمد عبده: الإمام (۱۸۹۵- ۱۹۰۵ م)- الأعمال الکاملة (الإصلاح الفکری و التربوی و الإلهیات) تحقیق محمد عمارة، المؤسسة

العربیة للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۷۲ م.

- مدکور: إبراهیم (الدکتور)- فی الفلسفة الإسلامیة منهج و تطبیقه، دار المعارف بمصر، ط ۲، ۱۹۶۸ م.

- الشریف المرتضی: علی بن الحسین الموسوی (ت ۴۳۶ ه ۱۰۴۵ م)- الأمالی (درر الفوائد و غرر القلائد) تحقیق: أبو الفضل إبراهیم، دار الکتاب العربی، بیروت، ط ۲، ۱۳۸۷ ه ۱۹۶۷ م.

تنزیه الأنبیاء، المطبعة الحیدریة، النجف (د. ت).

رسالة فی المحکم و المتشابه، إیران، طبع حجر (د. ت).

- مغنیة: محمد جواد- التفسیر الکاشف، دار العلم للملایین، بیروت، ط ۲، ۱۹۷۸ م.

فلسفات إسلامیة، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۸ ه ۱۹۷۸ م.

- الشیخ المفید: محمد بن محمد بن النعمان (ت ۴۱۳ ه ۱۰۲۲ م)- الاختصاص، مکتبة الصدوق، طهران، ۱۳۷۹ ه.

أوائل المقالات، المطبعة الحیدریة، النجف الأشرف، ط ۳، ۱۳۹۳ ه ۱۹۷۳ م.

تصحیح الاعتقاد (شرح عقائد الصدوق) (مطبوع مع أوائل المقالات) المطبعة الحیدریة، النجف ط ۳ ص ۱۳۹۳ ه ۱۹۷۳ م.

- المکی: أبو طالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی (ت ۳۸۶ ه ۹۹۶ م)- علم القلوب، تحقیق عبد القادر عطا، مکتبة القاهرة، مصر، ط ۱، ۱۳۸۴ ه ۱۹۶۴ م.

قوت القلوب فی معاملة المحبوب، المطبعة المصریة، القاهرة، ط ۱، ۱۳۵۱ ه ۱۹۳۲ م.

- النشار: علی سامی (الدکتور)- نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام، دار المعارف بمصر، ط ۳، ۱۹۶۵ م.

الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۷

- نیکلسون: رینولد. ألن- فی التصوف الإسلامی و تاریخه، ترجمة أبو العلا عفیفی، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، القاهرة، ۱۳۸۸ ه ۱۹۶۹ م.

- الهاشمی: محمد جمال- أصول الدین الإسلامی، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط ۱، ۱۳۸۲ ه ۱۹۶۲ م.

- الواحدی: أبو الحسن علی بن أحمد النیسابوری (ت ۴۶۸ ه ۱۰۷۶ م)- أسباب النزول، مطبعة هندیة، مصر، ۱۳۱۵ ه.

- و لسن: کولن- الإنسان و قواه الخفیة، ترجمة سامی خشبة، دار الآداب، بیروت، ط ۳، ۱۹۸۰ م.

الکتب المقدسة

:- الکتاب المقدس، جمعیات الکتاب المقدس، المطبعة الأمیرکانیة، بیروت، ۱۹۵۳ م.

المجاهیل

: ۱- لمجهول: أخبار الحلاج (مناجیات الحلاج) تصحیح ل. ماسینیون و. ب.

کراوس، مطبعة القلم، باریس، مکتبة لاروز، باریس، ۱۹۳۶، طبعته بالأوفسیت مکتبة المثنی.

۲- الأجنبیة:

. Encyclopaedia Britannica -(Revealation) ، London ۱۹۷۴

ب- الدوريات

- السامرائی: حسیب (الدکتور)- الوحی (بحث مجلة کلیة الآداب، بغداد) العدد ۲۱، مجلد ۲، ۱۹۷۶- ۱۹۷۷ م.
- الشیبی: کامل مصطفی (الدکتور)- الوحی عند الساميين و الإسلاميين (بحث مجلة بين النهرين الموصل) العددان ۳۷- ۳۸، ۱۹۸۲ م.
الوحی عند الصوفية و المتكلمين (بحث مجلة بين النهرين، الموصل) العددان ۳۹- ۴۰، ۱۹۸۲ م.
الوحی و دلالته فی القرآن، ص: ۲۷۸

ثالثا: اللقاءات و الرسائل

أ- اللقاءات

:- الأحمد: سامی سعید (الدکتور)- لقاء شخصی فی کلیة الآداب، قسم التاريخ، جامعة بغداد بتاريخ ۱۴/ ۱۱/ ۱۹۹۰ م (إذن بالنشر).
- کمال نادر (الدکتور)- لقاء شخصی فی کلیة الآداب، جامعة بغداد، بتاريخ ۱۴/ ۱۱/ ۱۹۹۰ (إذن بالنشر).

ب- الرسائل

:- قوزی رشید (الدکتور)- رسالة خطية إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبی (إذن بالنشر).
- يوسف فوزی (الدکتور)- رسالة خطية إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبی فی ۱۲/ ۴/ ۱۹۷۷ م (إذن بالنشر).

- ملاحظة

:- لم ترد فی هذه القائمة المصادر التی لم تكن الاستفادة منها مباشرة

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).
قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).
مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.
مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...
الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و

عموم الناس إلى التّحَرّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى

بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم - إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹