



دوفصلنامه کلام اهل بیت

سال دوم | شماره دوم | پاییز و زمستان ۱۳۹۹

Bi-Quarterly Kalam of Ahl al-Bayt (a)
Vol. 2, No. 2, autumn & winter 2020

مفهوم‌سازی ارتباط «وحی» و «قلب» در قرآن

شعبان نصرتی *

چکیده

تحلیل آیاتی از قرآن کریم که رابطه «وحی» و «قلب» را بیان می‌کنند، ما را به کشف جهان‌بینی قرآن در مورد این پدیده رهنمون می‌کند. مقاله حاضر، تلاشی در تحقق این هدف است. وحی، یک فرایند ارتباطی است که از خداوند شروع شده و به قلب پیامبر ﷺ ختم می‌شود، قرآن کریم، دو نگره نسبت به این ارتباط را بیان کرده است. در نگره کافران، پدیده وحی به یکی از وجوه «خواب‌نمایی، جن‌زدگی، و نبوغ» برمی‌گردد، اما در نگاه قرآن، ارتباط وحی از خداوند شروع می‌شود که خداوند در کل فرایند حضور دارد و بر آن نظارت می‌کند. کانال انتقال، دارای چند بخش است که بخش اول بر عهده روح القدس و بخش دوم به عهده روح الامین و جبرئیل است؛ یعنی کار روح القدس در فرایند وحی به بخش آغازین وحی تعلق دارد و کار روح الامین و جبرئیل به بخش نهایی وحی تعلق دارد. وحی - از نظر محتوایی - بر قلب تنها به صورت زبانی و در قالب الفاظ زبان عربی است، اما ارتباط با حقایق به عهده «فؤاد» است.

کلیدواژه‌ها

وحی، قلب، مفهوم‌سازی، استعاره مفهومی، جهان‌بینی قرآنی.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | nosrati546@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹

شبکه معنایی قلب در حوزه شناختی وحی و قلب

رابطه میان خدا و انسان، رابطه‌ای دوسویه است. از یک طرف رابطه از سوی خدا شروع می‌شود و به انسان ختم می‌گردد و از سوی دیگر، این ارتباط از انسان شروع می‌گردد و به خداوند ختم می‌شود. این ارتباط ممکن است زبانی و غیر زبانی باشد (ایزوتسو، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲) (در ارتباط اول، خدا عامل، فعال و برقرارکننده ارتباط است و در ارتباط دوم، انسان نقش اساسی دارد. در این نوشتار، بر آنیم تا مفهوم‌سازی قرآن از نقش «قلب» در برقراری این ارتباط دو سویه را در بخش اول، تحلیل کنیم و جایگاه قلب را در برقراری ارتباط میان خداوند و انسان در بُعد معرفتی به تصویر بکشیم؛ بُعدی که خدا عامل و انسان پذیرنده است. در این بخش، قرآن کریم در کنار مفهوم‌سازی بر اساس جهان‌بینی قرآنی و الهی، جهان‌بینی کافران، مشکران و یهودیان را از فرایند (وحی) نیز مفهوم‌سازی کرده است. از این رو، ابتدا مفهوم‌سازی قرآن کریم از دیدگاه کافران را مطرح می‌کنیم و در مرحله بعد - با تکیه بر آیات قرآن کریم - مفهوم‌سازی الهی را تحلیل می‌کنیم.

مفهوم‌سازی جهان‌بینی غیر الهی از فرایند وحی بر قلب پیامبر اکرم ﷺ

قرآن کریم در مفهوم‌سازی وحی بر اساس جهان‌بینی غیر الهی، از تعبیر گوناگونی استفاده کرده است. در دستگاه مفهومی جاهلیت، این یک مسئله جا افتاده بود که انسان با ماوراء طبیعت ارتباط می‌گیرد و در این ارتباط معارفی از ماوراء طبیعت به انسان منتقل شده و انسان دارای قدرت فوق العاده‌ای می‌شود. اصل این مسئله پذیرفته شده بود و حتی عرب جاهلی در برقراری این ارتباط چند شیوه ارتباطی را به رسمیت می‌شناخت: از این میان، می‌توان به جن‌گیری و کهنات اشاره کرد.^۱ قرآن، نوع تقابل مشرکان را با پدیده وحی در موارد گوناگونی بیان می‌کند. تابعان دستگاه معنایی مخالف قرآن، گاه تلاش کردند تا ادعای پیامبر ﷺ را بسیار ابتدایی و دروغ جلوه دهند و از همین رو، بیان کردند که پیامبر ﷺ هیچ ارتباطی با ماوراء طبیعت ندارد، بلکه یا خواب‌نما شده و یا این که به دروغ این گونه جوسازی می‌کند^۲ یا قرآن را اقتباسی از اساطیر گذشتگان معرفی کردند.^۳

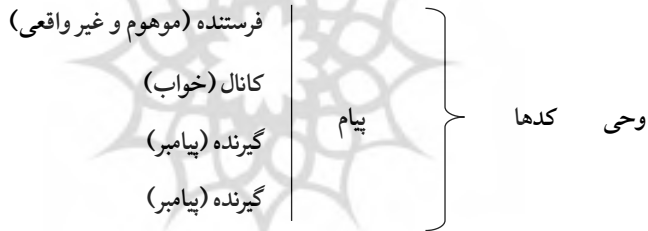
۱. علامه طباطبایی، «کهنات» را همان جن‌گیری معرفی می‌کند و معتقد است که قرآن، کهنات نیست که پیامبر اکرم ﷺ آن را از اجته بگیرد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۰۴).
۲. این مفهوم‌سازی در آیه شریفه «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ» (سوره انبیاء، آیه ۵) آمده است.
۳. برای نمونه، نک: سوره انعام، آیه ۲۵؛ سوره نحل، آیه ۲۴؛ سوره مومنون، آیه ۸۳؛ سوره فرقان، آیه ۵؛ سوره نمل،



روش دیگری که مشرکان آن را در پیش گرفتند این بود که تلاش کردند تا مسئله وحی را بر اساس دستگاه مفهومی خود حل کنند. از این رو، اصل فرایند وحی را پذیرفتند و اشکال را به تفسیر این فرایند انتقال دادند. اشکال آنها این بود که تفسیر پیامبر اکرم ﷺ از این فرایند، تفسیر درستی نیست، بلکه آنچه اتفاق افتاده همان است که در دستگاه مفهومی عرب جاهلی پذیرفته شده است. از این رو، در بُعد معرفتی، مسئله وحی الهی را با تعابیری مانند «کاهن»، «مجنون»، «شاعر»^۳ تفسیر کردند و در بیان قدرت فوق العاده پیامبر اکرم ﷺ و حل مسئله اعجاز، افزون بر این تعابیر، از تعبیر «سحر»^۴ نیز استفاده می کردند.

حاصل این که در مفهوم سازی مشرکان از فرایند وحی چند شبهه به این فرایند وارد بود:

۱. پیامبر ﷺ در بخشی از گزارش خود صادق است، اما تفسیر درستی از مسئله ندارد. در اینکه مطلبی به او رسیده واقعاً صادق است، اما برداشت او صحیح نیست. اولاً، مطالب مهمی به او نرسیده و ثانیاً، آنچه رخ داده این است که پیامبر ﷺ دچار پدیده خواب‌نمایی شده و گمان کرده به او وحی شده است.



نمودار شماره ۱

۲. گزارش پیامبر ﷺ در این جهت درست است که مطلب مهمی از ماوراء طبیعت دریافت

→ آیه ۶۸؛ سوره احقاف، آیه ۱۷؛ سوره قلم، آیه ۱۵؛ سوره مطفین، آیه ۱۳.

۱. سوره طور، آیه ۲۹؛ سوره الحاقه، آیه ۴۲.

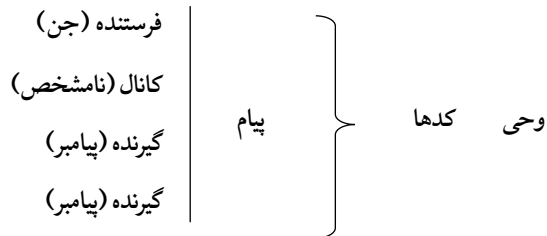
۲. سوره صافات، آیه ۳۶؛ سوره طور، آیه ۲۹؛ سوره دخان، آیه ۱۴؛ سوره ذاریات، آیه ۳۹؛ سوره ذاریات، آیه ۵۲؛ سوره قمر، آیه ۹.

۳. سوره انبیاء، آیه ۵؛ سوره طور، آیه ۳۰؛ سوره الحاقه، آیه ۴۱.

۴. سوره اعراف، آیه ۱۱۲؛ سوره یونس، آیه ۷۹؛ سوره طه، آیه ۶۹؛ سوره ص، آیه ۴؛ سوره غافر، آیه ۲۴؛ سوره ذاریات، آیه ۳۹؛ سوره ذاریات، آیه ۵۲. «وَقَالَ فِرْعَوْنُ اَنْتَوْنِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ» (سوره یونس، آیه ۷۹). «وَأَلْتَقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى» (سوره طه، آیه ۶۹).



کرده است، اما مشکل در این است که او همانند دیگر شاعر و کاهنان و جن‌گیران مطالب خود را از جن و امثال آنها گرفته و هیچ ارتباطی و حیانی بین او و خدا رخ نداده است. در این بخش، اشکال به فرایند نیست، بلکه فرستنده غیر خداست و شکل این گونه ترسیم می‌شود.



نمودار شماره ۲

۳. به زعم آنان، پیامبر اکرم ﷺ دروغ گفته و حتی خواب‌نما هم نشده است و هر آنچه می‌گوید یا ساخته و پرداخته خود اوست یا «اساطیر الاولین» است. طبق این بخش هیچ فرایندی وجود ندارد و کل مراحل ساختگی است. و پیامبر به خاطر نبوغ خود معارفی بدیعی در اختیار هم‌عصران خود قرار می‌دهد.

قرآن این مفهوم‌سازی را نمی‌پذیرد و به تبیین مفهوم‌سازی صحیح از فرایند وحی و رابطه آن با قلب پیامبر می‌پردازد. ما در این نگاه‌تنها مفهوم‌سازی آیاتی را بررسی می‌کنیم که رابطه وحی و قلب را بیان نماید.

مفهوم‌سازی جهان‌بینی الهی از فرایند وحی بر قلب پیامبر ﷺ

در قرآن کریم وقتی سخن از ارتباط خدا با انسان به میان می‌آید، به صورتی که قلب نیز در این ارتباط نقش ایفا کند، مسئله معرفت و حیانی جایگاه خود را برجسته نشان می‌دهد. البته، در روایات تفسیری بحث معرفت فطری نیز مطرح است.

برای نمونه، در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف (آیه ذر) است، روایاتی جایگاه قلب را بیان و تأکید می‌کند که معرفت فطری به وسیله خدا در قلب ثبت شده، اگر چه موقوف آن فراموش شده است،^۱

۱. «عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بَكَّيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ - وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى - قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا



اما چون در مفهوم‌سازی قرآنی نتوانستیم برای قلب جایگاهی در این ساحت کشف کنیم، به جایگاه قلب در ارتباط و حیانی می‌پردازیم. ارتباط و حیانی میان خدا و انسان را در دو سطح قرار می‌دهم و در هر دو سطح جایگاه قلب و نقش آن را به تصویر می‌کشیم.

۱. سطح اول: در این سطح، «قلب» به عنوان پل ارتباطی مستقیم میان خدا و انسان است. خداوند با انبیاء از طریق قلوب آنها ارتباط برقرار ساخته و معارف و حیانی را به آنها منتقل می‌کند. البته، ممکن است این ارتباط منحصر به انبیاء نباشد و برای مثال، به قلب مادر حضرت موسی علیه السلام وحی شده است.

۲. سطح دوم: در این سطح «قلب» به عنوان پل ارتباطی میان پیامبران و قوم است. فرایند وحی و ارتباط آن با قلب پیامبران در آیات گوناگونی از قرآن کریم بیان شده است.

۱. «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۲-۱۹۶).

۲. «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى

وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره بقره، آیه ۹۷).

۳. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ

وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيْلًا» (سوره فرقان، آیه ۳۲).

۴. «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِنُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى

لِلْمُسْلِمِينَ» (سوره نحل، آیه ۱۰۲).

۵. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشِأَ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ

وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (سوره شوری، آیه ۲۴).

قرآن از دو نوع دستگاه معنایی حکایت می‌کند که هر یک از این مفهوم‌سازی‌ها حاکی از دستگاه جهان‌بینی متفاوت به مقوله وحی است این دو جهان‌بینی را می‌توان در مفهوم‌سازی جهان‌بینی الهی از فرایند وحی و مفهوم‌سازی جهان‌بینی غیر الهی در فرایند وحی یافت.

→ الْمَوْقِفَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَلَا مَنْ زَاغَتْهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۱۰؛ علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۰).



ما در این بخش برای توضیح جهان‌بینی کافران از فرایند وحی و تبیین مفهوم‌سازی الهی از فرایند وحی از مُدل وحی نشانه‌شناختی کمک می‌گیریم و وحی را به عنوان یک ارتباط دو سویه بین خدا و انسان ترسیم می‌کنیم.

بیولوژی نص، این مُدل ارتباطی را با عنوان سطح عمودی وحی طرح کرده و عناصر آن را به این صورت می‌آورد؛ در سطح عمودی، می‌توانیم ارکان زیر را برای ارتباط در نظر بگیریم:

۱. فرستنده (خدا): خداوند، فرستنده وحی است و این ارتباط وحیانی به خواست او صورت گرفته است.

۲. گیرنده (پیامبر): پیامبر، گیرنده وحی است. ارتباط زبانی در سطح عمودی میان دو رکن صورت می‌گیرد و فرشته وحی صرفاً انتقال‌دهنده آن بوده که بدون دخل و تصرف آن را انتقال می‌دهد.

۳. کانال: هر ارتباط زبانی از کانال خاصی صورت می‌گیرد. این کانال، در ارتباطات معمولی وسیله‌ای مادی، از قبیل نشانه‌های مکتوب و امواج صوتی است. وحی، ارتباط زبانی غیرطبیعی است که از کانالی ویژه و غیرطبیعی برقرار می‌شود. در ادامه، به بررسی این نکته خواهیم پرداخت که قرآن کریم از این کانال ویژه به «قلب» تعبیر می‌کند و این ارتباط زبانی غیرطبیعی را با تعبیر «تنزیل بر قلب» نشان می‌دهد.

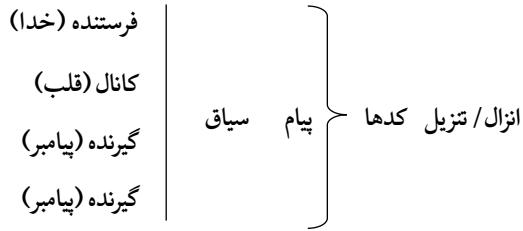
۴. گُدها (مجموعه‌ای از رمزها): در هر ارتباط زبانی مجموعه‌ای از رمزهای زبانی ردّ و بدل می‌شوند. کدهای ارتباط وحیانی کدهایی از زبان عربی بوده‌اند. خداوند از این زبان کدهایی را برای انتقال پیام خود برگزید.

۵. پیام: کدهایی که در ارتباط وحیانی فرستاده شده‌اند، حامل پیامی بوده‌اند.

۶. سیاق: ارتباط وحیانی مانند هر نوع ارتباط دیگر در بافت و سیاق خاصی صورت گرفته است.

در این ارتباط، مانند هر ارتباط دیگری فرستنده و گیرنده شرایط و توانایی‌های ویژه‌ای داشته‌اند. ما اکنون به بررسی این توانایی‌ها می‌پردازیم (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵-۱۰۶).

نتیجه این فرایند در شکل زیر (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱) نشان داده می‌شود:



نمودار شماره ۳

بیولوژی نص، بیشتر در مقام بسط و توسعه نظریه «وحی و افعال گفتاری» است و بیشترین تمرکز بر این است که زبانی بودن وحی را ثابت کند. به نظر می‌رسد، می‌توان با پذیرش اصل مهندسی در دو مورد زیر تغییراتی ایجاد کرد.

کانال

در قرآن کریم، «جبرئیل، روح الامین و روح القدس» سه تعبیری اند که از آنها به عنوان «کانال» یاد شده است. در بیان برخی از عالمان و تفاسیر «روح القدس و جبرئیل یکی دانسته شده» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰) و عده‌ای نیز «روح القدس، جبرئیل و روح الامین» را یکی دانسته‌اند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۶). در تحلیل این تعبیر، سه فضای ذهنی قابل تصور است.

۱. احتمال اول این است که کانال تنها یکی باشد، ولی هر یک از این تعبیر حاکی از تفاوت در چشم‌انداز گوینده باشند که خود این بحث با تغییر چشم‌انداز به دو وجه قابل تصور است. الف) کل کانال گاه از جهت امنیت در چشم‌انداز است و از این‌رو، از تعبیر «روح الامین» استفاده می‌شود و گاهی نیز از لحاظ «قدسیت» در منظر است. از این‌رو، از تعبیر «روح القدس» استفاده می‌شود و از تعبیر «جبرئیل» زمانی استفاده می‌شود که خود کانال دارای جایگاه ویژه در مفهوم‌سازی قرآن است.

ب) امین بودن کانال جایی مورد تأکید است که کانال به قلب متصل می‌شود و از تعبیر «روح الامین» استفاده می‌شود و طهارت و قدسیت زمانی در کانون توجه است که کانال به خدا مرتبط می‌گردد و در این هنگام، از تعبیر «روح القدس» استفاده می‌گردد و در





جایی که تمام کانال - چه جنبه اتصال به قلب پیامبر باشد و چه ارتباط با خدا - در این صورت، از تعبیر جبرئیل استفاده می‌شود.

۲. احتمال دوم این است که کانال‌ها متفاوت باشند، ولی محتوای انتقال یافته، یکی باشد، یعنی در انتقال قرآن، چند کانال در کار باشد؛ برای مثال، روح الامین کانالی غیر از جبرئیل و روح القدس باشد.

الف) این کانال‌ها در طول هم و هر یک بخشی از یک فرایند را از خدا تا قلب پیامبر تشکیل دهند.
ب) هر یک از این کانال‌ها کاملاً مستقل باشند.

۳. احتمال دیگر این است که افزون بر تفاوت کانال‌ها، محتواها هم متفاوت باشد و آنچه به وسیله «روح القدس» به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شود با محتوایی که به واسطه «روح الامین یا جبرئیل» نازل می‌گردد، متفاوت باشد.
برای ترجیح دادن یکی از این احتمالات لازم است هر یک از آیات را به صورت مجزا بررسی کنیم و مفهوم‌سازی تک تک آنها را کشف نماییم.

مفهوم‌سازی آیه ۹۷ سوره بقره

«قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّٰهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِينَ».

در این آیه شریفه، در صدد بررسی مفهوم‌سازی آیه در فرایند نزول وحی هستیم و به دنبال مفهوم سازی کل آیه در سیاق نیستیم.^۱ این آیه از یک رخداد خارجی روایت می‌کند و آن دشمنی عده‌ای با جبرئیل است.^۲ بنابراین، کانون توجه اصلی در این بحث، شخص جبرئیل است و خصومت

۱. اگر بخواهیم کل آیه را در سیاق مفهوم سازی کنیم، کانون اصلی آیه توجه به دشمنی یهود با خدا و واسطه های الهی است. مجموعه آیات نشان می‌دهد که یهود در پذیرش آیات قرآن بهانه‌جویی می‌کردند و قرآن با استدلال، بهانه آنها را رد می‌کند، اما ما در این بخش در صدد تفسیر کل آیه نیستیم.
۲. یهود - طبق گزارش مرحوم شیخ طوسی و طبرسی در سبب نزول این آیه - حضرت جبرئیل را دشمن خود می‌دانستند و به همین علت از ایمان آوردن به پیامبر خودداری کردند و این آیه در پاسخ به آنها نازل شد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵).

آنان با جبرئیل به خاطر امین یا مقدّس بودن او نیست و از همین رو، در مفهوم‌سازی کانال، تعبیر باید به گونه‌ای انتخاب شود که شبهه یهودیان به وضوح نشان داده شود تا زمینه برای پاسخ دادن به شبهه آماده شود. پس انتخاب تعبیر جبرئیل - نه روح الامین یا روح القدس - برای کل فرایند وحی تعبیری دقیق است.^۱ در این مفهوم‌سازی، جبرئیل قرآن را از خدا می‌گیرد و به قلب پیامبر ﷺ می‌رساند، یعنی یک طرف کانال، مرتبط با خدا و طرف دیگر با قلب پیامبر ﷺ است. قرآن کریم بیان می‌کند که جبرئیل قرآن را با اذن خدا بر قلب پیامبر اکرم ﷺ نازل می‌کند و از تعبیر «تَزَلُّهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» استفاده می‌کند. در این تعبیر، سه نکته وجود دارد: نقش جبرئیل به عنوان فاعل، نقش خدا به عنوان اذن‌دهنده و نقش قلب پیامبر ﷺ به عنوان دریافت‌کننده.

در این آیه شریفه، قرآن کریم برای فرشته وحی فاعلیت قائل است و این فاعلیت با اذن خدا صورت می‌گیرد. مقصود ما از فاعلیت این است که وقتی در آیه از جبرئیل به عنوان واسطه وحی و کانال ارتباط نامبرداری می‌شود، خدا در صحنه وجود ندارد و در فرایند وحی نقش اذن‌دهنده را ایفا می‌کند. بنابراین، طبق این مفهوم‌سازی جایی که جبرئیل در فرایند وحی به عنوان کانال معرفی می‌گردد، آنچه مستقیم به قلب پیغمبر ﷺ متصل است و وحی را به قلب پیامبر ﷺ می‌رساند خود خدا نیست. بلکه در این بخش فاعلیت با جبرئیل است. البته، استفاده از تعبیر «تَزَلُّهُ» دو احتمال را فراروی ما قرار می‌دهد و آن این که فاعلیت جبرئیل، مباشر یا با واسطه چیز دیگری باشد؛ زیرا تنزیل با هر دوی اینها سازگار است.

باید توجه داشت که هیچ قرینه قرآنی، روایی و تفسیری بر اینکه جبرئیل نیز از واسطه دیگری در نزول وحی استفاده کرده در دست نیست. بلکه روایات^۲ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۶، ۳۹۹؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۴) و اقوال مفسرین (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵) چنین می‌رساند که جبرئیل خود قرآن را بر قلب پیامبر ﷺ نازل کرده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که جبرئیل خود مباشرتاً وحی را بر قلب پیامبر اکرم ﷺ نازل کرده است. برخی از روایات این مفهوم‌سازی را تأیید می‌کنند و افزون بر تأیید واسطه بودن جبرئیل ویژگی‌های دیگری را نیز برای آن بیان می‌کنند.^۳

۱. ما در این بخش در صدد کشف مفهوم‌سازی پاسخ به یهودیان نیستیم.

۲. همچنین، نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲ و ۳۷۰؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۶۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵.

۳. در برخی روایات، کارکرد واسطه بودن حضرت جبرئیل در فرایند وحی را به تصویر می‌کشند و بیان می‌کنند که آنجا ←





تعبیر «باذن الله» بیان می‌کند که جبرئیل تنها یک واسطه است و هیچ فاعلیتی جز همین شأن ندارد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۰) و فاعلیت در فرایند به معنای تولید محتوا و دخالت در متن یا دخالت در مسیر و مقصد نیست. آنچه بر عهده جبرئیل است و در آن از خدا اذن گرفته است تنها در این حد است که پیام مشخصی را از مبدأ مشخص به مقصد مشخص برساند و هیچ اذنی در انتخاب محتوا و مسیر و مقصد ندارد.

قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم تنها در حد یک ظرف، مفهوم‌سازی شده است که وحی را می‌پذیرد و در پذیرش آن از خود هیچ اختیاری ندارد. تعبیر «علی قلبک» برای دلالت بر طرح‌واره «بالا-پایین» است. تعبیر «علی» این مطلب می‌رساند که در فرایند نزول قلب یک حالت استعلایی نیز وجود دارد، یعنی فرایند وحی و کانال، نوعی استعلا بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله دارد. این استعلا به معنای استعلائی وجودی نیست؛ زیرا استعمال طرح‌واره «بالا-پایین» تنها نشان از اهمیت موقعیت بالا نسبت به موقعیت پایین دارد و به عبارت دیگر، همان‌گونه که برای انسان سر اهمیت بیشتری دارد، همواره برای انسان موقعیت بالا نسبت به پایین از اهمیت بیشتری برخوردار است.

نتیجه مفهوم‌سازی در آیه پیش‌گفته این است که در این آیه شریفه، جبرئیل کانال انتقال وحی به قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و در این کار از خدا اذن دارد. مفهوم‌سازی آیه بر این مطلب استوار شده که یهود در تهمت به جبرئیل اشتباه کرده‌اند؛ زیرا او در انجام مأموریت از طرف خدا اذن دارد. اختیار او تنها در رساندن یک محتوای مشخص در مسیر مشخص و به مقصد معلوم است. این مطلب مشخص است که جبرئیل، وحی را (مباشراً یا با واسطه) به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رساند، ولی مشخص نیست در این کار مباشر یا واسطه است.

مفهوم‌سازی آیه ۱۹۲ سوره شعرا

«وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ *
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» (سوره شعرا، آیه ۱۹۲-۱۹۶).

→ که حضرت جبرئیل در وحی وجود دارد، سنگینی وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله کم است و آنجا که واسطه در وحی وجود ندارد بلکه وحی مستقیماً از طرف خدا بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شود، سنگینی وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهر می‌گردد (برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۲، ص ۳۳۸). در روایت دیگر، علاوه بر واسطه بودن حضرت جبرئیل واسطه‌های دیگری مثل فرشتگان دیگر نیز مطرح شده که در نهایت، حضرت جبرئیل وحی را به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رساند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۴).

در این آیات تلاش بر این است که خود قرآن و محتوای آن به عنوان یک متن الهی معرفی شود، از این رو، قرآن در مفهوم‌سازی خود به گونه‌ای عمل می‌کند که خواننده، به قرآن و محتوای آن اطمینان داشته باشد. از این رو، ارکان ارتباط را بیان می‌کند. اگر سیاق آیات را در نظر بگیریم، این نکته برجسته می‌شود. سیاق آیه از انکار کافران نسبت به قرآن صحبت می‌کند و مفهوم‌سازی قرآن می‌خواهد انکار کافران را بی‌دلیل بداند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۵)؛ زیرا ارکان ارتباط مشکلی ندارد. بنابراین، عدم پذیرش منکران بی‌دلیل است. در ادامه، مفهوم‌سازی قرآن در بیان بی‌دلیلی انکار منکران بیان می‌شود تا در ضمن آن روشن شود که چرا در آیه از تعبیر «روح الامین» استفاده شده است.

رکن اول: فرستنده

رکن اول، پروردگار جهانیان است: «إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، یعنی در نمابرداری، شخص فرستنده را مطرح نمی‌کند، بلکه ویژگی او را بیان می‌کند. ویژگی فرستنده «رب العالمین» است؛ به این معنا که تدبیر و ربوبیت کل جهان به دست اوست. چنین فردی در حوزه ربوبیت هم اطلاعات کافی و هم انگیزه ارائه مطلب را دارد و به عبارت دیگر، از ویژگی لازم و کافی برخوردار است، یعنی آنچه لازم است یک فرستنده داشته باشد، «رب العالمین» دارد.^۱ این چنین فرستنده‌ای کتاب

۱. فرستنده برای تولید متن باید ویژگی‌هایی داشته باشد که آقای قائمی‌نیا این ویژگی‌ها را به طور خلاصه در کتاب بیولوژی نص آورده است: «۱. توانایی معنایی: این توانایی در بشر با حافظه‌اش ارتباط دارد و تحت شرایطی تحقق می‌یابد و به گفتار تبدیل می‌شود. این توانایی بدین جهت معنایی تلقی می‌شود که محتوایی مشخص و قطعی دارد که در ارتباط با بافتی خاص ایجاد می‌شود. این توانایی، توانایی به کارگیری اطلاعات مورد نیاز است. هر گفته‌پردازی برای این که بتواند گفتاری را تولید کند باید اطلاعات معنایی مورد نیاز را داشته باشد و بتواند آنها را به کار بگیرد. ۲. توانایی کیفی: توانایی معنایی به تهایی برای تولید گفتار کافی نیست و گفته‌پرداز باید توانایی‌های دیگری هم داشته باشد. اگر کسی از فکر خوب یا از اطلاعات کافی برای تولید اثر بهره‌مند باشد (توانایی معنایی)، در مرحله بعد به نیروی دیگری نیازمند است که او را وارد جریان تولید کند. بدیهی است که اگر فردی میل به تولید نداشته باشد و اجباری هم در این میان در کار نباشد، هیچ‌گاه به تولید اثر نخواهد پرداخت. همچنین، اگر با به کارگیری اطلاعات آشنا نباشد یا به آن عادت نداشته باشد و در نهایت، ابزار و لوازم کافی برای این کار را در اختیار نداشته باشد، هیچ‌گاه اثر را تولید نخواهد کرد. کلیه این شرایط در مرحله بعد از توانایی معنایی در امر تولید دخیلند. اگر چند معلم را با توانایی معنایی یکسان (بار علمی و اطلاعات بسیار نزدیک به هم) در زمینه یا رشته‌ای تخصصی در نظر بگیریم، پس از تحقیق و جستجو در می‌یابیم که آنها در هنگام تولید اثر (آموزش و تدریس) به یک‌اندازه موفق نیستند. بسیاری افراد با دانسته‌های عالی در امر تدریس شکست می‌خورند و قادر به انتقال اطلاعات نیستند. علت این شکست را باید در





قرآن را فرستاده است. پس عدم پذیرش آن بی دلیل است، یعنی اگر پذیرفته شود که قرآن را «رب العالمین» تولید کرده و فرستاده است این زکن تمام است و نباید در آن تردید کرد.

وقتی فرایند وحی به فرستنده نسبت داده می شود، از عبارت «تنزیل» استفاده می شود. ساختار به کار رفته در این تعبیر «تنزیل من رب العالمین»، اهمیت «تنزیل» را به عنوان هسته و «رب العالمین» را به عنوان وابسته مطرح می کند، یعنی کانون توجه تعبیر بر فرایند وحی است؛ نه فاعل آن. از این رو، لازم است این فرایند نمای روشن تری داشته باشد. بنابراین، از صیغه «باب تفعیل» استفاده می شود. افزون بر این، تغییر در نمای واژه و تصریف آن سبب می شود واژه بیشتر در کانون توجه قرار گیرد و بهره آن در نمابرداری بیشتر شود. اگر مفهوم سازی «تنزیل من رب العالمین» با تعبیر «نزول من رب العالمین» بود، باز فرایند در کانون توجه بود، ولی این توجه به اندازه تعبیر «تنزیل» نبود؛ زیرا زیادت معنایی باب تفعیل را نداشت. توجه به این نکته ضروری است که دانستن معنای یک باب الزاماً در نمابرداری اشتقاقی دخیل نیست، بلکه خود باب تفعیل نسبت به ثلاثی مجرد دارای معنایی بیشتر است. همین امر در نمابرداری ساختاری سبب می شود که توجه به واژه بیشتر شود.

این آیه با آیه ۵۷ سوره بقره متفاوت است؛ زیرا در آن آیه، فاعلیت خدا در حد اذن بیان شده است، در حالی که در این آیه از تعبیر «تنزیل من رب العالمین» استفاده شده است. طبق این تعبیر فرایند نزول از «رب العالمین» آغاز می شود و خدا در فرایند وحی، فاعلیت غیر مباشر دارد؛ هر چند تعبیر «تنزیل» با فاعلیت مباشر نیز سازگار است، اما چون در ادامه، فرایند را با تعبیر «نزل به» به «روح الامین» نسبت داده است و مستقیم فعل او با قلب پیامبر صلی الله علیه و آله متصل است. پس ارتباط روح الامین و رب العالمین رابطه آغاز و انجامه فرایند است، ولی در متن قرینه ای وجود ندارد که روح الامین وحی را مستقیم از خدا می گیرد، ولی ظهور «علی قلبک» قرینه بر

→ بی بهره بودن آنها از توانایی کیفی دانست (شعیری، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۴۶). ۳. توانایی عاطفی: در برخی موارد با تحقق توانایی معنایی و کیفی در گفته پرداز باز گفتار شکل نمی گیرد. این امر به این علت است که برای فعلیت یافتن گفتار باید توانایی دیگری هم در گفته پرداز باشد. او باید میل یا نیرویی شدید و برخاسته از عشق و علاقه داشته باشد تا انگیزه حرکت او شود. این توانایی را می توان به «وضعیت روحی» تشبیه کرد که گفته پرداز را به فاعل مصمم برای برقراری ارتباط آماده می سازد. توانایی مورد نیاز در این مرحله «توانایی عاطفی» نام دارد. ۴. توانایی کشش: و در نهایت، باید گفته پرداز توانایی انجام عمل ارتباط را داشته باشد. به عنوان مثال، باید او بتواند سخن بگوید و واژه ها را به زبان بیاورد تا ارتباط زبانی با دیگران برقرار کند» (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۰۸).

این مطلب است که انجام وحی مستقیماً با قلب پیامبر ﷺ متصل است.

رکن دوم: واسطه یا کانال

مفهوم‌سازی آیه در مورد کانال نیز همسان با سیاق در مورد اطمینان‌بخشی است. در تعبیر «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (سوره شعرا، آیه ۱۹۳) کانال با تعبیر «روح الامین» آمده است تا جنبه ایمن بودن کانال نشان داده شود. در این عبارت، از جمله فعلیه استفاده شده است و از همین رو، فاعل در کانون توجه است که فرایند نزول را انجام می‌دهد. استفاده از فعل ثلاثی مجرد هم در همین راستا قابل توجیه است، یعنی اگر در آیه «تنزیل من رب العالمین»، «فرایند» در کانون توجه بود، در این بخش «فاعل» در کانون توجه است. بنابراین، برای بیان عامل فرایند، لازم است از تعبیری استفاده شود که عامل نزول در کانون توجه قرار گیرد؛ نه اصل نزول قرآن. از این رو، از تعبیر «نزل به» استفاده می‌شود، یعنی همان‌گونه که صاحب کشف گفته است - «باء» در این استعمال برای تعدیه است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴) و به جای متعدی کردن فعل در قالب باب افعال یا تفعیل، فعل را با استفاده از حرف جر متعدی می‌کند. اگر به جای ثلاثی مجرد از وجه مزید استفاده می‌شد، نمابرداری واژگانی سبب می‌شد بهره فرایند (نزول) در نماسازی بیشتر شود؛ در حالی که در این بخش لازم است فاعل (کانال) مورد توجه باشد.

یکی دیگر از ویژگی‌های فعل ثلاثی مجرد «نزل به» این است که فاعل ذکر شده خود مباشر در فرایند نزول است و از واسطه استفاده نمی‌کند؛ در حالی که در باب افعال و تفعیل فاعل نسبت داده شده به فعل ممکن است مباشرتاً یا با کمک واسطه این فرایند را تکمیل کند. این معنا که فاعل در «نزل به» فعل را خود انجام می‌دهد و نائی برای خود نمی‌گیرد و از واسطه استفاده نمی‌کند، اما در جایی که از انزال و تنزیل استفاده می‌شود، لازم نیست فاعل مباشرتاً اقدام به انجام فعل نماید. با این سخن فاعل مباشر، فعل و کانال اصلی «روح الامین» است و مستقیم با قلب پیامبر ﷺ متصل است، یعنی قرآن با تعبیر «روح الامین» این فاعل را تصویرسازی می‌کند.

نمایی که واژه «روح الامین» از واقعیت خارجی بر می‌دارد، غیر از واقعیتی است که واژه «جبرئیل» از آن نمابرداری می‌کند. در مفهوم‌سازی «روح الامین» دو واژه به کار رفته است که باور به هر کدام از آنها در اطمینان به کانال تأثیر دارد.^۱ اکثر مفسران به بُعد نمابرداری واژگانی در

۱. مفسران در تفسیر روح الامین دو دسته‌اند با این وجه تشابه که هیچ کدام به فرایند ارتباطی و سیاق توجه نکرده‌اند:



تعبیر «روح الامین» توجه نکرده‌اند و تنها گفته‌اند که روح الامین همان جبرئیل است^۱ و عده‌ای به وجه تسمیه حضرت جبرئیل به روح الامین نیز اشاره کرده‌اند، اما رابطه این وجه تسمیه با سیاق آیه را مشخص نکرده‌اند.^۲ برای نامبرداری از «روح الامین» این ترکیب را بررسی می‌کنیم.

الف) روح

قرآن با استفاده از تعبیر «روح» سنخ کانال را بیان می‌کند که از جنس عادی نیست، بلکه موجودی روحانی است. در حقیقت، فضایی در این کانال ترسیم می‌شود که بتواند از یک سو، با خدا و از سوی دیگر، با پیامبر ارتباط برقرار کند. کانال فضای ارتباطی میان فرستنده و گیرنده را

→ الف) برخی روح الامین را همان جبرئیل دانسته‌اند و به تنوع تعبیر هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. (ب) عده‌ای به وجه تسمیه و ویژگی روح الامین اشاره کرده‌اند.

۱. امامیه: شبیانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۸۲۸؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷ش، ج ۸، ص ۶۹؛ نصرت بیگم، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۸۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ص ۱۰۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۰؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۴۰۹؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۳۹۶؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۳؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۱.
- اهل سنت: ایباری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۷۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۴۳. قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۴۷۵؛ قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۱۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۸۰؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۵۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۶۷؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۹۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۴؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹، ص ۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۴۹؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۰۵؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۱۵۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۸۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۴۶. زبیدی‌ها: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۵ (زبیدی مذهب)؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، ص ۳۴۲ (زبیدی).
۲. امامیه: واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۶؛ ج ۲، ص ۴۴۰؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۳۱؛ فیضی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۰۶؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۵، ص ۳۴۶؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۹۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۵۱۸؛ شبر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۳؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۳۲؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۱۷؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۰۷-۳۰۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۰، ص ۲۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۲؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۹۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۲۶.



۵۲

دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) ■ شماره ۴ ■ پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ایجاد می‌کند. روح - به سبب فراطبیعی بودن - با عالم بالا و خدا ارتباط می‌گیرد. البته، در جایی که با خدا ارتباط برقرار می‌کند، واژه «قدس» هم کمک می‌کند که در جای خود بحث خواهد شد. در جایی که «روح الامین» به کار رفته، بیشتر جنبه ارتباطی با انسان مد نظر است.

طبیعتاً در باور انسان، چنین موجودی قابل اطمینان‌تر است و انگیزه‌های مادی در او تأثیر ندارد. به‌ویژه اگر «روح» را الهی بدانیم «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (سوره اسراء، آیه ۸۵) در این صورت، کانال امری روحانی است. البته، بیشترین بُعد نمابرداری «روح» در بُعد ارتباطی با انسان است و بُعد اطمینان‌بخشی در درجه دوم است، یعنی افزون بر مفهوم‌سازی، بُعد اطمینان‌بخشی با استفاده از واژه امین، مسئله دیگری نیز در اینجا وجود دارد. آن مسئله این است که وقتی قرار است روح با پیامبر ﷺ در یک فضا ارتباط برقرار کند و قرآن را از خدا به پیامبر ﷺ منتقل کند، این اتفاق در چه فضایی صورت می‌گیرد.

در همین بخش، قرآن - با استفاده از تعبیر «روح» - ذهن مخاطب را از ارتباط حسی دور می‌کند؛ زیرا تصریح می‌کند که یک طرف ارتباط موجودی روحانی است.^۱ بنابراین، باید در پیامبر ﷺ هم دستگاهی باشد که بتواند در آن فضا ارتباط بگیرد و آن قلب پیامبر است. البته، برخی از مفسران به جای بعد روحانی بودن آن، مقصود از روح را بعد حیات‌بخشی، هدایت و شفای آن دانسته‌اند (شبر، ۱۴۰۷ق؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۱).^۲

ب) امین

گفته شد که در نمابرداری «روح»، بُعد هستی‌شناختی کانال در کانون توجه بود، اما با تعبیر «امین» بُعد کیفی آن نمابرداری می‌شود. زمینه اصلی در کانال همان ماوراء طبیعی بودن آن است که با تعبیر «روح» بیان شده است. قرآن با اضافه کردن «الامین» به ویژگی جزئی این کانال نیز می‌پردازد و بیان می‌کند که آورنده وحی فردی امین است و نباید مورد شک و تردید قرار گیرد. تقریباً، در این جهت، بین مفسران تفسیر واحدی وجود دارد.

۱. «و وصف بأنه (روح) من ثلاثة وجوه: أحدها- انه تحيا به الأرواح بما ينزل من البركات. الثاني- لان جسمه روحاني. الثالث- ان الحياة عليه أغلب، فكانه روح كله» (شیخ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۶۲).

۲. همچنین، نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۵، ص ۳۴۶؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۹۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۵۱۸.



رکن سوم گیرنده: قلب

در تفسیر «علیٰ قلبک» مفسران چند نظر داده‌اند:

۱. «علیٰ قلبک» به معنای فضای فرا طبیعی و غیر حسی نیست، بلکه مقصود این است که قرآن وقتی به زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود، تنها با الفاظ آن مواجه نمی‌شود، بلکه معانی آن را نیز دریافت می‌کند و اگر قرآن به غیر از زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، چون معانی آن قابل ادراک نبود، تنها مانند صدای زنگ به گوش پیامبر ﷺ می‌خورد و تعبیر «علیٰ سمعک» در این مورد به کار می‌رفت. ولی از آنجا که قرآن به زبان عربی مبین «بلسان عربی مبین» (سوره شعراء، آیه ۱۹۵) نازل شده و معنای آن نیز به تبع لفظ در دسترس فهم پیامبر ﷺ قرار گرفته، پس استفاده از تعبیر «علیٰ قلبک» یک تعبیر صحیح و دقیق است.

طبق این برداشت، دستگاه گیرنده وحی و فضای انتقال وحی الزاماً یک فضای فرا طبیعی و فرا حسی نخواهد بود، بلکه این برداشت با وحی حسی سازگارتر است، یعنی پیامبر ﷺ الفاظ جبرئیل را با همین گوش طبیعی شنیده است. این نظریه با سخن زمخشری سازگار است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۵).

اگر بخواهیم این نظریه را در ساختار ارتباطی پیش‌گفته ارزیابی کنیم، توجیهی برای ارتباط گیرنده و فرستنده وجود ندارد؛ زیرا فرستنده و کانال فرا طبیعی است و گیرنده نیز باید در این فضا باشد تا ارتباط برقرار شود. بنابراین، این برداشت با مبانی ارتباطی سازگار نیست.

۲. وجه دیگر که بیان شده این است که تعبیر «علیٰ قلبک» برای این نیست که واقعاً وحی بر قلب نازل می‌شود، بلکه از این جهت است که محتوای وحی - در نهایت - در قلب، حفظ و ضبط می‌شود و به این سبب، تعبیر «علیٰ قلبک» به کار رفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ۶۱۲). این تفسیر - در حقیقت - با برداشت قبلی همسان است، یعنی در این برداشت فرض بر این است که وحی در فضایی حسی بوده و فرشته وحی، وحی را به پیامبر ﷺ خوانده و محتوای آن به قلب منتقل شده و در قلب حفظ شده است.

۳. نزول بر خود قلب و عدم وجود واسطه‌های حسی در فرایند وحی

در فرایند وحی، ابزارهای حسی دخالت ندارند و وحی در فضای فراحسی اتفاق افتاده است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ص ۱۰۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۲).



در استعمال «قلب» مقصود از قلب، همان روح و نفس شریف^۱ پیامبر ﷺ است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷).

در آیه ۱۹۴ سوره شعراء تعبیر «علی قلبک» آمده است. در حالی که می‌توانست به جای این تعبیر از تعبیر «علیک» استفاده کند، ولی این اتفاق نیفتاده است. به نظر می‌رسد، قرآن می‌خواهد با استفاده از بُعد مشخص‌بودگی، دستگاه دریافت‌کننده را نیز مشخص کند. علامه طباطبایی، در تفسیر این عبارت، معتقد است که شاید قرآن به این خاطر از تعبیر «علی قلبک» استفاده کرده تا بیان کند که نفس شریف پیامبر اکرم ﷺ وحی را از روح الامین - بدون وساطت حواس ظاهری - دریافت می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷).

ارزیابی

تفسیر علامه طباطبایی با مبانی معناشناسی شناختی سازگار است؛ زیرا طبق «اصل اصالت‌التعبیر» هر عبارت قرآنی، دارای معنایی اصیل است و طبق قاعده مشخص‌بودگی، هر قیدی در صدد تشخیص بخشی از معناست. بنابراین، قلب که نماد بُعد فرا بدنی انسان در قرآن است، معنای خود را دارد و با اضافه شدن به ضمیر «کاف» کاملاً مشخص می‌کند که بُعد فرا بدنی پیامبر ﷺ دستگاه گیرنده وحی است. با این تحلیل، وحی در یک فضای فراطبیعی رخ می‌دهد که دریافت‌کننده آن بُعد فرا بدنی پیامبر ﷺ است و واسطه روح الامین است. با این تحلیل، توجه رابطه میان گیرنده و فرستنده، امری قابل پذیرش است.

چون فرستنده موجودی فراطبیعی است لازم است فضای مناسبی برای برقراری ارتباط ایجاد شود و دستگاه گیرنده با آن فضا مرتبط گردد. از این رو، «علی قلبک» بیان شده است. علاوه بر این، چون سیاق آیات به اطمینان بخشی در وحی است و اگر دستگاه دریافت وحی یکی از حواس بود یا حس در آن مدخلیتی داشت، امکان خطا در آن می‌رفت، بنابراین، واسطه‌ها حذف می‌شود و وحی در یک فضای ایمن مستقیماً به قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شود.

مفهوم‌سازی دیگری که از تعبیر «علی قلبک» فهمیده می‌شود، میزان دخالت فرستنده در فرایند وحی است. اگر فرایند وحی را دارای مسیری بدانیم که از فرستنده شروع و به گیرنده ختم می‌شود، سهم هر یک از ارکان در این فرایند روشن است. برای مثال، در جایی نقش خدا اذن به

۱. برخی به جای «نفس»، قلب را اولین مُدرک از حواس باطنی دانسته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۵).



جبرئیل است. در آیه دیگر فاعلیت غیر مباشر دارد. روح یا جبرئیل نیز نقش مستقیم در انزال وحی دارند و در انتقال وحی نقش فاعلی دارند، اما قلب پیامبر صلی الله علیه و آله تنها کاری که در این فرایند انجام می‌دهد، شأن پذیرش است و هیچ اختیاری نیز در پذیرش یا رد آن ندارد، یعنی در فرایند وحی قلب پیامبر صلی الله علیه و آله تنها ظرف وحی است.

رکن چهارم کد: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ

تعبیر «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ» متعلق به فعل «نزل به» است.^۱ بنابراین، به فرایند وحی مرتبط است. البته، برخی احتمال داده‌اند که متعلق به «منذرين» باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴). برخی دیگر این تعبیر را حال از ضمیر مجرور در «نزل به» گرفته‌اند. به نظر می‌رسد، «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ» مربوط به قرآن است؛ زیرا آیات قبل و آیه بعد در مورد قرآن و ویژگی‌های آن بحث می‌کند. بنابراین، ما تحلیل معناشناسی خود را با این فرض آغاز می‌کنیم که این تعبیر در مورد فرایند وحی است. در این تعبیر، سه واژه «لسان، عربی، و مبین» به کار رفته است. اگر قاعده مشخص بودگی را در اینجا پیاده کنیم، این واژه تعیینی را به محتوای فرایند وحی می‌بخشد. به این معنا که ممکن بود محتوای وحی در قالب نشانه نباشد، بلکه خود معنا بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شود. استفاده از تعبیر «لسان» دو تشخص را به محتوا می‌بخشد. تشخص نخست این که آنچه نازل شده، معنا نیست و تشخص دوم این که آنچه نازل شده «نشانه زبانی» است و نشانه دیگری نیست.

قرآن در تشخص بخشی، به این مقدار اکتفا نمی‌کند و نوع نشانه زبانی را نیز مشخص می‌کند و آن را با قید جدید معین می‌نماید و می‌فرماید: آنچه روح الامین در قلب پیامبر صلی الله علیه و آله آورده، به زبان عربی است، یعنی الفاظ قرآن به زبان عربی به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شوند. با این مفهوم سازی باید در فرایند وحی فضای گفت‌وگو میان روح الامین و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ترسیم کرد که در آن «روح الامین» با زبان عربی با پیامبر صلی الله علیه و آله سخن می‌گوید و پیامبر نیز آن سخنان را دریافت می‌نماید. البته، این فضا، فضای حسی نیست. تعبیر دیگر که به تشخص بیشتر محتوا می‌

۱. شیخ صدوق در معانی الاخبار، روایتی را نقل می‌کند که در آن این تعبیر آمده است: «نزل القرآن بلسان عربی مبین» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۰)؛ و نیز در کتاب علل الشرایع روایتی که در آن این عبارت آمده است: «کتابه المنزل بلسان عربی مبین» (شیخ صدوق، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۴۶۷؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰).

انجامد، استفاده از لفظ «مبین» است. در بیان معنای «مبین» چند برداشت بیان شده است:

۱. مقصود از «مبین» چیزی است که مقاصد متکلم را به روشنی و با تمام جوانب آن بیان می نماید (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰). بنابراین، مقصود از مبین در اینجا، توضیح یکی از ویژگی‌های زبان عربی است. به این بیان که زبان عربی فصیح‌ترین زبان‌هاست و قابلیت آن در بیان معانی و ظرافت‌ها و دقت‌های معنایی، در عین اختصار از دیگر زبان‌ها بیشتر است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۹۵). بنابراین، قید «مبین» به این جهت آمده است که رابطه بین مقصود خدا و الفاظ را بیان کند. حاصل این که قرآن در یک قالب زبانی، یعنی «زبان عربی» نازل شده است و خصیصه این زبان در قدرت انعکاس اندیشه متکلم است.

۲. مراد از مبین، یعنی آشکار و روشن، یعنی قرآن به زبان عربی و نه به زبان عجمی، آن هم عربی آشکار و مشهور در بین قوم نازل شده تا کسی بی دلیل به انکار آن نپردازد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲۱). در صورت پذیرش این تعبیر، مشخص بودگی به تعیین خارجی و عینی می انجامد. گویا قرآن به مخاطبان می گوید که قرآن به همین زبان که شما می شناسید و در بین شما آشکار، روشن و معین است، نازل شده است.

طبق این تعبیر مقصود، بیان ظرافت‌های زبان عربی در فصاحت و بلاغت و ویژگی‌های معناشناختی آن نیست؛ ولی نباید از این نکته غفلت کرد که ویژگی هر زبانی انعکاس اندیشه متکلم است و هر تعبیری، انعکاس اندیشه متکلم آن است.

هر دو معنا در این نکته مشترک‌اند که الفاظ و کُدگذاری آن پیش از نزول به قلب پیامبر ﷺ به زبان عربی مبین سامان یافته، سپس به قلب آن حضرت نازل شده است، یعنی آن حضرت در تولید الفاظ نقشی نداشته است، بلکه قلب پیامبر ﷺ این الفاظ را به همراه معانی آن دریافت کرده و هیچ دخالتی در تولید این الفاظ ندارد.^۱

مفهوم‌سازی آیه ۱۰۲ سوره نحل

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ».

۱. آیات بسیاری به زبانی بودن قرآن دلالت می‌کند؛ از جمله «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» سوره شوری، آیه ۴۲؛ سوره زخرف، آیه ۴۳؛ سوره قیامت، آیه ۱۸؛ سوره جاثیه، آیه ۶؛ سوره یوسف، آیه ۲؛ سوره طه، آیه ۱۱۳؛ سوره زمر، آیه ۲۸؛ سوره فصلت، آیه ۳؛ سوره احقاف، آیه ۱۲.





در سوره نحل و از آیه ۸۹، بحث از جامعیت قرآن شروع می‌شود و شیوه برخورد مشرکان با آن مورد نکوهش قرار می‌گیرد. نکته اینجاست که در تمام موارد، خدا خود به نکوهش رفتار آنان می‌پردازد. تا در آیه ۱۰۱، گزارشی از اعتقادات آنان در مورد قرآن و پیامبر ﷺ ارائه می‌گردد. در این آیه، قرآن به مسئله نسخ آیات به عنوان بخشی از قرآن اشاره می‌کند و بیان می‌کند که هر وقت خدا آیه‌ای را نسخ کند و به جای آن آیه‌ای دیگر قرار دهد، مشرکان بهانه‌جویی می‌کنند و پیامبر ﷺ را به عنوان افترا زنده به خدا معرفی می‌کنند.

ظاهر سخن تهمت زندگان استدلال عالمانه است؛ زیرا در ظاهر، پدیده نسخ به این خاطر رخ می‌دهد که فردی از روی جهل، قانونی را وضع می‌کند یا اعتقادی را بیان می‌نماید؛ سپس به سبب روشن شدن حقیقت، دست از حرف اول می‌کشد و سخن جدیدی بیان می‌کند.

اگر پیامبر ﷺ واقعاً قرآن را از سوی خدا آورده باشد، «نسخ» هیچ معنایی ندارد؛ زیرا فرستنده قرآن بری از جهل است و نباید در آن تغییر و تبدیلی رخ دهد. قرآن - در پایان آیه ۱۰۱ - این سخن آنان را به خاطر عدم علمشان بیان می‌کند و می‌فرماید: «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».

آنگاه به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که در جواب آنان بگوید: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سوره نحل، آیه ۱۰۲).

آیه ۱۰۳، برخورد دیگری از مشرکان را نسبت به قرآن و پیامبر ﷺ بیان می‌کند. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ».

حاصل این که سیاق آیات در دفاع از پیامبر ﷺ و قرآن در انتصاب صحیح به خداست، یعنی اشکال‌کنندگان به خاطر بهانه‌هایی، قرآن را برساخته پیامبر ﷺ یا انسان دیگری می‌دانند که آن را به پیامبر ﷺ تعلیم داده است.

پس منکران دو ادعای اصلی دارند. ادعای اول این است که قرآن منشأ الهی ندارد یا منشأ آن خود پیامبر ﷺ یا انسانی دیگر است که به پیامبر ﷺ تعلیم داده است.

ادعای دوم این است که فرایند وحی - در حقیقت - وجود ندارد و بین خدا و پیغمبر ﷺ هیچ ارتباط معرفتی رخ نداده، بلکه یکی از دو اتفاق رخ داده است؛ یا این که پیامبر ﷺ معلومات خود را به جای وحی ارائه داده است. در این صورت، هیچ منشأ خارجی برای وحی وجود ندارد؛ چه رسد کانال ارتباطی در آن تصور شود و یا این که قرآن منشأ خارجی دارد و پیامبر ﷺ آن را از انسانی دیگر همانند خود آموزش دیده است و - نعوذ بالله - به دروغ آن را وحی معرفی کرده است.

بر این اساس - در پاسخ به این دو ادعا - قرآن هم منشأ وحی را معرفی می‌کند و هم فرایند

وحی را به صورت دقیق و ناظر به این شبهه بیان می نماید.

در پاسخ به این شبهه، لازم است ابتدا فرایند وحی توضیح داده شود و با توضیح آن، زمینه برای اثبات فرستنده (خدا) فراهم شود. قرآن از تعبیر «نَزَّلَهُ» استفاده می کند و از استعاره مفهومی «وحی، باران است» کمک می گیرد. در همین اندازه به خواننده القا می کند که همان گونه که باران از آسمان به زمین می بارد، فرایند وحی نیز مانند آن است، یعنی محتوای وحی، از یک منشأ اعلی و مافوق انسان، بر پیامبر ﷺ نازل شده است. طرح واره باران برای انسان کاملاً روشن است؛ زیرا در این طرح واره آب به عنوان منشأ باران وجودی مستقل و متفاوت از وجود زمین به عنوان دریافت کننده است. در این طرح واره دو مطلب روشن است:

۱. فرستنده، غیر از گیرنده است.

۲. فرستنده، هم طراز با گیرنده نیست؛ بلکه بالاتر از گیرنده است.

این مفهوم سازی، نشان می دهد که قرآن با تفسیری که فرایند وحی را در درون پیغمبر ﷺ می داند، مخالف است و نیز منشأ آن را انسان دیگر نمی داند، بلکه موجودی فراتر از انسان معرفی می کند. در گام بعدی، قرآن پای کانال را به میان می کشد و آن «روح القدس» است. روح القدس منشأ وحی نیست، بلکه واسطه ای است که میان فرستنده و گیرنده قرار دارد و محتوای وحی را از فرستنده اعلی به گیرنده می رساند. تعبیر «روح القدس» ویژگی این کانال را بیان می کند. تعبیر روح القدس از دو بخش تشکیل شده است: «روح» و «القدس». در این تعبیر روح به قدس اضافه شده است و نوع اضافه، اضافه موصوف به صفت است. مثل «علی العدل» و «زید الخیر» و مراد این است که علی عادل و زید خیر است. پس معنای روح القدس، یعنی روح مقدس،^۱ اما این اضافه می خواهد نوعی این همانی را بین روح و مقدس برساند و تأکید بیشتری را بر مقدس بودن روح، بیان کند.

۱. امامیه: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۳۰۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۶۰۹؛ شبیر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۴۷ (اضافه برای مبالغه)؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۲۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ (اضافه برای مبالغه)؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۵۷؛ شوکانی (زیدی)، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۲؛ عاتقه: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۷۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۰؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷۳؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۳۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۳۰.





یا به عبارت دیگر، با این مبالغه، روح را به مقدّس بودن مختصّ کند و به این معنا باشد که روح از هر گونه ویژگی‌های مادی، پاک و از هر گونه خطا، غلط و ضلالت منزّه است. اضافه - در این صورت - اضافه اختصاصیه است.^۱

در هر صورت، مؤدای مطلب یکی است و آن عبارت است از این که اولاً، کانال امری روحانی است و ثانیاً، این کانال هیچ عیب و نقصی ندارد. بنابراین، به لحاظ شیوه انتقال، جایی برای خطا وجود ندارد و امکان خطا از این کانال نفی شده است.

در ادامه، قرآن بیان می‌کند که این واسطه، وحی را از خدا گرفته است و این معنا را با تعبیر «من ربّک» بیان می‌کند. بنابراین، قرآن پیامبر ﷺ را مکلف می‌کند تا در برابر ادّعای منکران قرآن در مورد وحی، ادّعای دیگری مطرح کند و به صورت کاملاً روشن این نظر را توضیح دهد. قرآن پیش از آنکه به فرایند وحی بپردازد، بیان می‌کند که خدا به آنچه نازل کرده، خود آگاه‌تر است. «والله اعلم بما ينزل» (سوره نحل، آیه ۱۰۱)، و در پایان آیه ۱۰۲ دلیل این تبدیل را نیز بیان می‌کند. اگر بخواهیم با تعبیر استفاده شده در این آیات، جایگاه «روح القدس» را به عنوان واسطه در وحی معرفی کنیم، نکات ذیل قابل ذکر است:

۱. «نزله من ربّک»: در این تعبیر «روح القدس» به عنوان مسیریما، فاعلیت دارد و فعل «نزل» مسیر این فرایند است. در این مسیر، لازم است آغاز و انجامی برای کار نزول باشد. در این شکی نیست که این کار آغاز و انجامی دارد، اما لازم نیست نقطه شروع و نقطه پایان به صورت دقیق مشخص شود. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «باران نازل شد»، یا می‌گوییم: «علی کتاب را برد»؛ در هر دو جمله، فرایندی بیان شده است، اما آغاز و انجام آن دو دقیقاً مشخص نیست و معلوم نیست که باران از کجا و به کجا نازل شد؟ و علی کتاب را از کجا به کجا برد؟ ولی در مواردی گوینده یکی از این موارد (آغاز و انجام) یا هر دوی آنها را مشخص می‌کند. در این آیه، فاعلیت روح القدس به عنوان واسطه در نزول وحی، در مسیری انجام شده است که آغاز آن از پروردگار است. از این رو، این مطلب از «نزله من ربّک» فهمیده می‌شود، اما انجام آن مشخص نیست.

۲. فاعلیت «روح القدس» ممکن است مباشر یا غیرمباشر باشد و الزاماً در این مسیر خود روح القدس فاعل مباشر نیست و ممکن است از عامل دیگری استفاده کند؛ ولی آن عامل تحت سیطره روح القدس است. از این رو، فاعلیت او را به روح القدس نسبت می‌دهیم، یعنی اگر هم

۱. علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴۶.

فاعل غیر مباحثی در کار باشد، فاعلیت او نمی تواند کانال را ناآمن کند؛ زیرا قرآن فاعلیت او را همان فاعلیت روح القدس می داند.

جمع بندی

مفهوم سازی این آیات را در سه محور جمع بندی می کنیم:

الف) جایگاه قلب در رابطه هستی شناختی بین خدا و پیامبر

یکی از مسائلی که در مفهوم سازی این آیات روشن می شود، جایگاه قلب پیامبر ﷺ در برقراری ارتباط بین خدا و انسان است. قرآن کریم - برای بیان رابطه هستی شناختی بین خداوند متعال و پیامبر ﷺ - از استعاره مفهومی «وحي، باران است» و «قلب، ظرف است» استفاده می کند. وحي - طبق این مفهوم سازی - یک ارتباط کلامی به شمار می رود و نگاه حاکم بر آن بر همین محور تکیه دارد. آغاز این ارتباط از خدا و پایان آن قلب پیامبر اکرم ﷺ است.

این ارتباط کلامی همراه با یک ارتباط وجودی و هستی شناختی است که فضای تکلم در آن فضا رخ می دهد. قلب پیامبر ﷺ به عنوان بخشی از بُعد فرا بدنی پیامبر ﷺ به عنوان بُعد فرا حسی با روح الامین یا جبرئیل ارتباط می گیرد و روح الامین و جبرئیل با موجودی فرا حسی دیگری ارتباط می گیرد که ممکن است این ارتباط با واسطه یا بی واسطه با روح القدس برقرار شود و روح القدس نیز با خدا ارتباط می گیرد و بدین سان، کلام در این کانال از بالا به پایین منتقل می شود.

ب) تحلیل کانال

اگر چه مفسران «روح القدس، روح الامین و جبرئیل» را یکی می دانند، ولی «اصالت التعبير» در مفهوم سازی شناختی و همنشینی بین روح و جبرئیل این همانی بین این سه را رد می کند. به عبارت دیگر، مفهوم سازی قرآن با یکی پنداشتن این سه مفهوم سازگار نیست. افزون بر قواعد معناشناختی روایات، اصبع بن نباته نیز این تفاوت را بیان کرده است. در این روایت، امیر المؤمنین از قواعد زبانی استفاده کرده است.^۱

۱. «وَعَنِ الْأَصْبَعِ بْنِ نُبَاتَةَ: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عَلِيًّا عَنِ الرُّوحِ قَالَ: «لَيْسَ هُوَ جِبْرَائِيلَ» قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جِبْرَائِيلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ



در جمع‌بندی مفهوم‌سازی‌های قرآن در آیات مربوط به قلب، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. خداوند در کل فرایند ناظر است و تمام فرایند با نظارت و اذن خدا صورت می‌گیرد و در این آیات، خدا مستقیماً در فرایند وحی وارد عمل نمی‌شود؛ هرچند ممکن است بر اساس مفهوم سازی‌های دیگر آیات، خود به عنوان انتقال‌دهنده، عمل کند که در این صورت، نیازی به کانال نیست، یعنی فرستنده مستقیماً با گیرنده مرتبط می‌شود و واسطه را حذف می‌کند.

۲. کانال انتقال، دارای چند بخش است که بخش اول بر عهده روح القدس و بخش دوم به عهده روح الامین و جبرئیل است، یعنی کار روح القدس در فرایند وحی به بخش آغازین وحی تعلق دارد.

روح الامین و جبرئیل به بخش نهایی وحی تعلق دارد، یعنی جایی که به قلب پیامبر متصل است. هم روح الامین و هم جبرئیل قرآن را به قلب پیامبر ﷺ نازل می‌کنند، ولی این به معنای یکی بودن نیست؛ همان‌گونه که در آیه «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (سوره نحل، آیه ۱-۲) بیان شده است که خدا فرشتگان را به همراه روح بر بندگان خود نازل می‌کند، یعنی هم روح الامین و هم جبرئیل یک محتوا را بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌کنند. این امر جهت اطمینان بخشی به کانال است. نتیجه این که در قرآن کریم این فضای ذهنی وجود دارد که فرایند نزول وحی مراحلی دارد و برای مثال، روح القدس وحی را دریافت و آن را به موجود بعدی بدهد و به همین ترتیب فرایند

→ وَالرُّوحُ غَيْرُ جَبْرَيْلَ، وَكَانَ الرَّجُلُ شَاكًا فَكَبَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَقَالَ: لَقَدْ قُلْتُ شَيْئًا عَظِيمًا وَمَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَزْعُمُ أَنَّ الرُّوحَ غَيْرُ جَبْرَيْلَ قَالَ عَلِيُّ (عليه السلام): «أَنْتَ صَالَ تَرْوِي عَنْ أَهْلِ الصَّلَالِ يَقُولُ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ: أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (سوره نحل، آیه ۱-۲). قَالَ الرُّوحُ غَيْرُ الْمَلَائِكَةِ وَقَالَ: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ (سوره قدر، آیه ۳-۴) وَقَالَ: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا (سوره نبا، آیه ۳۸) وَقَالَ لَأَدْمَ وَجَبْرَيْلَ يَوْمَئِذٍ مَعَ الْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (سوره ص، آیه ۷۱-۷۲). فَسَجَدَ جَبْرَيْلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ لِلرُّوحِ وَقَالَ لِمَرْيَمَ: فَأَوْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (سوره مريم، آیه ۱۷) وَقَالَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ ثُمَّ قَالَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (سوره شعرا، آیه ۱۹۳-۱۹۶) وَالرُّبُّ الدَّكْرُ وَالْأَوَّلِينَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْهُمْ فَالرُّوحُ وَاحِدَةٌ وَالصُّورُ سَتَى. قَالَ سَعْدٌ فَلَمْ يَقْهَمِ الشَّاكُ مَا قَالَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: «الرُّوحُ غَيْرُ جَبْرَيْلَ» (تفصلي، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

ادامه پیدا کند تا به قلب پیامبر ﷺ برسد.

ج) تحلیل محتوا

محتوای وحی، وقتی با قلب پیامبر ﷺ ارتباط دارد، ماهیت کلامی و مفهومی دارد و در این فرایند قلب پیامبر ﷺ با حقایق خارجی و عینی سر و کار ندارد و ارتباط قلب آن حضرت با واسطه‌هایی نظیر «روح الامین، روح القدس، جبرئیل» تنها در حد ارتباط با کانال جهت دریافت مفاهیم و نشانه‌هاست. جایی که وحی با قلب پیامبر ﷺ سر و کار دارد، کارکرد قلب ادراک مفاهیم در قالب الفاظ است، یعنی قلب پیامبر ﷺ تنها مفاهیم را در قالب الفاظ دریافت می‌کند و اصلاً با خود حقایق سر و کار ندارد. قرآن وقتی به قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شود در قالب لفظ و به زبان عربی مبین نازل می‌گردد. این سخن بدان معنا نیست که تمام ارتباطات پیامبر ﷺ در همین قالب است، بلکه ممکن است در برخی موارد مفاهیم و معرفت‌های گزاره‌ای در قالب لفظ نباشد و مستقیماً خود معنا به قلب گیرنده القا شود.

در کنار وحی کلامی که با وساطت الفاظ و مفاهیم است و با قلب ارتباط دارد گونه‌ای دیگر از ارتباط و حیاتی مطرح است که در آن - به جای قلب - «فؤاد» نقش اساسی را بر عهده دارد. فؤاد پیامبر ﷺ با حقایق متصل است و آنها را بدون الفاظ و مفاهیم دریافت می‌کند، یعنی در جایی که وحی با فؤاد پیامبر ارتباط دارد، مفهوم‌سازی آیات جنبه دیگر وحی را نشان می‌دهد؛ به طوری که در این فرایند، نه لفظ واسطه‌گری می‌کند و نه پای مفاهیم در میان است، بلکه فؤاد بدون وساطت مفاهیم و نشانه‌ها، خود حقایق را رؤیت می‌کند در این ارتباط اگر جبرئیل یا هر واسطه دیگری هم نقش بازی کند، نه به عنوان حامل نشانه‌ها، بلکه به عنوان بخشی از حقایق دریافت‌شده هستند که در منظر و مرآی فؤاد قرار می‌گیرند و فؤاد آنها را رؤیت می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه السلام. (چاپ اول، مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.





- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. (چاپ اول). قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸ق). التوحید. (تصحیح: سید هاشم حسینی تهرانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. (چاپ اول، علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۴ق). اعتقادات الامامیه (للسدوق). (چاپ دوم). قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. (چاپ اول، عبد السلام عبد الشافی محمد). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن هاشم، شهاب الدین احمد بن محمد. (۱۴۲۳ق). التبیان فی تفسیر غریب القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل. (چاپ اول، دکتر عبد الله خالدی). بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. (چاپ اول). بیروت: انتشارات مؤسسه التاریخ العربی.
- ایباری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الموسوعة القرآنیة. (چاپ اول). قاهره: مؤسسة سجل العرب.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱ش). خدا و انسان در قرآن. (چاپ اول، ترجمه: احمد آرام). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبانشناختی.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. (چاپ اول، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة). تهران: بنیاد بعثت.
- برقی، ابو جعفر احمد بن محمد خالد برقی. (۱۳۷۰ق). المحاسن. (تصحیح: محدث ارموی). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. (چاپ اول، تصحیح: محمد علی شاهین). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. (چاپ اول، عبد الرزاق

- المهدی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبد اللہ بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. (چاپ اول، محمد عبد الرحمن المرعشلی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال. (۱۴۱۰ق). الغارات. (چاپ اول، عبد الزهراء حسینی). قم: دار الكتاب الإسلامی.
- حائری تهرانی، میر سید علی. (۱۳۷۷ش). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- حسینی استرآبادی، سید شرف الدین. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهره. (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۴ق). تقریب القرآن إلى الأذهان. (چاپ اول). بیروت: دار العلوم.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
- رازی، فخرالدین رازی ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل. (چاپ سوم). بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید. (چاپ اول) بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندی. نصر بن محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). بحر العلوم. (محمد مطرجی). بیروت: دار الفکر.
- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. (چاپ هفدهم). بیروت - قاهره: دار الشروق.
- سیوطی، جلال الدین محمد. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر جلالین. (چاپ اول). بیروت: مؤسسة النور





- للمطبوعات.
- شیر، سید عبد الله. (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين. (چاپ اول، مقدمه: سید محمد بحر العلوم). کویت: مكتبة الألفين.
- شريف لاهيجى، محمد بن على. (۱۳۷۳ش). تفسير شريف لاهيجي. (چاپ اول، مير جلال الدين حسيني ارموى). تهران: دفتر نشر داد.
- شوكاني، محمد بن على. (۱۴۱۴ق). فتح القدير. (چاپ اول). دمشق-بيروت: دار ابن كثير؛ دار الكلم الطيب.
- شيباني، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). نهج البيان عن كشف معاني القرآن. (چاپ اول، حسين درگاهي). تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامي.
- شيخ طوسي، محمد بن حسن. (بي تا). التبيان في تفسير القرآن. (مقدمه: شيخ آقابزرگ تهراني، تحقيق: احمد قصير عاملي). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- شيخ مفيد، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد في معرفة حجج الله علي العباد. (چاپ اول). مؤسسة آل البيت (عليهم السلام). قم: كنگره شيخ مفيد.
- شيخ مفيد، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). تصحيح اعتقادات الامامية. قم: المؤتمر العالمي لشيخ المفيد.
- صادقي تهراني، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن. (چاپ دوم). قم: انتشارات فرهنگ اسلامي.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (عليهم السلام). (چاپ دوم، محسن كوچه باغي). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- طباطبائي، سيد محمد حسين (علامه طباطبائي). (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن. (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه.
- طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع. (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طبري، ابو جعفر محمد بن جرير. (۱۴۱۲ق). جامع البيان في تفسير القرآن. (چاپ اول). بيروت: دار المعرفة.
- عاملي، على بن حسين. (۱۴۱۳ق). الوجيز في تفسير القرآن الكريم. (چاپ اول، شيخ مالك

- محمودی). قم: دار القرآن الکریم.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. (چاپ اول). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فضل اللہ، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن. (چاپ دوم). بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. (چاپ دوم، حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.
- فیضی دکنی، ابو الفضل. (۱۴۱۷ق). سواطع الالهام فی تفسیر القرآن. (چاپ اول، سید مرتضی آیه اللہزاده شیرازی). قم: دار المنار.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. (چاپ اول، محمد باسل عیون السود). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاضی نعمان، المغربی. (۱۳۸۳ ق). دعائم الاسلام. (تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی). قاهره: دار المعارف.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ ش). بیولوژی نص. (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). تفسیر احسن الحدیث. (چاپ سوم). تهران: بنیاد بعثت.
- قشیری، ابو الکریم بن هوازن. (۱۴۱۶ق). لطایف الاشارات. (چاپ سوم، ابراهیم بسیونی). مصر: الیهیئة المصریة العامة للکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. (چاپ اول، حسین درگاهی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ ش). تفسیر القمی. (چاپ چهارم، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری). قم: دار الکتب.
- کاشانی، ملا فتح اللہ. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. (چاپ اول). قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (۱۳۶۹ ش). مواهب علیه. (سید محمد رضا جلالی نائینی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ش). الکافی. (تصحیح: علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی. (تحقیق: محمد کاظم). تهران: وزارة الثقافة



الارشاد الاسلامی.

- مراغی، احمد بن مصطفیٰ. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مظہری، محمد ثناء اللہ. (۱۴۱۲ق). التفسیر المظہری. (غلام نبی تونسوی). پاکستان: مکتبہ رشیدیہ.
- مغنیہ، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. (چاپ اول). تہران: دار الکتب الإسلامیہ.
- مغنیہ، محمد جواد. (۱۴۲۵ق). التفسیر المبین. (چاپ سوم). قم: دار الکتب الإسلامیہ.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. (چاپ اول، تحقیق: عبد اللہ محمود شحاتہ). بیروت: دار إحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ق). تفسیر نمونہ. (چاپ اول). تہران: دار الکتب الإسلامیہ.
- ملا حویش آل غازی، عبد القادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. (چاپ اول). دمشق: مطبعة الترقی.
- نخجوانی، نعمت اللہ بن محمود. (۱۹۹۹ م). الفواتح الالہیہ و المفاتح الغیبیہ. (چاپ اول). مصر: دار رکابی للنشر.
- نصرت بیگم، امین. (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی جا: بی نا.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن. (۱۴۱۵ق). ایجاز البیان عن معانی القرآن. (چاپ اول، دکترا حنیف بن حسن القاسمی). بیروت: دار الغرب الإسلامی.

