



دوفصلنامه کلام اهل بیت ﷺ

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، مارا به کشف جهان‌بینی قرآن در مورد این پدیده رهنمون می‌کند. مقاله حاضر، تلاشی در تحقیق این هدف است. وحی، یک فرایند ارتباطی است که از خداوند شروع شده و به قلب پیامبر ﷺ ختم می‌شود، قرآن کریم، دونگره نسبت به این ارتباط را بیان کرده است. در نگره کافران، پدیده وحی به یکی از وجوده (خواب‌نمایی، جن‌زدگی، و بنوی) برمی‌گردد، اما در نگاه قرآن، ارتباط وحی از خداوند شروع می‌شود که خداوند در کل فرایند حضور دارد و بر آن نظرارت می‌کند. کمال 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 تها 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.

شبکهٔ معنایی قلب در حوزهٔ شناختی وحی و قلب

رابطهٔ میان خدا و انسان، رابطه‌ای دوسویه است. از یک طرف رابطهٔ 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، ۱۹۹۱، 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 بعد معرفتی به تصویر بکشیم؛ بعدهی که خدا عامل و انسان پذیرنده است. در این بخش، قرآن کریم در کتاب مفهوم‌سازی بر اساس جهان‌بینی قرآنی و الهی، جهان‌بینی کافران، مشکران و یهودیان را از فرایند «وحی» نیز مفهوم‌سازی کرده است. از این‌رو، ابتدا مفهوم‌سازی قرآن کریم از دیدگاه کافران را مطرح می‌کنیم و در مرحلهٔ بعد – با تکیه بر آیات قرآن کریم – مفهوم‌سازی الهی را تحلیل می‌کنیم.



۴۰

فصلنامه کلام اهل
بیت
شماره ۴
پژوهشناسان
۹۶

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

قرآن کریم در مفهوم‌سازی وحی بر اساس جهان‌بینی غیر الهی، از تعابیر گوناگونی استفاده کرده است. در دستگاه مفهومی جاهلیت، این یک مسئلهٔ 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 مسئلهٔ پذیرفته شده بود و حتی عرب جاهلی در برقراری این ارتباط چند شیوه ارتباطی را به رسیت می‌شناخت: از این میان، می‌توان به جن‌گیری و کهانت اشاره کرد.^۱ قرآن، نوع تقابل مشرکان را با پدیده وحی در موارد گوناگونی بیان می‌کند.

تابعان دستگاه معنایی مخالف قرآن، گاه تلاش کردنده تا ادعای پیامبر ﷺ را بسیار ابتدایی و دروغ جلوه دهنده و از همین‌رو، بیان کردنده که پیامبر ﷺ هیچ ارتباطی با ماراء 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 کردنده.^۳

۱. علامه طباطبائی، «کهانت» را همان جن‌گیری معرفی می‌کند و معتقد است که قرآن، کهانت نیست که پیامبر اکرم ﷺ آن را از اجته بگیرد (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۰۴).
۲. این مفهوم‌سازی در آیه شریفه «بِلْ قَالُوا أَخْغَاثُ أَخْلَامٍ بِلِ 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 این‌رو، 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 این‌رو، 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 تعابیر «سِحر»^۴ نیز استفاده می‌کردند.

حاصل این که در مفهوم‌سازی مشرکان از فرایند وحی چند شبه 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.

فرستنده (موهوم و غیر واقعی)

کanal (خواب)

گیرنده (پیامبر)

گیرنده (پیامبر)

پام

کدها

وحی

نمودار شماره ۱

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

آیه ۶۸؛ سوره احقاف، آیه ۱۷؛ سوره قلم، آیه ۱۵؛ سوره مطففين، آیه ۱۳.

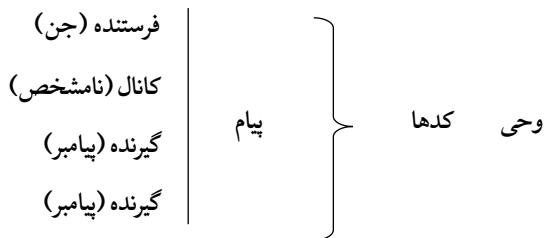
۱. سوره طور، آیه ۲۹؛ سوره الحاقة، آیه ۴۲.

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 الحاقة، 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 فِيْعُونُ اشْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيِّمٍ» (سوره یونس، آیه ۷۹). «وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينَكَ تَلَقْفُ 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 وحیانی بین او و خدارخ 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. پیامبر به خاطر نوع 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 نگاشته تنها 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 وحیانی جایگاه خود را بر جسته 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 موقف آن فراموش شده است،^۱

۱. «عَنْ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلَيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ بْنِ مُكَبِّرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -وَإِذَا أَخَذَ رَبَّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُهُورِهِمْ ذُرِّيَّهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ تَنَسِّبِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ - قَالَ تَبَتَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا

←

اما چون در مفهومسازی فرآنی نتوانستم برای قلب جایگاهی در این ساحت کشف کنم، به جایگاه قلب در ارتباط وحیانی می‌پردازم. ارتباط وحیانی میان خدا و انسان را در دو سطح قرار می‌دهم و در هر دو سطح جایگاه قلب و نقش آن را به تصویر می‌کشم.

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 وحیانی 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 الْمُنذِّرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينٌ * وَإِنَّهُ لَغَيْرُ زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۶-۱۹۲).

۲. «فُلْ مَنْ كَانَ عَدُوا لِجَهْرِيَّةِ نَزَلَةٍ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره بقره، آیه ۴۷).

۴۳

۳. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْفُرْقَانُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَالِكَ لِيُنْبَتَ بِهِ فُوَادُكَ وَرَتَنَّا نَاهٌ تَرْتِيلًا» (سوره فرقان، آیه ۳۲).

۴. «فُلْ نَزَلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُنْبَتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سوره نحل، آیه ۱۰۲).

۵. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَسْأَلُوكُمْ عَلَى قَلْبَكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (سوره سوری، آیه ۲۴).

فرآن از دونوع دستگاه معنایی حکایت می‌کند که هر یک از این مفهومسازی‌ها حاکی از دستگاه جهان‌بینی متقاوت 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.

→ **الْمُؤْفَقَ سَيَدُ كُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِنْ خَالِقُهُ وَلَا مِنْ زَارُوهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ عیاشی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۱؛ 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 مدل وحی نشانه‌شناختی کمک می‌گیریم و وحی را به عنوان یک ارتباط دو‌سویه بین خدا و انسان ترسیم می‌کنیم.

بیولوژی نص، این مدل 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 دورکن صورت می‌گیرد و فرشته وحی صرفاً انتقال‌دهنده آن بوده که بدون دخل و تصرف آن را انتقال می‌دهد.

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

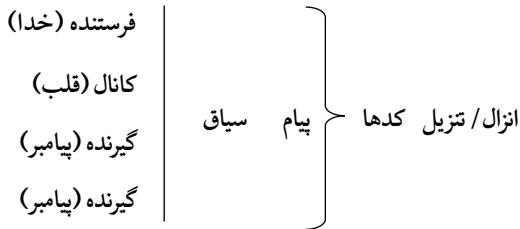
۴. کُدها (مجموعه‌ای از رمزها): در هر ارتباط زبانی مجموعه‌ای از رمزهای زبانی رد و بدل می‌شوند. کدهای ارتباط وحیانی کدهایی از زبان عربی بوده‌اند. خداوند از این زبان کدهایی را برای انتقال پیام خود برگزید.

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 (قائمه‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵-۱۰۶).

نتیجه این فرایند در شکل زیر (قائمه‌نیا، 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

۴۵

در قرآن کریم، «جبرئیل، روح الامین و روح القدس» سه تعبیری‌اند که از آنها به عنوان «کانال» یاد شده است. در بیان برخی از عالمان و تقاسیر «روح القدس و جبرئیل یکی دانسته شده» (قمسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰) و عده‌ای نیز «روح القدس، جبرئیل و روح الامین» را یکی دانسته‌اند (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶؛ علامه طباطبائی، 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 تعبیر‌ها کی 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

مفهوم‌سازی آیه ۹۷ سوره بقره

﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ يَأْذِنُ اللَّهُ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًىٰ وَبُشْرَى 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 خصوصیت

۱. اگر بخواهیم کل آیه را در سیاق مفهوم‌سازی کنیم، کانون اصلی آیه توجه به دشمنی یهود با خدا واسطه‌های الهی است. مجموعه آیات نشان می‌دهد که یهود در پذیرش آیات قرآن بهانه‌جوری 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).^۳

جایی که تمام کanal - 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 کanal‌ها متفاوت باشند، ولی محتوای انتقال یافته، یکی باشد، یعنی در انتقال قرآن، چند کanal در کار باشد؛ برای مثال، روح الامین کanalی غیر از جبرئیل و روح القدس باشد.

الف) این کanal‌ها در طول هم و هر یک بخشی از یک فرایند را از خدا تا قلب پیامبر تشکیل دهند.

ب) هر یک از این کanal‌ها کاملاً مستقل باشند.

۳. احتمال دیگر این است که افزون بر تفاوت کanal‌ها، محتواها هم متفاوت باشد و آنچه به وسیله «روح القدس» به قلب پیامبر 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 مجزاً بررسی کنیم و مفهوم‌سازی تک تک آنها را کشف نماییم.



آنان با جبرئیل به خاطر امین یا مقدس بودن او نیست و از همین‌رو، در مفهوم‌سازی کanal، تعبیر باید به گونه‌ای انتخاب شود که شبیهٔ یهودیان به وضوح نشان داده شود تا زمینه برای پاسخ دادن به شبیه آمده 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 کanal، 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 «نزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ يَا ذُنُونَ 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 کanal ارتباط نماینداری 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 کanal 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 «نزَّله» دو احتمال را فراروی ما قرار می‌دهد و آن این که فاعلیت جبرئیل، مباشر یا با واسطه چیز دیگری باشد؛ زیرا تزییل با هر دوی اینها سازگار است.

باید توجه داشت که هیچ قرینهٔ 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؛ قمی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۴) و اقوال مفسرین (شیخ طوسی، بی‌تاج، ج ۱، ص ۳۶۳؛ طبری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵) چنین می‌رسانند که جبرئیل خود قرآن را بر قلب پیامبر ﷺ نازل کرده است. بنابراین، می‌توان تبیجه 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، ج ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲ و ۳۷۰؛ کوفی، ج ۱۴۱۰، ص ۵۶۷؛ بحرانی، ج ۱۴۱۶، ص ۲۸۷؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ شیخ صدوق، ج ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۰؛ شیخ صدوق، ج ۱۴۱۴، ص ۸۱؛ شیخ مفید، ج ۱۴۱۳، 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 ←



تعییر «باذن الله» بیان می‌کند که جبرئیل تنها یک واسطه است و هیچ فاعلیتی جز همین شأن ندارد (علام طباطبائی، 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 مشخص را از مبدأ مشخص به مقصد مشخص برساند و هیچ اذنی در انتخاب محتوا و مسیر و مقصد ندارد.

قلب پیامبر اکرم ﷺ هم تنها در حد یک ظرف، مفهومسازی شده است که وحی را می‌پذیرد و در پذیرش آن از خود هیچ اختیاری ندارد. تعییر «علی قلبک» برای دلالت بر طرح واره «بالا-پایین» است. تعییر «علی» این مطلب می‌رساند که در فرایند نزول قلب یک حالت استعلای نیز وجود دارد، یعنی فرایند وحی و کمال، نوعی استعلا بر قلب پیامبر ﷺ دارد. این استعلا به معنای استعلای وجودی نیست؛ زیرا استعمال طرح واره «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، همواه 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 کمال انتقال وحی به قلب پیامبر اکرم ﷺ 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 محتوا مشخص در مسیر مشخص و به مقصد معلوم است. این مطلب مشخص است که جبرئیل، وحی را (مباشرتاً یا با واسطه) به قلب پیامبر ﷺ می‌رساند، ولی مشخص نیست در این کار مباشر یا واسطه است.

مفهومسازی آیه ۱۹۲ سوره شعرا

«وَإِنَّهُ لَتَنزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ *
 يُلِسَّانٍ عَرَبِيًّا مُبِينٌ * وَإِنَّهُ لَنِي زُبُرُ الْأَوَّلِينَ» (سوره شعرا، آیه ۱۹۲-۱۹۶).

→ که حضرت جبرئیل در وحی وجود دارد، سنگینی وحی بر پیامبر ﷺ کم است و آنچا که واسطه در وحی وجود ندارد بلکه وحی مستقیماً از طرف خدا بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود، سنگینی وحی بر پیامبر ﷺ ظاهر می‌گردد (برقی، ۱۳۷۰، 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 ﷺ می‌رساند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۶۴).

در این آیات تلاش بر این است که خود قرآن و محتوای آن به عنوان یک متن الهی معرفی شود، از این‌رو، قرآن در مفهوم‌سازی خود به گونه‌ای عمل می‌کند که خواننده، به قرآن و محتوای آن اطمینان داشته باشد. از این‌رو، 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 طباطبائی، 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 تَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، یعنی در نمایداری، شخص فرستنده را مطرح نمی‌کند، بلکه ویژگی او را بیان می‌کند. ویژگی فرستنده «رب العالمین» است؛ به این معنا که تدبیر و ربویت کل جهان به دست اوست. چنین فردی در حوزه ربویت 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 قائمی نیا این ویژگی‌ها را به طور خلاصه در کتاب بیولوژی نص آورده است: «۱. توانایی معنایی: این توانایی در بشر با حافظه اش 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 به کارگیری اطلاعات مورد نیاز است. هر گفته‌پردازی برای این که بتواند گفتاری را تولید کند باید گفتار اطلاعات معنایی مورد نیاز را داشته باشد و بتواند آنها را به کار بگیرد.
۲. توانایی کیفی: توانایی معنایی به تنهایی 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 رُکن 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 روشنتری 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 است تقاضی دخیل نیست، بلکه خود باب تفعیل نسبت به ثلثی 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؛ هرچند 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 ﷺ متصل است. پس ارتباط روح الامین و رب العالمین رابطه آغازه و انجامه فرایند است، ولی در متن قرینه ای وجود ندارد که روح الامین وحی را مستقیم از خدا می گیرد، ولی ظهور «علی قلبك» قرینه بر

→ بی بهره بودن آنها از توانایی کیفی دانست (شعری، 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 کنش: 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» (قانونی نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۰۸).



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

رکن دوم: واسطه یا کanal

مفهوم‌سازی آیه در مورد کanal نیز همسان با سیاق در مورد اطمینان‌بخشی است. در تعبیر «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۳) کanal با تعبیر «روح الامین» آمده است تا جنبه ایمن بودن کanal نشان داده شود. در این عبارت، از جمله فعلیه استفاده شده است و از همین‌رو، فاعل در کانون توجه است که فرایند نزول را انجام می‌دهد. استفاده از فعل ثالثی مجرد هم در همین راستا قابل توجیه است، یعنی اگر در آیه «تَنْزِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، «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 این‌رو، از تعبیر «نَزَلَ بِهِ» استفاده می‌شود، یعنی - همان‌گونه که صاحب کشاف گفته است - «باء» در این استعمال برای تعدیه است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴) و به جای متعددی کردن فعل در قالب باب افعال یا تفعیل، فعل را با استفاده از حرف جر متعددی می‌کند. اگر به جای ثالثی 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 (کanal) مورد توجه باشد.

یکی دیگر از ویژگی‌های فعل ثالثی مجرد «نَزَلَ بِهِ» 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 «نَزَلَ بِهِ» فعل را خود انجام می‌دهد و نائبی برای خود نمی‌گیرد و از واسطه استفاده نمی‌کند، اما در جایی که از ازال و تنزیل استفاده می‌شود، لازم نیست فاعل مباشرتاً اقدام به انجام فعل نماید. با این سخن فاعل مباشر، فعل و کanal 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 «جبئیل» از آن نمابرداری می‌کند. در مفهوم‌سازی «روح الامین» دو واژه به کار رفته است که باور به هر کدام از آنها در اطمینان به کanal تأثیر دارد.^۱ اکثر مفسران به بعد 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:
←

الف) روح

تعییر «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 نمایه‌داری از «روح الامین» این ترکیب را بررسی می‌کنیم.

قرآن با استفاده از تعییر «روح» سخن کانال را بیان می‌کند که از جنس عادی نیست، بلکه موجودی روحانی است. در حقیقت، فضایی در این کانال ترسیم می‌شود که بتواند از یکسو، 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 ت نوع تعییر هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. ب) عده‌ای به وجه تسمیه و ویژگی روح الامین اشاره کرده‌اند.

۱. امامیه: شبیانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۸۲۸؛ حائزی 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؛ فضل اللّه، 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 ستّت: ایاری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱؛ بغضی، 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؛ میدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۵۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۶۷؛ ابن جزی، 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 پتّی، ۱۴۲۱ق، 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. زیدی‌ها: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۵ (زیدی مذهب)؛ مقاتل بن سليمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، ص ۳۴۲ (زیدی).

۲. امامیه: واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۶؛ ج ۲، ص ۴۴۰؛ علامه طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۳۱؛ فیضی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ شیر، 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؛ مغنية، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۹۱؛ مغنية، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۵۱۸؛ شیر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۵۳؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲۲؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۱۷؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ حقی بروسوسی، 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.

ایجاد می‌کند. روح – به سبب فراتری از بدن – 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 مُدّ نظر است.

طبعتاً 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» (سورة اسراء، آیه ۸۵) در این صورت، کanal امری روحانی است. البته، بیشترین بُعد نمایبرداری «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 حسّی 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 (شیر، ۷۰۴؛ مکارم شیرازی،

^۲۳۶۱، ۱۳۷۴)

۵۳

مفهوم‌سازی ارتباط «روح» و «قلب» در قرآن

ب) امین

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

۱. «وَوَصَّفَ بِأَنَّهُ (رُوحٌ) مِنْ ثَلَاثَةِ وِجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ تَحْيَا بِالْأَرْوَاحِ بِمَا يَنْزَلُ مِنَ الْبَرَكَاتِ. الثَّانِي: لَانَّ جَسْمَهُ رُوحٌ.

الثَّالِثُ: إِنَّ الْحَيَاةَ عَلَيْهِ أَغْلَبُ، فَكَانَهُ رُوحٌ كَلَهُ» (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۲).

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

رکن سوم گیرنده: قلب

در تفسیر «علیٰ قلبك» مفسران چند نظر داده‌اند:

۱. «علیٰ قلبك» 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 سمعك» در این مورد به کار می‌رفت. ولی از آنجا که قرآن به زبان عربی مبین «بلسان عربي مبين» (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 قلبك» 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، ۱۴۰۷، 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 کanal 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 قلبك» 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 قلبك» به کار رفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، 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 طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ش ۲۲، ج ۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۲).



۵۴

فصلنامه کلام امیر
پیامبر ﷺ
شماره ۴
پیزوه‌شناسان ۹۳

در استعمال «قلب» مقصود از قلب، همان روح و نفس شریف^۱ پیامبر ﷺ است (علامه طباطبائی، 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 نیافتداده است. به نظر می‌رسد، قرآن می‌خواهد با استفاده از بُعد مشخص بودگی، دستگاه دریافت‌کننده را نیز مشخص کند. علامه طباطبائی، 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 طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷).

از زیبایی

تفسیر علامه طباطبائی با مبانی معناشناسی شناختی سازگار است؛ زیرا طبق «اصول اصالت التعبیر» هر عبارت قرآنی، دارای معنایی اصیل است و طبق قاعده مشخص بودگی، هر قیدی در صدد شخصی 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 فراتبیعی رُز می‌دهد که دریافت‌کننده آن بُعد فرا بدنی پیامبر ﷺ است و واسطه روح الامین است. با این تحلیل، توجیه رابطه میان گیرنده و فرستنده، امری قابل پذیرش است.

چون فرستنده موجودی فراتبیعی است لازم است فضای مناسبی برای برقراری ارتباط ایجاد شود و دستگاه گیرنده با آن فضای مرتبط گردد. از این‌رو، «علی قلبک» بیان شده است. علاوه بر این، چون سیاق آیات به اطمینان‌بخشی در وحی است و اگر دستگاه دریافت وحی یکی از حواس بود یا حس در آن مدخلیتی داشت، امکان خطأ 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 ﷺ 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 ﷺ تنها ظرف وحی است.

دکن چهارم کد: بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

تعییر «بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» متعلق به فعل «نزل به» است.^۱ بنابراین، به فرایند وحی مرتبط است. البته، برخی احتمال داده‌اند که متعلق به «منذرین» باشد (زمخشی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴). برخی دیگر این تعییر را حال از ضمیر مجرور در «نزل به» گرفته‌اند. به نظر می‌رسد، «بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» مربوط به قرآن است؛ زیرا آیات قبل و آیه بعد در مورد قرآن و ویژگی‌های آن بحث می‌کند. بنابراین، ما تحلیل معناشناصی خود را با این فرض آغاز می‌کنیم که این تعییر در مورد فرایند وحی است. در این تعییر، سه واژه «لسان، عربی، و مبین» به کار رفته است. اگر قاعدة 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 ﷺ نازل شود. استفاده از تعییر «لسان» دو شخص را به محتوا می‌بخشد. شخص نخست این که آنچه نازل شده، معنا نیست و شخص دوم این که آنچه نازل شده «نشانه زبانی» است و نشانه دیگری نیست.

قرآن در تشخّص 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 ﷺ آورده، به زبان عربی است، یعنی الفاظ قرآن به زبان عربی به قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شوند. با این مفهوم سازی باید در فرایند وحی فضای گفت‌وگو میان روح الامین و حضرت پیامبر ﷺ ترسیم کرد که در آن «روح الامین» با زبان عربی با پیامبر ﷺ سخن می‌گوید و پیامبر نیز آن سخنان را دریافت می‌نماید. البته، این فضای حسّی نیست. تعییر دیگر که به شخص بیشتر محتوا می-

۱. شیخ صدق در معانی الاخبار، روایتی را نقل می‌کند که در آن این تعییر آمده است: «نزل القرآن بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ». (شیخ صدق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۰)؛ و نیز در کتاب علل الشایع روایتی که در آن این عبارت آمده است: «كتابه المنزل بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شیخ صدق، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۴۶۷؛ علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰).

انجامد، استفاده از لفظ «میز» است. در بیان معنای «میز» چند پرداشت بیان شده است:

۱. مقصود از «مبین» چیزی است که مقاصد متكلم را به روشنی و با تمام جوانب آن بیان می‌نماید (علامه طباطبائی، ۱۴۱ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰). بنابراین، مقصود از مبین در اینجا، توضیح یکی از ویژگی‌های زبان عربی است. به این بیان که زبان عربی فصیح ترین زبان‌هاست و قابلیت آن در بیان معانی و ظرافت‌ها و دقت‌های معنایی، در عین اختصار از دیگر زبان‌ها بیشتر است (ابن عاصور، ۱۴۲ق، 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 متكلم است.

۲. مراد از مبین، یعنی آشکار و روش، 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 طباطبائی، 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، روش و معنی 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 اندیشهٔ متکلم است و هر تعبیری، انعکاس اندیشهٔ متکلم آن است.

هر دو معنا در این نکته مشترک‌اند که الفاظ و کُلگزاری آن پیش از نزول به قلب پیامبر ﷺ به زبان عربی می‌بین 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

مفہوم سازی، آئندہ ۱۰۲ سو، نحل

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيَتَّبِعَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدَىٰ وَبُشِّرِي لِلْمُسْلِمِينَ».

۱. آیات بسیاری به زبانی بودن قرآن دلالت می کند؛ از جمله «وَكُذلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» سوره شوری، آیه ۴۲؛ سوره زخرف، آیه ۴-۳؛ 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 الحجّ، 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 زننده 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 پیان آیه ۱۰۱ – این سخن آنان را به خاطر عدم علمشان بیان می‌کند و می‌فرماید: «بِلْ أَكْثُرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».

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

آیه ۱۰۳، برخورد دیگری از مشرکان را بحسبت به قرآن و پیامبر ﷺ بیان می‌کند. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلَّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمٌ وَقَدَا لِسَانُ عَرَبِيٍّ مُّبِينٌ».

حاصل این که سیاق آیات در دفاع از پیامبر ﷺ و قرآن در انتصاب صحیح به خدادست، 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 رسید کanal ارتباطی در آن تصور شود یا این که قرآن منشأ خارجی دارد و پیامبر ﷺ آن را از انسانی دیگر همانند خود آموزش دیده است و – نعوذ ب الله – 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

وحتی را به صورت دقیق و ناظر به این شبّهه بیان می‌نماید.

در پاسخ به این شبّهه، لازم است ابتدا فرایند وحی توضیح داده شود و با توضیح آن، زمینه برای اثبات فرستنده (خدا) فراهم شود. قرآن از تعبیر «نزّله» استفاده می‌کند و از استعاره مفهومی «وحی، باران است» کمک می‌گیرد. در همین اندازه به خواننده القامی کند که همان‌گونه که باران از آسمان به زمین می‌بارد، فرایند وحی نیز مانند آن است، یعنی محتوای وحی، از یک منشأ اعلی و مافق انسان، بر پیامبر ﷺ نازل شده است. طرح واره باران برای انسان کاملاً روشی است؛ زیرا در این طرح واره آبر به عنوان منشأ باران وجودی مستقل و متفاوت از وجود زمین به عنوان دریافت کننده است. در این طرح واره دو مطلب روشی است:

۱. فرستنده، غیر از گیرنده است.

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



۵۹

فتوحه سازی ارتباط
ویژه و «قلب»
رفوار

این مفهوم‌سازی، نشان می‌دهد که قرآن با تفسیری که فرایند وحی را در درون پیغمبر ﷺ می‌داند، مخالف است و نیز منشأ آن را انسان دیگر نمی‌داند، بلکه موجودی فراتر از انسان معرفی می‌کند.

در گام بعدی، قرآن پای کانال را به میان می‌کشد و آن «روح القدس» است. روح القدس منشأ وحی نیست، بلکه واسطه‌ای است که میان فرستنده و گیرنده قرار دارد و محتوای وحی را از فرستنده اعلی به گیرنده می‌رساند. تعبیر «روح القدس» ویژگی این کانال را بیان می‌کند.

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 «زیدُ الخیر» و مراد این است که علی عادل و زید خیر است. پس معنای روح القدس، یعنی روح مقدس،^۱ اما این اضافه می‌خواهد نوعی این‌همانی 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؛ شیر، 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، ۱۴۰۶ش، ج ۴، ص ۲۵۷؛ شوکانی (زیدی)، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۲؛ عامت: زمخشri، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۷۰؛ یضّلّوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۰؛ مظہری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷۳؛ آلغازی، 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 مقدس بودن مختصّ کند و به این معنا باشد که روح از هر گونه ویرگی‌های مادی، پاک و از هر گونه خطأ، غلط و ضلالت منزه است. اضافه – در این صورت – اضافه اختصاصیّه است.^۱

در هر صورت، مؤدّای 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 خطأ وجود ندارد و امکان خطأ 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 ادعای منکران قرآن در مورد وحی، ادعای دیگری مطرح کند و به صورت کاملاً روشن این نظر را توضیح دهد. قرآن پیش از آنکه به فرایند وحی پردازد، بیان می‌کند که خدا به آنچه نازل کرده، خود آگاه‌تر است. «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزَلُ» (سورة 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. «نَزَّلَهُ مِنْ رَبِّكَ»: در این تعبیر «روح القدس» به عنوان مسیرپیما، فاعلیّت دارد و فعل «نَزَّلَ» مسیر این فرایند است. در این مسیر، لازم است آغاز و انجامی برای کار نزول باشد. در این شکّی 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 على 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، فاعلیّت روح القدس به عنوان واسطه در نزول وحی، در مسیری انجام شده است که آغاز آن از پروردگار است. از این‌رو، این مطلب از «نَزَّلَهُ مِنْ رَبِّكَ» فهمیده می‌شود، اما انجام آن مشخص نیست.

۲. فاعلیّت «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 این‌رو، فاعلیّت او را به روح القدس نسبت می‌دهیم، یعنی اگر هم

۱. علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶

فاعل غیر مباثری در کار باشد، فاعلیت او نمی‌تواند کanal را نامن کند؛ زیرا قرآن فاعلیت او را همان فاعلیت روح القدس می‌داند.

جمع‌بندی

مفهوم‌سازی این آیات را در سه محور جمع‌بندی می‌کنیم:

الف) جایگاه قلب در رابطه هستی‌شناختی بین خدا و پیامبر

یکی از مسائلی که در مفهوم‌سازی این آیات روشن می‌شود، جایگاه قلب پیامبر ﷺ در برقراری ارتباط بین خدا و انسان است. قرآن کریم - برای بیان رابطه هستی‌شناختی بین خداوند متعال و پیامبر ﷺ - از استعارة مفهومی «وحی، باران است» و «قلب، ظرف است» استفاده می‌کند.

وحی - طبق این مفهوم‌سازی - یک ارتباط کلامی به شمار می‌رود و نگاه حاکم بر آن بر همین محور تکیه دارد. آغاز این ارتباط از خدا و پایان آن قلب پیامبر اکرم ﷺ است.

۶۱

این ارتباط کلامی همراه با یک ارتباط وجودی و هستی‌شناختی است که فضای تکلم در آن فضارخ می‌دهد. قلب پیامبر ﷺ به عنوان بخشی از بعد فرا بدنه پیامبر ﷺ به عنوان بعد فرا حسّی باروح الامین یا جبرئیل ارتباط می‌گیرد و روح الامین و جبرئیل با موجودی فرا حسّی دیگری ارتباط می‌گیرد که ممکن است این ارتباط با واسطه یا بوسطه با روح القدس برقرار شود و روح القدس نیز با خدا ارتباط می‌گیرد و بدین سان، کلام در این کanal از بالا به پایین منتقل می‌شود.

ب) تحلیل کanal

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

۱. «وَعَنِ الْأَصْبَحِ نِنْبَاتَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عَلَيْاً عَنِ الرُّوحِ قَالَ: «لَيْسَ هُوَ جَبَرِيلٌ» قَالَ عَلَيْهِ مَلَكُ 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 کanal نیست، یعنی فرستنده مستقیماً با گیرنده مرتبط می‌شود و واسطه را حذف می‌کند.
۲. کanal 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 وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أُمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (سورة نحل، آیه ۲-۱) بیان شده است که خدا فرشتگان را به همراه روح بر بندگان خود نازل می‌کند، یعنی هم روح الامین و هم جبرئیل یک محظوا را بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌کنند. این امر جهت اطمینان‌بخشی به کanal 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 جَبَرِيلٍ وَكَانَ الرَّجُلُ شَاكِرًا فَكَبَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَقَالَ: لَقَدْ قُلْتُ شَيْنَا عَظِيمًا وَمَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَرْزُعُمُ أَنَّ الرُّوحَ غَيْرُ جَبَرِيلٍ قَالَ عَلِيٌّ لِإِلَيْهِ: أَلَيْسَ صَنَلْ تَرَوِيَ عَنْ أَهْلِ الضَّلَالِ يَقُولُ اللَّهُ لَتَبِعِيهِ: أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أُمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (سورة نحل، آیه ۲-۱). فَالرُّوحُ غَيْرُ الْمَلَائِكَةِ وَقَالَ: لَيْلَةُ الْقَدْرِ حَيْثُ مِنْ أَنْفُسِهِ شَهِرٌ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَدْعُونَ رَبِّهِمْ (سورة قلن، آیه ۴-۳) وَقَالَ: يَوْمَ يُشَقُّ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفَّاً (سورة نبا، آیه ۳۸) وَقَالَ لَادَمَ وَجَبَرِيلَ يَوْمَنِيذِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ إِنِّي خالقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَعَوَّلَهُ سَاجِدِينَ (سورة ص، آیه ۷۱-۷۲). فَسَجَدَ جَبَرِيلٌ مَعَ الْمَلَائِكَةِ لِلرُّوحِ وَقَالَ لِمَرْيَمَ: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَمَمَّلَ لَهَا بَشَرًا سُوِيَا (سورة مریم، آیه ۱۷) وَقَالَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ ثُمَّ قَالَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذَرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَإِنَّهُ لَنَفِي رُبِّ الْأَوْلَيْنَ (سورة شعر، آیه ۱۹۳-۱۹۶) وَالرُّبِّ الدُّرُّ وَالْأَوْلَيْنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْهُمْ فَالرُّوحُ وَاحِدَةٌ وَالصُّورُ شَتَّىٰ. قَالَ سَعْدٌ فَلَمْ يَتَهَمِ الشَّالِدُ مَا قَالَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لِإِلَيْهِ غَيْرُ أَنَّهُ قَالَ: «الرُّوحُ غَيْرُ جَبَرِيلٍ» (تفقی، ۱۴۱۰، 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 کanal جهت دریافت مفاهیم و شانه‌هاست. 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 وحیانی مطرح است که در آن – به جای قلب – «فواد» نقش اساسی را بر عهده دارد.

فواد پیامبر ﷺ با حقایق متصل است و آنها را بدون الفاظ و مفاهیم دریافت می‌کند، یعنی در جایی که وحی با فواد 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 فواد بدون وساطت مفاهیم و شانه‌ها، خود حقایق را رویت می‌کند در این ارتباط اگر جبرئیل یا هر واسطه دیگری هم نقش بازی کند، نه به عنوان حامل شانه‌ها، بلکه به عنوان بخشی از حقایق دریافت‌شده هستند که در منظر و مرآی فواد قرار می‌گیرند و فواد آنها را رویت می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ش). عيون اخبار الرضا علیهم 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 (للمصدق). (چاپ دوم). قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزيز. (چاپ اول، عبد السلام عبد الشافی محمد). بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ابن هاشم، شهاب الدین احمد بن محمد. (۱۴۲۳ق). التبیان فی تفسیر غریب القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). كتاب التسهیل لعلوم التنزیل. (چاپ اول، دکتر عبد الله خالدی). بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و الشویر. (چاپ اول). بیروت: انتشارات مؤسسه التاريخ العربي.
- اییاری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الموسوعة القرآئیه. (چاپ اول). قاهره: مؤسسة سجل العرب.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱ش). خدا و انسان در قرآن. (چاپ اول، ترجمه: احمد آرام). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبانشناسی.
- آلوسی، سید محمد. (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 مؤسسه البعثة). تهران: بنیاد بعثت.
- برقی، ابو جعفر احمد بن محمد خالد برقی. (۱۳۷۰ق). المحاسن. (تصحیح: محدث ارمومی). تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. (چاپ اول. تصحیح: محمد علی شاهین). بیروت: دار الكتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. (چاپ اول، عبد الرزاق



- المهدى). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- بيضاوى، عبد الله بن عمر. (١٤١٨ق). انوار التنزيل و اسرار التأويل. (چاپ اول، محمد عبد الرحمن المرعشلى). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- ثعلبي نيشابوري، ابو اسحاق احمد بن ابراهيم. (١٤٢٢ق). الكشف و البيان عن تفسير القرآن. (چاپ اول). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- تفى، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال. (١٤١٠ق). الغارات. (چاپ اول، عبد الزهراء حسيني). قم: دار الكتاب الإسلامي.
- حائزى تهرانى، مير سيد على. (١٣٧٧ش). مقتنيات الدرر و ملقطات الشمر. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- حسيني استرآبادى، سيد شرف الدين. (١٤٠٩ق). تأويل الآيات الظاهرة. (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات إسلامى وابنته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم.
- حسيني شيرازى، سيد محمد. (١٤٢٤ق). تقريب القرآن إلى الأذهان. (چاپ اول). بيروت: دار العلوم.
- حقى بروسوى، اسماعيل. (بىتا). تفسير روح البيان. بيروت: دار الفكر.
- رازى، فخرالدين رازى ابو عبدالله محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتيح الغيب. (چاپ سوم). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- زمخشري، محمود. (١٤٠٧ق). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. (چاپ سوم). بيروت: دار الكتاب العربي.
- سبزوارى نجفى، محمد بن حبيب الله. (١٤٠٦ق). الجديد في تفسير القرآن المجيد. (چاپ اول) بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سبزوارى نجفى، محمد بن حبيب الله. (١٤١٩ق). ارشاد الاذهان إلى تفسير القرآن. (چاپ اول). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندى. نصربن محمد بن احمد. (١٤١٦ق). بحر العلوم. (محمد مطرجي). بيروت: دار الفكر.
- سيد بن قطب بن ابراهيم شاذلى. (١٤١٢ق). في ظلال القرآن. (چاپ هفدهم). بيروت - قاهره: دار الشروق.
- سيوطى، جلال الدين محمد. (١٤٠٤ق). الدر المنشور في تفسير المأثور. قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
- سيوطى، جلال الدين محمد. (١٤١٦ق). تفسير جلالين. (چاپ اول). بيروت: مؤسسة النور

- للمطبوعات.
- شير، سید عبد الله. (١٤٠٧ق). الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين. (چاپ اول، مقدمه: سید محمد بحر العلوم). کویت: مكتبة الأنفین.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. (١٣٧٣ش). تفسیر شریف لاهیجی. (چاپ اول، میر جلال الدین حسینی ارموی). تهران: دفتر نشر داد.
- شوکانی، محمد بن علی. (١٤١٤ق). فتح القدیر. (چاپ اول). دمشق-بیروت: دار ابن کثیر؛ دار الكلم الطیب.
- شیبانی، محمد بن حسن. (١٤١٣ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن. (چاپ اول، حسین درگاهی). تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- شيخ طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. (مقدمه: شیخ آقا‌بزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شيخ مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. (چاپ اول). مؤسسه آل الیت ط. قم: کنگره شیخ مفید.
- شيخ مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). تصحیح اعتقادات الامامیة. قم: المؤتمر العالمی لشيخ المفید.
- صادقی تهرانی، محمد. (١٣٦٥ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. (چاپ دوم). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن. (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. (چاپ دوم، محسن کوچه باغی). قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی)، (١٤١٧ق). المیزان فی تفسیر القرآن. (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٧ش). جوامع الجامع. (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار المعرفه.
- عاملی، علی بن حسین. (١٤١٣ق). الوجیز فی تفسیر القرآن الکریم. (چاپ اول، شیخ مالک



- محمودی). قم: دار القرآن الكريم.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ق). تفسیر العیاشی. (چاپ اول). تهران: مکتبة العلمية الاسلامية.
- فضل الله، سید محمد حسین. (١٤١٩ق). تفسیر من وحی القرآن. (چاپ دوم). بیروت: دار الملک للطبعا و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (١٤١٥ق). تفسیر الصافی. (چاپ دوم، حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.
- فیضی دکنی، ابو الفضل. (١٤١٧ق). سواطع الالهام فی تفسیر القرآن. (چاپ اول، سید مرتضی آیة الله زاده شیرازی). قم: دار المثار.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (١٤١٨ق). محسن التأویل. (چاپ اول، محمد باسل عيون السود). بیروت: دار الكتب العلمية.
- فاضی نعمان، المغربی. (١٣٨٣ق). دعائیم الاسلام. (تحقيق: آصف بن علی اصغر فیضی). قاهره: دار المعارف.
- قائمی نیا، علیرضا. (١٣٨٩ش). بیولوژی نص. (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- قرشی، سید علی اکبر. (١٣٧٧ش). تفسیر احسن الحديث. (چاپ سوم). تهران: بنیاد بعثت.
- قشیری، ابوالکریم بن هوازن. (١٤١٦ق). لطایف الاشارات. (چاپ سوم، ابراهیم بسیونی). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (١٣٦٨ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. (چاپ اول، حسین درگاهی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٧ش). تفسیر القمی. (چاپ چهارم، تحقيق: سید طیب موسوی جزایری). قم: دار الكتاب.
- کاشانی، ملا فتح الله. (١٤٢٣ق). زبدۃ التفاسیر. (چاپ اول). قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (١٣٦٩ش). مواهب علیه. (سید محمد رضا جلالی نائینی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٣ش). الکافی. (تصحیح: علی اکبر غفاری). تهران: دار الكتب الاسلامیة.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (١٤١٠ق). تفسیر فرات کوفی. (تحقيق: محمد کاظم). تهران: وزارة الثقافة

الارشاد الاسلامي.

- مراغى، احمد بن مصطفى. (بى تا). *تفسير المراغى*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مظہری، محمد ثناء اللہ. (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظہری*. (غلامنبوی تونسی). پاکستان: مکتبہ رسدیہ.
- معنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). *تفسير الكاشف*. (چاپ اول). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- معنیه، محمد جواد. (۱۴۲۵ق). *التفسیر المبین*. (چاپ سوم). قم: دار الكتب الاسلامی.
- مقاتل بن سليمان. (۱۴۲۳ق). *تفسير مقاتل بن سليمان*. (چاپ اول، تحقيق: عبد اللہ محمود شحاته). بيروت: دار إحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ق). *تفسیر نمونه*. (چاپ اول). تهران: دار الكتب الاسلامیہ.
- ملا حويش آل غازى، عبد القادر. (۱۳۸۲ق). *بيان المعانى*. (چاپ اول). دمشق: مطبعة الترقى.
- نحوانی، نعمت اللہ بن محمود. (۱۹۹۹م). *الفوائح الالھیہ و المفاتیح الغیبیہ*. (چاپ اول). مصر: دار رکابی للنشر.
- نصرت بیگم، امین. (بى تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*. بى جا: بى نا.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن. (۱۴۱۵ق). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*. (چاپ اول، دکتر حنیف بن حسن القاسمی). بيروت: دار الغرب الاسلامی.



۶۸