



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

The Analytical Meaning of the Words “Nabī” and “Rasūl” and Its Connection with Visiting the Angel of Revelation

Farhad Zeineli Behzadan¹

Received:18/05/2021

Accepted:19/02/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.36173.3220

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.3.1

Abstract

The authentic narrations of 'Ahl al-Bayt (AS) differ between the words “Nabī” and “Rasūl” as such that “Nabī” can observe the angel in dream and hear his voice, but “Rasūl,” in addition to these features, can also see the angel while awakening. It may raise the question of “what is the connection between the meaning of two words and meeting the angel in dream or wakefulness? The analytical meaning of the word “nabī” shows that literally it means “exaltation” and “height,” referring to being above and aware of important events before their occurrence. Therefore, in religious culture, it is a description of high-ranking men who, with the aid of God in dream and through angels, see unseen events related to the good and bad future of their people. Then, they inform their people before those events happen, whether in warn or tiding. Also, the analytical meaning of the word “Rasūl” shows that it describes a person whose will and motivation have been greatly strengthened due to a very severe effect, and as a result, it has become easier for him to carry out a special mission. In religious culture, this description belongs to those prophets who, following the miraculous meeting of the main body of the angel of revelation in awakening, their will and motivation are greatly strengthened and, in spite of few companions, they can endure the difficulties of propagating religion.

Keywords: Rasūl, Nabī, Dream, Angel of Revelation.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran.
Email: f.zeinali@vru.ac.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام علیها)

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۴۵-۶۶

معنای تحلیلی «نبی» و «رسول» و ارتباط آن با دیدار فرشته وحی فرهاد زینلی بهزادان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

Doi: 10.22051/TQH.2022.36173.3220

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.3.1

چکیده

در روایات صحیح از اهل بیت^(ع) فرق «نبی» با «رسول» اینگونه بیان شده که، «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند. فرق بیان شده در روایات اهل بیت^(ع) این سوال را در ذهن به وجود می‌آورد که، «چه ارتباطی بین معنای تحلیلی دو واژه «نبی» و «رسول» با دیدار فرشته وحی در «خواب» و بیداری وجود دارد؟» معنای تحلیلی واژه «نبی» نشان می‌دهد که این وصف در لغت از مصدر «نباوة» به معنای «رفعت» و «بلندی» است و بر معنای مشرف از بلندی و خبردار از حوادث مهم پیش از وقوع آنها دلالت دارد و به همین دلیل در فرهنگ دینی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» و از طریق فرشته، اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انذار به قوم خود خبررسانی می‌کنند. همچنین معنای تحلیلی واژه «رسول» نشان می‌دهد که این واژه در لغت وصف فردی است که عزم و انگیزه او در اثر انبعاثی فوق العاده، به شدت تقویت شده و در نتیجه انجام مأموریتی خاص برای او آسان شده است. این وصف در فرهنگ دینی وصف نبیونی است که در اثر دیدار اعجازگونه هیأت اصلی فرشته وحی در بیداری، عزم و انگیزه آنها بسیار قوت گرفته و با وجود کمی یاران، می‌توانند سختی‌های تبلیغ دین را به خوبی تحمل کنند.

کلیدواژه‌ها: رسول، نبی، رویا، فرشته وحی

۱. بیان مساله

قرآن کریم در مدح برخی پیامبران گاه دو وصف «رسول» و «نبی» را در هم‌نشینی با هم به کار برده است، چنانچه درباره حضرت اسماعیل و حضرت موسی^(ع) تعبیر "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱) و درباره حضرت محمد^(ص) تعبیر "الرَّسُولَ النَّبِيَّ" (الاعراف/۱۵۷) را به کار برده است و همزمان و در یک آیه واحد از او با عنوان "رَسُولَ اللَّهِ" و "خَاتَمَ النَّبِيِّينَ" (الاحزاب/۴۰) یاد کرده است. در تعبیر قرآنی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ..." (الحج/۵۲)، نیز دو وصف «رسول» و «نبی» در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند و به طور مشترک به فعل «أَرْسَلْنَا» تعلق دارند. این شیوه از کاربرد دو وصف «رسول» و «نبی» در قرآن کریم، باعث شده تا عموم مفسران به عدم مترادف معنایی این دو وصف رأی دهند. آیت الله سبحانی نظریه مترادف «رسول» با «نبی» را با استناد به اتفاق علمای مسلمان مگر اندکی و ظهور بسیاری از آیات، رد می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳). علامه طباطبایی هم‌نشینی دو وصف «رسول» و «نبی» در آیه ۵۲ سوره حج را دلیلی واضح بر وجود فرق بین دو معنای «نبوت» و «رسالت» می‌داند.

مفسران و اندیشمندان مسلمان در تلاش برای تبیین فرق معنای «رسول» با «نبی»، نظرات مختلفی را طرح کرده‌اند اما علامه طباطبایی تمام نظراتی که را که در این باره بیان شده است را بدون دلیل دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۹۱) و آیت الله سبحانی بسیاری از اختلاف نظرها در این باره را ناشی از عدم مراجعه به قرآن کریم می‌داند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳). ایشان با آنکه سعی می‌کند بر اساس آیات قرآن کریم نظریه جدیدی درباره فرق معنای «رسول» با «نبی» ارایه کند اما در نهایت چاره را در این می‌داند که فرق دو وصف «رسول» و «نبی» فراتر از معانی لغوی آنها در نظر گرفته شود و معتبرترین فرق را همانی می‌داند که در برخی روایات اهل بیت^(ع) به آن اشاره شده است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۸۳-۳۸۲). علامه طباطبایی در جایی از تفسیر المیزان بیان می‌کند که فرقی بیش از مفهوم لغوی دو وصف «رسول» و «نبی» از آیات قرآن کریم قابل برداشت نیست (۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۰). ایشان با استنباط از روایات اهل بیت^(ع) ویژگی مقام «نبوت» را «رویا دیدن» و ویژگی مقام «رسالت» را «مشاهده فرشته وحی» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۴). برای نمونه، در روایتی صحیح (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷: الحدیث الاول) و ناظر به فرق «رسول» با «نبی» در تعبیر قرآنی «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۴ و ۵۱)، از امام باقر^(ع) نقل شده است که «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶). فرق بیان شده بین «رسول» و «نبی» در روایات اهل بیت^(ع) این سوال را در ذهن وجود می‌آورد که «چه ارتباطی بین معنای

تحلیلی دو واژه «نبی» و «رسول» با دیدار فرشته وحی در «رویا» و بیداری وجود دارد؟» در پژوهش حاضر سعی شده است تا با ارایه تحلیلی خاص از معنای دو واژه «رسول» و «نبی»، به این سوال پاسخ داده شود.

۲. پیشینه تحقیق

تلاش‌های علمی مفیدی در ارتباط با تبیین فرق «رسول» با «نبی» صورت پذیرفته است: برای مثال در مقاله «رسول و نبی در اندیشه مفسران و متکلمان؛ سیر تطور و نقد دیدگاه‌ها» نویسنده با رویکردی تاریخی به طرح و نقد نظرات در این زمینه پرداخته است اما در مقاله مذکور نظریه مطرح در روایات اهل بیت^(ع) پذیرفته نشده و در رد آن به شاهدی قرآنی یعنی حضرت مریم^(ع) استناد شده است که «رسول» نبوده و با این حال موفق به دیدار فرشتگان در بیداری شد (اورنگی؛ مهریزی و حجتی، ۱۳۹۸ش، شماره ۲۴، ص ۱۶۵-۱۹۴). در نقد این نظر باید گفت که این احتمال وجود دارد که منظور روایات از امکان رویت فرشته وحی در بیداری برای «رسول»، امکان رویت شکل اصلی فرشته وحی است حال آنکه حضرت مریم^(ع) و ساره همسر حضرت ابراهیم^(ع)، فرشته وحی را در حالی دیدند که تمثّل یافته بود و به هیأت بشر در آمده بود (مریم/۱۷). قابل ذکر است که بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی مشاهده فرشتگان به همان هیأت اصلی آنها امری محال نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴).

اثر جامع دیگر در تبیین فرق «رسول» با «نبی» کتاب «مفاهیم القرآن» از آیت الله سبحانی است: ایشان در این کتاب به طور مفصل به طرح و نقد نظرات مفسران و اندیشمندان مسلمان درباره فرق «رسول» با «نبی» پرداخته‌اند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳-۳۸۳). در پژوهش حاضر جایی برای تکرار این نظریات و نقدهای آن وجود ندارد چون تمرکز پژوهش حاضر بر نظریه مطرح در روایات اهل بیت^(ع) و کشف پیوند آن با معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» است. در خصوص این مساله یعنی «ارتباط معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» با دیدار فرشته وحی در «خواب» و بیداری» پژوهشی شکل نگرفته است. فقط در مقاله «تحلیلی نو از تفاوت «نبی»، «رسول» و «امام»» فرق انبیاء با رسولان الهی بدین گونه بیان شده است که انبیاء با وجود دریافت وحی مأمور به تبلیغ آن نبوده‌اند. نویسنده برای سازگار نشان دادن این فرق با مفاد روایات اهل بیت^(ع)، ادعا می‌کند که «نبی» و «رسول» بر خلاف «امام» به مقام شهود تام نرسیده‌اند؛ بنابراین «رسول» و «نبی» نیاز دارند با ارتباط با فرشته وحی در حد خودشان اطمینان خاطر کسب کنند؛ لذا «رسول» که مسئولیت تبلیغ بر دوش اوست به رویت فرشته در بیداری برای کسب اطمینان خاطر بیشتر نیاز دارد اما برای «نبی» رویت فرشته در بیداری لازم نیست (بهمانی، ۱۳۹۷ش، ش ۲۲، ص ۸-۲۴). نظر نویسنده مقاله مذکور با اشارات قرآن

کریم درباره مأموریت تبلیغی داشتن «نبیون» در تضاد است و با وجود آنکه مستند به شواهد قرآنی نشده و از تحلیل معنایی پیراسته است، همچنان الهام بخش و مفید است.

۳. تحلیل معنای «نبی»

طبرسی مبدا اشتقاق واژه «نبی» را مصدر «نبأ» دانسته و واژه «نبی» را به معنای «خبر دهنده» از خداوند معرفی کرده است. او مبدا اشتقاق واژه «نبی» را مصدر «نباوة» ندانسته با این استدلال که «نباوة» به معنای «رفعت» است و هر رفعتی مصداق نبوت نیست مثل رفعت خانه که ارتباطی با نبوت ندارد (۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۲۵۴). ابن فارس اشتقاق واژه «نبی» را از مصدر «نبوة» به معنای «ارتفاع» می‌داند؛ زیرا «نبی» با بالا رفتن منزلت، بر جمیع مردم برتری داده شده است (۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۸۵). شیخ صدوق نیز نظر مشابهی را ذکر کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۱۴). راغب مبدا اشتقاق واژه «نبی» را مصدر «نباوة» می‌داند و مصدر «نبأ» را به عنوان مبدا اشتقاق واژه «نبی» نمی‌پذیرد و به شاهی روایی استناد می‌کند که بر اساس آن، فردی برای کاستن از شأن رسول اکرم (ص) در خطاب به او «نبیء الله» گفت و آن حضرت در رد او خود را «نبیء الله» خواند. او در تکمیل استدلال خود به آیه ۵۷ سوره مریم استناد می‌کند که بلافاصله پس از وصف «نبی» در آیه ۵۶، از رفعت مقام حضرت ادریس (ع) سخن می‌گوید. راغب واژه «نبی» را بلیغ‌تر از واژه «نبیء» می‌داند با این استدلال که هر صاحب خبری رفیع القدر نیست (۱۴۱۲ ق، ص ۷۹۰). با توجه به جمع کلمه «نبی» یعنی «انبیاء»، نظر راغب صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا در استعمال عرب واژه‌های مهموز که بر وزن «فَعِيل» هستند، به شکل «فُعلاء» جمع بسته می‌شوند اما اگر لام الفعل «فَعِيل» «یاء» باشد بر وزن «أفَعلاء» جمع بسته می‌شود و بر همین منوال گفته می‌شود: «عَنَى و اغنیاء، نَبَى و انبیاء» (ن.ک. زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۰، ص ۲۱۴) عرب به مکان مرتفع «نبی» می‌گوید (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۳۴۹) و به جای مرتفعی که به اطرافش اشراف دارد «نبوه» گفته می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ج ۵، ص ۱۱). به کوهی از کوه‌های زمین (عَلَمٌ من أعلام الارض) که به وسیله آن جهت یابی می‌شود نیز «نبی» گفته می‌شود و برخی این معنا را مبدا اشتقاق نبی در معنای مصطلح دینی می‌دانند چون مردم با او هدایت می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۳۰۲). به راه واضح هم «نبی» گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۳۸۲). «نبو» به معنای برتری و ارتفاع است (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۱۰۲۸) عرب به ریاست طلبی «نباوة» می‌گوید (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۳۴۹). بنابراین ریشه شناسی واژه «نبی» از ارتباط معنایی آن با «نبوه»، یعنی «جای مرتفعی که به اطرافش اشراف دارد»، حکایت می‌کند.

با توجه به خویشاوندی نزدیک زبان عربی با زبان عبری، رهگیری ریشه‌های عبری واژه «نبی» راهگشا و مفید است: طبق نظر هاکس «نبو» نام کوهی مذکور در تورات است (سفر تثنیه، باب ۳۲، آیه ۵۰) که خداوند به موسی فرمان می‌دهد تا از آن بالا برود و سرزمین کنعان را «رُویت» کند (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۸۷۰). از آنجا که این کوه به اطراف اشراف داشته است و امکان «رُویت» منطقه وسیع اطراف خود را مهیا می‌کرده است، می‌توان با لحاظ این ویژگی به ارتباط معنایی ریشه «نبو» با مفهوم «رُویت» پی برد. کاربرد ویژه واژه «نبی» در عهد قدیم از ارتباط آن با معنای «رُویت و رؤیا» خبر می‌دهد: طبق گزارش عهد عتیق در زمان سموئیل به «نبی»، «رائی» به معنای «بیننده» می‌گفتند (عهد عتیق، اول سموئیل، باب ۹، آیه ۹). در عهد عتیق وصف «رائی» درباره سموئیل نبی به کار رفته است (عهد عتیق، اول سموئیل، باب ۹، آیه ۱۱ و ۱۸ و ۱۹). در عبارتی از عهد عتیق وصف «رائی» با «رویا در خواب» مرتبط شده است: «... رؤیای عدویِ رائی، که درباره یربعام پسر نباط است» (دوم تواریخ، باب ۹، آیه ۲۹). هاکس واژه «رائی» را به معنای افرادی می‌شمارد که به گونه‌ای خارق العاده برای دیدن و علم به چیزهایی که فقط خدا بر آنها عالم است، نورانی گشته‌اند و آن را مربوط به پیامبران بنی‌اسرائیل می‌داند (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۴۰۵). برخی پژوهشگران، «رائی» در عهد عتیق را برابر با «رُویا بین» دانسته‌اند (Meek, 1960, v11, p150). هاکس «نبی» را لفظی می‌داند که مقصود از آن اخبار از خدا و امور دینی به ویژه پیشگویی است (۱۳۷۷ش، ص ۸۷۳). از نظر هاکس «نبی» و «نبوت» در عهد عتیق با مشاهده حوادث آینده، و «رویا در خواب» مرتبط است و در این باره به رویای دانیال نبی، رویای حزقیال نبی، رویای سموئیل نبی و پیشگویی‌های اشعیای نبی، اشاره می‌کند (۱۳۷۷ش، ص ۸۷۴). ارتباط معنایی واژه «نبی» با «رویا در خواب» در روایتی از امام رضا^(ع) نیز دیده می‌شود: در این روایت رؤیای صادقه یک هفتادم «نبوت» معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۵۸۵). از آنجا که بسیاری از رویاها رمزگونه هستند و نیاز به تاویل یا همان تعبیر دارند، می‌توان رویای «نبی» را نوعی دریافت رمزگونه پیام خدا دانست: یک شاهد برای این ادعا این است که در تورات به سخن گفتن خدا با «نبی» در خواب و به صورت رمز اشاره شده است: در این متن مقدس از زبان خدا - که قابل تفسیر به فرشته اوست - چنین آمده است: «وقتی بخواهم با یک نبی حرف بزنم با او در رؤیا و خواب صحبت می‌کنم ولی هنگامی که با موسی، خدمتگزار خود سخن می‌گویم متفاوت است، زیرا من او را مسئول همه قوم خود (اسرائیل) کرده‌ام. به همین دلیل من با روشنی و نه با رمز، و رو در رو با او صحبت می‌کنم...» (سفر اعداد، باب ۱۲، ۸-۶). این فراز از تورات بر تفاوت دریافت وحی توسط «نبی» در مقایسه با حضرت موسی^(ع) که از نظر قرآن کریم یک «رسول» است (الاعراف/۱۰۴، الزخرف/۴۶، الصف/۵) - دلالت می‌کند و مفهوم «نبی» را با «رویا در خواب» و دریافت رمزی

پیام خدا گره می‌زند. شواهد قرآنی نشان می‌دهد که دریافت وحی توسط حضرت یوسف^(ع)، داود^(ع) و سلیمان^(ع)، از طریق مواجهه مستقیم با فرشته وحی در بیداری نبوده است بلکه آنها غیرمستقیم، یا از طریق فرشتگان تمثیل یافته و یا در خواب، پیام خدا را دریافت می‌کردند: برای نمونه قرآن کریم از طرح دعوایی صوری توسط دو فرشته تمثیل یافته یاد می‌کند که از طریق آن حضرت داود^(ع) گمان برد که خداوند او را آزموده و به مراد خدا تنبّه پیدا کرد (ص/۲۵-۲۱) و حضرت سلیمان^(ع) به وسیله جسدی که بر تختش افکنده شده بود، متنبّه شد و به درگاه خدا انابه کرد (ص/۳۴). حضرت یوسف^(ع) از طریق خواب معروفش از آینده خود با خبر شد (یوسف/۶-۵). از تقریب آیه ۸۴ و ۸۹ سوره انعام مشخص می‌شود که این سه نبی بزرگ، از مقام «نبوت» برخوردار بوده‌اند و از آنجا که قرآن کریم درباره هیچ یک از آنها وصف «رسول»، «مُرسَل» یا هر تعبیر دیگری که از مشتقات ریشه «رسول» باشد و رسالت داشتن آنها را ثابت کند، استفاده نکرده است بنابراین آنها می‌توانند نماینده ویژگی‌های مقام «نبوت محض» باشند.

روایات صحیح از اهل بیت^(ع) نیز به دریافت وحی در خواب توسط «نبیون» اشاره می‌کنند: در روایتی صحیح (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷: الحدیث الاول) و ناظر به فرق «رسول» با «نبی» در تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱)، از امام باقر^(ع) نقل شده است که «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶). در روایت صحیح دیگری از امام باقر^(ع) (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۹: الحدیث الثالث) ویژگی «نبی»، «دیدن در خواب» معرفی شده است که یک مصداق آن رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) و مصداق دیگر آن رویت اسباب نبوت توسط حضرت محمد^(ص) قبل از وحی بیان شده است. از نگاه این روایت، ویژگی نبی‌ای که جمیع مواهب نبوی را دارد «دیدن در خواب» و «سخن گفتن و حدیث گفتن با جبرئیل است بدون آنکه او را در بیداری ببیند»: ویژگی اخیر به صراحت بر دریافت «وحی» در خواب دلالت می‌کند. طبق این روایت «رسالت» مرحله‌ای است که تنها برای برخی از نبیونی که جامع مواهب نبوی هستند، رخ می‌دهد و در آن «رسول»، نبی‌ای جامع مواهب مذکور معرفی شده است که رسالت نزد او آمده و می‌تواند جبرئیل را در عالم بیداری و رو در رو، مشاهده کرده و با او سخن گوید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

بنابراین از نگاه صحیح‌ترین روایات اهل بیت^(ع)، رسولان الهی از میان نبیون جامع مواهب نبوی برانگیخته می‌شوند و مواهب «نبوت» با «رسالت» از بین نمی‌رود بلکه «رسول» علاوه بر بهره‌مندی از جمیع مواهب نبوی، از موهبت مشاهده و مکالمه با جبرئیل در بیداری نیز برخوردار می‌شود. این روایات «نبیون جامع» و

«رُسُل» را برخوردار از موهبت وحی معرفی می‌کنند چنانچه قرآن کریم نیز از وحی شدن بر هر دو گروه «نبیون» و «رُسُل» خبر می‌دهد (النساء/۱۶۳). از آنجا که آیات قرآن کریم بر ارسال نبیون دلالت دارند (الاعراف/۹۴، الحج/۵۲، الزخرف/۶)، می‌توان تأیید کرد که همه مرسلون و رُسُل الهی از میان «نبیون» انتخاب شده‌اند؛ بنابراین «نبوت» مقامی پایه‌ای است که رسالت بر آن عارض می‌شود. حتی می‌توان مقام «رسول» را از «نبی» بالاتر دانست و از ولایت «رسولان» بر «نبیون» سخن گفت، زیرا در قرآن کریم تصریح شده است که خداوند از نبیون عهد گرفته است که به رسولی که نزد آنها می‌آید، ایمان آورده و یاور او باشند (آل عمران/۸۱). می‌توان رابطه خاص یحیای نبی (آل عمران/۳۹) با عیسی رسول^(ع) را مصداقی از ولایت «رسول» بر «نبی» دانست: خداوند در مدح حضرت یحیی^(ع) او را تصدیق کننده کلمه‌ای از جانب خود معرفی می‌کند (آل عمران/۳۹) که همان حضرت عیسی^(ع) است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۱). ممکن است از این شواهد چنین برداشت شود که وصف «نبی» معرف دوره انزوای اجتماعی «نبیون» بوده است یعنی زمانی که دعوت آنها گسترده نبوده و به اطرافیان و معتمدان آنها محدود می‌گشت. اما با کمال شگفتی شواهد قرآنی نشان می‌دهند که در بیشتر موارد وصف «نبی» در ارتباط با حضور فعال و اجتماعی «نبیون» به کار رفته است: به تصریح قرآن کریم «نبیون» بسیاری وجود داشته‌اند که مردان الهی بسیاری در همراهی با آنان به جنگ در راه خدا پرداخته‌اند (آل عمران/۱۶۴). شیوه خاص بیان برخی احکام جنگ در قرآن کریم، یعنی پیوند دادن آنها با وصف نبی، شاهد دیگری بر عدم انزوای «نبیون» است: قرآن کریم تصریح می‌کند که شایسته هیچ نبی‌ای نیست که پیش از استیلا بر سرزمین‌ها، به جای کشتار ناپاکان، آنها را اسیر کرده و از ایشان فدیة بگیرد (الانفال/۶۷) و شایسته هیچ نبی‌ای نیست که در تقسیم غنایم جنگی خیانت کند (آل عمران/۱۶۱). به تصریح قرآن کریم همه نبیون دشمنانی از جن و انس و مجرمان داشته‌اند (الانعام/۱۱۲، الفرقان/۳۱). این شواهد قرآنی نشان می‌دهد که «نبیون» هرگز افراد گوشه گیری نبوده‌اند بلکه در متن حوادث حضور فعال داشته‌اند تا جایی که جنگها را فرماندهی می‌کردند. حتی برخی از «نبیون» منصب قضاوت داشته‌اند: قرآن کریم نشان می‌دهد که برخی از آنها در بنو اسرائیل مسئول قضاوت در خصوص یهودیان بر اساس تورات بوده‌اند (المائدة/۴۴). به نظر می‌رسد منظور از «نبیون» در آیه اخیر، همان داوران بنو اسرائیل باشد. هاکس داوران را حُکام صاحب اقتدار و برخوردار از تسلط مطلق می‌داند که دوران آنها از زمان فوت یوشع تا روزگار سموئیل نبی امتداد داشته است (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۳۷۱). از قرآن کریم برداشت می‌شود که، سموئیل نبی از طرف خدا طالوت را به عنوان پادشاه بنی اسرائیل انتخاب کرده است (البقرة/۲۴۷-۲۴۶) که نشانه حضور او در متن حوادث است. شاهد دیگر بر حضور اجتماعی انبیاء^(ع) این است که در قرآن کریم واژه «انبیاء» در همنشینی با

واژه «پادشاهان» به کار رفته است: "...جَعَلَ فَيْكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا..." (المائدة/۲۰) طبق روایتی از امام باقر^(ع) چهار نفر از «انبیاء» یعنی: حضرت ذوالقرنین، یوسف، داود و سلیمان پادشاه بوده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۴۸). قرآن کریم به منصب حکومتی حضرت یوسف^(ع) (یوسف: ۵۵) و پادشاهی حضرت داود و سلیمان تصریح کرده است (البقرة/۲۵۱ و ۱۰۲).

در برابر شواهد قرآنی که بر حضور اجتماعی و فعال «نبیون» صحه می‌گذارد؛ در روایات، مقام «نبوت» به عنوان مقدمه مقام «رسالت» معرفی شده است که ممکن است این گمان را ایجاد کند که وصف «نبی» مربوط به قبل از شروع مأموریت گسترده رسولان الهی است. در توضیح این دوگانگی باید گفت که «نبیون» پیش از گسترش دعوت، با دشمنان زیادی مواجه نیستند بنابراین بار مأموریت آنها سبک‌تر است و نیازی وجود ندارد که خداوند با ارسال آنها - که همراه با مشاهده آشکار فرشته وحی در عالم بیداری است - به آنها قوت قلب فوق العاده بخشیده و مأموریت آنها را بسیار تسهیل کند. همچنین بعد از تکمیل رسالت یعنی هنگامی که «نبیون» بر دشمنان خود غلبه کردند و جامعه مؤمنان یاری کننده شکل گرفت، نیازی وجود ندارد که خداوند مأموریت آنها را تسهیل کند چون آنها به پشت‌گرمی مومنان از دشمنان هراسی ندارند: "يَأَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" (الانفال/۶۴). قرآن کریم از مرحله تکمیل رسالت با تعبیر «تبلیغ رسالت» یاد می‌کند (المائدة/۶۷). در این دو مقطع دریافت وحی در خواب برای تثبیت قلبی «نبی» کافی است. برای مثال نبی اکرم در خواب و در مدینه - یعنی در جایی که مورد پذیرش و استقبال عمومی قرار گرفته بود - خبر فتح مکه را دریافت کرد (الفتح/۲۷) به همین دلیل در آیات مدنی به ویژه بعد از فتح مکه وصف «نبی» پرکاربرد می‌شود و فراوانی خطاب او با «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» نسبت به «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ»، چندین برابر می‌شود و از خطاب «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ» تنها در دو وضعیت فوق العاده سخت استفاده شده است: یکی از این موقعیت‌ها مربوط به خشیت نبی اکرم نسبت به تعیین حضرت علی^(ع) به عنوان وصی خود است (المائدة/۶۷) و دیگری مربوط به حزن شدید آن حضرت از شتاب گرفتن فعالیت‌های کفرآمیز منافقان و یهود در داخل جامعه مومنان است (المائدة/۴۱).

برای تحلیل درست معنای واژه «نبی» در قرآن کریم - به گونه‌ای که با معنای «مُرْسَل» و «رسول» تداخل پیدا نکند - باید به سراغ آیاتی رفت که تنها درباره «نبیون و نبوت محض» و فارغ از «ارسال» سخن می‌گویند چون ارسال باعث می‌شود که نبی از نبوت محض خارج شده و توأم با حفظ جمیع مواهب نبوی، صاحب رسالت شده و واجد وصف «مُرْسَل» یا «رسول» گردد. بنابراین نبی‌ای که ارسال شده، دیگر نماینده ویژگی‌های نبوت محض نیست. در پژوهش‌های پیشین از این نکته مهم غفلت شده است و برخی مفسران با استناد به

آیاتی که از اِرسالِ نبیِّ (الاعراف/۹۴، الحج/۵۲، الزخرف/۶) سخن گفته‌اند، «اِرسال» را از ویژگی‌های مقام «نبوت» دانسته‌اند: برای مثال علامه با تاکید بر تعلق واژه «نبی» به فعل «أرسلنا» در عبارت قرآنی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...» (الحج:۵۲)، «نبی» را همچون رسول مرسل می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰ و ج ۱۴، ص ۳۹۱) حال آنکه نبی اِرسال شده، دیگر نبی محض نیست و در شمار مرسلین یا رُسُل قرار می‌گیرد.

با توجه به مجموع شواهد به دست آمده از آیات، روایات و تورات، می‌توان ادعا کرد که معنای واژه «نبی» با سه مفهوم «ارتفاع»، «رُویت» و «خبر دهنده» پیوند خورده است: وقتی که عرب بر مکان مرتفعی از قبیل کوه و تپه قرار می‌گرفت «بلند مرتبه» می‌گردد و می‌تواند با «رُویت» اطراف، از حوادث مهمی همچون ورود قافله‌ها یا حمله دشمنان قبل از وقوع آنها در قالب بشارت یا انداز «خبر رسانی» کند. قابل ذکر است واژه «نَبَاء» درباره خبر مهمی به کار می‌رود که از اهمیت زیادی برخوردار باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸۸). بنابراین می‌توان ادعا کرد که «نبی» در فرهنگ قرآنی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انداز به قوم خود خبررسانی می‌کنند. به همین دلیل قرآن کریم از بعثت «نبیون» به حالت «بیم و بشارت دهندگان» خبر می‌دهد: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (البقرة/۲۱۳) در نتیجه می‌توان محتوای اصلی مأموریت «نبیون» را «بشارت دادن» و «انذار» دانست. قرآن کریم در توضیح مأموریت «نبی‌ای» که اِرسال شده و «رسول» یا «مُرسل» است، قبل از «بشارت» و «انذار»، به «شاهد بودن» اشاره کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (الاحزاب/۴۵) «شهادت» بلیغ‌تر از «رُویت» است از رویتی توأم با حضور حکایت می‌کند که با دریافت وحیانی «رسول» در بیداری سازگار است.

۴. تحلیل معنایی «رسول»

واژه «رَسُول» شکل دیگری از مصدر ثلاثی «الرَّساله» است: برخی مفسران تصریح کرده‌اند که این واژه در اصل مصدر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵) چنانچه واژه «قَبول» نیز بر وزن «فَعول» و مصدر است (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۵۱) به همین دلیل حضرت موسی و حضرت هارون^(ع) با آنکه دو نفر هستند با وصف مفرد «رسول» معرفی شده‌اند: «... إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء/۱۶) به عبارت دیگر واژه «رَسُول» در این آیه به معنای «الرَّساله» به کار رفته است (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۳) چنانکه گفته می‌شود: «رَجُلٌ عَدْلٌ، وَ رَجَالٌ عَدْلٌ، امْرَأَةٌ عَدْلٌ وَ نِسْوَةٌ عَدْلٌ» چون مصدر در اسناد به مفرد، مثنی و

جمع، به صورت مفرد به کار می‌رود (ن.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۲۴). معنای وصفی «رسول» به عنوان احتمال دوم در تحلیل صرفی این واژه، از باب نعت با مصدر است و مفید معنای مبالغه است (قنوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۲۰۰). طبق نظر صافی واژه «رسل» جمع «رسول» است (۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۱). در معنای وصفی «رسول»، وزن آن یعنی «فَعول»، شاهی بر معنای مبالغی آن است چنانچه قهستانی وصف «رسول» را مبالغه «مُرسَل» می‌داند (حقی بروسوی، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۶). «رسول» از فعل «رَسَل-یُرْسَل» ساخته می‌شود که لازم است (ملکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۴۷) اما وصف «مُرسَل» از فعل متعدی و مزید «أرسل-یُرسل» ساخته می‌شود که مصدر آن «إرسال» است: معنای «إرسال» به معنای «بَعث» نزدیک است: «بَعَثَهُ وَ ابْتَعَثَهُ بِمَعْنَى أَرْسَلَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۷۳). «بَعَثَهُ: أَي أَرْسَلَهُ» (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۷۳) نتیجه «إرسال» «انبعاث» است: «أرسله، فانبعث» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۷۳). منظور از «انبعاث» در خصوص انسان، تحرک ناشی از قوت گرفتن عزم یا همان انگیزه است. در لغت به ترادف این معانی اشاره شده است: «إِذِ ابْتَعَثَ أَشْقَاهَا» (الشمس/۱۲) «حَرَكَتْ دَاعِيَتَهُ وَ قَوِيَّ عَزْمَهُ عَلَى الْعَفْرِ كَأَنَّهُ تَارَ لَه: انگیزه‌اش به جنبش در آمد و عزمش بر پی کردن [شتر] قوت گرفت انگار که برای آن [کار] برانگیخته شد.» (مدنی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۴۷). تفاوت ظریف معنای «بَعث» با «إرسال» این است که، «بَعث» ناظر به تشدید محرک‌ها و انگیزه‌هاست اما «إرسال» ناظر به تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته است. به عبارت دیگر تا بعضی نباشد ارسال به وجود نخواهد آمد پس بعث مقدم بر ارسال و علت آن است. تحلیل معنایی مشتقات ماده «رسل» بر این مطلب گواهی می‌دهد: برای مثال وقتی ساریان شترهای تشنه را- که در اثر تشنگی شوق نوشیدن آب در آنها شدت گرفته- برای آشامیدن آب رها می‌سازد و آنها مشتاقانه و بی هیچ زحمتی به سوی آب روانه می‌شوند، عرب چنین می‌گوید: «يُورِدُهَا الْحَوْضَ رَسَلًا بَعْدَ رَسَلٍ» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۲). عرب به آزاد کردن پرنده محبوس در دست که شوق رهایی در آن شدت یافته، «إرسال» می‌گوید: «كَانَ فِي يَدِي طَائِرٌ فَأَرْسَلْتُهُ، أَي: خَلَّيْتَهُ وَ أَطَلَقْتُهُ» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۴). همچنین به رهاسازی پرنده درست بعد از ذبحش، - یعنی هنگامی که به خروش درآمده و میل شدیدی به دست و پا زدن دارد- «إرسال» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳). تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته، به رفتاری خودانگیخته و به دور از تکلف می‌انجامد: عرب هنگام نهدی از تکلف در انجام کار چنین می‌گوید: «عَلَى رَسَلِكِ، أَي عَلَى هَيْئَتِكَ». عرب به «راه رفتن نرم» «الرَّسَل» می‌گوید و به شتری که به نرمی و بدون زحمت راه می‌رود، «رَسَلَةٌ» می‌گوید: «فَالرَّسَلُ: السَّيْرُ السَّهْلُ. وَ نَاقَةٌ رَسَلَةٌ: لَا تَكْلُفُكَ سِياقًا» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۲). انگار که این سبک از راه رفتن از روی شوق شدت یافته شتر است عاملی که این رفتار را نرم و آسان می‌سازد. گفتنی

است که تعبیر حدیثی «...أعطى في رسلها» به معنای بخشش از روی میل و رغبت است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۳) چنانکه پیداست میل و رغبت درونی، بخشش را آسان می‌سازد. «مراسیل» شتری است که به آسانی می‌توان آن را برای راه رفتن تحریک کرد: «إبل مَرَّاسِيلُ: منبعثة انبعاثا سهلا» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۲). به حیوانی که رها شده و با طناب بسته نشده است «مُرسَله» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳) انگار که بخاطر میل شدیدش به آزاد شدن، به طور موقت رها شده است. به آویزان کردن دستها «إرسال» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳) و به رها کردن پاهای هنگام سوار شدن بر حیوان، «ترسل» گفته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۸۴) هر دو حالت موافق با گرایش طبیعی این اندام به سمت پایین است که خود ناشی از تاثیر جاذبه زمین بر آنهاست. عبارت قرآنی "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا" (الأنعام/۶) می‌تواند به تسهیل فعالیت بارشی آسمان اشاره داشته باشد که خود ناشی از تشدید محرک‌هایی همچون تراکم ابرهاست. شاهد دیگر بر معنای ادعایی «إرسال»، نقطه مقابل آن در کاربرد قرآنی یعنی «إمساك» است: "...وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ..." (فاطر:۲). «إمساك» از ماده «م س ك» است و ابن فارس معنای اصلی این ماده را «حبس» می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲۱). به عبارت دیگر «إمساك» مانع شدن از فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته است و در برابر آن «إرسال»، «تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته» است. قابل توجه است که راغب معنای اصلی ماده «رسل» را «انبعاث به نرمی» می‌داند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۲) که قابل جمع با معنای ادعا شده در این مقاله است.

از آنجا که «بعث» یا همان تشدید محرک‌ها و انگیزه‌ها مقدم بر «إرسال» و علت آن است، می‌توان از شدت بیشتر بعث به ایجاد تسهیل بیشتر و ارسال قوی‌تر پی برد. کارهای سنگین‌تر نیاز به ارسال قوی‌تری دارد بنابراین درجات ارسال وابسته به درجات بعث است. طبق شواهد قرآنی «إرسال» می‌تواند شامل حال «نبیون (جمع نبی)»، «رسل (جمع رسول)» و «مُرسَلون (جمع مُرسَل)» گردد: تعلق «نبی» و «رسول» به فعل «أرسلنا» در عبارت قرآنی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ" (الحج/۵۲) و تعبیر قرآنی «إرسال مُرسَلین» (ر.ک. الفرقان/۲۰) از جمله این شواهد است. ارسال نبی (الحج/۵۲؛ الاعراف/۹۴؛ الزخرف/۶) به معنای تسهیل مأموریتش با تشدید عزم و انگیزه اوست و باعث می‌شود که نبی، در شمار «مُرسَلون» درآید. به عبارت دیگر «مُرسَل»، همان «نبی‌ای» است که ارسال شده یعنی خداوند عزم و انگیزه او را تشدید کرده است و در نتیجه انجام مأموریت تبلیغی برای او تکلف‌آمیز نیست. از آنجا که مفهوم «إرسال» با تشدید عزم و انگیزه یا همان «بعث» مرتبط است و «تشدید عزم و انگیزه» دارای مراتبی است، بنابراین می‌توان ادعا کرد که «إرسال» با درجات مختلف و معینی از «بعث» صورت می‌پذیرد. با توجه به برتری مقام «نبیون» نسبت به «اولیاء»،

شدتِ بعثی که منجر به ارسالِ «نبی» می‌شود و او را از مقامِ «نبوت» به مقامِ «رسالت» می‌رساند، به مراتب از شدتِ بعثی که «ولی» را به مقامِ «نبوت» می‌رساند، بیشتر است به طوری که نمی‌توان بر آن اسم «ارسال» نهاد. همچنین با توجه به اینکه «رسول» مبالغه «مُرسَل» است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۶) می‌توان ادعا کرد که شدتِ بعثی که «مُرسَل» را به مقامِ «رسول» می‌رساند، از شدتِ بعثی که «نبی» را به مقامِ «مُرسَلون» می‌رساند، بسیار بیشتر است: در حقیقت «ارسالِ مُرسَلین» بعثی در پی «بعث» و مصداقی از مبالغه در «ارسال» است. بر همین منوال تعبیر قرآنی «ارسالِ رُسُل» (المائدة/۷۰، المؤمنون/۴۴، الحديد/۲۵) که به بعثِ «رسولان» اشاره دارد، به معنای تشدیدِ فوق العاده عزم و انگیزه آنهاست که در مراحل می‌تواند منجر به درونی شدن عزم و انگیزه گردیده و آنها را به مقامِ رسولان اولوالعزم ارتقا می‌دهد. این دسته از رسولان الهی صبورانه سختی‌های سالیان درازِ دعوت را تحمل می‌کنند و برای عذاب قومشان عجلولانه درخواست نمی‌کنند: "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ" (الأحقاف/۳۵).

طبق روایاتِ اهل البیت^(ع) رسولان اولوالعزم شامل: حضرت نوح^(ع)، ابراهیم^(ع)، موسی^(ع)، عیسی^(ع) و حضرت محمد^(ص) می‌شوند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۶۹). برای مثال حضرت نوح^(ع) نهصد و پنجاه سال صبورانه به دعوت قومش پرداخت (العنکبوت/۱۴). حضرت ابراهیم^(ع) چنان حلیم بود که برای ممانعت از عذاب قوم لوط با فرشتگان مامورِ عذاب آنها مجادله کرد (هود: ۷۵ و ۷۴). نبی اکرم^(ص) از مقام رسولان اولوالعزم نیز فراتر رفت و با بعثی دیگر، به مقام محمود دست یافت: "...عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً" (الإسراء/۷۹) که در روایات فریقین به مقام «شفاعت» تفسیر شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۴) در نتیجه آن حضرت برای قومش نه تنها عجلولانه درخواست عذاب نکرد بلکه بالاتر از آن، برای آنها و اقوام دیگر شفاعت نیز خواهد کرد. اما حضرت یونس^(ع) که از «مُرسَلون» بود (الصفات/۱۳۹) و به مقام رسولان اولوالعزم نرسیده بود خشمگینانه از دعوت قومش منصرف شد (الأنبياء/۸۷). حضرت آدم^(ع) نیز واجد عزم کافی نبود (طه/۱۱۵) و به انبغاثی بیش از انبغاث «مُرسَلون» دست نیافت.

ارسالِ رُسُل یا همان بعثشان - که محتوای آن تشدید عزم و انگیزه آنهاست - به کمکِ تجهیز آنها با معجزات آشکار و واضح انجام می‌شود: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ... (الحديد/۲۵) قرآن کریم از تهِ معجزه‌های که به حضرت موسی^(ع) داده شده بود، با عنوان «آيَاتِ بَيِّنَاتٍ» یاد می‌کند (الإسراء: ۱۰۱). در ابتدا خداوند به حضرت موسی^(ع) معجزه مار شدن عصایش را نشان داد اما موسی ترسید و خداوند از او خواست که نترسد زیرا «مُرسَلون» نزد او نمی‌ترسند (النمل/۱۰). اشاره خداوند به ترس حضرت موسی^(ع) نشان می‌دهد که او در این مرحله هنوز به انبغاث در خور «مُرسَلون» دست نیافته بود. بعد از این مرحله موسی بر ترس خود غلبه کرد و

مار را در دست خود گرفت (طه/۲۱). در ادامه خداوند به حضرت موسی^(ع) معجزه ید بیضاء را نشان داد تا بیشتر بر ترس خود غلبه کند و از او خواست که به نزد فرعون برود (القصص/۳۲). اما باز در نگاه موسی این مأموریت تبلیغی سخت می نمود و نزد خدا از ترس خود از کشته شدن و تکذیب گفت و از عدم شرح صدر و روانی زبانش گلایه کرد (طه/۴۳-۴۵؛ القصص/۳۳؛ الشعراء/۱۲-۱۵) او از خدا خواست که مأموریتش را برایش تسهیل کند «...يَسِّرْ لِي أَمْرِي» (طه/۲۶). خداوند با تضمین حفظ جاننش (الشعراء/۱۵) به همراه اعطای شرح صدر و وزرات هارون به او، خواسته اش را برآورده کرد (طه/۲۷-۳۶) در این مرحله بود که موسی و هارون بر ترس خود غلبه کردند و انجام مأموریت برایشان تسهیل شد به همین دلیل خداوند در خطاب به آنها، نعت «رسول» را به کار برد (ن.ک. طه/۴۲-۴۷؛ الشعراء/۱۳-۱۶). در ارسال نبی اکرم^(ص) نیز خداوند با اعطای شرح صدر به او، تحمل سنگینی بار دعوت را - که در ابتدا کمرشکن می نمود- تسهیل کرد (الشرح/۱-۳). همچنین نزول پی در پی و تدریجی آیات قرآن کریم بر او در مقاطع حساس مأموریت، باعث تثبیت قلبی آن حضرت شده (الفرقان/۳۲) و مأموریتش را تسهیل می کرد.

ارسال حضرت موسی^(ع) در بیداری و با ارائه معجزاتی کاملاً واضح و بین بوده است: تاکید موجود در عبارت قرآنی "كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (النساء/۱۶۴)، نشان می دهد که خداوند با حضرت موسی^(ع) در بیداری سخن گفته است و این تکلم مجازی نبوده است. نحات بر این مطلب اجماع دارند که وقتی فعل با مصدرش موکد شود احتمال مجازگویی منتفی است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۶، ص ۱۸) علامه طباطبایی این تکلم را حقیقی و غیرمجازی می داند و تکلم خدا را دال بر این می داند که اختصاصات رسولان الهی مثل وحی، نزول روح و فرشتگان اموری حقیقی هستند. در همین راستا علامه با تأویل فرشتگان به قوای عقلی مخالفت می کند. از نظر علامه تکلم خدا با انسان به معنای ایجاد امری است که آن امر موجب علمی باطنی در وجود انسان شود که حتی می تواند با ایجاد صوت در جسمی از اجسام و یا به نحو دیگری باشد که شناخته شده نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۰).

سخن گفتن خداوند با حضرت موسی^(ع) از طریق خلق صوتی بوده که دقیقاً از بالای کرانه راست دره ای در کوه طور و از میان درختی شنیده شد (القصص/۳۰). این شکل از سخن گفتن خود مصداقی از وحی است زیرا در این ماجرا به حضرت موسی^(ع) چنین گفته می شود: "فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى" (طه/۱۳) بنابراین سخن گفتن خدا با حضرت موسی^(ع) هم حقیقی و هم مصداقی از وحی بوده است؛ اما چون خالق صوت یعنی خداوند متعال از چشم حضرت پنهان بوده است این قسم از تکلم الهی پنهانی و مصداق وحی بوده است. قابل ذکر است در معنای تحلیلی «وحی» مفهوم «سخن گفتن پنهانی» وجود دارد: «وَحَيْتُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَ أَوْحَيْتُ، وَ هُوَ أَنْ تَكَلَّمَ

بکلام تخفیه (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۵۲۰) و ناپیدا بودن منبع صوت در تکلیم خداوند متعال با حضرت موسی^(ع) مصداقی از سخن گفتن پنهانی است.

تکلیم وحیانی خداوند با حضرت موسی^(ع)، به علت انتشار صوت در فضا از سمتی خاص اما منبعی پنهان، خارق العاده و نوعی معجزه بوده است و انبعاث شدیدی ایجاد می کند به همین دلیل از خصائص رسولان الهی است: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ..." (البقرة/۲۵۳). تکلیم وحیانی خداوند از طریق فرشتگانی که به هیأت بشر درآمده اند، انبعاث کمتری ایجاد می کند چون دریافت کننده وحی گمان می برد که او بشری حقیقی است به همین دلیل این شکل از تکلیم الهی ویژه رسولان الهی نیست و انبیاء و اوصیایی همچون حضرت مریم و حضرت ساره نیز از آن بهره مند بوده اند. حضرت مریم در مواجهه ناگهانی با فرشته تمثل یافته، به زعم اینکه او بشری حقیقی است با قطعیت او را بی تقوا خوانده و از او به خدا پناه برد و مژده پسر دار شدنش را بعید انگاشت (مریم/۱۷-۲۰). ساره نیز در مواجهه با مژده فرشتگان تمثل یافته با استبعاد مژده پسر دار شدنش، خنده اش می گیرد (هود/۷۱). حضرت ابراهیم^(ع) نیز در مواجهه نخست با این فرشتگان تجسم یافته، آنها را نشناخت و آنها با میهمان عادی اشتباه گرفت و مژده پسر دار شدنش در پیری را بعید انگاشت (الحجر/۵۱-۵۶).

قسمی دیگر از وحی وجود دارد که در این قسم فرشته وحی نازل نمی شود، بلکه رسولان الهی به عالم فرشتگان عروج می کنند. رؤیت روح الامین^(ع) توسط رسول اکرم^(ص) نزد سدرۃ المنتهی و باری دیگر در افق اعلی و دریافت وحی از او، مثالی برای این قسم هستند (النجم/۴-۱۸). رؤیت هیأت اصلی روح الامین^(ع) توسط رسول اکرم^(ص) چنان واضح بود که قلب او آنچه را دیده بود دروغ نپنداشت و توهم ندانست: چنانکه آیه "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" (النجم/۱۱) بنا بر تفسیر علامه و طبرسی بر آن دلالت می کند (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۵). درباره هیأت اصلی فرشتگان این نکته قابل ذکر است که قرآن کریم از بال داشتن فرشتگان سخن می گوید (فاطر/۱) در روایات اهل بیت^(ع) عظمت برخی از آنها به این گونه وصف شده است که ابعاد برخی از آنها فضای آسمان را دربر می گیرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۵۳۶). برخی ادعا کرده اند که تنها راه مشاهده فرشتگان برای انسان، تجسم یافتن آنها به شکل بشر است همان طور که بر حضرت ابراهیم و لوط^(ع) و مریم^(ع) به شکل بشر ظاهر شدند. آنها مشاهده هیأت اصلی فرشتگان را برای انسان محال می دانند. اما علامه طباطبایی مشاهده فرشتگان به هیأت اصلی آنها را ممکن می داند و با استناد به روایات فریقین، از دو بار رویت شدن هیأت اصلی جبرئیل توسط رسول اکرم^(ص) خبر می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴).

شاید بتوان معراج را مصداق «اظهار علی الغیب» دانست که مخصوص رسولان الهی است و «نبیون» از آن بی‌بهره‌اند: به نظر می‌رسد «اظهار علی الغیب» به این معناست که رسولان الهی بر فرشتگان حامل وحی در همان شکل اصلی آنها، اشراف می‌یابند. از نگاه قرآن کریم «اظهار علی الغیب» ویژه افراد مورد رضایت خداست که از جنس رسولان الهی هستند: "عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا، لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلُّ شَيْءٍ عَدَدًا" (الجن/۲۶ و ۲۷) تعبیر «مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» در آیه دوم به معنای کسی است که خداوند به رسول بودنش رضایت داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۷۹) بر این اساس که «مَنِ ارْتَضَىٰ» بیان «مَنِ ارْتَضَىٰ» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۵۳) معنای تبیینی حرف «مَنِ» در تمام کاربردهای دیگر ترکیب «مَنِ ارْتَضَىٰ» در قرآن کریم، وجود دارد (النساء/۶۴؛ ابراهیم/۴؛ الحجر/۱۱؛ الأنبياء/۲۵؛ الحج/۵۲؛ یس/۳۰؛ الذاریات/۵۲). بنابراین «اظهار علی الغیب» شامل تمام کسانی می‌شود که خداوند به رسول بودنشان رضایت داده یعنی شامل تمام رسولان الهی است و حصر موجود در آیه نشان می‌دهد که شامل غیر آنها نمی‌شود. در مورد مرجع ضمیر «لِيَعْلَمَ» در آیه سوم برخی مفسران بر این نظرند که به «مَنِ» در «مَنِ ارْتَضَىٰ» برمی‌گردد و ضمیر «أَبْلَغُوا» به «رَصَدًا» بر می‌گردد که بر جمع فرشتگان نگهبان دلالت می‌کند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۰۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۷) بر این اساس معنای آیه چنین است که، رسول یقین جازم پیدا می‌کند که قطعاً فرشتگان رسالت الهی را ابلاغ می‌کنند. در حقیقت آیات ۲۷ و ۲۸ تعبیر «اظهار علی الغیب» در آیه ۲۶ از سوره جن را تفسیر می‌کنند. «اظهار علی الغیب» به معنای مطلع ساختن رسولان بر غیب، بر وجه اتم آن است به گونه‌ای که برترین مراتب علم شکل گیرد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۰۹). ابوسعود «اظهار علی الغیب» را چنین تفسیر می‌کند: «إِطْلَاعًا كَامِلًا يَنْكَشِفُ بِهِ جَلِيَّةَ الْحَالِ انْكَشَافًا تَامًا مَوْجِبًا لِعَيْنِ الْيَقِينِ: إِطْلَاعِي كَامِلٌ كَمَا بَوَاسِطَةِ أَنْ وَضَعِيَّتِ چنان آشکار ظاهر گردد که منجر به یقین عینی گردد» (ابوالسعود، بی تا، ج ۹، ص ۴۷). این یقین جازم در اثر مشاهده فرشتگان حامل وحی برای رسولان الهی ایجاد می‌شود. همچنین می‌توان نشان دادن ملکوت آسمانها و زمین به حضرت ابراهیم^(ع) (الأنعام/۷۵) - که زمینه ساز یقین پیدا کردن او بود (الأنعام: ۷۵) - را مصداقی از «اظهار علی الغیب» دانست: چون طبق برخی برداشتها «ملکوت» به معنای عالم ملائکه است (کاشانی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۹۹).

۵. تحلیل معنای «رَسُولًا نَبِيًّا»

ظاهر تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۱ و ۵۴) - که در آن از باب تدرّج در مدح «نبی» بعد از «رسول» ذکر شده است - نشان می‌دهد که مقام «نبی» از مقام «رسول» بالاتر است این در حالی است که شواهد قرآنی و روایی - که پیش از این بررسی شد - حکایت از بالاتر بودن مقام «رسول» نسبت به مقام «نبی» دارد.

علامه برای حل مشکل تدرّج در مدح از مقام بالاتر «رسالت» به مقام پایین‌تر «نبوت»، دو وصف «رسول» و «نبی» را به معنای لغوی آنها دانسته و تعبیر «رَسُولًا نَبِيًّا» را چنین معنا می‌کند: «رسولی [=حامل رسالتی] بسیار با خبر نسبت به آیات و معارف الهی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰). اما ایشان مقام «رسول» به معنای مصطلح دینی را از مقام «نبی» بالاتر می‌داند و بر این اساس از مدح «خَاتَمِ النَّبِيِّينَ» که قرآن کریم در مورد حضرت محمد^(ص) به کار برده است (الأحزاب/۴۰) ختم «رسالت‌ها» را نتیجه می‌گیرد. او «رسالت» را مصداقی خاص از انبَاء غیبی می‌داند که «نبی» حامل آنهاست و انقطاع نبوت را مستلزم انقطاع رسالت می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۵). سبحانی برای حل مشکل تدرّج در مدح، وصف «نبی» در تعبیر «رَسُولًا نَبِيًّا» را به معنای لغوی ندانسته بلکه آن را به معنای مصطلح دینی و برابر با انسانی می‌داند که از جانب خدا مبعوث گشته و به او وحی می‌شود هر چند که وصف «رسول» را به معنای لغوی و اعم از رسالت داشتن از سمت خدا می‌داند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۸۳). وی حقیقت «رسالت» و قوام آن را «اقدام به انجام عمل یا ابلاغ سخنی از جانب دیگری می‌داند خواه او خدا باشد، خواه نباشد.» (همان، ج ۴، ص ۳۷۲). او با استناد به برخی کاربرد قرآنی وصف «رسول» (ر.ک. هود/۸؛ الحج/۷۵؛ الأنعام/۶۱؛ یوسف/۵۰؛ المائدة/۶۷) این واژه را مخصوص رسالت از جانب خدا یا حتی مخصوص رسولانی از جنس بشر نمی‌داند (همان، ص ۳۷۵). همچنین با تاکید بر معنای عام «رسالت»، وصف «نبی» را بالاتر از وصف عام «رسول» دانسته (همان، ص ۳۸۳) و به این صورت تدرّج از مدح «رسول» به «نبی» را تصحیح می‌کند. باید توجه داشت که نظر سبحانی به این معنا نیست که او رسالت در معنای خاص، یعنی رسالت از جانب خدا و به معنای مصطلح را مقامی فروتر از «نبوت» می‌داند: ایشان همانند علامه اساس رسالت خاص یعنی رسالت از طرف خدا را، «نبوت» می‌داند به این دلیل که بدون اتصال به خداوند یا همان «نبوت»، رسالت از جانب او قابل تصور نیست (همان، ص ۳۷۴).

در توضیحات تکمیلی برای حل مشکل تدرّج از مقام بالاتر رسالت به مقام پایین‌تر نبوت در تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱) و "الرَّسُولَ النَّبِيَّ" (الأعراف/۱۵۷) باید گفت که، کاربردهای واژه «رَسُول» نشان می‌دهد که این واژه در صورت فقدان وجود قراین، از دو جهت ابهام دارد: ۱- از جهت ماهیت ارسال کننده ۲- از جهت محتوای رسالت.

در قرآن کریم برای رفع ابهام نخست و تعیین خداوند به عنوان مُرسل، از اضافه کردن مفهوم «رَسُول» به «الله» یا ضمایر راجع به او کمک گرفته شده است و ترکیب‌های مثل «رَسُولُ اللَّهِ» (النساء/۱۵۷)، «رُسُلِي» (الکَهْف/۱۰۶)، «رُسُلُنَا» (المؤمنون/۴۴) به وجود آمده‌اند. این ترکیب‌ها ارسال الهی را از ارسال‌های غیرالهی متمایز می‌کنند: برای مثال ارسال از سوی خدا را از ارسال از سوی ملکه سبا و پادشاه مصر جدا می‌سازند (النمل/۳۵ و یوسف/۴۵). اما این ترکیب‌ها نمی‌توانند رسولان الهی به معنای خاص -یعنی کسانی که برای انداز انسان‌ها و بشارت دادن به آنها مبعوث شده‌اند- را از سایر رسولان فرستاده شده از سوی خداوند، متمایز سازند چون شیاطین و فرشتگان نیز به عنوان «رسول» و «مرسل» از جانب خداوند ارسال می‌شوند؛ چنانچه آیه ۸۳ سوره مریم بر ارسال شیاطین از سوی خدا به منظور وسوسه کافران دلالت می‌کند و وصف «رُسُل» در آیه ۶۹ سوره هود و وصف «مُرسلین» در آیه ۵۷ سوره حجر از ارسال فرشتگان برای عذاب قوم لوط حکایت دارد. برای متمایز ساختن رسولان الهی با مصادیق خاص دینی از سایر رسولان الهی و غیر الهی، باید از محتوای رسالت آنها ابهام زدایی شود؛ برای این منظور قرآن کریم از شگردهای زبانی مختلفی کمک گرفته است: به عنوان یک شگرد قرآن کریم در ترکیب‌هایی همچون «الرَّسُولَ النَّبِيَّ» (الأعراف/۱۵۷) و «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۴ و ۵۱) - که در وصف رسول اکرم^(ص)، حضرت موسی^(ع) و اسماعیل^(ع) هستند- از مدح «نبی» در عطف به مدح «رسول» به عنوان ذکر خاص بعد از عام کمک گرفته است: ویژگی کاربردی واژه «نبی» این است که هیچگاه در قرآن کریم درباره رسولان از جانب پادشاهان یا رسولان از جنس شیاطین و فرشتگان به کار نرفته است بلکه همواره به معنای مصطلح دینی و وصف بشری است که به او وحی شده و مسئولیت بیم و بشارت دادن به هم‌نوعان خود را بر عهده داشته است. بنابراین وصف «نبی» می‌تواند به عنوان وصفی توضیحی، مأموریت بشری رسول اکرم^(ص)، حضرت موسی^(ع) و اسماعیل^(ع) را از محتوای مأموریت فرشتگان رسول، متمایز سازد. قابل ذکر است که برخی از عرب‌های جاهلی انتظار داشتند که رسولی از میان فرشتگان برای آنها مبعوث گردد و با این انگاره نادرست از رسول اکرم^(ص) انتظار داشتند که همچون فرشتگان در آسمان صعود کرده و کتابی را برای آنها فرو فرستد و پاسخ آن حضرت چنین بود که او فقط بشری رسول یعنی «بَشَرًا رَسُولًا» است (الإسراء/۹۳). در برابر انگاره نادرست عرب‌ها خداوند بر لزوم مجانست «رسول» با «دعوت شدگان» تاکید کرده و تنها در فرضی که در زمین به جای بشر، فرشتگان ساکن بودند مبعوث کردن فرشته‌ای از جنس فرشته یعنی «مَلَكًا رَسُولًا» را ممکن می‌داند (اسراء: ۹۵-۹۲).

متمایز ساختن محتوای مأموریت رسول اکرم (ص)، حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) از محتوای مأموریت فرشتگان، از این جهت اهمیت می‌یابد که دو تن از آنها یعنی حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) از مهمترین شخصیت‌های دو قوم رقیب یعنی بنی اسماعیل (عرب‌ها) و بنی اسرائیل بودند.

نتیجه

در پژوهش حاضر با بررسی پیوند معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» با دیدار فرشته وحی، نتایج زیر به دست آمده است:

۱- معنای تحلیلی واژه «نبی» نشان می‌دهد که این وصف در لغت از مصدر «نباوة» به معنای «رفعت» و «بلندی» است و بر معنای مُشرف از بلندی و خبردار از حوادث مهم پیش از وقوع آنها دلالت دارد و به همین دلیل در فرهنگ دینی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» و از طریق فرشته اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انداز به قوم خود خبررسانی می‌کنند.

۲- معنای تحلیلی واژه «رسول» نشان می‌دهد که این واژه در لغت وصف فردی است که انبغاثی بسیار شدید عزم و انگیزه او را تقویت کرده و در نتیجه انجام مأموریتی خاص برای او آسان شده است. این وصف در فرهنگ دینی وصف نبیونی است که در اثر دیدار اعجازگونه هیأت اصلی فرشته وحی در بیداری، عزم و انگیزه آنها بسیار تقویت شده و با وجود کمی یاران، می‌توانند سختی‌های تبلیغ دین را به خوبی تحمل کنند.

۳- مقام «رسول» به معنای مصطلح دینی، از مقام «نبی» بالاتر است و «رسول» در کنار مواهب نبوی همچون دیدار هیأت اصلی فرشته در خواب و دریافت وحی از این طریق، از موهبت دیدار هیأت اصلی فرشته در بیداری و دریافت وحی از او نیز برخوردار است. به همین ترتیب مقام «نبی» از مقام «ولی» بالاتر است و «نبی» علاوه بر مشاهده هیأت اصلی فرشته وحی در خواب، می‌تواند همچون «ولی» هیأت تمثّل یافته فرشته وحی در بیداری را نیز مشاهده کند.

۴- کاربرد قرآنی وصف خاص «نبی» در عطف به وصف عام «رسول» در ترکیب‌هایی همچون «الرَّسُولَ النَّبِيَّ» (الأعراف/۱۵۷) و «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۱ و ۵۴) محتوای مأموریت رسول اکرم (ص)، حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) را از محتوای مأموریت فرشتگان متمایز می‌کند و متضمن معنای «بَشْرًا رَسُولًا» (الإسراء/۹۳) است که در تقابل با تعبیر «مَلَكًا رَسُولًا» (الإسراء/۹۵) و این انگاره نادرست عرب‌های جاهلی است که انتظار داشتند رسولی از میان فرشتگان برای آنها مبعوث گردد.

منابع

• قرآن کریم

۱. کتاب مقدس: ترجمه «مژده برای عصر جدید»، تهران: انجمن کتاب مقدس.
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*، چ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*، چ اول، بیروت: موسسه التاریخ.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، چ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابوالسعود، محمد بن محمد (بی تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق). *مجاز القرآن*، چ اول، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. اورنگی، طیبه؛ مهریزی، مهدی؛ حجتی، سید محمد باقر (۱۳۹۶ش). «رسول و نبی در اندیشه مفسران و متکلمان؛ سیر تطور و نقد دیدگاهها»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوازدهم، شماره ۲۴.
۱۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، چ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ اول، تهران: بنیاد بعثت.

۱۷. بهمانی، علیرضا (۱۳۹۷ش). «تحلیلی نو از تفاوت «نبی»، «رسول» و «امام»»، *تحقیقات کلامی*، سال ششم، شماره ۲۲.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، چ دوم، بیروت: دارالقلم.
۱۹. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق). *مفاهیم القرآن*، چ چهارم، قم: موسسه الامام الصادق.
۲۱. شریف کاشانی، حبیب الله (۱۳۸۳ش). *تفسیر ست سور*، چ اول، تهران: انتشارات شمس الضحی.
۲۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق). *الجدول فی اعراب القرآن*، چ چهارم، بیروت: دارالرشید.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، چ اول، قم: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، چ دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*، چ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۱. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش). *الطراز الأول*، چ اول، مشهد مقدس: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۳۲. ملکی، محمد باقر (۱۴۱۴ق). *بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام*، چ اول، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۳. هاکس، مستر (۱۳۷۷ش). *قاموس کتاب مقدس*، چ اول، تهران: اساطیر.
34. Meek, James (1960), *Hebrew origins*, New York & London: Harper & Row Publishers.

References

- The Holy Qur’an.
- 1. The Bible [Translation: Mozhdeh barāy Asr Jadīd,] Tehran: The Bible Association.
- 2. Ālūsī, Mahmūd (1415 AH), Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm wa Al-Sab‘ al-Mathānī, 1st ed, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 3. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1983), Al-Khisāl, Edited by Alī akbar Ghaffārī, 1st ed. Qom: Teachers Association of Seminary.
- 4. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1403 AH), Ma‘ānī al-Akhhbār, 1st ed, Qom: Islamic Publications Office.
- 5. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1413 AH), Man lā Yahdaruh al-Faqīh, Edited by Alī akbar Ghaffārī, 1th ed, Qom: Islamic Publications Office.
- 6. Ibn Āshūr, Muhammad bin Tāhir (nd), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, 1st ed, Beirut: Institute of History.
- 7. Ibn ‘Atīyah al-Andalusī, ‘Abd al-Haqq (1422 AH), Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 8. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH), Mu’jam Maqāyīs al-Lugha, 1st ed, Qom: Maktab al-‘A’lām al-Islāmī.
- 9. Ibn Kathīr, Ismāīl Ibn ‘Umar (1419 AH), Tafsīr al-Qur’an al-Azīm, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 10. Ibn Manzūr, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-‘Arab, 3th ed, Beirut, Dār Sādir.
- 11. Abu al-Saūd, Muhammad bin Muhammad (nd), Irshād al-Aql al-Salīm ilā Mazayā al-Qur’an al-Karīm, 1st ed, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 12. Abū ‘Ubaydih, Muammar bin Muthannā (1381 AH), Majāzu al-Qur’an, 1st ed, Cairo: Maktab al-Khānajī.
- 13. Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH), Tahzīb al-Lugha, 1st ed, Beirut: Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 14. Owrangī, Tayyibih; Mīhrīzī, Mahdī; Hujjatī, Sayyed Muhammad Bāqir (2017), “Rasūl and Nabī in the thought of commentators and theologians; The course of development and criticism of views”, Studies of the Qur’an and Hadīth, 24: 165-194.
- 15. Barqī, Ahmad bin Muhammad (1371 AH), Al-Mahāsin, 2nd ed, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
- 16. Bahrānī, Hāshim (1416 AH), Al-Burhān fī Tafsīr al- Qur’an, 1st ed, Tehran: Bi‘that Foundation.
- 17. Bahmānī, Alī Rizā (2018), “A new analysis of the difference between Nabī, Rasūl and ‘Imām”, Islamic Theology Studies, 22: 8-24.
- 18. Rāghib Isfahānī, Husein bin Muhammad (1412 AH), Mufradāt Alfāz al-Qur’an, 2nd ed, Beirut: Dār al-Qalam.
- 19. Zubaydī, Muhammad bin Muhammad (1414 AH), Tāju al-‘Arūs, 1st ed, Beirut: Dār al-Fikr.

20. Subhānī, Ja'far (1421 AH), Mafāhīm al- Qur'an, 4th ed, Qom: Al-'Imām al-Sādiq (AS) Institute.
21. Sharīf Kāshānī, Habīb Allāh (2004), Tafsīr Sitta Suwar, 1st ed, Tehran: Shams Al-Zuhā Publications.
22. Sāfī, Mahmūd bin 'Abd al-Rahīm (1418 AH), Al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'an, 4th ed, Beirut: Dār al-Rashīd.
23. Tabātabā'i, Muhammad Husein (1417 AH), Tafsīr Al-Mīzān, 5th ed, Qom: Islamic Publications Office.
24. Tabrisī, Fazl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr, 5th ed, Tehran: Nāsir Khusrow.
25. Tabarī Āmulī, Muhammad bin Jarīr bin Rustam (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, 1st ed, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
26. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, 1st ed, Qom: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
27. Fadl Allāh, Sayyid Muhammad Husein (1419 AH), Min Wahy al-Qur'an, 2nd ed, Beirut: Dar al-Malāk.
28. Qurtubī, Muhammad (1985), Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an, 1st ed, Tehran: Nāsir Khusrow.
29. Kulainī, Muhammad bin Yaqūb (1407 AH), Al-Kāfī, Edited by Ghaffari and Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
30. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), Mir'āt al-'Uqūl fī Sharh Akhbār Āli al-Rasūl (PBUH), Corrected by Sayyid Hāshim al-Rasūlī, 2nd ed, Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmīyya.
31. Madanī, Alī Khāni bin Ahmad (2005), Al-Tarāz al-Awwal, 1st ed, Mashhad: 'Ahl al-Bayt (AS) Institute.
32. Malikī, Muhammad Bāqir (1414 AH), Badāyi' al-Kalām fī Tafsīr 'Āyāt al-'Ahkām, 1st ed, Beirut: Institute of al-Wafā'.
33. Hawks, Mr. (1998), Bible Dictionary, 1st ed, Tehran: Asātīr.
34. Meek, James (1960), Hebrew Origins, New York & London: Harper & Row Publishers.