مجلة نبيئنا
Journal Homepage: http://nabiyuna.com
ISSN: 2789-4290 (Print) ISSN 2789-4304 (Online)

العوارض الملازمة لظاهرة تلقي الوحي القرآني
-الظاهرة الصوتية اختياراً-

نزار ناجي محمد الدهيس[١]

١ مديرية تربية البصرة/ البصرة/ العراق

nazar2674@gmail.com

دكتوراه في السيرة النبوية - الاستشراق / أستاذ مساعد

تاريخ التسلّم : ٤/ ٧/ ٢٠٢٤
تاريخ القبول : ٢٦/ ٩/ ٢٠٢٤
تاريخ النشر : ١/ ١٢/ ٢٠٢٤
السنة(٤)-المجلد(٤)
العدد(٨)
جمادي الثاني ١٤٤٦هـ
كانون الأول ٢٠٢٤م
DOI: 10.55568/n.v4i8.91-115

CC BY NC

الملخص

يعدُّ تلقي الوحي حدثاً مهماً وبارزاً في الدين والتشريعات السماوية ، فهو يعبر عن خطاب مقدّس بين المُرسل والمتلقي ،ولما كان الإسلام أحد تلك التشريعات التوحيدية فان تلقي الوحي القرآني زاد من قداسته لأهمية المُلقى؛ لأنه كلام الله المُنزَل على عباده ، فتلقي الوحي القرآني عُدَّ منذُ بدايته مرحلة فاصلة في حياة النبي ﷺ وحياة أصحابه ، فمن هذا التلقي انبثق تشريع ومجتمع جديد بجميع مبادئه وقيمه المقدسة . فظاهرة تلقي الوحي القرآني بين طرفين لا يتنميان للرتبة الوجودية نفسها، وبين مخلوقين من مستويين فيزيائيين مختلفين شكلت استفهاماً لدى اتباع النبي ﷺ عن كيفية ذلك الاتصال مع السماء فكان سؤالهم عن كيفية تلقيه ذلك الوحي القرآني ،وكيف سيُطيق المُتلقي ذلك الاتصال بعالم غيبي غير معروف ؟ ،وكيف سيعي المُتلقي ما يُلقيه إليه ذلك

الملاك السماوي لاختلاف العالمين لكليهما ؟ ، وما ستخلفه تلك العملية التواصلية من عوارض ملازمة لتلقي الوحي القرآني ؛ لذا ستعمل الدراسة على معرفة تلك الظاهرة في ظل الموروث الروائي.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية – الوحي – القرآن – الظاهرة الصوتية

تمهيد

كان فهم ظاهرة تلقي الوحي القرآني في مقدمة اهتمامات المسلمين، ولعلها في مقدمة الأمور التي يحتاج المسلم الى معرفتها؛ لذا كان البخاري (ت ٢٥٦هـ) قد وضعها في مقدمة صحيحه تحت باب (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله) ﷺ [١]، وجعلها ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) في مقدمة الأمور التي يحتاج المسلم إلى معرفتها من اخباره ﷺ وجعلها تحت عنوان (إخباره ﷺ عن بدء الوحي وكيفيته) [٢]؛لأنها أول شؤون الرسالة الإسلامية وبداية انطلاقتها وهي سنة الله في انبيائه كما جاء في قوله تعالى:﴿ **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا** ﴾ (النساء: ١٦٣)لذا فهي سنة الله في الاتصال بين السماء والأرض، وهي الطريقة التي يُلقي فيها كلماته وتشريعاته على عباده لتبليغها للناس ، ولما كان الإسلام بمعناه الخاص* أحد تلك التشريعات السماوية ، فإن القداسة التي يُضفيهاالمسلمون على الرسول ﷺ تعود لتلقيه الوحي القرآني ، ولم تلغ السماء بشريتهُ باستثناء انه يُوحى إليه من السماء كما جاء بقوله تعالى : ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ**﴾ (فصلت: ٦)،ولأن الملاك المكلف بإيصال الوحي ينتمي من حيث جنسه إلى عالم غيبي،فهذا يقتضي عدم قدرة الإنسان في أحواله الطبيعية على التواصل بذلك العالم الغيبي ، وقد استلزم ذلك من المعاصرين لذلك الحدث أن يفهموا السُبل التي جعلت ذلك الاتصال ميسوراً [٣]، لذا كان أصحاب النبي ﷺ أول من بادر

---

١ البخاري، ابو عبد الله محمد بن إسماعيل؛ صحيح البخاري، د. ط. (القاهرة: ج١، دار الفكر). ٢،

٢ ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي؛ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الارنؤوط، ط٢، ج١، (مؤسسة الرسالة)، ١٣٣.

٣ المجيدي، عبد السلام مقبل؛تلقي النبي ﷺ ألفاظ القرآن، ط١ (بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة)، ٣٦.

* جاء في القران الكريم الإسلام بمعناه العام: ينظر: آل عمران: ١٩؛ الاحقاف: ١٥،وينظر الاسلام في معناه الخاص والعام، الزمر: ١١- ١٢.

في السؤال عن كيفية اتيان الوحي فقيل له يا رسول الله: « كيف يأتيك الوحي ؟» [٤] [٥] [٦] [٧] [٨]، ويحتمل أن يكون المسؤول عنه صفة الوحي نفسه أو صفة حامله أو ما هو أعم من ذلك[٩]؛ لذا معرفة العوارض التي كانت تلازمهُ في أثناء عملية الاتصال بذلك الماورائي ، وكيفية تلقيه ذلك الوحي القرآني قد شغلت الفكر الإسلامي منذ بداية البعثة النبوية وانتشار الإسلام؛ لذا وجه أصحابه مثل هذا السؤال واستفهموا عن تلك اللحظات التي يلتقي فيها الملك المرسل وحامل الوحي إليه وحاولوا معرفة طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في عملية ذلك التلقي ،لاختلاف المستوى الفيزيائي لكليهما (الملائكة – البشر) فكل منهما ينتمي إلى عالم وجودي يختلف عن الاخر، وما أثارهُ أصحاب النبي ﷺ من سؤال عن كيفية تلقيه الوحي لم يكن إلاتعبداً وزيادة في طمأنينة القلب فليست المسألة فضولاً من القول[١٠]؛ لذا ستعمل الدراسة على معرفة كيف كان يأتيه ذلك الوحي وتلك العوارض التي كانت تلازم تلقيه ذلك الوحي والوقوف على بعض إشكاليات ذلك التلقي.

٤ الزهري، ابن سعد محمد بن سعد بن منيع؛ الطبقات الكبرى ، د. ط. (بيروت– لبنان: دار صادر، د.ت.)، ١٩٨.

٥ ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل؛ مسند أحمد بن حنبل، د. ط. (بيروت – لبنان: دار صادر)، ١٥٨-١٦٣–٢٥٧.

٦ البخاري؛ ج١/ ٢؛ ج ٤/ ٨٠.

٧ النيسابوري، مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري؛ الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، د. ط. (بيروت – لبنان: دار الفكر)، ٨٢.

٨ الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط: صدقي جميل العطار قدم له: خليل الميس، د. ط. (بيروت– لبنان: دار الفكر)، ١١١.

٩ ابن حجر،شهاب الدين احمد بن علي العسقلاني؛ فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ط ٢ (بيروت– لبنان: دار المعرفة)، ١٧.

١٠المجيدي، ٣٩.

أولا : مفهوم التلقي

جاء في محكم كتابه قوله تعالى : ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ (النمل: ٦)،فقد أكد القرآن تلقي النبي الوحي القرآني. والتلقي مأخوذ من الإلقاء وأَلقى الشيء تعني طَرَحَه[١١]، أي يُلْقى إليك وحْياً وتأخذه من عند الله[١٢ ١٣]، وذكر أن أصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء النازل ثم يوضع موضع القبول والأخذ. ويقال: تلقيت هذه الكلمة من فلان أي أخذتها منه[١٤]، ومنهم من ذهب إلى أن التلقي هو الحفظ والتلقين ، فتلقى وتلقن بمعنى واحد[١٥ ١٦ ١٧]؛ لذا قيل عن التلقي هو التهيئة المنهجية والشرعية لتعلم ألفاظ القرآن وهو مكمل لعملية التلقين[١٨].

والوحي القرآني هو تلق مأخوذ من الإلقاء (إلقاء الكلام) كما في قوله تعالى:﴿**فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ (النحل: ٨٦)، فيكون كذلك من المُلقي ، وهو كذلك من المتلقي كما في قوله تعالى : ﴿**إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ**﴾ (النور: ١٥)، ويستعمل إلقاء القول استعمالاً لغوياً خاصاً في التعليم وتلقيه في التعلم والتواصل وهما حسيان، ويصاحب الإلقاء والتلقي حضور القلب ، فلا يكون مباغتاً غير متهيأ لهُ؛ لذلك يعني الفهم والتلقين وحسن الأخذ ، وهذه المعاني كلها تجتمع في تلقي الرسول ﷺ الوحي القرآني من جبريل عليه السلام ، فهو إلقاء وتلق محسوسان بين جهتين اعتمدتا على القول ، ويعتمد على الأخذ بينهما على القول لا غير ، ويظهر ذلك جلياً بين الوصف العام لأخذ النبي ﷺ الوحي القرآني من جبريل عليه السلام بأنه

١١ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب، د. ط. (قم –ايران ،: ادب الحوزة)، ٢٥٥.

١٢ الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن ابي حاتم محمد التميمي الحنظلي؛ تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)، تح: أسعد محمد الطيب، د.ط.، (بيروت – لبنان،: دار الفكر)، ٢٨٤١ – ٢٨٤٢.

١٣ السمرقندي، ابو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم؛ تفسير السمرقندي، تح: محمود مطرجي، د. ط.، (بيروت – لبنان: دار الفكر ،)، ٥٧٣.

١٤ الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (تفسير الفخر الرازي)، ط١، (بيروت – لبنان ،: دار الفكر)، ١٩.

١٥ الطبري؛ ج١٩/ ١٦٢.

١٦ الفخر الرازي؛ ج٣/ ١٩.

١٧ السمرقندي؛ ج٢/ ٥٧٣.

١٨ المجيدي؛ ١٠٨.

تعلم كما في قوله تعالى : ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥)،وبين الوصف الخاص لذلك بأنه القاء كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل:٥)، وتلقٍّ في الوقت نفسه كما في قوله تعالى : ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل:٦) ، ولم يستعمل القرآن الكريم الإلقاء والتلقي إلا للأمر المحسوس ، فالتلقي هو العملية المكملة للتلقين[١٩]، والوحي بوصفه حدثاً يعبر عن خطاب شفوي ينتقل من المرسل إلى المرسل إليه (المتلقي)، وهذا الانتقال من حدث الوحي والإرسال إلى حدث التلقي والاستقبال يجعل من الوحي حدثاً تاريخياً بامتياز ،ولا يعني ذلك نزع طابع القداسة عن الوحي وتحويله إلى نص تاريخي دنيوي[٢٠]، بل هو يمثل اتصال السماء بالأرض من طريق ذلك الالقاء والتلقي بين أُفقين وجوديين مُختلفين (السماء – الأرض)، وصورتين مختلفتين من الخلق (الملائكة – البشر)، ويكفي به قداسة أنه كلام الله الملقى على رسوله الكريم ، لذلك جاء عن النبي ﷺ قوله : « كان الوحي يأتيني على نحوين يأتيني به جبريل عليه السلام فيلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل ... »[٢١]، لذا فهو تلقٍ وكلام ملقى من جبرائيل عليه السلام على النبي ﷺ ، وكما مر ذكره بالنص القرآني بانه يلقى النص القرآني من لدن حكيم عليم .

١٩ المجيدي،١٠٧–١٠٨.

٢٠ العارف، مصطفى؛ تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبوزيد نحو منهج اسلامي جديد للتأويل، بحث ضمن كتاب محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقاربات نقدية، ط١ (الرباط: مؤمنون بلا حدود)، ٢٦٧.

٢١ الزهري، الطبقات الكبرى ، ١٩٧–١٩٨.

ثانيا : مفهوم الوحي

الوحي كلمة معروفة في الديانات السماوية واللغات السامية، إذ يستعمل في اللغة العبرانية والآرامية بلفظ(أوحى : Aohu)والحبشية معروفة بلفظ (وحي : Wahaya)وهو من قبيل المشترك السامي بين تلك اللغات[٢٢]، وكان الوحي معروفاً عند الجاهليين فيعتقدون بتلقي الشعراء والكهان كلامًا من مخلوقات غير مرئية، واعتقدوابتكليم السماء للإنسان فكانوا يشيرون لتلقي النبي ﷺ كلاماً من السماء بعد أن عاب معتقداتهم[٢٣ ٢٤ ٢٥]؛ لذا يعبر عنه بانه تواصل واتصال مع السماء، وهذا يؤكد معرفة الجاهليين للوحي السماوي قبل البعثة النبوية الشريفة .

ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل البعثة من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية ، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور من جذور في تكوينه العقلي والفكري ،وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مخالفة للواقع أو تمثل تجاوزاً لقوانينه التي كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من تصوراتها[٢٦]؛ لذا تركزت اتهامات قريش للنبي ﷺ على تلقيه ذلك الوحي من تابع مصاحب لهُ ، وتجلى ذلك في اتهاماتهم بحسب ما ألفوه من البيئة التي تأثروا بها واقتبسوه منها فقالوا عن النبي ﷺ انه :كاهن(الطور: ٢٩ ؛ الحاقة: ٤٢)، وشاعر(الأنبياء: ٥؛ الصافات: ٣٦؛ الطور: ٣٠؛ الحاقة: ٤١)، وساحر (ص: ٤؛ الذاريات: ٥٢)، ومجنون (الحجر:٦؛ الصافات: ٣٦؛ الدخان: ١٤؛ الذاريات: ٥٢؛ الطور: ٢٩؛ القلم: ٢ ، ٥١ ؛ التكوير: ٢٢) أو ذو جنة(الأعراف: ١٨٤؛ المؤمنون: ٧٠؛ سبأ: ٨ ، ٤٦)، وشاعر ومجنون(الصافات: ٣٦)، أو ساحر مجنون(الذاريات: ٥٢) ،أو كاهن مجنون (الطور: ٢٩)، وهذا التعدد في الاتهامات المتعددة الواردة في سور متعددة من

٢٢ علي، جواد؛ تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، ط١ ، (بيروت – لبنان،: مؤسسة الجمل ، ٢٠٠٩م)، ١٧٦.

٢٣ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر؛ أنساب الأشراف، تح: محمد حميد الله، د. ط. (مصر: دار المعارف، ١٩٥٩)، ١١٥.

٢٤ ابن الأثير،عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني؛ أسد الغابة في معرفة الصحابة، د. ط. ،ج١ (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، د.ت.)، ١٩.

٢٥ علي، جواد؛ ١٧٦.

٢٦ ابوزيد، نصر حامد؛ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط١، (الدار البيضاء ،: مؤمنون بلا حدود ، ٢٠١٤)، ٣٤.

القرآن تدلل على رفضهم فكرة النبوة الصادقة ، وجعل مصدر ذلك الوحي هو الجن أو الشياطين أو التابع ، أو أن ما جاء به كان من تأليفه، أي جعل الوحي ذا منشأ بشري(الفرقان: ٤ – ٥)؛ لذلك فهذه الاتهامات تؤكد معرفة العرب قبل البعثة بالاتصال بالسماء بوساطة مخلوقات ما ورائية؛ لذلك برزت تلك الاتهامات عندما أعلن النبي ﷺ دعوته، وجوبه بها.

ويقالُ للكَلِمَات الإلهيةِ التي تُلْقى إلى أَنْبيائِه وأَوْليائِه وَحْيٌ . و الوحي لغوياً هو إعلام في خَفاء، وقيل هو الإِشارة، والكتابة، والرِّسالة والإِلْهام ، والكلام الخَفِيُّ ، وقيل هو المكتوب والكِتاب أَيضاً[٢٧] [٢٨]، فالمعنى اللغوي لكلمة (الوحي) يبين أن هُناك أكثر من صورة للوحي .

ومفهوم الوحي يستوعب جميع النصوص الدالة على الخطاب الالهي للبشر بوصفه مفهوماً دالاً على الكلام الملقى لأنبيائه وعباده[٢٩].

أما عن صور الوحي فقد بين الإمام علي ﷺ صور الوحي المتعددة التي أشار إليها القرآن الكريم ،فذكر وحي النبوة ، و وحي الإلهام ،و وحي الإشارة ، و وحي الأمر ، و وحي الكذب، و وحي التقدير، و وحي الخبر ،و وحي الرسالة[٣٠]، فوحي النبوة والرسالة هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: ١٦٣) ، و وحي الإلهام فهو قوله تعالى :﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾(النحل: ٦٨)

وأما وحي الإشارة فقوله (عز وجل) : ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١) ، وأما وحي التقدير فذلك في قوله تعالى :﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾(فصلت: ١٢)، وأما وحي الأمر فقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ (المائدة: ١١١)، وأما وحي الكذب فقوله عز وجل : ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ

٢٧ ابن منظور؛ لسان العرب، ٣٧٩–٣٨١.

٢٨ الزبيدي، محب الدين ابو الفيض السيد مرتضى الحسيني؛ تاج العروس في جواهر القاموس، تح: علي شيري، د. ط.،ج٢٠، (بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٩٤)، ٢٧٩–٢٨٢.

٢٩ ابوزيد؛ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ٣١.

٣٠ المجلسي، محمد باقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تح: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، ط٢ ،ج٩٠، (بيروت – لبنان: دار الوفاء، ١٩٨٣)،. ١٦–١٧

﴿وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ (الأنعام: ١١٢)،وأما وحي الخبر فقوله سبحانه : ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

وقد استعمل القرآن مفهوم الوحي منسوباً إلى غير الله في ثلاثة مواضع(الانعام: ٩٣ ، ١١٢ ، ١٢١)،ويُميز في هذه المواضع الثلاثة نوعين من الوحي هما (الوحي الصادق والوحي الكاذب) والأخير هو الذي ينسب لغير الله (عزوجل)؛ لذا تم تمييزه من النوع الأول وهو الوحي الصادق الذي ينسب فيه إلى الله(عزوجل)، وقد بيّن لنا القرآن الكريم طرق الوحي الصادق الذي يُلقيه على عباده الصالحين بثلاث طرق أو كيفيات ورد ذكرها في قوله تعالى :﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)، فهذه هي الطرائق التي ذكرها القرآن الكريم عندما يُريد أن يلقي كلماته على أحدٍ من عبادهِ ويُوحيها إليه باختلاف الشخص الموحى إليه .

ويرتبط الحديث عن الوحي بالنبي ﷺ والقرآن الكريم[٣١]، ولما كان الإسلام ديانة وحي سماوي وكتاب مقدس ، فقد زاد ذلك من قداسة الرسول ﷺ في الضمير الإسلامي؛ لذا عُدّ بدء تلقي الوحي مرحلة فاصلة في حياة النبي ﷺ وحياة أصحابه ، فمن خلال هذه البداية والمخاض العسيركانت انطلاقة الديانة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية ، فلحظة تلقي الوحي وتصديقه من قبل أصحابه هي مرحلة مهمة من عمر الرسالة الإسلامية تم فيها الانتقال إلى مرحلة جديدة وعهد جديد أطلق عليه (بدء الوحي) (بداية البعثة النبوية) ، فانطلاقًا من بدء الوحي تحددت أطراف الوحي وأخذت مضامينه تتشكل وتعرف[٣٢]، ويرى الباحث أن الحديث عن الوحي حديث في غاية الأهمية والخطورة؛ لأن الكلام عنهُ مرتبط بالعقيدة الإسلامية وصدقها ، ولأنهُ مرتبط بعالم غيبي لا يمكن فهمه أو معرفته إلا من طريق ما ذكره القرآن الكريم ،أو ما نقله لنا بعض الذين عايشوا وعاصروا تلك اللحظات .

---

٣١ A. J. Wensinck، (Wahy) The Encyclopaedia of Islam، 1ed ed. (Leiden: E. J. Brill، 1934)، V. IV / P.1091.

٣٢ النوي،محمد؛ الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديماً وحديثاً، ط١ (الرباط: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨)، ١٣-١٨٧-١٨٨.

ويرى بعضهم أنه طالما لم يتضمن القرآن الكريم بيانًا تفصيلياً لتلقي الوحي القرآني فانه يجب علينا الاقتصار على ما ذكره القرآن الكريم وعدم الخوض في أمر غيبي لم يشأ الله أن يكشف لنا عنه[٣٣]، لكن غرابة الاتصال بين مخلوقين مختلفين في الرتب الوجودية والمستوى الفيزيائي جعل الحديث عن كيفية الوحي شاغلاً لفكر المسلمين منذ بداية ذلك الاتصال ، وقد وجهوا سؤالهم للرسول ﷺ عن الطريقة التي كان يأتيه فيها الوحي [٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨]، وقد استمرت مثل تلك الاسئلةمدة طويلة حتى بعد وفاة النبي [٣٩ﷺ ٤٠ *]، لأن العلم المُلقى ينتمي من حيث جنسه إلى عالم الغيب بالنسبة للبشر ، وهذا يقتضي عدم قدرة الإنسان في أحواله الطبيعية على الالتقاء بعالم غيبي أو الاتصال به ، فقد لزم أن يعلم تفصيل السبل التي جعلت ذلك الاتصال بين المعلم جبريل عليه السلام والمتعلم وهو النبي ﷺ ميسوراً بل أكثر يسراً من اتصال البشر بالبشر[٤١]، ومحاولة منهم لفهم ظاهرة تلقي الوحي القرآني ولفهم كيفية ذلك الاتصال بين السماء والأرض .

ويبدو أن ندرة تعرض النصّ القرآني لتوصيف كيفيات الوحي، وميل الرسول ﷺ إلى السكوت عن هذا الأمر هو ما دفع أحد صحابته إلى السؤال عن ذلك الحدث وتلك اللحظات[٤٢]؛ لذلك ذكر المستشرق ت .أندري أن نبي الإسلام هو أكثر الأنبياء تكتمًا على شكل وحيه وكيفياته[٤٣]، ولأنها

٣٣النوي؛ محمد؛ ٤٠.

٣٤ الزهري؛ الطبقات الكبرى ، ١٩٨.

٣٥ ابن حنبل؛ مسند أحمد بن حنبل، ١٥٨، ١٦٣، ٢٥٧.

٣٦ البخاري، صحيح البخاري. ٢،

٣٧النيسابوري؛ الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، ج٤/ ٨٠، ج٧/ ٨٢.

٣٨ الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،.١١١

٣٩ الزهري، الطبقات الكبرى ،. ٤٢٥–٤٢٦

٤٠ ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي؛ تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، د. ط.، ج٥ (بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٨١)، ٤٦٠.

٤١ المجيدي؛٣٦.

٤٢ النوي؛ ٤٢٠.

* وقد ورد ان الحاكم العباسي هارون الرشيد طلب وهو في موسم الحج ان يأتوه بمن يعلم كيف كان نزول جبريل عليه السلام على النبي ﷺ ومن أي وجه كان يأتيه واماكن قبور الشهداء.

٤٣ T. Andrae، Mahomet Sa Vie et Sa Doctrine، n.d.، p.45.

تجربة خاصة بالنبي ﷺ فلا يرى منها إلا ما شاهدهُ المعاصرون له ونُقل عنهم ، أوالاحاديث التي تحدث بها الموحى إليه بعد سؤال أصحابه لهُ ، فمثل تلك الأمور لا يدركها إلا الموحى إليه؛ ولهذا كان السؤال منهم لتوصيف تلك اللحظات وأهم ما يدركه عند تلقيه ذلك الوحي .

ثالثاً : الظاهرة الصوتية إحدى العوارض الملازمة لتلقي الوحي

الوحي حدث يعبر عن خطاب ينقل من المرسل إلى المرسل إليه ومن بعدها الإرسال إلى المتلقي (المستقبل)، فهذا الانتقال والتنقل لذلك الخطاب من حدث تلقي الوحي يجعلهُ حدثاً تاريخياً بامتياز ، ولا يعني نزع طابع القداسة عنه وتحويله إلى نص تاريخي[٤٤]، وقد أَلِف الفكر الإسلامي النظر إلى الوحي من خلال بُعده العلوي المفارق ،وعدَّهُ علماء الإسلام إعلاماً (**information**) أي علاقة عمودية مبدأها الله سبحانه وتعالى ومنتهاها النبي ﷺ[٤٥]، وتلقي الوحي القرآني ظاهرة شعورية تتسم بالوعي والادراك التامّين ، لأنه ذو مصدر خارجي وغير متأثر بالنفس الداخلية ، وغير ملتزم بالحدود الطبيعية للعقل البشري؛ لأنه ينقل إلى الإنسان حقائق تتجاوز نطاق إدراكه العقلي[٤٦]؛ لذا قيل إن سماع النبي ﷺ كان بقوة إلهية قدسية لا كسماع اتباعه منه ،تنفصل عند ذلك قواه البشرية ، وتظهر آثارها وعوارضها على جسده الشريف[٤٧].

إن الدراسة الموجزة لا تؤدي إلى فهم الظاهرة الدينية المعقدة؛ لأن لها مظاهر متنوعة ومتعددة[٤٨]،إذ مثلت ظاهرة تلقي الوحي القرآني إشكاليات متعددة منها طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في عملية الوحي، وتأثيرات ذلك الخطاب الإلهي على جسد المتلقي في كل عملية إنزال للوحي من السماء ، فإذا كان طرفا الوحي (جبريل ومحمد) لا ينتميان إلى الرتبة الوجودية نفسها ومن مستويين فيزيائيين مختلفين ، فإن السؤال الذي يطرح هو : كيف أمكن لهذا الاتصال أن يحدث ؟ وجوابًا

٤٤ العارف؛ ج١/ ٢٦٧.

٤٥ النوي؛٣١٩.

٤٦ الغزالي، مشتاق بشير؛ القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط١ (سوريا: دار النفائس، ٢٠٠٨)،. ٥٩

٤٧ المجيدي؛. ٨٠

٤٨ مالك، بن نبي؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠). ٨٥.

عن هذا السؤال عرفت مقاربات عديدة في الفكر الإسلامي[٤٩]، فلا يمكن تفهم ظاهرة الوحي إلا بتفهم كيفية تقبل المتلقي الأول للوحي ، وإذا ما رأينا أن الوحي رسالة فإن أي رسالة لا تكتسب دلالتها إلا من طريق فعل التقبّل[٥٠]؛ لذا كانت هناك مجموعة من العوارض التي لازمت ذلك التلقي للوحي القرآني أوردتها لنا المصادر الإسلامية ومن تلك العوارض هي الظاهرة الصوتية .

تذكر المرويات الإسلامية أن الصوت القوي كان أحد العوارض الملازمة لتلقي الوحي القرآني. فقد سُئل النبي ﷺ عن كيفية تلقيه الوحي فقال : « ... أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني، وقد وعيت ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول...»[٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥]، وكلمة (أحياناً) في الحديث تدل على أن هذه الحالة لم تكن حالة دائمة وملازمة لكل حالات الوحي ،ويبدو أن صوت الصلصلة كان من الحالات شديدة الوقع عليه حتى كانت روحه تقبض من شدة تلك اللحظات، فقد جاء عن ابن عمر * [٥٦ ٥٧]بعد سؤاله للنبي ﷺ عن لحظة تلقيه الوحي قوله: « قلت يا رسول الله هل تحس بالوحي ، قال : نعم أسمع صلاصل ثم أثبت عند ذلك ،وما من مرة يوحى إليّ إلا ظننت بأن نفسي تقبض منه »[٥٨]، وهذا النص الأخير يؤكد أن في جميع حالات تلقي الوحي كانت تلازمه تلك الشدة عند تلقيه الوحي حتى كادت روحه تقبض، ففي كل مرة يحسّ بذلك الشعور مع ملازمة الحالة الصوتية لتلقيه

٤٩ العارف؛ ج١/ ٢٥٠.
٥٠ النوي؛. ٢٤٩
٥١ الزهري؛ ج١/ ١٩٨.
٥٢ ابن حنبل؛ ج٦/ ١٥٨.
٥٣ البخاري؛ ج١/ ٢-٣.
٥٤ النيسابوري؛ ج٧/ ٨٢.
٥٥ الطبري؛ج٢٢/ ١١١.
٥٦ الزهري؛ ج٤/ ٢٦١-٢٦٨.
٥٧ البلاذري؛ ج١٠/ ٢٨١.
٥٨ ابن حنبل؛ ج٢ / ٢٢٢.

* عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم ، وأمه ريطة بنت منبه بن الحجاج بن عامر بن حذيفة بن سعد بن سهم، أسلم عبد الله بن عمرو قبل أبيه ، يقال كان يكتب ما يسمع عن النبي ﷺ وله صحيفة تسمى الصادقة ، توفي بالشام سنة خمس وستين وهو يومئذ ابن اثنتين وسبعين سنة.

الوحي ، وهذا النوع الذي يأتيه بصوت كصوت صلصلة الجرس يجعل الكلام الموحى إليه يخالط قلبه ولا ينفلت منه كما ورد عنه ﷺ قوله : « كان الوحي يأتيني على نحوين يأتيني به جبريل فيلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل فذلك يتفلت مني ويأتيني في شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي فذاك الذي لا يتفلت مني »[٥٩]، لذا هو ذو تأثيرجسدي فيه ، يجعله يعاني من هول ذلك الالقاء والتلقي ، وأشده تلك الظاهرة الصوتية التي تلازم نزول الوحي وتلقيه.

ويذكر الحلبي (ت ١٠٤٤هـ) في هذا الجانب من حالات انفلات الوحي منه، فيقول : وإنما كان ينفلت منه في الحالة الأولى التي يأتيه بها بصورة رجل يكلمه ويلقي إليه كما يلقي الرجل على الرجل لشدة تأنسه بحامله؛لأنه يأتي إليه في صورة يعهدها ويخاطبه بلسان يعهده فلا يثبت فيما ألقي إليه بخلافه في الحالة الثانية؛ لأن سماع مثل هذا الصوت الذي يفزع منه القلب مع عدم رؤية أحد يخاطبه إذا علم أنه وحي واضطر إلى التثبيت في ذلك[٦٠]، لكن هل كان الكلام ينفلت منه ﷺ في بعض طرق تلقي الوحي ولا يستطيع حفظه بتلك الطرق بخلاف وجود الظاهرة الصوتية ؟

يرى الباحث أن هذا الرأي الأخير يعد تشكيكاًفي كلّ صور الوحي الأخرى التي قد ينفلت فيها منه الكلام الموحى إليه وينسحب على كل ما جاء به النبي ﷺ ، وهذا يردهُ ما جاءبه القرآن الكريم في حفظ النبي ﷺ ما يلقى ويقرأ عليه من ملاك الوحي وهو ما جاء في قوله تعالى : ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى**﴾ (الأعلى: ٦)، فهو المتكفل بعملية الحفظ سواء بوجود تلك الظاهرة الصوتية أو من دونها ، ولو ذكرالنبي ﷺ غير الكلام الموحى إليه فالله هو المتكفل بعملية قطع الوتين منه(الحاقة: ٤٣ – ٤٧)؛ لأنه ذكر كلاماً خلاف الموحى والملقى إليه ،وهذا الكلام الذي يقول إن الحديث الموحى إليه قد ينفلت منه في احدى حالات الوحي يخالف ما سبق بانه كان يعي جميع ما يقوله في الحالتين ولا

---

٥٩ الزهري؛ ج١/ ١٩٧-١٩٨.

٦٠ الحلبي،علي بن برهان الدين الشافعي؛ إنسان العيون في سيرة الأمين و المأمون(السيرة الحلبية)، د. ط. (بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٩٨٠)، ج١/ ص ٤١٤.

ينفلت منه[٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤]، ولا يستبعد أن يكون ربط الصوت بنزول الوحي من التأثيرات الكتابية التي جعلت سماع الصوت من الرب طريقاً لتلقي الوحي، وهذا الصوت كان مخيفاً مفزعاً للمتلقي يتسرب لجسم الموحى إليه وعظامه حتى يدفعه للقول باسم الرب*.

لكن ما الصَّلْصلةُ التي مرّ ذكرها؟ قيل :هي ذلك الصوت الذي يجعل متلقي الوحي يعاني عند تلقيه الوحي من السماء، فالصلصلة هي صَوْت الحديد إذا حُرِّك ، ويقال صَلَّ الحديدُ وصَلْصَلَ، والصَّلْصلة هي أَشدُّ من الصَّلِيل ، والصلاصل جمع صلصلة[٦٥]، وقيل هي صوت الجَرَس الذي يُعلق في عنق البعير ، وأَجْرَسَ الحلي سُمِع له صوتٌ مثل صوت الجَرَسِ[٦٦ ٦٧]،والجرس هو ناقوس صغير أو سطل في داخله قطعة نحاس يعلق منكوسا على البعير فإذا تحرك تحركت النحاسة فأصابت السطل فحصلت الصلصلة[٦٨]؛ لذا قيل هو صوت كصوت الجرس (صلصلة الجرس) .

ويرى أحد الباحثين أن الصلصلة هي ظاهرة صوتية قوية مهابة تظهر مع كل إنزال للوحي الإلهي، وهي تدل على جلالة الخطب وعظم الأمر وتصاحب نزول الوحي وفعله القوي الشديد وهي لاشك داعية إلى تفريغ القلب وانشغاله بما صاحبها دون غيرها[٦٩]، وهذا الكلام لا يتفق مع ما سبق من أن تلك الظاهرة الصوتية لاتلازم كل حالات تلقي الوحي القرآني بل بعضها ؛ لذلك قيل: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس . ووفق هذا القول الأخير يمكن القول إن تلك الظاهرة الصوتية كانت مسموعة لدى النبي ﷺ وحدَهُ لا غير؛ لأنه لو سُمِع ذلك الصوت من غيره لوجِّه سؤال

٦١ الزهري؛ ج١/ ١٩٨.
٦٢ ابن حنبل؛ ج٦/ ١٥٨.
٦٣ البخاري؛ ج١/ ٢-٣.
٦٤ النيسابوري؛ ج٧/ ٨٢ .
٦٥ ابن منظور؛ ج١١/ ٣٨٢.
٦٦ ابن منظور؛ ج٦/ ٣٦.
٦٧ الزبيدي؛ ج ٨/ ٢٢٢.
٦٨ العَسْقَلاني؛ ج١/ ١٩.
٦٩ المجيدي؛ ٨٧.
* الكتاب المقدس ، العهد القديم ، سفر أيوب ، ٣٧: ١-٥؛ سفر أيوب ، ٤٠: ٩؛سفر عاموس ، ٣: ٨ . وينظر: سفر حبقوق ، ٣: ١٦ .

للنبي ﷺ من أصحابه عن ذلك الصوت وطبيعته لا عن كيفية تلقيه الوحي ، ولم تُعرف مصدرية ذلك الصوت ، أوالغاية منهُ، وهل يمكن لذلك الصوت التأثير في سماع الوحي وتلقيه ؟ أو ذلك الصوت هو الكلام الموحى إليه ويفهمه –أي النبي ﷺ – وحده لا غير .

في حين يرى باحث آخر أن تلك الظاهرة الصوتية ما هي إلا تشبيه لتقريب تجربة تلقي الوحي لدى الشخص السائل ، وهي صورة توضح أن تلك الحالة من نزول الوحي تحدث زلزلة في كيان النبي ﷺفي لحظة خاطفة ، وهي لحظة تلقي ذلك الوحي[٧٠]، وهذا الكلام استناداً إلى ما سبق ذكره من حالات الشدة عند ذلك التلقي .

وهذا الرأي الأخير هو الآخر لا يراه الباحث مقبولاًفي حالات تلقي الوحي؛ لأن مثل تلك الحالات ستكون حالات مجهدة للمتلقي وهي أشبه بالعذاب المصاحب لعملية تلقي الوحي ، وهذا ما لم نجده في حالات تلقي الوحي التي ذكرها القرآن الكريم للأنبياء جميعاً، فلماذا انفرد الرواة في نسبتها لنبينا ﷺ ؟!، فمن غير المعقول أن تكون غاية ذلك الصوت إجهادالملقى عليه الوحي .

وجاء في بعض النصوص أن ذلك الصوت لم يكن ذا تأثير في الموحى إليه فقط بل كان ذا تأثير شديد على أهل السماء عندنقل الكلام من الله إلى الواسطة في عملية النقل وهو جبرائيل ﷺ ، فقد ورد عن الرسول قوله:«إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا ، فيصعقون ، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل... »[٧١]، فعلى هذا الحديث كان ذلك الصوت هو صوت كلام الله (عز وجل)، وهو ما أكده ابن مسعود بقوله : « إذا تكلم الله سمع له صوت كمر السلسلة على الصفوان »[٧٢]،وحسب ما مرّ ذكره فذلك الصوت كان يشكل عذاباً لأهل السماء قبل أهل الأرض؛ لأنهم يصعقون عند كل انزال للوحي ، ولو فرضنا جدلاً أن ذلك

٧٠ النوي، ٤٢٦-٤٢٧.

٧١ السجستاني، ابو داود سليمان بن الأشعث؛ السجستاني، سنن أبي داود، ed. تح: سعيد محمد اللحام، ط١ (د. م.: دار الفكر، ١٩٩٠)، bk. ج٢/ ٤٢١.

٧٢ الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام. تح : عمر عبد السلام التدمري، ط٢ (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨)، ج١٨/ ٨٨.

الصوت (صوت الصلصة) هوكلام الله ، ففي حديث سماع النبي ﷺ إلى ذلك الصوت من قبل جبريل عليه السلام مجانب للحقيقة ، لأن النبي ﷺ قد سمعه بواسطة بينه وبين الله (عز وجل) ،وتلك الواسطة هي التي نقلت ذلك الكلام فلا يمكن أن يكون النقل بالصوت نفسه والكيفية نفسها من الشدة ، وكيف يمكن فك شفرة ذلك الصوت الشديد ومعرفة ذلك الملقى من قبل النبي ﷺ ، ولم تشر المصادر إلى باقي حالات تلقي الوحي هل كانت تشكل عذاباً لأهل السماء ،أو هي مجرد روايات لا أساس لها من الصحة ؟ لأن الوحي كما عرفه أهل اللغة هو إعلام في خفاء فلا يعلمه سوى الموحى إليه .

وذكرت بعض النصوص الروائيةأن هذه الحالة من (صوت الصلصلة) اقتصرت على بداية نزول الوحي وتلقيه من النبي ﷺ حتى فزع منه أهل السماء بعد نزوله على صدر النبي ﷺ[٧٣]، أو صدور ذلك الصوت كان عند حدوث أمر عند ذي العرش فيصدر ذلك الصوت وتسمعه الملائكة[٧٤ ٧٥ ٧٦]، أي في حالات محددة ،لكن بعض النصوص ذكرت أن سماع ذلك الصوت لم يقتصر على أهل السماء بل شمل أهل الأرض من غير الشخص المحدد بالتلقي؛ لذا لم يقتصر سماع ذلك الصوت على الملائكة بل شمل البشر ، إذ ورد سماعه من المشركين في معركة حُنين وكان ذلك الصوت بين السماء والأرض وكان صوتا كصوت إمرار الحديد على الطست الحديد[٧٧]، وهذا إن دل فهو يدل على أن ذلك الصوت يكون مصاحباً للأمر العظيم ومصاحبًا لنزول الملائكة(التوبة: ٢٦). لكن لماذا اقتصر سماع ذلك الصوت على المشركين دون المسلمين ؟! فلم ينقل عن أحدٍ من أصحاب النبي ﷺ سماع صوت في يوم حُنين بمثل ذلك الصوت الذي سمعهُ المشركون ، ولم يسمع في باقي الحوادث التاريخية التي شهدت نزول الملائكة كمعركة بدر(الانفال: ٩- ١٢) سماع ذلك الصوت سواء من المسلمين أو المشركين .

٧٣ العسقلاني؛ ابن حجر شهاب الدين احمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، kb. ج٣١/ ٥٨٣.

٧٤ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر؛ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، د. ط. (بيروت – لبنان: دار المعرفة)، ج ٥ / ٢٣٦.

٧٥ الطبري؛ ج٢٢/ ١١٠.

٧٦ ابن حجر؛ ج٨/ ٤١٣-٤١٤.

٧٧ الزهري؛ ج٢/ ١٥٦.

ولم يقتصر سماع تلك الظاهرة الصوتية المصاحبة لنزول الوحي على النبي ﷺ في حالات اليقظة بل شمل حالات المنام ،وكانت تسبق نزول الوحي، لكن هذه المرة كانت بصوت كدوي الرحا أو هزيزا كهزيز الرحا،إذ ورد قول النبي ﷺ : «... كنت نائما حيث رأيتم فسمعت في نومي دويا كدوي الرحا أو هزيزا كهزيز الرحا ففزعت في منامي فوثبت فمضيت فاستقبلني الملك جبريل عليه السلام فقال يا محمد إن الله (عز وجل) بعثني إليك الساعة ... » .[٧٨]، ولم يقتصر ذلك الصوت دوي الرحا أو هزيزها على حالات المنام بل في حالات اليقظة وقد سمعه اتباعه أيضاً[٧٩]،ونجد أن ذلك الصوت كان مصاحباً لنزول الوحي أو سابقاً له وهو في حالات النوم واليقظة سواء ،وهذا يخالف ما سبق من أن ذلك الصوت كان صوتاً كصوت صلصلة الحديد (الجرس) .

وقيل إن ذلك الصوت المصاحب لتلقي الوحي القرآني لم يكن صوتاً كصوت صلصلة الحديد (الجرس) ولا دويًّا كدوي الرحا أو هزيزها بل كان الصوت كصوت (دوي النحل)؛ إذ ورد أن عمر بن الخطاب قال:« كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي نسمع عند وجهه دويًّا كدوي النحل »[٨٠ ٨١]، أي ان ذلك الصوت كان مسموعًا من غيره، وكان صوتهُ كصوت دوي النحل، وهذا يعارض ما سبق من أن ذلك الصوت كان كصوت صلصلة الجرس أو حتى هزيز الرحا أو دويها .

لذا حاول ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)فك ذلك التعارض فقال : إن دوي النحل لا يعارض صلصلة الجرس؛لأن سماع دوي النحل بالنسبة إلى الحاضرين والصلصلة بالنسبة إلى النبي[٨٢]ﷺ. لكن ابن حجر العسقلاني لم يوضح هل كان صوت دوي النحل سيتعارض مع باقي المظاهر الصوتية كصوت دوي الرحا الذي كان يسمعه النبي ﷺ في بعض الحالات واتباعه في حالات اخرى ؟

---

٧٨ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد؛ المعجم الأوسط، المحقق: أبو معاذ طارق بن عوض (القاهرة- مصر: دار الحرمين، ١٩٩٥)، ج٢/ ١٠٤ - ١٠٥.

٧٩ ابن حنبل؛ ج٦/ ٢٣.

٨٠ ابن حنبل، ج١/ ٣٤.

٨١ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب المعروف السنن الكبرى، تح : عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط١ (بيروت -لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ج ١/ ٤٥٠. وذكر النسائي أن هذا الحديث منكر ولا نعلم أحداً رواه غير يونس بن سليم ويونس بن سليم لا نعرفه والله أعلم.

٨٢ العسقلاني؛ ابن حجر شهاب الدين احمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج١/ ١٨.

والسؤال الذي من الممكن أن يطرح على كلام ابن حجر العسقلاني هو : لماذا لم يسمع جميع الحاضرين كما يذكر ابن حجر العسقلاني ممن كانوا قرب النبي ﷺ في لحظات تلقيه الوحي ذلك الصوت الذي كان كدوي النحل، واقتصر الأمر على عمر بن الخطاب؟!فلم ينقل من غيره سماع ذلك الصوت طوال مدة الدعوة الإسلامية ، وزيادة على ذلك فقد انكر النسائي(ت ٣٠٣هـ)ذلك الحديث؛لأنه لم ينقل سوى عن راوٍ واحدٍ غير معروف[٨٣]، وان مفهوم الوحي هو إعلام في خفاء أو الكلام الخفي فكيف يستطيع سماعه شخص آخر غير الموحى إليه ؟!!

وقيل إن أبا ذر الغفاري سمع صوت تلقي الوحي دون تحديد طبيعة ذلك الصوت[٨٤]، وتأكد النبي ﷺ من قدرة ابي ذر الغفاري على سماع صوت تلقي الوحي من قبله، وكان هذا الصوت مفهوماً لدى النبي ﷺ وغير مفهوم لأبي ذر الغفاري .

و ذكر أن أبا بكركان :» يسمع مناجاة جبرئيل للنبي ﷺ ولا يراه» [٨٥]، وعلى هذا القول يكون صوت الوحي كصوتنا نحن البشر وهو مسموع ومفهوم لكنه لم تكن هناك رؤية لشخص الملك أي ان أبا بكر كان يسمع ما يسمع النبي ﷺ .

لعل مثل هذا الحديث وضع في وقت متأخر؛ لأسباب متعلقة بالميول السلطوية للتدوين وما خلفته الصراعات السياسية في صناعة الأحاديث ، ولعله كان محاكاة لما ورد عن النبي ﷺ في قوله إلى الإمام علي عليه السلام : « إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ »[٨٦]، فقد ورد عن دور السلطة الأموية في تغذية مثل تلك الفضائل للصحابة فقد ورد ان معاوية بن أبي سفيان كتب إلى عماله فقال : «إن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين ولا تتركوا خبرا يرويه

٨٣ النسائي؛ ج١ / ٤٥٠.

٨٤ البخاري، صحيح البخاري، ج٣/ ٨٢-٨٣.

٨٥ السيوطي؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب (الخصائص الكبرى)، د. ط. (حيدر آباد: دار الكتاب العربي)، ج١/ ١١٨.

٨٦ الشريف الرضي، ابو الحسن محمد بن الحسين؛ نهج البلاغة، تح: صبحي الصالح، ط١ (بيروت – لبنان: د. نا.، ١٩٦٧)، ٣٠١.

أحد من المسلمين في أبى تراب الا وتأتوني بمناقض له في الصحابة فان هذا أحب إلى وأقر لعيني وادحض لحجة أبى تراب وشيعته وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله»[٨٧]، يضاف إلى ذلك أن سماع الإمام علي عليه السلام كان لرنة الشيطان وليس لصوت الملاك؛ لذلك كان الاستفهام عن صوت رنة الشيطان وليس عن صوت نزول الوحي؛ لأنه الوحي هوالكلام الخفي فلا يستطيع أحد سماعه سوى الموحى إليه .

وجاء في بعض النصوص أن ذلك الصوت المصاحب لتلقي الوحي القرآني هوصوت الغطيط* [٨٨] [٨٩]وهو الصوت الذي يخرج مع نفس النائم ومصدره النبي صلى الله عليه وآله فكما ورد عن يعلي بن أمية** [٩٠] [٩١] قوله :«نظرت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يوحى إليه وله غطيط كغطيط البكر »[٩٢] [٩٣] [٩٤]. وقد ورد الغطيط بصيغته المفردة (الغط) في بعض النصوص[٩٥] [٩٦]، لكن لماذا اقتصر السماع على يعلي بن أمية دون غيره ؟، إذ لم يذكر أن ذلك الصوت كان مصاحباً لتلقي الوحي سوى من طريق يعلي بن أمية مع أنه كان قد سمع ذلك الصوت بين جمع من المسلمين ممن كان حاضراً هناك كما تذكر الرواية، زيادة على ذلك الخلاف الكبير مع باقي الاصوات التي مر ذكرها عن أوقات

٨٧ ابن ابي الحديد،عز الدين عبد الحميد هبة الله، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل، ط١ (د. م.: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٩)، ج١١/ ٤٥.

٨٨ ابن منظور، ج٧/ ٣٦٢.

٨٩ الزبيدي؛ ج١٠/ ٤٠٠.

٩٠ الزهري؛ ج٥/ ٤٥٦.

٩١ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، ط١ (بيروت – لبنان: دار الجيل، ١٩٩٢)، ٤/ ١٥٨٥-١٥٨٧.

٩٢ السيوطي؛ ج١/ ١١٩.

٩٣ البخاري؛ ج٢/ ٢٠٢.

٩٤ ابن كثير،أبو الفداء اسماعيل الدمشقي؛ البداية والنهاية، تح: علي شيري، ط١ (بيروت – لبنان: دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨)، ج٣/ ٣٠.

٩٥ البخاري؛ ج٢/ ١٤٤؛ ج٥/ ١٠٣ ج٦/ ٩٧-٩٨.

٩٦ النيسابوري؛ ج٤/ ٤.

* الغطيط: هو النَخِيرُ، وهو كالصوت الذي يخرج مع نفس النائم، وهو ترديده حيث لا يجد مَساغاً، أَصْوَاتٌ مُبْهَمَةٌ لا تُفْهَم.

** يعلى بن أمية ويقال يعلى ابن منية ينسب حينا إلى أبيه وحينا إلى أمه وقيل ينسب إلى منية جدته، وهو يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام بن الحارث بن بكر بن زيد بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم التميمي، أسلم يوم الفتح، وشهد حنينا والطائف وتبوك، واختلف في نسب أمه، استعمله أبو بكر على بلاد حلوان في الردّة، ثم عمل لعمر على بعض اليمن، واستعمله عثمان على صنعاءوكان عظيم الشأن عند عثمان بن عفان ، وقتل يعلى بن أمية سنة ثمان وثلاثين بصفّين.

تلقي الوحي ممن عاصرواوشاهدواتلك اللحظات ، ولم يذكر أحد من اتباع النبي ﷺ سماع مثل ذلك الصوت في لحظات تلقيه الوحي ،ولعل تلك الصورة لذلك الصوت(الغطيط)كانت تشبيهية فصورها يعلي بن أمية بطريقته وحسب فهمه وتقديره ، ومع ذلك لا يمكن أن تكون مثل تلك العوارض الصوتية جميعها يسمعها المقربون من الحدث؛ لأن الوحي كما اسلفنا هو إعلام في خفاء وهي حالة تواصلية بين المرسل والمرسل إليه لا غير ، ولا يمكن سماعها من غيرهما؛وإن قيل إن ذلك الصوت (الغطيط) كان مصدره النبي ﷺ نفسه وليس صوت تلقي الوحي ، فذلك لا يمكن قبوله بأي حال ؛لأن الوحي بتلك الصورة سيكون أشبه بتعذيب أكثر مما هوالقاء وتلقٍ بطريقة ودية وتعليمية صورها القرآن الكريم في سورة النجم (الآيات : ١- ١٨) بأجمل صورة ، ولم يرد أي حالة من الشدة عند ذلك اللقاء مع الملاك جبرائيل عليه السلام .

وكل المرويات التي ذكرت عن تلقي الوحي القرآني مع مظاهر صوتية مصاحبة لتلقي الوحي لا يمكن بأي حال أن تكون هي صوت الوحي؛ لأن ذلك القول هو مخالف للنص القرآني الذي أكد أن نزول القرآن كان من خلال قول كريم : ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ**﴾ (التكوير: ١٩- ٢٠)، وهذا النص القرآني ينعت الوحي بانه قول أي افصاح بالكلام [٩٧]، ولا بد ان يكون هذا الوحي بين المرسل والمرسل إليه باستخدام طريقة مفهومة بين الطرفين في عملية الاتصال والاعلام وأن الطرف الثالث المراقب الذي يشاهد ذلك الحدث لا يفهم تلك الطريقة من الاتصال والتواصل بين الوحي والموحى إليه ، ومن غير أن يفهم مضمون الرسالة والاعلام المتضمن فيها[٩٨]، لذا لا يمكن تصديق ظاهرة الوحي على أنها من خلال صوت أو ظاهرةصوتية ربما تكون غير مفهومة للمتلقي أو تحتاج لترجمان لفك شفرة تلك الاصوات ولاسيما أنها لم تكن على نمط واحد من الاصوات مع ما رافقها من شدة عند التلقي ، ولم يذكر القرآن أي شيء عن تلك الاصوات سواء في تلقي الوحي من النبي ﷺ أو حتى حالات تلقي الوحي لغيره،

٩٧ جعيط،هشام؛ السيرة النبوية(الوحي والقرآن والنبوة)، ط٢، (بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٩٤)، ٣٨.

٩٨ ابوزيد؛ ٣٢.

والقرآن مصدر من قرأ بمعنى القراءة كما في قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾(القيامة: ١٨)، والقراءة هو الترديد والترتيل كقوله تعالى : ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾، (المزمل: ٤)، لذا فتلقي الوحي القرآني هو قراءة وترتيل وترديد للكلام الملقى[٩٩] ، وليس من خلال صوت أو ظاهرة صوتية تكون غير مفهومة ،فلا غرابة في أن تكون تلك المرويات من متخيلات الرواةفي محاولة منهم لفهم ظاهرة تلقي الوحي القرآني .

٩٩ ابوزيد؛٥٢.

الخاتمة

في ختام دراسة ظاهرة تلقي الوحي القرآني والظاهرة الصوتية فيها كما نقلتها لنا المرويات التاريخية يمكن أن نسجل بعض النتائج التي توصل اليها البحث وهي :

١/ فهم ظاهرة تلقي الوحي القرآني وتلقي الكلام الالهي من السماء لم يكن ليخرج من الجذور الفكرية لسكان شبه الجزيرة العربية عن كيفية الاتصال بالسماء ، فهي لم تشذ عن الواقع الذي برزت فيه كيفية الاتصال بالسماء ،ولم تخرج عن تصورات الجاهليين فهي نابعة من بيئتهم وثقافتهم ، لذا تم تصوير تلقي الوحي القرآني كغيرها من حالات التلقي المعروفة في شبه الجزيرة العربية من تلقي الكهان والشعراء وغيرهم ممن كانوا يرون في تلقيهم تلك الاخبار والكلام من خلال تابع من الشياطين أو الجن ومن خلالهم تم الاتصال بالسماء؛ لذا كانت اتهامات الجاهليين للنبي ﷺ تتركز على الكهانة والشعر والتماس مع الجن ولم تخرج من ذلك الاطار المفاهيمي وهو ما انعكس على محاولة فهم ظاهرة تلقي الوحي القرآني في المرويات التاريخية .

٢/ شكلت المرويات التاريخية التي تحدثت عن ظاهرة الصوت عند تلقي الوحي القرآني اختلافاً واسعاً وتعارضاً بين نص وآخر ، وكل راوٍ حاول فهم تلك الظاهرة بما يعتقد ويفهم من كيفية ذلك الاتصال فتم تصويره بالصوت الشديد والمهاب عند تلقيه من النبي ﷺ كما كان معروفاً لديهم في تلك البيئة الجاهلية من ترسبات فكرية عن ظاهرة الاتصال بالسماء بانها كانت مجهدة ومتعبة للمتلقي بوجود صوت قوي اختلف فيه بين راوٍ وآخر وهو دليل محاولة فهم كيفية ذلك التلقي أو كيف كان يأتيه ذلك الوحي ، ولا يستبعد التأثير الكتابي في تصوير صوت الرب بالمخيف والمفزع والمجهد للمتلقي .

٣/ اختلفت الرؤية القرآنية عن الرؤية الروائية فقد صور القرآن الكريم ذلك الاتصال بصورة ودِّية بين النبي ﷺ والملاك جبريل عليه السلام وهوما ورد في سورة النجم (الآيات : ١- ١٨) ولم يرد فيها أي حالة من حالات الشدة أو الصوت القوي عند تلقي الوحي أو لحظة الاتصال

بالسماء ، ولم يشذ ذلك التلقي للوحي للنبي ﷺ عمن سبقه من الذين أوحي اليهم من الأنبياء والرسل فلم يذكر القرآن الكريم أنه أوحى لأحد من عباده بصوت قوي شديد ، أو أن الموحى إليه كان قد تأثر من ذلك التلقي؛ لذا فالنبي ﷺ لم يخالف سنن من سبقهُ من الأنبياء والرسل في كيفية تلقيه الوحي.

٤/ أكدت بعض النصوص القرآنية أن عملية الاتصال كانت بالقراءة وبصورة مفهومة للمتلقي تمثلت بالقول والتلقي والتلقين ، ولم تكن مخالفةلما يعرف ذلك المتلقي من عملية للتواصل بين طرفين حتى لو اختلفا في الرتب الوجودية لكليهما؛ لأن تواصل الشخص مع الآخر يحتاج إلى المخاطبة بالصورة التي يفهمها ذلك المتلقي وليس من خلال ظاهرة صوتية غير مفهومة ومعلومة له ، ولوكان بطريقة غير مفهومة للمتلقي لكان قد احتاج فيها إلى ترجمان لفك تلك الشفرة اللغوية لمعرفة الرسالة التواصلية في كل مرة يتلقى فيها الوحي .

٥/ عرف الوحي على أنه إعلام في خفاء وهو اتصال بين طرفين سواء كانا بالرتب الوجودية نفسها أو برتبتين مختلفتين،وما ذكر من سماع الصوت (صوت الوحي) من أشخاص غير الشخص الموحى إليه هي مجرد روايات لا أساس لها من الصحة؛لأن أصل الوحي هو إعلام ورسالة خفية بين طرفين حتى لو اختلفا في رتبهما الوجودية، وهو ما يظهر في آيات القرآن الكريم التي يذكر فيها الإيحاء لرسله وانبيائه والتي لم تشهد سماع أحد سواهم ذلك الإيحاء والتلقي ، ولم يكن ليشذ تلقي الوحي القرآني عمن سبقه من أنواع التلقي للوحي .

المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

Andrae، T. *Mahomet Sa Vie et Sa Doctrine*، n.d.

Wensinck، A. J. (Wahy) The Encyclopaedia of Islam. 1ed ed. Leiden: E. J. Brill، 1934.

ابن ابي الحديد، عز الدين عبد الحميد هبة الله. شرح نهج البلاغة. تح: محمد أبو الفضل. ط١. د. م.: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٩.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني؛. اسد الغابة في معرفة الصحابة. د. ط. ،ج١. بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، د.ت.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي؛. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تح: شعيب الارنؤوط. ١٩٩٣م: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل؛. مسند أحمد بن حنبل،. د. ط. بيروت – لبنان: دار صادر، د.ت.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تح: علي محمد البجاوي. ط١. بيروت – لبنان: دار الجيل، ١٩٩٢.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل الدمشقي. البداية والنهاية. تح: علي شيري. ط١. بيروت – لبنان: دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم؛. لسان العرب،. د. ط. قم –ايران ،: ادب الحوزة، ١٩٨٥.

ابوزيد، نصر حامد؛. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن،. ط١،. الدار البيضاء ،: مؤمنون بلا حدود ، ٢٠١٤.

البخاري، ابو عبد الله محمد بن إسماعيل؛. صحيح البخاري. د. ط. القاهرة: دار الفكر، ١٩٨١.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر؛. أنساب الأشراف. تح: محمد حميد الله. د. ط. مصر: دار المعارف، ١٩٥٩.

الحلبي، علي بن برهان الدين الشافعي؛. إنسان العيون في سيرة الأمين و المأمون(السيرة الحلبية). د. ط. بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٩٨٠.

الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام. تح : عمر عبد السلام التدمري. ط٢. بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨.

الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن ابي حاتم محمد التميمي الحنظلي؛. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم). تح: أسعد محمد الطيب. د.ط.،. بيروت – لبنان،: دار الفكر، د.ت.

الرضي، ابو الحسن محمد بن الحسين؛ الشريف. نهج البلاغة. تح: صبحي الصالح. ط١. بيروت – لبنان: د. نا.، ١٩٦٧.

الزبيدي، محب الدين ابو الفيض السيد مرتضى الحسيني. تاج العروس في جواهر القاموس. تح: علي شيري. د. ط.،ج٢٠،. بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٩٤.

الزهري، ابن سعد محمد بن سعد بن منيع؛. الطبقات الكبرى ،. د. ط. بيروت– لبنان: دار صادر، د.ت.

السجستاني، ابو داود سليمان بن الأشعث؛. سنن أبي داود. تح: سعيد محمد اللحام. ط١. د. م.: دار الفكر، ١٩٩٠.

السمرقندي، ابو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم؛.

تفسير السمرقندي. تح: محمود مطرجي. د. ط.، بيروت – لبنان: دار الفكر ، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. د. ط. بيروت – لبنان: دار المعرفة، د. ت.

———. كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب (الخصائص الكبرى). د. ط. حيدر آباد: دار الكتاب العربي،د.ت.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الاوسط. المحقق: أبو معاذ طارق بن عوض. القاهرة- مصر: دار الحرمين، ١٩٩٥.

الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير؛. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ضبط: صدقي جميل العطار قدم له: خليل الميس. د. ط. بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤٤٦.

العارف، مصطفى؛. تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبوزيد نحو منهج اسلامي جديد للتأويل، بحث ضمن كتاب محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقاربات نقدية. ط١. الرباط: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

العسقلاني؛ ابن حجر شهاب الدين احمد بن علي. فتح الباري في شرح صحيح البخاري،. ط ٢. بيروت- لبنان: دار المعرفة، د.ت.

العَسْقَلاني، ابن حَجَر أحمد بن علي؛. فتح الباري بشرح البخاري. محبِّ الدِّين الخطيب تح: محمَّد فؤاد عبد الباقي. ط١. مصر-القاهرة: المكتبة السَّلفيَّة، د. ت.

الغزالي، مشتاق بشير؛. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين. ط١. سوريا: دار النفائس، ٢٠٠٨.

الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن؛. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (تفسير الفخر الرازي)،. ط١،. بيروت – لبنان ،: دار الفكر ، ١٩٨١.

المجلسي، محمد باقر؛. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. تح: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي. ط٢. بيروت – لبنان: دار الوفاء، ١٩٨٣.

المجيدي، عبد السلام مقبل؛. تلقي النبي ﷺ ألفاظ القرآن. ط١. بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب المعروف. السنن الكبرى. تح : عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن. ط١. بيروت -لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

النوي، محمد؛. الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديماً وحديثاً. ط١. الرباط: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨.

النيسابوري، مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري؛. الجامع الصحيح (صحيح مسلم)،. د. ط. بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ت.

بن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين. ط٤. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

جعيط، هشام. السيرة النبوية(الوحي والقرآن والنبوة). ط٢. بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٩٤.

عساكر، ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي؛ ابن. تاريخ مدينة دمشق. تح: علي شيري. د. ط.، ج٥. بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٩٨١.

علي، جواد؛. تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)،. ط١ ،. بيروت – لبنان،: مؤسسة الجمل ، ٢٠٠٩.

ÇÃÃ ĆĂÃBCÆ ÃBA AĊĊCÁÅAÇÃÂ Đ ÅÇĂ ČÃÁÃÃĎÅBĀ ÇĂÃ QDČ'ABÅÁ ČÃĎÃÆAÇÅCB tA ÄCÁDĊ CB ÇĂÃ ADÂÅÇCČE ÂÅÆ ÃBĊÅCBt BÅÈAČ BAÅÅÆCĂAÆ Æ ÃÂ AÆÂAÃÅĊ -

- ÂÅČÃÁÇCČAÇÃ CÄÀAĊČA ÃÂDÁAÇČB/ ÀAĊČA, ÅČAq

BAÈAČ– –7 –@ĀÆ AÅÆÁCÆ

ĆĂÂ ÅB ĆČCĆĂÃÇÅÁ ÀÅCĀČAĆĂE t CČÃÃBÇAÆĊÆ / AĊĊÅĊÇABÇĆČCÄÃĊĊCČ

Received:
04/07/2024
Accepted:
26/09/2024
Published:
01/12/2024
DOI: 10.55568/n.v4i8.101-127.e

CC BY NC

ĄÃE Đ CČÂĊ: Prophetic Biography, Revelation, Qur'an, Auditory Phenomenon

AÀĊÇČAÁÇ

The act of receiving divine revelation holds a central and significant place in religious and heavenly legislations. It represents a sacred communication between the sender (God) and the receiver (the Prophet). In the context of Islam, receiving the Qur'anic revelation elevates its sanctity due to the profound importance of its content—it is the word of God delivered to His servants. From the very beginning, receiving the Qur'anic revelation marked a pivotal phase in the life of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) and his companions. This act laid the foundation for a new society governed by sacred principles and values.

The phenomenon of receiving the Qur'anic revelation, characterized by an interaction between two entities of vastly different existential ranks and physical realms, raised questions among the Prophet's followers. They wondered about the nature of this connection with the heavens: How was the Prophet able to receive the Qur'anic revelation? How could the recipient withstand such an extraordinary encounter with the unseen world? How did the Prophet comprehend the messages conveyed by the celestial angel, given the disparity between their realms? Moreover, what physical and psychological effects did this communication impose on the Prophet?

This study aims to explore these phenomena through the lens of transmitted traditions, shedding light on the auditory aspects of receiving revelation as documented in the prophetic heritage.

ụṇṁ .D. ụṁṁ .H.

Introduction

Understanding the phenomenon of receiving the Qur'anic revelation has been a central concern for Muslims. It is one of the primary aspects that every Muslim seeks to comprehend. This is evidenced by the placement of this topic at the beginning of key Islamic texts. For instance, Al-Bukhari (d. 256 AH) started his Sahih with a chapter titled "How the Revelation Began to the Messenger of God" (peace and blessings be upon him and his family).[1] Similarly, Ibn Hibban (d. 354 AH) categorized it under "The Prophet's Description of How Revelation Began"[2] in his compilation of the Prophet's narrations.

The importance of this phenomenon lies in its role as the starting point of the Islamic message and the divine method of initiating communication with the prophets. As stated in the Qur'an:

"Indeed, We have revealed to you, [O Muhammad], as We revealed to Noah and the prophets after him. And We revealed to Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob, the Descendants, Jesus, Job, Jonah, Aaron, and Solomon, and to David We gave the Psalms" (Al-Nisa': 163).

Revelation represents the divine mechanism through which God delivers His words and legislations to His chosen messengers, who then convey them to humanity. In Islam, this process is particularly revered, as it underscores the sanctity of the Qur'anic revelation and the prophetic mission. Although the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) remained human, the unique distinction of being a recipient of divine revelation set him apart. The Qur'an affirms this duality:

"Say, 'I am only a man like you, to whom it has been revealed that your God is one God; so take a straight path toward Him and seek His forgiveness. And woe to the polytheists'" (Fussilat: 6).

The angel tasked with delivering the revelation belongs to the unseen, a metaphys-

1 Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Undated. Cairo: Vol. 1, Dar al-Fikr.

2 Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Tamimi. Sahih Ibn Hibban, arranged by Ibn Bulban, edited by Shu'ayb al-Arna'ut, 2nd ed., Vol. 1, (Maktabat al-Risala), 133.

ical realm inaccessible to humans in their natural state. This required understanding how such an extraordinary connection between two vastly different existential realms—human and angelic—could occur.[3]

The Prophet's companions were the first to inquire about this divine interaction, asking, "O Messenger of God, how does revelation come to you?"[4] [5] [6] [7]*[8] Their question likely sought to clarify various aspects of the process, including the nature of the revelation, the attributes of the angelic messenger, and the communication itself. This inquiry reflected not mere curiosity but devotion and a desire for reassurance of the heart.[9]

The phenomenon of revelation, particularly the physical and psychological effects experienced by the Prophet during this sacred interaction, has intrigued Islamic thought since the advent of the prophetic mission. The companions sought to understand the nature of the linguistic and communicative codes used in this transmission, given the stark differences between the physical and existential realms of angels and humans.[10]

This study aims to explore how the Prophet received revelation, the accompanying phenomena, and the challenges associated with this extraordinary process. By addressing these questions, the study seeks to deepen understanding of the pivotal moments of divine communication in Islamic history.

---

3 Al-Majidi, Abdul Salam Muqbil. The Reception of the Prophet (PBUH&H) of the Words of the Qur'an, 1st ed. (Beirut-Lebanon: Maktabat al-Risala), 36.

4 Al-Zuhri, Ibn Sa'd Muhammad ibn Sa'd ibn Mani'. Al-Tabaqat al-Kubra, unannotated ed. (Beirut-Lebanon: Dar Sadir, n.d.), 198.

5 Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal. Musnad Ahmad ibn Hanbal, unannotated ed. (Beirut-Lebaa non: Dar Sadir), 158-163, 257.

6 Al-Bukhari; Vol. 1/2; Vol. 4/80.

7 Nisaburi, Muslim Abu al-Husayn ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri; Al-Jami' al-Sahih (Sahih Muslim), ed. (Beirut - Lebanon: Dar al-Fikr), 82.

8 Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir; Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran, edited by: Sadqi Jamil al-Attar, introduction by: Khalil al-Mays, unprinted edition (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr), 111.

9 Ibn Hajar, Shihab al-Din Ahmad ibn Ali al-Asqalani; Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, 2nd edition (Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifa), 17.

10 Al-Majidi, 39.

* It is mentioned in the Quran in its general meaning: see Al-Imran: 19; Al-Ahqaf: 15, and see Islam in its specific and general meanings, Az-Zumar: 11-12.

Äåčċç: ÇĂÃ ÁcʙáÃĆçcäČÃáÃĆçåcʙ (ÇʌÆqqå)

The Qur'an states: "And indeed, [O Muhammad], you receive the Qur'an from One Wise and Knowing" (An-Naml: 6). This verse emphasizes the Prophet's reception of the Qur'anic revelation. The term talaqqi (reception) is derived from ilqa' (to cast or deliver), which means "to throw" or "to present something to another."[11] In this context, it refers to receiving revelation from Allah.[12] [13] Linguistically, talaqqi originates from the idea of an encounter, moving to the reception of what is delivered, and finally to acceptance and comprehension. For example, the expression "I received this word from someone" means that it was taken directly from them.[14] Some scholars associate talaqqi with memorization and learning, treating talaqqi and talqin (instruction) as synonymous.[15] [16] [17] Thus, talaqqi refers to the systematic and disciplined preparation for learning the Qur'anic words, complementing the process of instruction.[18]

The Qur'anic revelation itself is an act of talaqqi, derived from the concept of delivering speech, as reflected in the verse:

"So they threw to them the statement: 'Indeed, we are truthful'" (An-Nahl: 86). This notion involves both the deliverer (mulqi) and the receiver (mutalaqqi), as illustrated in the verse: "When you received it with your tongues and said with your mouths that of which you had no knowledge" (An-Nur: 15).

In linguistic usage, the delivery of speech (ilqa' al-qawl) often denotes teaching, while talaqqi signifies learning and communication. Both are sensory processes that require an engaged and present heart. Reception is not sudden or unprepared; rather, it involves

11 Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Makram; Lisan al-Arab, ed. (Qom, Iran: Adab al-Hawza), 255.

12 Al-Razi, Ibn Abi Hatim Abdul Rahman bin Abi Hatim Muhammad al-Tamimi al-Hanzali; Tafseer al-Quran al-Azim (Tafseer Ibn Abi Hatim), ed. As'ad Muhammad al-Tayeb, (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr), 2841-2842.

13 Al-Samarqandi, Abu al-Layth Nasr bin Muhammad bin Ibrahim; Tafseer al-Samarqandi, ed. Mahmoud Muʋtarji, (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr), 573.

14 Al-Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar bin al-Husayn bin al-Hasan; Al-Tafseer al-Kabeer (Mafatih al-Ghayb) (Tafseer al-Fakhr al-Razi), 1st ed., (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr), 19.

15 Al-Tabari; Vol. 19, p. 162.

16 Al-Fakhr al-Razi; Vol. 3, p. 19.

17 Al-Samarqandi; Vol. 2, p. 573.

18 Al-Majidi; p. 108.

understanding, instruction, and proper comprehension. These meanings are evident in how the Prophet (peace be upon him and his Household) received the Qur'anic revelation from Gabriel (peace be upon him). This was a tangible process of delivery and reception based on spoken words, as indicated in: "He was taught by one mighty in power" (An-Najm: 5) and: "I deed, We will cast upon you a heavy word" (Al-Muzzammil: 5). The Qur'an also describes the process as talaqqi, as in: "And indeed, you receive the Qur'an from One Wise and Knowing" (An-Naml: 6).

The Qur'an exclusively uses ilqa' and talaqqi to describe sensory actions. Thus, talaqqi is the complementary process to talqin.[19] Revelation is a verbal event, transitioning from sender to receiver, creating a historical moment while maintaining its divine sanctity.[20] This transition from revelation and delivery to reception and understanding highlights the connection between heaven and earth through ilqa' and talaqqi. It bridges two existential planes—heaven and earth—and two distinct creations—angels and humans.

The sanctity of this process lies in the fact that it is the Word of Allah that was d livered to His noble Messenger. The Prophet (peace be upon him and his Household) described this process, saying: "Revelation would come to me in two forms: Gabriel would bring it and deliver it to me just as one man speaks to another…"[21] Hence, revelation was both a reception and a speech delivered by Gabriel to the Prophet, as confirmed in the Qur'anic text.

19 Al-Majidi; pp. 107–108.

20 Al-Aref, Mustafa; "The Historicity of Religious Texts in Nasr Hamid Abu Zayd: Towards a New Islamic App proach to Interpretation" in Attempts to Renew Islamic Thought: Critical Approaches, 1st ed. (Rabat: Muminun Bila Hudud), p. 267.

21 Al-Zuhri, Al-Tabqat al-Kubra, pp. 197–198.

ĊÃÁĊBÂ: ÇÃÃ ÁĊBÁÃĆÇĊÄČÃĎÃÆÇÅĊB (Đ AÃE)

Revelation (wahy) is a term well-known in Abrahamic religions and Semitic languages. It appears in Hebrew and Aramaic as Aohu (אוֹהוּ), and in Ethiopian as Wahaya, highlighting its shared Semitic roots.[22] In pre-Islamic Arabia, wahy was recognized through the belief that poets and soothsayers received messages from unseen beings. This belief included the idea of communication between the heavens and humans. Thus, when the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household) received revelation, it was perceived as divine communication, contrasting with pre-Islamic beliefs and critiquing their misconceptions.[23] [24] [25] This demonstrates that the concept of heavenly revelation was familiar to the pre-Islamic Arabs even before the advent of Islam.

If pre-Islamic Arab culture had been entirely devoid of such ideas, it would have been culturally incomprehensible for them to accept the notion of an angel descending from the heavens to deliver a message to a human. Such a concept needed intellectual and cultural roots within their worldview. The familiarity with the idea of divine communication shows that revelation was not perceived as unnatural or beyond the laws of reality but was a phenomenon embedded in their cultural understanding.[26]

This cultural familiarity explains why the Quraysh, influenced by their environment and pre-Islamic traditions, directed accusations at the Prophet (peace be upon him and his Household), attempting to explain revelation through frameworks they already knew. They accused him of being:

A soothsayer (kāhin; At-Tur: 29; Al-Haqqah: 42),

A poet (shā'ir; Al-Anbiya: 5; As-Saffat: 36; At-Tur: 30; Al-Haqqah: 41),

22 Ali, Jawad; The History of the Arabs in Islam [The Prophet's Biography], 1st ed., (Beirut, Lebanon: Mū'assasat al-Jamal, 2009), p. 176.

23 Al-Baladhuri, Ahmad ibn Yahya ibn Jabir; Ansab al-Ashraf, edited by Muhammad Hamidullah, no edition stated, (Egypt: Dar al-Ma'arif, 1959), p. 115.

24 Ibn al-Athir, Az-Zayn Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Karam Muhammad al-Shaybani; Asad al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah, no edition stated, vol. 1 (Beirut - Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi, no date), p. 19.

25 Ali, Jawad; 176.

26 Abu Zayd, Nasr Hamid; The Concept of Text: A Study in Quranic Sciences, 1st ed., (Casablanca: Muminoon Bila Hudood, 2014), 34.

A sorcerer (sāhir; Sad: 4; Adh-Dhariyat: 52),

Mad (majnun; Al-Hijr: 6; As-Saffat: 36; Ad-Dukhan: 14; Adh-Dhariyat: 52; At-Tur: 29; Al-Qalam: 2, 51; At-Takwir: 22),

Possessed (dhū jinnah; Al-A'raf: 184; Al-Mu'minun: 70; Saba: 8, 46).

Sometimes, they combined accusations, such as calling him a "mad poet" (shā'ir majnun; As-Saffat: 36), "mad sorcerer" (sāhir majnun; Adh-Dhariyat: 52), or "mad soothsayer" (kāhin majnun; At-Tur: 29). This variety of allegations, spread across multiple Qur'anic chapters, reflects their rejection of genuine prophethood. They attributed revelation to jinn, devils, or imagined companions (tabi'), or claimed it was a fabrication of the Prophet himself—a product of human origin (Al-Furqan: 4-5).

These accusations confirm that the Arabs were familiar with the idea of communication with the divine or the heavens through supernatural beings. Their rejection of the Prophet's revelation stemmed not from ignorance of the concept but from their unwillingness to accept its truth when proclaimed by him.

Divine words revealed to prophets and saints are referred to as wahy (revelation). Linguistically, wahy means communication in secrecy. It can also refer to gestures, writing, messages, inspiration, and subtle speech. Additionally, it is sometimes used to mean something written or a book.[27] [28] This linguistic meaning of wahy indicates that revelation has various forms.

The concept of wahy encompasses all texts that signify divine communication to humans. It is understood as the divine speech conveyed to prophets and servants of God.[29]

Regarding the forms of wahy, Imam Ali (peace be upon him) elaborated on its multiple forms mentioned in the Qur'an. These include the wahy of prophecy, inspiration, gesture, command, falsehood, determination, news, and message.[30]

27 Ibn Manzur; Lisan al-Arab, 379–381.

28 Al-Zabidi, Habib al-Din Abu al-Fayd Sayyid Murtada al-Husayni; Taj al-'Arus fi Jawahir al-Qamus, edited by Ali Shiri, vol. 20, (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1994), 279–282.

29 Abu Zayd, Nasr Hamid; Mafhum al-Nass: Dirasa fi Ulum al-Qur'an, 31.

30 Al-Majlisi, Muhammad Baqir; Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-At'har, edited by Ibrahim al-Miyanji and Muhammad Baqir al-Bahbudi, 2nd ed., Vol. 90, (Beirut, Lebanon: Dar al-Wafa, 1983), 16-17.

Prophetic Wahy is exemplified in the verse: “Indeed, We have revealed to you, as We revealed to Noah and the prophets after him” (Qur’an, 4:163).

Inspirational Wahy is referenced in the verse: “And your Lord inspired the bee: ‘Take for yourself among the mountains, houses, and [among] the trees and [in] that which they construct’” (Qur’an, 16:68).

Gesture Wahy is mentioned in the verse: “So he came out to his people from the prayer chamber and signaled to them to glorify [God] morning and evening” (Qur’an, 19:11).

Wahy of Determination is seen in the verse: “And He inspired [determined] in each heaven its command” (Qur’an, 41:12).

Command Wahy is stated in the verse: “And [remember] when I inspired the disciples, ‘Believe in Me and in My Messenger’” (Qur’an, 5:111).

Falsehood Wahy is described in the verse: “Devils among mankind and jinn inspire one another with decorative speech” (Qur’an, 6:112).

Wahy of News is highlighted in the verse: “And We made them leaders guiding by Our command and We inspired to them the doing of good deeds” (Qur’an, 21:73).

The Qur’an employs the concept of wahy (revelation) ascribed to entities other than God in three instances (Qur’an 6:93, 112, 121). In these verses, the Qur’an distinguishes between two types of wahy: truthful wahy and false wahy. The latter is associated with sources other than God, making it distinct from the truthful wahy, which is exclusively attributed to God (Glorified and Exalted).

The Qur’an explains the methods of truthful wahy that God delivers to His righteous servants through three modes, as described in the verse: “It is not for any human that God should speak to them except by inspiration, or from behind a veil, or by sending a messenger to reveal, by His permission, what He wills. Indeed, He is Most High, Most Wise” (Qur’an 42:51). These methods illustrate how God’s words are conveyed to His chosen servants, differing based on the recipient.

The discussion of wahy is closely tied to the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) and the Qur'an.[31] As Islam is a revealed religion with a sacred scripture, this association adds to the Prophet's sanctity in the Islamic consciousness. The initiation of wahy marks a pivotal moment in the Prophet's life and that of his companions. This event, often referred to as the beginning of revelation (bidayat al-wahy), signifies the dawn of the Islamic message in the Arabian Peninsula. It represents a transformative phase in which the nature of wahy was clarified, and its contents began to unfold.[32]

Scholars consider discussing wahy to be of critical importance, as it is integral to Islamic belief and tied to the unseen realm (al-ghayb), which is beyond human comprehension except through what the Qur'an reveals or what eyewitnesses of those moments have transmitted.[33]

Some argue that, since the Qur'an does not provide detailed explanations of how the revelation occurred, one must adhere to what is mentioned in the Qur'an and avoid delving into the specifics of this unseen phenomenon that God chose not to disclose. However, the remarkable interaction between two entities of vastly different existential ranks— Gabriel and the Prophet—has intrigued Muslim thinkers since the onset of revelation. This curiosity led people to ask the Prophet directly about the manner of receiving wahy.[34] [35] [36] [37] [38] Such questions persisted even after the Prophet's death, as the nature of the revealed knowledge belongs to the unseen and tran-

31 A .J .Wensinck) ,Wahy (The Encyclopaedia of Islam, 1ed ed. (Leiden: E. J. Brill, 1934), V. IV /P.1091.

32 Al-Nawawi, Muhammad; Al-Wahi min Khilal Musannafat al-Sirah al-Nabawiyyah Qadiman wa Hadithan, 1st ed., (Rabat: Mu'minun Bila Hudud, 2018), 13-187–188.

33 Al-Nawawi, Muhammad; 40.

34 Al-Zuhri; Al-Tabakat al-Kubra, 198.

35 Ibn Hanbal; Musnad Ahmad ibn Hanbal, 158, 163, 257.

36 Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, 2.

37 Al-Nisaburi, Sahih al-Muslim (The Authentic Collection of Muslim), vol. 4, p. 80; vol. 7, p. 82.

38 Al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (The Comprehensive Commentary on the Interpretation of the Quran), p. 111.

scends human perception in normal circumstances.[39] [40] * Understanding the means of this connection, which made communication between Gabriel and the Prophet smoother than human-to-human interaction,[41] became a central question for those seeking to comprehend the phenomenon of Qur'anic wahy and its link between heaven and earth.

The scarcity of Qur'anic descriptions about the mechanics of wahy and the Prophet's reluctance to elaborate on it prompted his companions to ask questions about these moments.[42] The orientalist T. Andrae noted that the Prophet Muhammad was among the most reticent of prophets concerning the specifics of his revelations.[43] As this experience was unique to the Prophet, others could only rely on observations of his contemporaries or on his responses to their inquiries. These moments, being beyond ordinary human perception, could only be fully grasped by the one receiving the revelation, making the companions' questions a significant attempt to understand the essence and nature of this extraordinary event.

ÇÃÃ ADÂÅÇCČE ĆÃÃBCÆ ÃBCB AĊ AB AÁÁCÆ ĆABÅÆ ÃBÇCÄČÃĎÃÆÇÅCB

Revelation represents a form of communication in which a message is transmitted from the sender (God) to the receiver (the Prophet Muhammad, peace be upon him and his Household), and then relayed to the audience (humankind). The process of revelation, characterized by this transition and transmission, is undeniably a historical event.[44] However, this does not diminish its sacred nature or reduce it to a mere historical text. In Islamic thought, revelation has traditionally been understood as a

39 Al-Zuhri, Tabaqat al-Kubra, pp. 425–426.

40 Ibn Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn al-Hasan ibn Hibat Allah ibn Abdullah al-Shafi'i; Tarikh Madinat Dimashq, edited by Ali Shiri, vol. 5 (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1981), p. 460.

41 Al-Majidi; 36.

42 Al-Nawawi; 420

43 T .Andrae ,Mahomet Sa Vie et Sa Doctrine, n.d., p.45.

44 Al-Aref; Vol. 1/ 267.

* It has been reported that the Abbasid Caliph Harun al-Rashid, while at the pilgrimage season, requested to be brought someone who could explain how Gabriel descended upon the Prophet (peace be upon him and his Household) and from which direction he would come, as well as the locations of the martyrs' graves.

transcendent, divine process. Islamic scholars describe it as a vertical relationship, originating with God and culminating with the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household).[45]

The reception of Qur'anic revelation is a profound, conscious experience, distinguished by complete awareness and comprehension. It originates from an external source, unaffected by the recipient's internal psyche, and surpasses the natural limits of human intellect, as it conveys truths beyond ordinary understanding.[46] It has been said that the Prophet's auditory perception during revelation was empowered by a divine, sacred capacity, distinct from the ordinary hearing of his followers. In such moments, his human faculties were suspended, and physical manifestations of this extraordinary experience became evident on his blessed body.[47]

A brief study cannot fully capture the complexity of this religious phenomenon, as revelation has diverse and multifaceted dimensions.[48] The experience of receiving Qur'anic revelation raises several intricate questions, such as the nature of the linguistic code employed in the process and the physical effects of the divine message on the Prophet's body during each instance of revelation. Given that the two parties involved in revelation—Gabriel and Muhammad (peace be upon him and his Household)—belong to different existential ranks and distinct physical realms, one central question emerges: how could such an extraordinary connection occur?

Islamic thought has proposed various perspectives to address this question. Understanding the phenomenon of revelation necessitates examining how the Prophet, as the first recipient, experienced and perceived it.[49] Since revelation is a message, its meaning and significance depend on the act of reception.[50] Islamic sources have identified several characteristics accompanying the reception of revelation, one of which

45 An-Nawawi; 319.

46 Al-Ghazali, Mushtaq Bashir; The Quran in the Studies of Orientalists, 1st ed. (Syria: Dar Al-Nafa'is, 2008), 59.

47 Al-Majidi; 80.

48 Malik, Ibn Nabi; The Quranic Phenomenon, translated by Abdul Sabor Shaheen, 4th ed. (Damascus: Dar Al-Fikr, 2000), 85.

49 Al-Aref; vol. 1, p. 250.

50 Al-Nawawi; p. 249.

is the auditory phenomenon.

Islamic traditions mention that a powerful sound was among the accompanying phenomena during the Prophet Muhammad's (peace be upon him and his Household) reception of Qur'anic revelation. When asked about how he received revelation, he explained:

"...Sometimes it comes to me like the ringing of a bell, which is the most intense for me, and when it subsides, I have grasped what was said. At other times, the angel appears to me in the form of a man and speaks to me, and I understand what he says..."[51] [52] [53] [54] [55]

The use of the word "sometimes" in this narration indicates that this intense experience was not constant or associated with every instance of revelation. However, it appears that the bell-like sound was among the most overwhelming experiences for the Prophet, to the extent that he felt as if his soul was being seized during those moments. Ibn Umar* [56] [57] reported asking the Prophet (peace be upon him and his Household) about the moment of receiving revelation, and he replied:

I said, 'O Messenger of Allah, do you feel the revelation?' He said, 'Yes, I hear a ringing sound, and I remain still in that state. Every time I receive revelation, I feel as though my soul is being taken from me.'[58]

This narration emphasizes that in all instances of receiving revelation, the Prophet experienced a profound intensity, often accompanied by the auditory phenomenon. Specifically, when the revelation came with a sound resembling the ringing of a bell,

51 Al-Zuhri; vol. 1, p. 198.

52 Ibn Hanbal; vol. 6, p. 158.

53 Bukhari; vol. 1, pp. 2-3.

54 Nisaburi; vol. 7, p. 82.

55 Tabari; vol. 22, p. 111.

56 Al-Zuhri; Vol. 4/ 261-268.

57 Al-Baladhuri; Vol. 10/ 281.

58 Ibn Hanbal; Vol. 2 / 222.

* Abdullah ibn Amr ibn al-As ibn Wa'il ibn Hashim ibn Sa'id ibn Sahm, and his mother was Rita bint Munabbih ibn al-Hajjaj ibn Amir ibn Hudhayfah ibn Sa'd ibn Sahm. Abdullah ibn Amr embraced Islam before his father. It is said that he used to write down what he heard from the Prophet (peace be upon him and his family), and he had a book called Al-Sadiqah. He passed away in Sham (Syria) in the year 65 AH, at the age of seventy-two.

the message became deeply ingrained in his heart, leaving no room for forgetfulness. The Prophet himself described this as follows:

Revelation comes to me in two ways. Gabriel conveys it to me as one man speaks to another, and that may slip away from me. Alternatively, it comes with a sound like the ringing of a bell, and that penetrates my heart, so it never slips away from me.[59]

This indicates that the bell-like sound had a physical and psychological impact on the Prophet, causing him to endure the intensity of the experience. It was the most profound manifestation of the auditory phenomenon accompanying revelation.

Al-Halabi (d. 1044 AH) elaborates on one aspect of the revelation slipping from the Prophet's memory, stating:

The revelation would slip away from him in the first instance when Gabriel came in human form and spoke to him, as one man speaks to another. This was because he felt a natural familiarity with the angel's human appearance and comprehensible speech, which caused him to relax and not fully retain the message. In contrast, the second form of revelation, accompanied by the bell-like sound that startled his heart and lacked any visible speaker, compelled him to focus intently, ensuring its retention.[60]

This raises an important question: did some forms of revelation cause the message to slip from the Prophet's memory, particularly in the absence of the auditory phenomenon? Conversely, the bell-like sound appears to have played a crucial role in solidifying the revealed message in his heart, preventing any loss of its content.

The researcher argues that the aforementioned opinion, which suggests that the revealed words might escape the Prophet (peace be upon him and his Household) in certain instances of revelation, casts doubt on the integrity of other forms of revelation and, by extension, on the entirety of the Prophet's message. This view, however, is contradicted by the Qur'anic assurance that the Prophet was divinely protected in

59 Al-Zuhri; Vol. 1 / 197-198.

60 Al-Halabi, Ali bin Burhan al-Din al-Shafi'i; Insan al-`Uyun fi Seerah al-Amin wal-Ma'mun (Al-Sirah al-Halabiiya), ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1980), Vol. 1, p. 414.

preserving what was revealed and recited to him through the angel of revelation. This is evident in the verse:

"We will make you recite, and you will not forget" (Al-A'la: 6).

This divine assurance guarantees the preservation of the revelation, whether accompanied by the auditory phenomenon or not. Furthermore, the Qur'an establishes that had the Prophet spoken anything contrary to what was revealed to him, Allah would sever his lifeline, as stated:

"Had he fabricated some statements against Us, We would have seized him by the right hand; then We would have cut from him the aorta" (Al-Haqqah: 44–46).

The claim that the revealed words might escape the Prophet's memory in some cases contradicts his own statement that he fully retained all that was revealed to him in both forms of revelation, without any lapses.[61] [62] [63] [64]

Additionally, the association of sound with the descent of revelation may reflect influences from scriptural traditions where hearing a divine voice was a medium for receiving revelation. This sound, as described, was intense and overwhelming for the recipient, penetrating deeply into the body and bones of the one receiving the revelation, compelling him to utter the name of the Lord.*

What, then, is the ṣalṣalah mentioned in these narrations? It has been described as the sound that caused the recipient of revelation to endure physical and emotional strain during the process. Linguistically, ṣalṣalah refers to the sound of iron when it is moved. The verb ṣalla or ṣalṣala denotes the ringing or clinking of iron. In Arabic, ṣalṣalah is considered more intense than ṣalīl (a lighter ringing sound).[65]

The plural form, ṣalāṣil, is also used, and some sources interpret it as resembling the sound of a bell attached to the neck of a camel. Such bells, known as nāqūs or

61 Al-Zuhri; Vol. 1, p. 198.

62 Ibn Hanbal; Vol. 6, p. 158.

63 Al-Bukhari; Vol. 1, pp. 2–3.

64 Al-Nisaburi; Vol. 7, p. 82.

65 Ibn Manzur; Vol. 11, p. 382.

* The Holy Bible, Old Testament, Book of Job, 37:1-5; Book of Job, 40:9; Book of Amos, 3:8. See also: Book of Habakkuk, 3:16.

small metal vessels with a piece of copper inside, produce a ringing sound when the camel moves, creating the characteristic ṣalṣalah.[66] [67]

Thus, the term ṣalṣalah in the narrations is understood as a sound akin to the ringing of a bell (ṣalṣalat al-jaras), emphasizing its intensity and impact on the recipient during the process of revelation.[68]

A scholar argues that the ṣalṣala (ringing sound) is a powerful and awe-inspiring auditory phenomenon that accompanies the reception of divine revelation. It signifies the gravity of the event and the profound impact of the divine message.[69] This phenomenon, according to the scholar, demands the recipient's full attention, overshadowing all else. However, this interpretation conflicts with earlier reports suggesting that such auditory phenomena did not accompany all instances of receiving revelation. This is evident from the Prophet's (peace be upon him and his Household) statement: "Sometimes it comes to me like the ringing of a bell...".

Based on this latter perspective, it can be argued that the ṣalṣala was an experience unique to the Prophet (peace be upon him and his Household) and was not heard by others. Had it been audible to others, his companions would likely have inquired about the nature and source of the sound rather than asking about how the revelation was received. Furthermore, the source and purpose of this sound remain unclear. Was the ṣalṣala itself the form of the divine message, comprehensible only to the Prophet (peace be upon him and his Household)?

Another scholar suggests that the ṣalṣala is merely a metaphor used to explain the intensity of the revelation experience to those asking about it. This interpretation presents the sound as a depiction of the overwhelming and instantaneous impact of receiving divine revelation, reflecting the profound nature of the moment. This view aligns with descriptions of the difficulty associated with the process of revelation.[70]

66 Ibn Manzur; Vol. 6, p. 36.
67 Al-Zabidi; Vol. 8, p. 222.
68 Al-Asqalani; Vol. 1, p. 19.
69 Al-Majidi; p. 87.
70 Al-Nawawi, pp. 426–427.

However, the scholar finds this latter explanation problematic as well. If the experience of ṣalṣala was as intense as described, it would seem burdensome or even distressing for the recipient, akin to a form of torment. This contradicts the descriptions of how revelation was received by other prophets as mentioned in the Qur'an. Why then would this phenomenon be uniquely attributed to the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household) in certain reports? It seems implausible that the purpose of such a sound would be to impose hardship on the recipient of the revelation.

Some narrations suggest that the sound associated with revelation was not limited to its impact on the Prophet (peace be upon him and his Household), but also had a profound effect on the inhabitants of the heavens during the transmission of the divine message from God to the intermediary, Gabriel (peace be upon him). The Prophet reportedly said: "When God speaks the revelation, the inhabitants of the heavens hear a sound like the dragging of chains over stone, and they fall unconscious, remaining so until Gabriel comes to them..."[71] This implies that the sound was the voice of God's speech. This notion is supported by Ibn Mas'ud's statement: "When God speaks, a sound is heard like the dragging of chains over stone."[72]

Based on this description, the sound appeared to be a form of torment for the celestial beings, as they would fall unconscious each time revelation was sent. If we assume, hypothetically, that this sound (ṣalṣala) was indeed the voice of God, it raises questions about the accuracy of narrations that describe the Prophet (peace be upon him and his Household) hearing this sound directly from Gabriel. Since the Prophet received revelation through an intermediary (Gabriel), it is unlikely that the sound would have been transmitted with the same intensity or nature. Furthermore, it is unclear how the Prophet (peace be upon him and his Household) would have deciphered this powerful sound to comprehend the divine message.

71 Al-Sijistani, Abu Dawood Suleiman bin Ash'ath; Sunan Abu Dawood, ed. by: Said Muhammad al-Laham, 1st ed. (D.M.: Dar al-Fikr, 1990), bk. 2, p. 421.

72 Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Uthman, Tareekh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-A'lam, ed. by: Omar Abdul Salam al-Tadmuri, 2nd ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi, 1998), Vol. 18, p. 88.

Sources do not elaborate on whether this sound always caused such a reaction among the celestial beings or whether these are merely unsubstantiated reports. Linguistically, waḥy (revelation) refers to a hidden communication known only to the recipient, further complicating claims of this sound being universally audible.

Some accounts suggest that the phenomenon of ṣalṣala occurred only during the initial stages of revelation or in extraordinary circumstances. For example, it is said that the celestial beings were alarmed when revelation first descended upon the Prophet's heart.[73] [74] Alternatively, it has been claimed that this sound was associated with significant events occurring at the Divine Throne, heard only at specific moments.[75] [76] However, other narrations indicate that the sound was not restricted to the celestial realm but was also heard by humans.

One such instance is the Battle of Ḥunayn, where some polytheists reportedly heard a sound described as akin to the scraping of iron against a metal bowl, occurring between the heavens and the earth.[77] This sound is said to have accompanied the descent of angels during a critical moment of the battle (al-Tawbah: 26). Curiously, this sound was heard only by the polytheists and not by the Muslims, as no report from the Prophet's companions mentions hearing such a sound at Ḥunayn. Furthermore, no similar auditory phenomena are recorded in other historical events involving angelic intervention, such as the Battle of Badr (al-Anfal: 9–12), where neither Muslims nor disbelievers reported hearing such a sound.

These inconsistencies raise questions about the authenticity and interpretation of these reports. Was the sound truly universal, or was it selectively perceived, and if so, why?

The auditory phenomena accompanying the descent of revelation were not limited to the Prophet (peace be upon him and his Household) during wakefulness but also

73 Al-Asqalani, Ibn Hajar Shihab al-Din Ahmad bin Ali, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, Vol. 13, p. 385.
74 Al-Suyuti, Jalal al-Din Abdul Rahman bin Abi Bakr, Al-Durr al-Manthoor fi al-Tafseer bil-Mathoor, Vol. 5, p. 236.
75 Al-Tabari; Vol. 22, p. 110.
76 Ibn Hajar; Vol. 8, pp. 413-414.
77 Al-Zuhri; Vol. 2, p. 156.

extended to his experiences during sleep. In these cases, the sound was described as resembling the whirring of a millstone (duway al-riḥā) or its humming (hazīz al-riḥā). The Prophet (peace be upon him and his Household) is reported to have said:

I was asleep where you saw me, and in my sleep, I heard a sound like the whirring of a millstone or a humming like that of a millstone. I was alarmed in my sleep, so I leapt up and proceeded, and Gabriel (peace be upon him) met me and said, 'O Muhammad, God Almighty has sent me to you at this moment...'[78]

This sound, however, was not exclusive to the Prophet (peace be upon him and his Household) during sleep. It was also reported in wakeful states and heard by his companions.[79] It is notable that this sound sometimes preceded the descent of revelation and was present in both wakefulness and sleep, contradicting earlier descriptions of the sound as resembling the clinking of metal (like a bell).

Further accounts suggest that the sound accompanying the reception of Qur'anic revelation was neither the clinking of metal nor the whirring of a millstone. Instead, it was likened to the buzzing of bees (duway al-naḥl). For example, ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb stated: "When the Messenger of God (peace be upon him and his Household) received revelation, we would hear a buzzing sound near his face, like the buzzing of bees."[80] [81] This suggests that the sound was audible to others and resembled the humming of bees, contradicting earlier reports describing it as the clinking of a bell or the whirring or humming of a millstone.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852 AH) attempted to reconcile these conflicting descriptions. He proposed that the buzzing of bees was heard by those present around the Prophet, while the clinking of metal (the bell sound) was specific to the Prophet

78 Al-Tabarani, Abu al-Qasim Suleiman bin Ahmad; Al-Mu'jam Al-Awsat, ed. Abu Maaz Tarek bin Awad (Cairo, Egypt: Dar Al-Haramain, 1995), Vol. 2, pp. 104–105.

79 Ibn Hanbal; Vol. 6, p. 23.

80 Ibn Hanbal, Vol. 1, p. 34.

81 Al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb, known as Al-Sunan al-Kubra, ed. Abdul Ghafar Suleiman al-Bandari and Said Kasrawi Hassan, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991), Vol. 1, p. 450. Al-Nasa'i mentioned that this hadith is considered weak (munkar), and we do not know anyone who narrated it except Yunus ibn Suleim, and we do not know Yunus ibn Suleim. And Allah knows best.

(peace be upon him and his Household) himself.[82] However, Ibn Ḥajar did not clarify whether the buzzing of bees conflicted with other auditory phenomena, such as the whirring or humming of a millstone, which the Prophet heard in some instances and his companions in others.

A critical question that arises concerning Ibn Hajar al-'Asqalani's statement is: why was the sound described as resembling the buzzing of bees, which was supposedly heard during the Prophet's (peace be upon him and his Household) reception of revelation, not heard by all those present near him, as Ibn Hajar suggests? Why was it limited to Umar ibn al-Khattab alone? This phenomenon was not reported by anyone else throughout the entirety of the Islamic mission. Furthermore, al-Nasa'i (d. 303 AH) rejected this narration, as it was transmitted solely by an unknown narrator.[83] Given that the concept of revelation is inherently defined as a form of hidden communication, how could anyone other than the intended recipient hear it?

It is also reported that Abu Dharr al-Ghifari heard the sound of revelation being received, though the nature of this sound was not specified.[84] The Prophet (peace be upon him and his Household) confirmed Abu Dharr's ability to hear this sound, though it was intelligible to the Prophet while remaining incomprehensible to Abu Dharr. Additionally, it is narrated that Abu Bakr could "hear Gabriel's private conversation with the Prophet (peace be upon him and his Household) without seeing him."[85] According to this account, the sound of revelation would be similar to human speech—audible and understandable—but without any visual encounter with the angel. This implies that Abu Bakr heard what the Prophet (peace be upon him and his Household) heard during the revelation.

It is possible that such narrations were fabricated at a later time, influenced by political agendas surrounding the documentation of traditions and the political conflicts that shaped the creation of certain reports. This may also explain the attempt to parallel a statement attributed to the Prophet about Imam Ali: "You hear what I hear

82 Al-Asqalani, Ibn Hajar Shihab al-Din Ahmad ibn Ali, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, Vol. 1, p. 18.

83 Al-Nasa'i, Sunan al-Kubra, Vol. 1, p. 450.

84 Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Vol. 3, pp. 82-83.

85 Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr, Kifayat al-Talib al-Labib fi Khasa'is al-Habib (al-Khasa'is al-Kubra), vol. 1, p. 118.

and see what I see, except that you are not a prophet."[86] Historical accounts suggest that the Umayyad authority played a significant role in promoting virtues for certain companions, as reflected in a directive from Mu'awiyah ibn Abi Sufyan to his officials:

The reports about 'Uthman have become widespread in every region and locality. When my letter reaches you, summon the people to narrate the virtues of the companions and the first caliphs. Do not allow any report narrated about Abu Turab (Ali) to reach you unless you bring forth a contradictory narration about the companions. This is dearer to me, more pleasing to my heart, and more effective in refuting the arguments of Abu Turab's supporters and his Shi'a, and it is harsher on them than highlighting the virtues of 'Uthman."[87]

Moreover, it is noted that Imam Ali (peace be upon him) was said to have heard the sound of Satan's lamentation rather than the angel's voice. Therefore, the inquiry in such narrations concerns the sound of Satan's lamentation rather than the descent of revelation, since revelation, by definition, is a concealed communication audible only to its intended recipient.

Some reports describe the sound accompanying the reception of Qur'anic revelation as a ghatit—a sound akin to the deep breathing of a sleeping person.* [88] [89] This sound was reportedly attributed to the Prophet (peace be upon him and his Household). For instance, Ya'la ibn Umayyah narrated** [90] [91]: "I saw the Messenger of Allah (peace be upon him and his Household and his Household) as revelation was being

86 Al-Sharif al-Radi, Abu al-Hasan Muhammad bin al-Husayn, Nahj al-Balagha, edited by Subhi al-Salih, 1st ed. (Beirut, Lebanon: No Publisher, 1967), p. 301.

87 Ibn Abi al-Hadid, 'Izz al-Din Abdul Hamid Ibn Hibat Allah, Sharh Nahj al-Balagha, edited by Muhammad Abu al-Fadl, 1st ed. (No Place of Publication: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya, 1959), Vol. 11, p. 45.

88 Ibn Manzur, Vol. 7, p. 362.

89 Al-Zabidi; Vol. 10, p. 400.

90 Al-Zuhri; Vol. 5, p. 456.

91 Ibn Abdul Barr, Abu Omar Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad; Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab, ed. Ali Muhammad al-Bajawi, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Jil, 1992), Vol. 4, pp. 1585-1587.

* Al-Ghitit: It refers to the sound of a deep exhalation, like the noise that comes from a sleeping person. It is a repeated sound when there is no proper flow or space for it, resembling vague, indistinct sounds that are not understandable.

** Ya'la ibn Umayyah, sometimes referred to as Ya'la ibn Maniyyah, is sometimes attributed to his father or his mother, and some say he is named after his grandmother, Maniyyah. He is Ya'la ibn Umayyah ibn Abi Ubaidah ibn Hammam ibn al-Harith ibn Bakr ibn Zayd ibn Malik ibn Hanzalah ibn Malik ibn Zayd Manat ibn Tamim al-Tamimi. He embraced Islam during the conquest of Mecca and participated in the battles of Hunayn, Ta'if, and Tabuk. There is some difference in the attribution of his mother's lineage. Abu Bakr appointed him over the lands of Hulwan during the Ridda wars, and later, Umar appointed him over parts of Yemen. Uthman appointed him as the governor of Sanaa. He held a prominent position under Caliph Uthman. Ya'la ibn Umayyah was killed in the year 38 AH at the Battle of Siffin.

sent down to him, and he emitted a sound like the deep breathing of a camel."[92] [93] [94] The term ghat appears in some accounts in its singular form.[95] [96] However, why was this sound heard exclusively by Ya'la ibn Umayyah, as the narration suggests, and not by others? No other companions are reported to have described hearing this sound during the Prophet's reception of revelation, despite the presence of other Muslims at the time.

Moreover, there is a notable inconsistency between this description and other accounts of the sounds associated with revelation. None of the Prophet's companions mentioned hearing similar sounds during the moments of revelation. It is possible that Ya'la ibn Umayyah's description of the sound was metaphorical, reflecting his personal perception or interpretation. Nevertheless, such auditory phenomena, even if real, could not have been universally experienced by those nearby. As previously noted, revelation is an inherently concealed form of communication—a private exchange between the sender (Allah) and the recipient (the Prophet)—which others cannot access or perceive.

If it is argued that the ghatit sound originated from the Prophet himself rather than being a sound of the revelation, such a claim is difficult to accept. Depicting the process of revelation in this manner could suggest an experience more akin to suffering than the harmonious and enlightening process described in the Qur'an. For example, in Surah Al-Najm (53:1-18), the revelation encounter is portrayed in the most beautiful and serene terms, with no indication of hardship or distress during the meeting with the Angel Gabriel.

Furthermore, all narrations that describe auditory phenomena accompanying Qur'anic revelation cannot be considered as evidence of the nature of revelation itself. This interpretation contradicts the Qur'anic description, which explicitly refers to

92 Al-Suyuti; Vol. 1, p. 119.

93 Al-Bukhari; Vol. 2, p. 202.

94 Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail al-Dimashqi; Al-Bidaya wa'l-Nihaya, ed. Ali Shiri, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1988), Vol. 3, p. 30.

95 Al-Bukhari; Vol. 2, p. 144; Vol. 5, p. 103; Vol. 6, pp. 97-98.

96 Al-Nisaburi; Vol. 4, p. 4.

revelation as a qawl karim (noble speech):

"Indeed, it is the word of a noble Messenger, possessing strength and secure in position with the Owner of the Throne." (Al-Takwir: 19-20).

The Qur'an characterizes revelation as a clear and articulate form of speech—a mode of communication understood by both sender and recipient.[97] Any third-party observer witnessing such an event would neither comprehend the method of communication nor grasp the content of the revelation.[98] Thus, it is implausible to interpret revelation as involving incomprehensible sounds or phenomena requiring external interpretation.

The Qur'an itself makes no mention of such sounds during the Prophet's reception of revelation or in the accounts of other prophets receiving divine messages. The Qur'an's name derives from the root meaning "to read," as seen in verses such as:

"So when We have recited it [the Qur'an], then follow its recitation." (Al-Qiyamah:18), and "Recite the Qur'an with measured recitation." (Al-Muzzammil: 4).

This suggests that the reception of Qur'anic revelation involved recitation, articulation, and repetition of divine speech, not incomprehensible sounds or auditory phenomena.[99] Hence, it is reasonable to conclude that such narrations likely stem from the imaginations of narrators attempting to comprehend the nature of Qur'anic revelation.

97 Jayyit, Hisham; The Prophet's Biography (Revelation, the Qur'an, and Prophethood), 2nd ed. (Beirut, Lebaanon: Dar al-Fikr, 1994), p. 38.

98 Abu Zayd; p. 32.

99 Abu Zayd; p. 52.

ÁCBÁÆÐĊÅCB

In conclusion, this study on the phenomenon of receiving Quranic revelation and its associated auditory aspects, as conveyed by historical accounts, has led to several key findings:

The understanding of the process of receiving Quranic revelation and divine communication from the heavens aligns closely with the cultural and intellectual roots of pre-Islamic Arabia. It does not diverge from the prevailing notions of how contact with the heavens occurred. These perceptions were deeply rooted in the environment and culture of the time. Hence, the depiction of receiving Quranic revelation was comparable to other forms of communication known in the Arabian Peninsula, such as those of soothsayers and poets, who believed their insights came through intermediaries like spirits or jinn. Consequently, the accusations directed at Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) by the Quraysh centered on claims of soothsaying, poetry, or contact with jinn. These accusations reflected the cultural framework of the era and influenced how the phenomenon of revelation was interpreted in historical narratives.

Historical accounts describing the auditory aspects of revelation vary widely and sometimes contradict one another. Each narrator attempted to explain the phenomenon based on their own understanding and worldview. Revelation was often portrayed as accompanied by a powerful and awe-inspiring sound, reflecting the prevailing beliefs in pre-Islamic Arabia about the taxing nature of communication with the divine. These descriptions likely stemmed from cultural remnants that associated divine contact with strenuous and overwhelming experiences. Additionally, the influence of biblical traditions, which often depict the voice of God as formidable and intimidating, may have shaped these portrayals.

The Quranic depiction of revelation contrasts with these historical accounts. The Quran describes the interaction between Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) and Gabriel as harmonious and tranquil, as seen in Surah An-Najm

(verses 1-18). There is no mention of harsh or overpowering sounds during the process of revelation. This depiction aligns with how previous prophets and messengers received divine communication. The Quran does not describe any prophet experiencing intense or distressing auditory sensations during revelation. Thus, the method by which Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) received revelation was consistent with the experiences of earlier prophets.

Certain Quranic verses suggest that the process of revelation involved clear communication and comprehension, characterized by speech, listening, and understanding. This process adhered to familiar modes of interaction between two parties, even if they differed in existential rank. Effective communication requires clarity and mutual intelligibility. Had the revelation occurred through an incomprehensible auditory phenomenon, the Prophet would have needed an intermediary to interpret the message, which would contradict the Quranic portrayal of direct and clear communication.

Revelation is fundamentally defined as a hidden form of communication, a private exchange between two parties, regardless of their differing existential ranks. Claims that others besides the intended recipient heard the sound of revelation lack credibility and are unsupported by authentic sources. The Quran consistently presents revelation as a concealed, exclusive communication between God and His messengers. This characteristic of revelation applies to all prophets and was no exception in the case of Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him).

References

The Holy Quran

The Holy Bible

'Arif, Mustafa. "Tariqiyyat Al-Nass Al-Dini 'Inda Nasr Hamid Abu Zayd: Nahw Manhaj Islami Jadid Li-Ta'Wil." In Attempts to Renew Islamic Thought: Critical Approaches. Rabat: Mu'minun Bila Hudud, 2016.

Abu Zayd, Nasr Hamid. Mafhum Al-Nass: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'An. 1st ed. Casablanca: Mu'minun Bila Hudud, 2014.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih Al-Bukhari. Edited by Mustafa Al-Dhahabi. Dar Al-Hadith, n.d.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. Bihar Al-Anwar: The Comprehensive Collection of the Narrations of the Pure Imams. 2nd ed. Beirut: Dar al-Wafa, n.d.

Al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i. Al-Sunan Al-Kubra. Edited by Abdul Ghaffar Suleiman al-Bandari and Said Kasrawi Hasan. 1st ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.

Al-Nawawi, Muhammad. Wahy from the Works of Early and Contemporary Biographies of the Prophet. 1st ed. Rabat: Muminun Bila Hudud, 2018.

Al-Nisaburi, Muslim ibn Al-Hajjaj. Al-Jami' Al-Sahih. Edited by Muhammad Fouad Abdul-Baqi. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, n.d.

———. Sahih Muslim. Edited by Muhammad Fouad Abdul-Baqi. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, n.d.

Al-Qurtubi, Ibn Abd Al-Barr. Al-Isti'Ab Fi Asma' Al-Ashab. Vol. 1. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 1910.

Al-Radi, Abu al-Hasan Muhammad ibn al-Husayn; al-Sharif. Nahj Al-Balagha. Edited by Subhi Al-Salih. 1st ed. Beirut, Lebanon, 1967.

Al-Razi, Ibn Abi Hatim Abd al-Rahman ibn Abi Hatim Muhammad al-Tamimi al-Hanzali. Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim (Tafsir Ibn Abi Hatim). Edited by As'ad Muhammad Al-Tayyib. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din Abdul Rahman ibn Abi Bakr. Al-Durr Al-Manthur Fi Al-Tafseer Bil-Ma'thur. Edited by Dr. Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki. 1st ed. Cairo: Hajar Center for Arabic and Islamic Studies and Research, n.d.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. Tarikh

Al-Umam Wa Al-Muluk. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1987.

Ali, Jawad. History of the Arabs in Islam (Prophetic Biography). 1st ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Jamal, 2009.

Andrae, T. "Mahomet Sa Vie et Sa Doctrine," n.d.

Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn al-Hasan ibn Hibat Allah ibn Abdullah al-Shafi'i. History of the City of Damascus. Edited by Ali Shiri. Vol. 5. Dar al-Fikr, 1981.

Baladhuri, Ahmad ibn Yahya ibn Jabir. Ansab Al-Ashraf. Edited by Muhammad Hamidullah. Egypt: Dar al-Ma'arif, 1959.

Ghazali, Mushtaq Bashir. Al-Qur'an Al-Karim Fi Dirasat Al-Mustashriqin. 1st ed. Syria: Dar al-Nafa'is, 2008.

Halabi, Ali ibn Burhan al-Din al-Shafi'i. Insan Al-'Uyun Fi Sirat Al-Amin Wa Al-Ma'Mun (Al-Sirah Al-Halabiyyah). Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1980.

Ibn Abi al-Hadid, Izz al-Din Abd al-Hamid Hibat Allah. Commentary on Nahj Al-Balagha. Edited by Muhammad Abu Al-Fadl. 1st ed. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya, 1959.

Ibn al-Athir, Izz al-Din Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Karam Muhammad al-Shaybani. The Lions of the Forest in the Knowledge of the Companions. Vol. 1. Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali. Fath Al-Bari Bi Sharh Al-Bukhari. Edited by Muhammad Fuad Abdul-Baqi. 1st ed. Cairo, Egypt: al-Maktabah al-Salafiyyah, n.d.

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal. Musnad Ahmad Ibn Hanbal. Beirut, Lebanon: Dar Sader, n.d.

Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Tamimi. Sahih Ibn Hibban by the Arrangement of Ibn Balban. Edited by Shuayb Al-Arnaout. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1993.

Ibn Kathir, Al-Dimashqi. Tafsir Ibn Kathir. Edited by Muhammad Hussein Shams Al-Din. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d.

Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Makram. Lisan Al-Arab. Qom, Iran: Adab al-Hawza, 1985.

Ibn Nabi, Malik. The Quranic Phenomenon. Edited by Abdul Sabour Shahin. 4th ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2000.

Jait, Hisham. The Prophetic Biography (Revelation, Quran, and Prophethood).

2nd ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1994.

Majidi, Abd al-Salam Maqbil. Talqi Al-Nabi (S) Alfaz Al-Qur'an. 1st ed. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Samarkandi, Abu al-Layth Nasr ibn Muhammad ibn Ibrahim. Tafsir Al-Samarkandi. Edited by Mahmoud Matraji. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, n.d.

Sijistani, Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath. Sunan Abi Dawud. Edited by Said Muhammad Al-Lahham. 1st ed. Dar al-Fikr, 1990.

Tabarani, Abu al-Qasim Sulayman ibn Ahmad. Al-Mu'jam Al-Awsat. Edited by Abu Mu'adh Tariq ibn 'Awad. Cairo, Egypt: Dar al-Haramayn, 1995.

Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. Jami' Al-Bayan 'an Ta'Wil Ay Al-Qur'An. Edited by Sadaqi Jamil Al-'Attar. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, n.d.

Wensinck, A. J. The Encyclopaedia of Islam. Edited by Leiden: E. J. Brill. 1ed ed., 1934.

Zabidi, Muhibb al-Din Abu al-Fayd al-Sayyid Murtada al-Husayni. Taj Al-'Arus Fi Jawahir Al-Qamus. Edited by Ali Shiri. Vol. 20. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1994.

Zuhri, Ibn Sa'd Muhammad ibn Sa'd ibn Mani'. Al-Tabaqat Al-Kubra. Beirut, Lebanon: Dar Sader, n.d.

Les effets accompagnant le phénomène de la réception de la Révélation coranique Le phénomène sonore comme choix

Nazar Naji Mohammad [1]

1-L'administration de l'Éducation à Bassora ;Irak

nazar2674@gmail.com

Titulaire de doctorat en biographie prophétique/l'orientalisme

Date de réception:
04/07/2024
Date d'acceptation :
26/09/2024
Date de publication:
01/12/2024
DOI: 10.55568/n.v3i8.97-125.fr

CC BY NC

Mots Clés : La Sîra du Prophète (sawas) – la Révélation – le Coran – le phénomène sonore

Résumé

La réception de la Révélation est considérée comme un événement majeur dans la religion et les législations divines. Elle représente un saint discours entre celui qui envoie et celui qui reçoit. Puisque l'Islam est l'une de ces législations monothéistes, la Révélation coranique augmente son saint caractère, car c'est la parole de Allah descendue sur Ses Serviteurs.

Depuis le début de la Révélation, sa réception s'est vue comme un tournant dans la vie du Prophète (sawas) ainsi que dans la vie de ses Compagnons, d'où une nouvelle législation et une nouvelle société avec tous ses nouveaux principes et ses saintes valeurs ont surgi. Au sujet de la manière de communiquer avec le Ciel, le phénomène de recevoir la Révélation entre deux parties, différentes en statut existentiel, et entre deux créatures de niveau physique différent, a suscité des interrogations chez les adeptes du Prophète (sawas). Il se sont interrogés de la manière de recevoir la Révélation coranique, et comment celui qui la reçoit pourrait-il communiquer avec un monde imperceptible. Tant que le statut existentiel est différent, comment celui qui reçoit la Révélation comprendra ce qu'il reçoit auprès de cet Ange divin ? Quels effets allait engendrer cette communication ? Cette étude cherche à analyser ce phénomène à la lumière de l'héritage narratif que nous possédons.

Préface

La compréhension du phénomène de la réception de la Révélation a constitué l'une des priorités chez les Musulmans, car cela représente l'une des questions importantes que doit connaître chaque Musulman. Alors, al-Bûkharî l'a placée à la tête de son livre Sâhih al- Bûkharî sous le titre :''Comment la Révélation transmise au Prophète (sawas) a-t-elle débuté[1] ?''. Ainsi, au sujet de la vie du Prophète (sawas), Ibn Hibbân a estimé que cette question représente l'une des affaires que doit connaitre chaque Musulman, la plaçant sous le titre : '' Comment le Prophète (sawas) a-t-il été informé au sujet du début de la Révélation[2] ?''. Car cela fait partie des affaires du Massage islamique et de ses débuts, ainsi qu'une règle que Allah établit pour Ses Prophètes (as). Allah dit : « Nous t'avons révélé, comme Nous avons révélé à Nuh, aux Prophètes après lui. Nous avons révélé à Ibrahim, à Ismâ'îl, à Ishâc, à Y'aqub, aux Douze tribus, à I'sa, à 'Ayub, à Yunus, à Harun, à Sulayman, Nous avons donné le Livre [Zabur] à Dawud », An-Nisã 4 :163.

C'est donc la règle de Allah afin de transmettre [Ses Messages], ainsi qu'une méthode afin de révéler Sa Parole et Ses législations à Ses [Proches] Serviteurs pour qu'ils les transmettent, de Sa part, aux gens. Puisque l'Islam, dans un sens particulier, est l'une de ces législations divines, la sainteté qu'ajoutent les Musulmans sur la personne du Prophète est dû à la Révélation coranique qu'il (sawas) a reçue.

Allah n'a pas annulé la nature humaine du Prophète (sawas), sauf qu'il reçoit la Révélation depuis le Ciel, comme le montre ce verset : « Dis : Je ne suis qu'un humain comme vous ; Allah m'a révélé que Votre Seigneur n'est qu'Unique. Demandez auprès de Lui le chemin droit, et demandez-Lui pardon. Et malheur aux Associateurs », Fûssilat 41 :6. Tandis que l'Ange chargé de transmettre la Révélation appartient, quant à sa nature, à un monde imperceptible, ce qui démontre l'incapacité de l'Homme à communiquer avec ce monde. Il incombe donc à ceux qui ont témoigné de l'événement

1 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, Sahih Al-Bukhari (le Caire: Dar al-Fikr, 1981), 2.

2 Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Tamimi Ibn Hibban, Sahih Ibn Hibban Bitartib Ibn Bulban, ed. Sâuaib al-Arnauti (association al-Risalah, 1993), 133.

de comprendre les moyens qui ont rendu possible cette communication[3].

Les Compagnons du Prophète (sawas) furent donc les premiers à s'interroger à propos de la Révélation. Ils ont dit au Prophète (sawas) :« Ô Messager de Allah, comment reçois-tu la Révélation ?[4] [5] [6] [7] [8]». Il se peut que celui qui est chargé de transmettre la Révélation soit une caractéristique de la Révélation elle-même, la caractéristique de son porteur ou bien une caractéristique plus large[9].

Depuis le début de la Mission prophétique et la propagation de l'Islam, connaître les effets que le Prophète (sawas) ressentait durant l'acte de la communication avec l'Imperceptible, et la manière de recevoir la Révélation coranique représente une question qui a préoccupé la pensée islamique. Alors, ils l'ont interrogé sur les moments de sa rencontre avec l'Ange envoyé et le porteur de la Révélation. Ils ont voulu comprendre le code linguistique utilisé dans cette réception, car la nature physique est différente entre les Anges et les Humains, chacun d'eux appartenant à une existence différente. Le motif de l'interrogation suscitée de la part des Compagnons était vu comme un acte de dévotion, et afin d'avoir plus de sérénité spirituelle, et non comme une parole insignifiante[10]. Cette étude veut montrer la manière par laquelle le Prophète (sawas) a reçu la Révélation et les effets associés lors de la réception, ainsi pour s'arrêter à quelques problématiques survenues lors de cette réception.

Premièrement : la notion de ''tâlâqī'' (la réception)

3 Abdul-Salam Muqbil Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an, 1ère (Beyrouth - Liban: Maktabat al-Risalah, 2000), 36.

4 Ibn Sa'ad Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani'a Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," in 1 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 198.

5 Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, Musnad Ahmad Ibn Hanbal (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 158-163–257.

6 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," in 1 (Le Caire: Dar al-Fikr, 1981), 2.

7 Muslim Abu al-Hussayn Ibn al-Hajaj Ibn Muslim Al-Nisaburi, Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim) (Beyrouth - Liban: Dar Al-Fikr, n.d.), 82.

8 Abu Ja'afar Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an, ed. Sadqi Jamil al-Attar and Khalil Al-Mays (Beyrouth - Liban: Dar Al-Fikr, n.d.), 111.

9 Ibn Hajar Shihab al-Din Ahmad ibn Ali Al-Asqalani, "Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari," in 13, 2ème (Beyrouth - Liban: Dar al-Ma`rifa, n.d.), 17.

10 Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an, 39.

Allah dit dans Son Noble Livre : « Certes, tu reçois le Coran de la part d'un Sage et Connaisseur », An-Nâml 27 :6. Le Coran affirme que le Prophète (sawas) a reçu la Révélation coranique. En arabe, ce mot ''tâlâqĩ''[11] est dérivé du ''Îlqã'' qui signifie en français ''lancer'', c'est-à-dire une Révélation est lancée et tu la reçois auprès de Allah[12] [13]. Il est dit que ''tâlâqĩ'' signifie le fait de s'apprêter à rencontrer une chose descendue, puis de la recevoir avant de la prendre. On dit que ''tâlâqĩ'' signifie le fait de prendre quelque chose auprès de quelqu'un[14]. Certains disent que''tâlâqĩ'' signifie la mémorisation et l'enseignement, et ces deux mots ''tâlâqĩ'' et ''tãlqĩn'' donnent un sens similaire[15] [16] [17]. Ainsi, on dit que ''tâlâqĩ'' représente la préparation méthodologique et législative pour apprendre les mots du Coran, et il complète le processus de''tãlqĩn''[18].

La Révélation coranique est une réception prise de ''Îlqã'' (adresser la parole), comme le montre ce verset : « C'est alors que [les idoles s'adressant à eux] leur déclareront : Vous êtes en vérité des menteurs », An-Nahl 16 :86. Et dans d'autre verset :« Lorsque vous reprenez la parole par vos langues et commencez à prononcer de vos bouches ce dont vous n'avez aucune connaissance », An-Nûr 24:15. L'usage linguistique propre à 'Îlqã'' est bien présent dans l'enseignement, et ''tâlâqĩ'' est utilisé dans l'apprentissage et la communication, et ces deux actes relèvent de la perception sensorielle. De plus, la présence du cœur est essentielle pour accompagner 'Îlqã'' et 'tâlâqĩ'', et qu'il soit déjà préparé à la réception. Il est bien évident que 'Îlqã'' et

11 Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzur, "Lisan Al-Arab," in 11 (Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985), 255.

12 Ibn Abi Hatim Abd al-Rahman ibn Abi Hatim Muhammad al-Tamimi al-Handhali Al-Razi, Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, ed. Asad Muhammad al-Tayib (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 2841–42.

13 Abu al-Layth Nasr Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Al-Samarqandi, Tafsir Al-Samarqandi, ed. Mahmoud Matraji (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 573.

14 Al-Razi, Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, 19.

15 Abu Ja'afar Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, "Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an," in 19, ed. Sadqi Jamil al-Attar and Khalil al-Mays (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 162.

16 Muhammad ibn Umar ibn al-Husayn ibn al-Hasan Al-Fâkhr al-Râzi, "Al-Tafsir Al-Kabir (Mafatih Al-Ghayb)," in 3, 1ère (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1981), 19.

17 Abu al-Layth Nasr Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Al-Samarqandi, "Tafsir Al-Samarqandi," in 2, ed. Mahmoud Matraji (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 573.

18 Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an, 108.

’tâlâqĩ’’étaient présents chez le Prophète (sawas) lors de la réception de la Révélation auprès de Jibrîl (as). Ces actes accomplis entre deux parties sont appuyés sur la parole, et rien d’autre que la parole.

Le sens semble évident lorsqu’on compare entre la description générale de la réception de la Révélation coranique auprès de Jibrîl, lors de l’enseignement, comme le montre ce verset : « Il est enseigné par celui dont la force est redoutable », An-Nâjm 53 :5, et la description particulière comme ’Îlqã’’ dans ce verset : « Nous allons t’adresser une parole lourde [de sens]», Al-Mûzamîl 73 :5 et comme ’’tâlâqĩ’’ : « En vérité, tu reçois le Coran de la part d’un sage et Connaisseur », An-Naml 27:6.

De plus, le Coran n’a point fait usage de ces deux actes que lorsque l’affaire est concrète. L’acte de ’tâlâqĩ’’ est un processus qui complète celui de’’tãlqĩn’’ (l’enseignement)[19], et la Révélation, en tant qu’un fait, exprime un discours oral transmis à celui qui reçoit de la part de celui qui l’envoie. Cet acte confère à la Révélation le caractère d’un événement historique, sans pour autant lui retirer son caractère saint, ni à la transformer à un texte historique relatif au monde terrestre[20].

La Révélation représente une communication entre deux existences différentes, deux créatures différentes (Les Anges et les Humains). Quant à son saint caractère, il lui suffit d’être la Sainte Parole de Allah adressée à Son Noble Messager. Il est rapporté que le Prophète (sawas) a dit : « La Révélation venait à moi en deux formes. La première est lorsque Jibrîl s’adresse à moi, comme un homme qui s’adresse à un autre…… »[21]. Il s’avère que c’est une parole, ou un texte coranique, adressé au Prophète (sawas) auprès de Jibrîl (as).

Deuxièmement : la notion de Wâhĩ (la Révélation)

Le terme ’’ Wâhĩ ’’ est bien connu dans les religions divines et les langues sémitiques. Il est utilisé en hébreu et en araméen sous le terme (Aohu) et en éthiopien sous le

19 Al-Mâjidi, 107–8.

20 Mustafa Al-A’ref, “Tarikhiyya Al-Nass Al-Dini Ind Nasr Hamid Abu Zayd,” 1ère (Rabat: croyants sans frontières, 2016), 267.

21 Al-Zuhri, “Al-Tabaqat Al-Kubra,” n.d., 197–98.

terme (Wahaya). Il s'agit d'un terme sémitique commun entre ces langues[22]. Chez les Arabes de la période préislamique, ''Wâhĩ'' était déjà connue. Ils croyaient que les poètes et les devins recevaient des paroles de créatures invisibles. Ils croyaient également que le Ciel parlait à l'Homme, et ils faisaient allusion à la réception des paroles venant du Ciel par le Prophète (sawas), après qu'il ait critiqué leurs croyances[23] [24] [25]. Ainsi, la Révélation s'était vue comme une communication et un contact avec le Ciel, ce qui confirme que les Arabes de la période préislamique ont déjà connu la Révélation divine avant la Mission prophétique.

Si nous imaginons que la culture arabe avant la mission prophétique était dépourvue de telles idées, il aurait été culturellement impossible de concevoir le phénomène de la Révélation. Comment un Arabe pourrait-il accepter l'idée qu'un Ange descende du ciel pour parler à un Humain, à moins que cette idée n'ait des racines dans sa construction mentale et intellectuelle ? Cela confirme que le phénomène de la Révélation n'était pas une idée contraire à la réalité, ni une transgression sur ses lois, mais faisait partie intégrante des concepts culturels et était issu de leur perception du monde[26].

Ce qui explique que les accusations de Quraysh à l'encontre du Prophète (sawas) se sont concentrées sur sa réception de la Révélation de la part d'un suiveur qui l'accompagnait. Ces accusations se sont manifestées en fonction de ce qu'ils connaissaient de leur environnement et qu'ils avaient emprunté, en prétendant que le Prophète (sawas) aurait été un devin (At-Tûr 52 : 29 ; Al-Hâqqâh 69 : 42), un poète (Al-Anbiya 21 : 5 ; As-Sâffât 37 : 36 ; At-Tûr 52: 30 ; Al- Hâqqâh 69 : 41), un magicien (Sãd 38 : 4 ; Adh-Dhariyat 51 : 52), un insensé (Al-Hĩjr 15: 6 ; As-Sãffãt 37: 36 ; Ad-Dûkhan 44 : 14

22 Jawad Ali, Tarikh Al-Arab Fi Al-Islam, 1ère (Beyrouth- Liban: al-Jamal, 2009), 176.

23 Ahmad ibn Yahya ibn Jaber Al-Baladhuri, "Ansab Al-Ashraf," in 10, ed. Muhammad Hamid Allah (Égypte: Dar al-Ma'arif, 1959), 115.

24 Aziz al-Din Abu al-Hassan Ali ibn Abi al-Karam Muhammad al-Shaybani Ibn al-Athîr, "Asad Al-Ghabah Fi Marifat Al-Sahabah," in 1 (Beyrouth- Liban: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.), 19.

25 Ali, Tarikh Al-Arab Fi Al-Islam, 176.

26 Nasr Hamid Abū Zayd, Mafhum Al-Nass, 1ère (Casablanca: croyants sans frontières, 2014), 34.

; Adh-Dhariyat 51: 52 ; At-Tûr 52: 29 ; Al-Qãlam 68: 2, 68 :51 ; At-Takwir 81: 22) ou un possédé (Al-A'raf 7: 184 ; Al-Mu'minun 23: 70 ; Saba' : 34 :8, 34 :46), un poète et un insensé (As-Sâffât 37: 36), un magicien insensé (Adh-Dhariyat 51: 52), ou un devin insensé (At- Tûr 52: 29). Ces accusations nombreuses dans plusieurs sourates du Coran montrent leur rejet de l'idée d'une Prophétie authentique et leur tentative d'attribuer la source de la Révélation aux Djinns, aux démons, ou à un accompagnateur, ou de dire que ce que le Prophète (sawas) rapportait était de sa propre fabrication, c'est-à-dire considérer la Révélation comme d'origine humaine (Al-Fûrqãn 25 : 4-5). Ainsi, ces accusations montrent donc que les Arabes avant la Mission prophétique connaissaient la possibilité de communiquer avec le Ciel par l'intermédiaire de créatures surnaturelles, et c'est pourquoi ces accusations ont émergé lorsque le Prophète (sawas) a annoncé sa Mission prophétique et l'obligation de la transmettre.

Wâhĩ est une appellation accordée aux paroles divines transmises par les prophètes de Allah et par Ses bien-aimés. En linguistique, 'Wâhĩ'' est un message transmis à l'imperceptible. Il est dit qu'il s'agit d'une indication, d'une écriture, d'un message, d'une inspiration, ou encore des paroles secrètes. Certains disent aussi qu'il désigne ce qui est écrit ou le Livre lui-même[27] [28]. Le sens linguistique du mot « Wâhĩ « montre qu'il en existe plusieurs formes.

La notion de « Wâhĩ « englobe tous les textes qui font référence au discours divin adressé aux êtres humains, en tant que notion désignant les paroles transmises à Ses prophètes et Ses serviteurs[29].

Quant aux formes de Wâhĩ, l'Imam 'Ali (as) a démontré les différentes formes de Révélation mentionnées dans le Coran. Il (as) a cité la Révélation par prophétie, la Révélation par inspiration, la Révélation par signe, la Révélation par ordre, la Révélation non-véridique, la Révélation par détermination, la Révélation par annonce et

27 Ibn Manzur, "Lisan Al-Arab," 1985, 379–81.

28 Muhib al-Din Abu al-Fayd Sayyid Murtada al-Husayni Al-Zabidi, "Taj Al-Arus Fi Jawahir Al-Qamus," in 20, ed. Ali Shiri (Beyrouth - Liban, 1994), 279–82.

29 Abū Zayd, Mafhum Al-Nass, 31.

la Révélation par message[30]. La Révélation par prophétie et celle par message sont mentionnées dans le verset : « Nous t'avons révélé comme Nous avons révélé à Noah et aux prophètes après lui » (An-Nĩsa : 163). La Révélation par inspiration est mentionnée dans le verset :« Et ton Seigneur révèle aux abeilles : Prenez des demeures dans les montagnes, dans les arbres et les treillages que [les hommes] font » An-Nãhl 16: 68. Quant à la Révélation par signe, cela est exprimé dans le verset : « Il sortit de son sanctuaire et leur fit signe de glorifier Allah matin et soir » Maryam 19: 11. La Révélation par détermination est évoquée dans le verset : « Et Nous avons révélé à chaque ciel son ordre » Fûssilat 41: 12. La Révélation par ordre est mentionnée dans le verset : « Et quand Je révélai aux apôtres : Croyez en Moi et en Mon messager » Al-Ma'idah 5: 111. La Révélation par mensonge est évoquée dans le verset : « Les démons des hommes et des djinns révèlent les uns aux autres » Al-An'am 6 : 112. Enfin, la Révélation par annonce est mentionnée dans le verset : « Et Nous en avons fait des chefs qui guident par Notre ordre, et Nous leur avons révélé d›accomplir de bonnes actions » Al-Anbĩya 21 : 73.

Le Coran utilise la notion de la Révélation attribuée à autre que Allah, à trois endroits (Al-An'am : 93, 112, 121). Dans ces trois endroits, deux types de Révélation sont distingués : la Révélation véridique et la Révélation non-véridique. Au biais de trois manières, le Coran a précisé les voies de Révélation véridique par lesquelles Allah révèle à Ses pieux Serviteurs, mentionnées dans le verset suivant : « Il n›est pas possible qu›un homme parle à Allah, sauf par Révélation, ou de derrière un voile, ou en envoyant un messager, qui Lui transmet par Sa permission ce qu'Il veut. Il est le Très-Haut, le Sage » (Ash-Shûrã : 51).

Il est évident que les débats à propos de la Révélation sont intimement liés au Prophète (sawas) et au Coran[31]. Puisque l'Islam est une religion de Révélation céleste et un Livre sacré, cela a accru la sainteté du Prophète (sawas) dans la conscience

30 Al-Mâjlisi Mûhammad Baqĩr, "Bîhar Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar, (Les Océans Des Lumières)," in 95, 2ème (Beyrouth: Dar Al-Wãfã, n.d.), 16–17.

31 A. J. Wensinck, (Wahy) The Encyclopaedia of Islam, 1ed ed. (Leiden: E. J. Brill, 1934).

islamique. Le début de la réception de la Révélation est donc considéré comme une étape déterminante dans la vie du Prophète (sawas). À partir de ce début, et après un processus difficile, a émergé la religion islamique dans la péninsule arabique. Le moment de la réception de la Révélation et de sa reconnaissance par ses Compagnons constitue une étape cruciale de l'histoire du Message islamique, marquant le passage à une nouvelle ère, désignée par (le début de la Révélation) ou (le commencement de la Mission prophétique). Dès le début de la Révélation, les parties impliquées ont été définies et ses contenus ont commencé à se former et à se préciser[32].

Le chercheur considère que les débats au sujet de la Révélation se distinguent d'une grande importance et d'une gravité extrême, car le fait d'en parler dépend de la croyance islamique et de son authenticité. Cela est aussi lié à un monde imperceptible qui ne peut être compris ou connu que par ce que le Coran nous en révèle ou par ce que certains de ceux qui ont témoigné de ces moments ont transmis.

Certains estiment que, puisque le Coran ne fournit pas de description détaillée de la manière dont la Révélation coranique a été reçue, il convient de se limiter à ce que le Coran mentionne et de ne pas se mêler des questions concernant l'imperceptible que Allah n'a pas voulu nous dévoiler[33]. Cependant, la singularité de la communication entre des êtres de niveaux physiques différents a occupé l'esprit des Musulmans dès le début de cette communication. Ils ont donc posé la question au Prophète (sawas) sur la manière dont la Révélation lui était transmise[34] [35] [36] [37] [38]. Ces questions

32 Muhammad Al-Nawawi, Al-Wahy Min Khilal Musannafat Al-Sirah Al-Nabawiyya Qadiman Wa Hadithan, 1ère (Rabat: croyants sans frontières, 2018), 187–88.

33 Al-Nawawi, 40.

34 Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," n.d., 198.

35 Ibn Hanbal, Musnad Ahmad Ibn Hanbal, n.d., 158-163–257.

36 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," 1981, 2.

37 Muslim Abu al-Hussayn Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qashiri Al-Nisaburi, "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)," in 4 (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 80.

38 Al-Tabari, Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an, n.d., 111.

ont longtemps persisté, même après la mort du Prophète (sawas)[39] [40]*, car, pour les êtres humains, les savoirs transmis relèvent du domaine de l'imperceptible. Cela implique que l'Homme, dans ses conditions naturelles, ne peut entrer en contact avec un monde invisible. Il était donc nécessaire de comprendre les moyens qui ont rendu aisée cette communication entre l'enseignant, Jibril (as), et l'apprenant, le Prophète (sawas) plus que celle qui concerne les êtres humains eux-mêmes[41]. Cela reflétait leur tentative de comprendre le phénomène de la réception de la Révélation coranique et la manière dont ce lien entre le Ciel et la Terre se réalisait.

Il semble que la rareté des descriptions des formes de la Révélation dans le texte coranique, ainsi que le désir du Prophète (as) de ne pas révéler ce sujet ont incité l'un de ses Compagnons à poser des questions sur cet événement et les moments de la rencontre[42]. Ainsi, l'orientaliste T. André a mentionné que le Prophète de l'Islam est le plus discret des prophètes concernant la forme et les moyens de sa Révélation[43]. Étant donné que cette expérience était relative au Prophète (sawas), elle ne pouvait être comprise que par ceux qui ont vécu à son époque, ou à travers les hadiths qu'il avait partagés après que ses Compagnons lui aient posé des questions à ce sujet. De telles choses ne peuvent être comprises que par celui à qui la Révélation est adressée, ce qui explique le motif qui a incité les Compagnons de s'interroger sur ces moments, et de les décrire lorsqu'il recevait la Révélation.

---

39 Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," n.d., 425–26.

40 Abu al-Qassim Ali Ibn al-Hussain Ibn Hibatullah Ibn Abdullah al-Shafi'ai Ibn 'Assakr, "Tarikh Madinat Dimashq," in 5, ed. Ali Shiri (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1981), 460.

41 Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an, 36.

42 Al-Nâwâwi Abû Zâkaria Muhyiddin Yahya ibn Sharaf, Riyad As-Salihin, ed. Shuayb Al-Arna'out, 3ème (Fondation Al-Risãla, 1419), 420.

43 T. Andrae, Mahomet : Sa Vie et Sa Doctrine (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient / Jean Maisonneuve, 1984).

* Il a été rapport que Haroun al-Rashid, le calife abbasside, a demandé, à la période du Pèlerinage, qu'on lui amène quelqu'un qui savait comment Jibril descendait sur le Prophète (sawas), ainsi que le lieu où les Shuhada (martyrs) ont été enterrés.

Troisièmement : le phénomène sonore. L'un des effets accompagnant la réception de la révélation

La révélation est un événement qui représente un discours transmis. Cette transmission du discours, à partir du moment de la réception de la révélation, fait de lui un événement historique par excellence. Cependant, cela ne signifie pas que l'on lui retire son caractère sacré pour le transformer en un texte purement historique[44]. La pensée islamique a reconnu que la révélation doit être aperçue sous son aspect sublime et les ulémas de l'Islam l'ont considérée comme une information, c'est-à-dire une relation verticale dont le début existe auprès d'Allah, exalté soit-Il, et se termine auprès du Prophète (sawas)[45].

La réception de la révélation coranique est un phénomène conscient, caractérisé par une pleine conscience et compréhension car elle provient d'une source extérieure, n'est pas influencée par l'âme intérieure et n'est pas limitée par les frontières naturelles de la raison humaine. Elle transmet à l'homme des vérités qui dépassent la capacité de compréhension de son esprit humain[46]. Il est donc dit que l'écoute du Prophète (sawas) était accomplie via une sainte force divine, différente de l'écoute des croyants qui transmettaient de lui. À ce moment-là, ses capacités humaines se séparaient et les effets de cette expérience se manifestaient sur son noble corps[47].

L'étude concise ne permet pas de saisir la complexité du phénomène religieux car il présente des aspects variés et multiples[48]. Le phénomène de la réception de la révélation coranique a soulevé de nombreuses problématiques dont la nature du code linguistique utilisé dans la révélation et les effets de ce discours divin sur le corps de celui qui reçoit à chaque descente de la révélation auprès du ciel. Si les deux parties

44 Al-A'ref, "Tarikhiyya Al-Nass Al-Dini Ind Nasr Hamid Abu Zayd," 267.

45 Al-Nawawi, Al-Wahy Min Khilal Musannafat Al-Sirah Al-Nabawiyya Qadiman Wa Hadithan, 319.

46 Mushtaq Bashir Al-Ghâzali, Al-Qur'an Al-Karim Fi Dirasat Al-Mustashriqin, 1ère (Syrie: Dar al-Nafa'is, 2008), 59.

47 Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an, 80.

48 Bennabi Malek, Le Phénomène Coranique, ed. AbdulSabur Shahin, 4ème (Damas: Dar al-Fikr, 2000), 85.

de la révélation (Jîbril et Muhammad) ne partagent ni le même rang existentiel, ni le même niveau physique, la question qui se pose est : comment cette communication a-t-elle pu avoir lieu ? En réponse à cette question, plusieurs approches ont été développées dans la pensée islamique[49]. Il n'est possible de comprendre le phénomène de la révélation qu'en comprenant comment il a été reçu. Puisque la révélation est un message, il ne prend sens que par l'acte de réception[50]. Ainsi, un certain nombre d'effets ont accompagné la réception de la révélation coranique, tel que le phénomène sonore, qui a été rapporté par les sources islamiques.

Les récits islamiques mentionnent que la voix puissante était un des phénomènes accompagnant la réception de la révélation coranique. Lorsque le Prophète (sawas) a été interrogé sur la manière dont il recevait la révélation, il a dit : « Parfois, cela vient sous forme de ''Sâlsâlâ'' (tintement) de cloche, et c'est le plus difficile pour moi, puis il cesse, et je retiens ce qu'il a dit. Parfois, l'Ange prend l'apparence d'un homme et me parle, et je comprends ce qu'il dit »[51 52 53 54 55] *. Le mot ''parfois'' dans ce hadith montre que la survenance de ce cas n'était pas permanente et ne se produisait pas à chaque fois que la révélation descendait. Il semble que tintement ait été l'un des cas les plus éprouvants pour lui, au point que son âme semblait être sur le point d'être enlevée à cause de l'intensité de ces moments. Ibn Umar a dit[56 57], après avoir posé

49 Al-A'ref, "Tarikhiyya Al-Nass Al-Dini Ind Nasr Hamid Abu Zayd," 250.

50 Al-Nawawi, Al-Wahy Min Khilal Musannafat Al-Sirah Al-Nabawiyya Qadiman Wa Hadithan, 249.

51 Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," n.d., 198.

52 Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hanbal, "Musnad Ahmad Ibn Hanbal," in 6 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 158.

53 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," 1981, 2–3.

54 Muslim Abu al-Hussayn Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qashiri Al-Nisaburi, "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)," in 7 (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 82.

55 Abu Ja'afar Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, "Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an," in 22, ed. Sadqi Jamil al-Attar and Khalil al-Mays (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.), 111.

56 Ibn Sa'ad Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani'a Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," in 4 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 261–68.

57 Al-Baladhuri, "Ansab Al-Ashraf," 281.

cette question au Prophète (sawas) : « J›ai demandé au Messager d'Allah : ressens-tu la révélation ? » Il a répondu : « Oui, j'entends des tintements, puis je reste calme à ce moment-là et, à chaque fois que la révélation arrive, je pense que mon âme va être enlevée à cause de cela[58]».

Ce dernier texte affirme que le Prophète (sawas) sentait une intensité, à l'occasion de toutes les fois de la réception de la révélation, accompagnée de ce phénomène sonore lors de la réception, jusqu'à ressentir que son âme allait être enlevée. La voix ressemblant au tintement de cloche se faisait de sorte que la parole révélée pénètre dans son cœur et ne s'en échappe pas, comme il est rapporté qu'il a dit : « La révélation venait en deux manières. Parfois, l›Ange me la transmet comme la parole d'un homme à un autre, et cela s›échappe de moi. Mais parfois, elle venait comme une voix semblable à celle du tintement, et il pénètre mon cœur. Cette dernière ne s'échappe jamais de moi[59]». Cela montre que l'effet que laisse la révélation sur le Prophète (sawas) était très dur à tel point qu'il (sawas) souffrait de l'intensité de cette réception accompagnée du phénomène sonore.

Al-Hâlâbi (date de mort :1044) justifie que « dans le cas où la révélation s›échappait de lui, le Prophète (sawas) se réjouissait de la présence du porteur de la révélation et la parole se faisait dans une langue qu'il connaissait bien. Alors, cette parole ne s'établit pas. En revanche, dans le deuxième cas où il entendait une voix qui effrayait son cœur et ne voyait personne qui lui parlait, il savait que c'était une révélation et il se concentrait pour retenir ce qui lui avait été dit[60] ».

La question qui se pose est : pourquoi la parole s'échappait-elle du Prophète (sawas) dans certains cas de réception de la révélation et il ne pouvait pas la retenir, contrairement aux cas où la parole était accompagnée du phénomène sonore ?

58 Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hanbal, "Musnad Ahmad Ibn Hanbal," in 2 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 222.

59 Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," n.d., 197–98.

60 Ali Ibn Burhan al-Din al-Shafi Al-Hâlabi, "Insan Al-Uyun Fi Sira Al-Amin Wa Al-Mamun (Sîra Al-Halabiya)," in 1 (Beyrouth - Liban: Dar al-M'arifa, 1980), 414.

Le chercheur estime que le dernier avis constitue un doute à l'encontre de toutes les autres formes de la révélation où s'échappe la parole révélée au Prophète (sawas). Il se peut que cela s'applique sur tout ce que le Prophète (sawas) rapporte [à propos du Message]. Cela est tellement rejeté par le Coran qui affirme que le Prophète (sawas) retient ce qu'on lui récite et que lui révèle de la part de l'Ange chargé de la révélation, comme dans ce verset : « Nous te récitons le Coran, et tu n'oublieras pas » Al-'Alâ 87 : 6. C'est Allah qui garantit que toute parole révélée au Prophète (sawas) soit établie dans son cœur, que ce soit avec ou sans ce phénomène. Si le Prophète avait raconté une parole autre que celle révélée, Allah lui aurait coupé la veine jugulaire, comme le montre la sourate Al-Hâqqah 69 : 46. L'opinion qui avance que la parole révélée pourrait s'échapper de lui, dans l'un des cas de la révélation, contredit ce que nous avons déjà mentionné que le Prophète (sawas) était pleinement conscient de ce qu'il dit et que rien ne s'échappait de lui[61] [62] [63] [64].

Il n'est pas exclu que le fait d'associer la voix à la descente de la révélation est dû aux influences scripturaires qui ont fait de l'écoute de la voix auprès du Seigneur un moyen afin de recevoir la révélation, et la voix était terrible pour celui qui la reçoit à tel point d'envahir son corps, le poussant à appeler au Nom du Râb (Seigneur). *

Quant au ''Sâlsâlâ'' (tintement) précité, il se réfère à quoi ? Il est dit que c'était une voix qui peine celui qui reçoit la révélation depuis le ciel. Ce 'Sâlsâlâ'' ressemble au son de fer lorsqu'il est remué. Ainsi, ces termes 'Sâlsâlâ'' et ''Sâl'â'' pourraient désigner le fer. Ainsi, ''Sâlâsîl'' est le pluriel de 'Sâlsâlâ''[65]. Il est dit que 'Sâlsâlâ'' est le tintement de la cloche suspendue au cou du chameau. Ainsi, les bijoux sortent un son

61 Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," n.d., 198.

62 Ibn Hanbal, "Musnad Ahmad Ibn Hanbal," n.d., 158.

63 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," 1981, 2–3.

64 Al-Nisaburi, "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)," n.d., 82.

65 Ibn Manzur, "Lisan Al-Arab," 1985, 382.

* Le Saint Livre, L'Ancien Testament, Livre de Job 37 :1-5 ; Livre de Job 40 : 9 ; Livre d'Amos 3 :8 ; Livre d'Habaquc 3 :16.

de ’Sâlsâlâ’’, lorsqu’ils sont agités[66] [67].

L’un des chercheurs estime que ’Sâlsâlâ’’ est un fort phénomène sonore qui se manifeste chaque fois que la révélation divine descendait, indiquant la grandeur de cette affaire. Ce phénomène accompagne la descente de la révélation dont l’effet est fort et occupe le cœur à l’écart de toute autre chose[68] [69].

Cette parole ne s’accorde pas à ce que nous venons de dire, à savoir que ce phénomène sonore n’a eu lieu que dans certains cas de la descente de la révélation, et non dans tous les cas. Pour cela, le Prophète (sawas) a dit que la révélation venait parfois comme un tintement de cloche. Cette dernière parole indique que le Prophète (sawas) entendait seul ce phénomène sonore car, si ce son avait été entendu par quelqu’un d’autre, les Compagnons l’auraient interrogé sur la nature de ce son et non sur la descente de la révélation. De plus, la source de ce son n’était pas connue, ni son objectif, et nous ne savons pas s’il pourrait donc influencer sur l’écoute de la révélation et sa réception ? Ou bien ce son n’était que la parole révélée, et que c’était seul le Prophète (sawas) qui a pu la comprendre.

Un autre chercheur croit que, par ce phénomène sonore, on a voulu rapprocher l’idée de la réception de la révélation chez ceux qui posent des interrogations semblables. C’est une image qui décrit que le Prophète (sawas) s’agitait de son cœur lors de la descente et dans un moment passager où la révélation était reçue[70]. En s’appuyant sur ce qui précède, cette parole fait partie des cas difficiles lors de la réception.

Ainsi, ce dernier avis à propos des cas où la révélation était reçue semble inacceptable auprès du chercheur car ces cas allaient accabler celui qui reçoit la révélation,

66 Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzur, “Lisan Al-Arab,” in 6 (Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985), 36.

67 Muhib al-Din Abu al-Fayd Sayyid Murtada al-Husayni Al-Zabidi, . “. Taj Al-Arus Fi Jawahir Al-Qamus,” in 8, ed. Ali Shiri (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994), 222.

68 Ibn Hajar Shihab al-Din Ahmad ibn Ali Al-Asqalani, “Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari,” in 1, 2ème (Beyrouth - Liban: Dar al-Ma`rifa, n.d.), 19.

69 Al-Mâjidi, Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur’an, 87.

70 Al-Nawawi, Al-Wahy Min Khilal Musannafat Al-Sirah Al-Nabawiyya Qadiman Wa Hadithan, 426–27.

comme un tourment pénible accompagnant la descente de la révélation. Le Coran n'a jamais cité des cas pareils par rapport à tous les prophète (as) lors de la réception de révélation. Pourquoi donc ceux qui rapportent les récits se singularisent-ils de les attribuer au Prophète (sawas) ? Il n'est pas possible que l'objectif de ce son soit de peiner celui qui reçoit la révélation.

Certains textes avancent que la voix n'avait pas seulement son effet sur celui à qui la parole est révélée, mais englobait les habitants du ciel lors de la transmission de la parole d'Allah par l'intermédiaire de Jîbril. Il est rapporté que le Prophète (sawas) a dit : « Lorsque Allah transmet Sa Parole par l'intermédiaire de la révélation, les habitants du ciel entendent un tintement comme une chaîne tirée sur al-Sâfâ [lieu en Mecque] et ils tomberont foudroyés. Leur cas serait tel jusqu'à ce que Jîbril viendrait à eux…[71] ». En s'appuyant sur ce hadith, cette voix n'était que celle de la Parole d'Allah, ce qu'Ibn Mass'oud affirme dans sa parole : « Lorsqu'Allah transmet Sa Parole, ce serait pareil à une chaîne tirée sur un rocher lis[72] ».

Il s'avère de ce qui précède que cette voix avait constitué un tourment pour les habitants du ciel, avant qu'il soit ainsi pour les habitants de la terre, car ils tomberaient foudroyés dans chaque descente de révélation. Si l'on suppose que le 'Sâlsâlâ'' n'ait été que la Parole d'Allah, le hadith qui rapporte que le Prophète (sawas) l'entendait par l'intermédiaire de Jîbril est loin de la vérité car le Prophète (sawas) l'aurait entendu par l'intermédiaire qui a transmis la parole, alors il ne serait pas possible que la transmission soit par la même voix et de la même manière d'intensité.

Comment serait-il possible de décoder cette voix intense et savoir ce qui a été reçu de la part du Prophète (sawas) alors que les sources ne rapportent pas les autres cas de la réception de la révélation ? Auraient-ils constitué un tourment pour les habi-

71 Abū Dāwūd (Dā'ūd) Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Isḥāq al-Azdī al-Sijistānī, "Sunan Abu Dawud," in 2, ed. Said Muhammad Al-Lahham, 1ère (Dar al-Fikr, 1990), 421.

72 Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman Adh-Dhahabī, "Tarikh Al-Islam Wa Wafayat Al-Mashahir Wa Al-Alam," in 18, ed. Umar Abd al-Salam al-Tadmuri, 2ème (Beyrouth - Liban: Dar al-Kitab al-Arabi, 1998), 88.

tants du ciel, ou ce ne sont que des récits infondés ? Car Wâhĩ, comme défini par les linguistes, est une information transmise à l'imperceptible, et que seul celui qui la reçoit peut connaître.

Les textes narratifs mentionnent que ce cas de 'Sâlsâlâ'' eut lieu seulement au début de la descente de la révélation et sa réception de la part du Prophète (sawas) jusqu'à ce que les habitants du ciel se terrifient et après que la révélation soit descendue sur le Prophète (sawas)[73] [74]. Ou bien il eut lieu lorsqu'un Ordre était établi auprès d'Allah ; dès lors, les anges pouvaient l'entendre[75] [76]. Certaines sources mentionnent que l'écoute de cette voix ne se réduisait pas seulement aux habitants du ciel, mais il englobait les habitants de la terre, autre que celui qui la reçoit. Il est rapporté que les mécréants entendaient une voix entre le ciel et la terre dans la bataille de Hûnayn. Celle-ci ressemblait au fer tiré sur une cuvette en fer[77], signalant qu'elle accompagne la survenance d'une affaire grandiose, ainsi que la descente des anges (Al-Tawba-26).

Mais pourquoi l'écoute de la voix s'est-elle réduite aux mécréants, à l'exception des musulmans ? Aucun des Compagnons du Prophète (sawas) n'a rapporté qu'il avait entendu une voix au jour de Hûnayn, comme l'avaient (l'auraient) entendu les mécréants. Aussi, il n'est pas rapporté, dans le reste des événements historiques qui marquent la descente des anges comme dans la bataille de Badr, que cette voix a été entendue, que ce soit par les mécréants ou les musulmans.

L'écoute de ce phénomène sonore accompagnant la descente de la révélation sur le Prophète (sawas), ne se limitait pas au temps de réveil, mais elle se passait au temps de sommeil et précédait la descente de la révélation. Cette fois-ci, son intensité était

73 Al-Asqalani, "Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari," n.d., 385.

74 Jalal al-Din Abdul-Rahman ibn Abu Bakr Al-Suyuti, "Al-Durr Al-Manthur Fi Al-Tafsir Bi Al-Mathur," in 5 (Beyrouth - Liban: Dar al-Marifa, n.d.), 236.

75 Al-Tabari, "Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an," n.d., 110.

76 Ibn Hãjar Ahmad ibn Ali Al-Asqalanĩ, "Fãth Al-Bari Bi Sharh Al-Bûkhari," in 8, ed. Mûhib Ad-Din Al-Khãtib and Muhammad Fuad Abdul Baqĩ, 1ère (Le Caire, Égypte: Librairie Salafiya, n.d.), 413–14.

77 Ibn Sa'ad Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani'a Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," in 2 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 156.

semblable à une voix du moule qui bruit. Il est rapporté que le Prophète (sawas) a dit : « Lorsque j'étais endormi, j'ai entendu un retentissement pareil à celui du moule. Je me suis donc terrifié et levé. Dès que j'ai fait quelques pas, Jîbril me reçoit et dit : ''Ô Mohammad, Allah m'a envoyé pour te révéler à l'heure actuelle''…[78]».

Aussi, l'écoute de la voix ne se limitait pas au temps de sommeil, mais elle se passait au temps de réveil. Cette-fois-ci, les adeptes du Prophète (sawas) l'entendaient bien[79]. Il s'avère que cette voix accompagne la descente de la révélation ou la précède, que ce soit au temps de sommeil ou de réveil, contredisant la parole qui avance que cette voix ressemblait au tintement de cloche.

Ainsi, il est rapporté que la voix accompagnant la réception de la révélation coranique n'était pas celle du bruit du fer, ni celle du retentissement du moule, mais elle était celle du retentissement des abeilles. Il est rapporté qu'Omar Ibn al-Khattab a dit : « Dès que la révélation est descendue sur le Prophète (sawas), nous avons entendu une voix près de son visage pareille à celle du retentissement des abeilles[80] [81]», ce qui veut dire que la voix a été entendue par d'autres et qu'elle n'était semblable ni au tintement de cloche, ni au retentissement du moule.

Ibn Hâjar al-'Askalani (mort en 852) a voulu dénouer cette contradiction. Il a dit : « Le retentissement des abeilles et le tintement de cloche ne s'opposent pas car le tintement a été entendu par le Prophète (sawas) à l'exception d'autres qui ont seulement entendu le retentissement des abeilles[82]». Mais Ibn Hâjar n'a pas précisé si le retentissement des abeilles aurait contredit les autres phénomènes sonores dont le

78 Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad aṭ-Ṭabarānī, "Al-Mu'jam Al-Awsat," in 2, ed. Abu Mu'adh Tariq ibn Awadh (Le Caire - Égypte: Dar al-Haramayn, 1995), 104–5.

79 Ibn Hanbal, "Musnad Ahmad Ibn Hanbal," n.d., 23.

80 Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, "Musnad Ahmad Ibn Hanbal," in 1 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 34.

81 Abû Abd ar-Rahmân Ahmâd ibn Shu'ayb ibn 'Ali ibn Sinan ibn Bahr al-Khurassani an-Nassa'i, "Al-Sunan Al-Kubra," in 1, ed. Abd al-Ghaffar Sulayman Al-Bandari and Sayyid Kasrawi Hassan, 1ère (Beyrouth - Liban: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991), 450. An-Nassa'i mentionne que ce hadith est rejeté, et nous ne connaissons que Yunnis Ibn Salim qui l'a relaté. Et ce dernier est méconnu.

82 Al-Asqalani, "Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari," n.d., 18.

retentissement du moule entendu par le Prophète (sawas) dans certains cas alors que ses Compagnons l'entendaient en d'autres cas.

La question qui se pose face aux propos d'Ibn Hâjar est la suivante : « Pourquoi aucun de ceux qui étaient présents chez le Prophète (sawas) n'a-t-il pas entendu cette voix ressemblant au retentissement des abeilles et que Omar seul a pu l'écouter ? » De plus, il n'est pas rapporté, durant toute la période de l'appel islamique, à l'exception de Omar, que la voix a été entendue par autrui !

Du reste, al-Nassa'i a désapprouvé ce hadith, affirmant que seul son narrateur inconnu le rapporte[83]. Si la notion de ''Wâhî'' se réfère à une parole transmise à l'imperceptible, comment serait-il possible donc qu'elle soit entendue par autrui ?!!

Il est dit qu'Abû Thâr al-Ghifari aurait entendu cette voix, sans pouvoir préciser sa nature[84], et que le Prophète (sawas) en était sûr. Alors, le Prophète (sawas) a pu comprendre la voix, bien qu'Abû Thâr ne le soit pas.

Ainsi, il est dit qu'Aboû Bakr aurait pu entendre les supplications de Jîbril auprès du Prophète (sawas), mais il n'a pas pu le voir[85]. En s'appuyant sur ces propos, il s'avère que la voix de la révélation ressemble à celle des humains, entendue et connue, mais il n'était pas possible de voir l'ange qui la transmet, ce qui signifie qu'Aboû Bakr a pu entendre ce que le Prophète (sawas) entendait.

Il se peut que ce hadith ait été récemment forgé, suite aux tendances politiques du pouvoir face à la rédaction des hadiths, outre les conflits qui ont exercé leur influence sur la fabrication des hadiths. Ceux qui forgent ce type de hadiths ont voulu reprendre ce que le Prophète (sawas) a dit à l'Imam Ali (as) : « Tu entends ce que j'entends et tu vois ce que je vois, mais tu n'es pas un prophète (sawas)[86]».

83 An-Nassa'i, "Al-Sunan Al-Kubra," 450.

84 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," in 3 (le Caire: Dar al-Fikr, 1981), 82–83.

85 al-Suyūtī 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Jalāl al-Dīn, "Kifayat Al-Talib Al-Labib Fi Khasa'is Al-Habib," in 1 (Haydarabad: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.), 118.

86 Al-Sharif Abul-Hasan Muhammad ibn Al-Husayn Al-Musawi Al-Radi, Nahj Al-Balagha, ed. Subhi Al-Salih, 1ère (Beyrouth - Liban, 1967), 301.

Il est bien connu que le pouvoir omeyyade a nourri ces hadiths, en attribuant aux Compagnons ce type de valeurs. Dans un récit authentique, Mouawiya a écrit à ses agents : « Les hadiths qui dévalorisent Othman augmentent, se répandant dans tous les pays et villes. Alors, dès que vous recevez cet ordre, vous demanderez aux gens de fabriquer des hadiths qui honorent les Compagnons et les premiers califes, et ne laissez aucun hadith rapporté pour honorer Aboû Toûrab (l'Imam Ali) sans que vous ne récitiez un autre face à lui. Cela me réjouira et réfutera l'argument d'Aboû Toûrab et ses partisans chiites. Cela pèsera lourd sur eux plus que les hadiths récités pour honorer Othman[87]». De surcroît, l'Imam Ali (as) a entendu le cri de Sâtân et non la voix des anges. Alors, l'interrogation faite par ceux qui s'interrogent se porte sur le cri de Sâtân et non sur la voix des anges car la parole de la révélation n'est transmise qu'à l'imperceptible.

Certains textes rapportent que la voix accompagnant la réception de la révélation coranique aurait été celle de ghâtît (ronflement)[88] [89]du Prophète (sawas), comme dans ce récit rapporté par Y'alâ Ibn Omaya[90] [91]: « J'ai regardé le Prophète (sawas), à l'heure de la descente de la révélation, ronfler comme les chameaux qui ronflent »[92] [93] [94]. À noter que ce mot ghâtît, qui est en pluriel, a été rapporté en singulier ''ghât''

87 Izz al-Dīn 'Abu Hamīd 'Abd al-Hamīd bin Hībat-Allah ibn Abi al-Hadīd, "Sharh Nahj Al-Baalagha," in 11, ed. Muhammad Abu Al-Fadl, 1ère (Dar Iḥya' al-Kutub al-Arabiyya, 1959), 45.

88 Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzur, "Lisan Al-Arab," in 7 (Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985), 362.

89 Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍá al-Zabīdī, "Taj Al-ʿArus Min Jawahir Al-Qamus," in 10, ed. Ali Shiri (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994), 400.

90 Ibn Sa'ad Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani'a. Al-Zuhri, "Al-Tabaqat Al-Kubra," in 5 (Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.), 456. Y'alâ Ibn Omaya Ibn Abi Ubayda Ibn Hamam ibn Al-Harith. Il s'est converti à l'Islam au jour de la conb quête de la Mecque. Il a témoigné la bataille de Hunayn, Al-Ta'if et Tabuk.

91 Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Barr, "Al-Istiāb Fi Marifat Al-Ashāb," in 4, ed. Ali Muhammad Al-Bajawi, 1ère (Beyrouth - Liban: Dar al-Jîl, 1992), 1585–87.

92 al-Suyūtī 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Jalāl al-Dīn, "Kifayat Al-Talib Al-Labib Fi Khasa'is Al-Habib," 119.

93 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," in 2 (le Caire: Dar al-Fikr, 1981), 202.

94 Abu al-Fiḍā 'Imād Ad-Din Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, "Al-Bidāya Wa-l-Nihāya," in 3, ed. Ali Shiri, 1ère (Bey-

dans quelques textes[95] [96]. Mais pourquoi Y'alâ Ibn Omaya aurait-il été le seul à entendre la voix de la révélation à l'exception d'autrui, alors que le récit rapporte qu'il aurait entendu la voix en présence d'un groupe des musulmans, outre la confusion que suscitent les voix précitées, entendues par ceux qui ont témoigné l'événement ? Aucun des Compagnons n'a mentionné qu'il a entendu une voix à l'heure de la réception de la révélation.

Il se peut que ghâtît n'ait été qu'une image issue de la compréhension de Ibn Omaya lorsqu'il a voulu décrire la voix. Cependant, ce n'était pas possible que tous ces phénomènes sonores soient entendus par ceux qui ont témoigné l'événement car nous avons déjà prouvé que Wâhî est une parole transmise à l'imperceptible, sans qu'elle ne soit entendue par autrui.

S'il est dit que ghâtît aurait été la source du ronflement et la voix n'était pas celle de la réception de la révélation ; cela n'est pas approuvé car la révélation dans cette image serait un tourment et non une parole transmise à l'amiable et d'une manière instructive, comme décrit par le Coran dans la sourate Al-Nâjm (1-18), sans qu'aucune dureté ou intensité n'existe lors de la rencontre avec l'Ange Jîbril (as).

Tous les récits qui parlent de la réception de la révélation coranique, accompagnée d'un phénomène sonore, ne pourrait pas du tout être la voix de la révélation car cela contredit le texte coranique qui affirme que la descente de la révélation a été accomplie via une sainte parole : « Il [Le Coran] est la Parole transmise par un noble Messager (19) doué de force, et ayant un rang élevé auprès du Maître du Trône (20) » AT-Takwîr 81:19-20. Ce verset définit la révélation comme une parole[97], et que cette révélation entre celui qui l'envoie et celui qui reçoit doit être accomplie par une communication connue par les deux parties, et le tiers qui regarde l'événement ne com-

routh - Liban: Dar Iḥya' al-Turāth al-Arabi, 1988), 30.

95 Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail, "Sahih Al-Bukhari," 1981, 144.

96 Al-Nisaburi, "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)," n.d., 4.

97 Hichem Djaït, Sira Nabawiya, 2ème (Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994), 38.

prend pas la manière de la communication, ni le Message transmis[98].

Il est donc impossible de dire que le phénomène de la révélation soit compris via une voix ou un phénomène sonore incompréhensible pour celui qui reçoit, ou nécessite quelqu'un pour déchiffrer ces voix, d'autant plus que ces voix n'étaient pas uniformes et étaient accompagnées d'une intensité. Le Coran ne mentionne rien à propos de ces voix, que ce soit lors de la réception de la révélation par le Prophète (sawas), ou dans d'autres cas. La racine linguistique du mot Qurân est le verbe Qârâ'a (lire), comme le montre ce verset : « Quand Nous le lisons, suis-en la lecture », Al-Qiyâma 75 :18. Qîrâ'a (lecture) signifie la répétition et la psalmodie : « Et psalmodie le Coran avec soin » Al-Mouzzammil 73 : 4. La réception de la révélation coranique est la lecture, la psalmodie et la répétition de la parole révélée [99], et non une voix ou un phénomène incompréhensible. Il n'est pas donc surprenant que ces récits proviennent des imaginations des narrateurs qui ont essayé de comprendre le phénomène de la réception de la révélation coranique.

98 Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhûm Al-Nass: Dirâsa Fî 'Ulûm Al-Qur'ân, 1ère (Casablanca: croyants sans frontières, 2014), 32.

99 Abū Zayd, Mafhum Al-Nass, 52.

La conclusion

À la fin de l'étude du phénomène de la réception de la Révélation coranique et le phénomène sonore qui y est lié, tel que rapporté par les récits historiques, on peut enregistrer quelques résultats auxquels la recherche est parvenue :

1. Comprendre le phénomène de la réception de la Révélation coranique et la communication du discours divin depuis le ciel ne pouvait pas sortir des origines intellectuelles des habitants de la péninsule arabique concernant la manière de communiquer le ciel. Cela ne s'écartait pas de la réalité dans laquelle s'est manifestée la manière de communiquer le ciel, et cela ne sortait pas des conceptions des habitants de la période préislamique, car il était issu de leur environnement et de leur culture. Ainsi, la réception de la Révélation coranique a été décrite de la même manière que d›autres formes de réception connues dans la péninsule arabique, comme celle des prêtres, des poètes et d›autres personnes qui croyaient que leur réception des nouvelles et des paroles provenait d›un messager parmi les démons ou les djinns, par lesquels ils communiquaient le ciel. C'est pourquoi les accusations des habitants de la période préislamique à l'encontre du Prophète (sawas) se concentraient sur la divination, la poésie et la communication avec les djinns, sans sortir de ce cadre conceptuel, ce qui a eu un impact sur la tentative de comprendre le phénomène de la réception de la Révélation coranique dans les récits historiques.

2. Les narrations historiques qui parlent du phénomène sonore lors de la réception de la Révélation signalent la grande diversité et les contradictions dans les textes. Chaque narrateur a tenté de comprendre ce phénomène en fonction de ses croyances et de sa compréhension de la manière de cette communication. Ainsi, ce phénomène aurait été décrit comme une voix forte lors de sa réception par le Prophète (sawas). Cela est dû aux anciennes conceptions de la période préislamique auxquelles s'attachent les textes au sujet de de la communication avec le ciel. La Révélation aurait été considérée comme épuisante et difficile pour celui qui la reçoit, en raison de la présence d'un son dont l'intensité varie d'un narrateur à l'autre. Cela révèle

d'une tentative de comprendre comment cette réception se produisait ou comment la Révélation descendait sur le Prophète (sawas). Il n'est pas exclu que l'influence des récits scripturaires aie joué un rôle afin de décrire la voix divine comme effrayante, angoissante et épuisante pour celui qui reçoit.

3. La vision coranique diffère de la vision des récits, car le Coran décrit la communication entre le Prophète (sawas) et l'ange Jibril (as) comme amicale, et cela est mentionné dans la sourate An-Najm (1-18). Ni difficulté ni forte voix lors de la réception de la Révélation ou du moment de la communication avec le ciel ne sont mentionnés. La réception de la Révélation par le Prophète (sawas) ne diffère pas de celle de ses prédécesseurs parmi les prophètes et les Messagers. Le Coran ne mentionne pas qu'un prophète a reçu une Révélation accompagnée de forte voix intense, ni celui à qui la Révélation était destinée ait été affecté par cette réception. Ainsi, le Prophète (sawas) n'a pas contredit les pratiques de ses prédécesseurs parmi les prophètes et les Messagers dans la manière de recevoir la Révélation.

4. Certains textes coraniques confirment que la communication se faisait par la lecture et de manière compréhensible, sous forme de discours, de réception et d'enseignement. De plus, cela ne diffère pas de ce que connaissait celui à qui la Révélation est transmise dans la communication entre deux parties, même si leur rang existentiel n'est pas le même, car la communication d'une personne avec une autre nécessite un discours compréhensible, et non à travers un phénomène sonore incompréhensible.

Si la communication avait été incompréhensible, il aurait alors nécessité d'intermédiaire pour déchiffrer ce code linguistique à chaque fois que le Prophète (sawas) recevait la Révélation.

5. La Révélation a été définie comme une information transmise à l'Imperceptible et une communication entre deux parties, qu'elles soient de même rang existentiel ou de rang différent. Ce qui est mentionné que la voix aurait été entendue par d'autres est sans fondement, car le principe de la Révélation repose sur une communication codée entre deux parties, même si leur rang existentiel est différent. Cela est évident

dans les versets coraniques qui parlent de la Révélation envoyée aux Messagers et prophètes de Allah, sans que personne d'autre que ces derniers n'ont entendu cette Révélation ou cette réception. La réception de la Révélation coranique n'a donc pas été différente des autres formes de réception de la Révélation.

Références

Le Noble Coran

La Saint Livre

Abū Zayd, Nasr Hamid. Mafhum Al-Nass. 1ère. Casablanca: croyants sans frontières, 2014.

Adh-Dhahabī, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman. "Tarikh Al-Islam Wa Wafayat Al-Mashahir Wa Al-Alam." In 18, edited by Umar Abd al-Salam al-Tadmuri, 2ème. Beyrouth - Liban: Dar al-Kitab al-Arabi, 1998.

Al-A'ref, Mustafa. "Tarikhiyya Al-Nass Al-Dini Ind Nasr Hamid Abu Zayd." 1ère. Rabat: croyants sans frontières, 2016.

Al-Asqalanī, Ibn Hãjar Ahmad ibn Ali. "Fãth Al-Bari Bi Sharh Al-Bûkhari." In 8, edited by Mûhib Ad-Din Al-Khãtib and Muhammad Fuad Abdul Baqī, 1ère. Le Caire, Égypte: Librairie Salafiya, n.d.

Al-Asqalani, Ibn Hajar Shihab al-Din Ahmad ibn Ali. "Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari." In 13, 2ème. Beyrouth - Liban: Dar al-Ma`rifa, n.d.

———. "Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari." In 1, 2ème. Beyrouth - Liban: Dar al-Ma`rifa, n.d.

Al-Baladhuri, Ahmad ibn Yahya ibn Jaber. "Ansab Al-Ashraf." In 10, edited by Muhammad Hamid Allah. Égypte: Dar al-Ma'arif, 1959.

Al-Bûkhari Abu Abd Allah Muhammad ibn Ism'ail. "Sahih Al-Bukhari." In 1. Le Caire: Dar al-Fikr, 1981.

———. Sahih Al-Bukhari. le Caire: Dar al-Fikr, 1981.

———. "Sahih Al-Bukhari." In 3. le Caire: Dar al-Fikr, 1981.

———. "Sahih Al-Bukhari." In 2. le Caire: Dar al-Fikr, 1981.

Al-Fâkhr al-Râzi, Muhammad ibn Umar ibn al-Husayn ibn al-Hasan. "Al-Tafsir Al-Kabir (Mafatih Al-Ghayb)." In 3, 1ère. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1981.

Al-Ghâzali, Mushtaq Bashir. Al-Qur'an Al-Karim Fi Dirasat Al-Mustashriqin. 1ère. Syrie: Dar al-Nafa'is, 2008.

Al-Hâlabi, Ali Ibn Burhan al-Din al-Shafi. "Insan Al-Uyun Fi Sira Al-Amin Wa Al-Mamun (Sîra Al-Halabiya)." In 1. Beyrouth - Liban: Dar al-M'arifa, 1980.

Al-Mâjidi, Abdul-Salam Muqbil. Talqi Al-Nabi (Sawas) Alfaz Al-Qur'an. 1ère. Beyrouth - Liban: Maktabat al-Risalah, 2000.

Al-Mâjlisi Mûhammad Baqîr. "Bîhar

Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar, (Les Océans Des Lumières)." In 95, 2ème. Beyrouth: Dar Al-Wãfã, n.d.

Al-Nâwâwi Abû Zâkaria Muhyiddin Yahya ibn Sharaf. Riyad As-Salihin. Edited by Shuayb Al-Arna'out. 3ème. Fondation Al-Risãla, 1419.

Al-Nawawi, Muhammad. Al-Wahy Min Khilal Musannafat Al-Sirah Al-Nabawiyya Qadiman Wa Hadithan. 1ère. Rabat: croyants sans frontières, 2018.

Al-Nisaburi, Muslim Abu al-Hussayn Ibn al-Hajaj Ibn Muslim. Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim). Beyrouth - Liban: Dar Al-Fikr, n.d.

Al-Nisaburi, Muslim Abu al-Hussayn Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qashiri. "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)." In 4. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

———. "Al-Jami'a Al-Sahih (Sahih Muslim)." In 7. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Radi, Al-Sharif Abul-Hasan Muhammad ibn Al-Husayn Al-Musawi. Nahj Al-Balagha. Edited by Subhi Al-Salih. 1ère. Beyrouth - Liban, 1967.

Al-Razi, Ibn Abi Hatim Abd al-Rahman ibn Abi Hatim Muhammad al-Tamimi al-Handhali. Tafsir Al-Qur'an Al-Azim. Edited by Asad Muhammad al-Tayib. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Samarqandi, Abu al-Layth Nasr Ibn Muhammad Ibn Ibrahim. Tafsir Al-Samarqandi. Edited by Mahmoud Matraji. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

———. "Tafsir Al-Samarqandi." In 2, edited by Mahmoud Matraji. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

al-Sijistānī, Abū Dāwūd (Dā'ūd) Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Isḥāq al-Azdī. "Sunan Abu Dawud." In 2, edited by Said Muhammad Al-Lahham, 1ère. Dar al-Fikr, 1990.

al-Suyūtī 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Jalāl al-Dīn. "Kifayat Al-Talib Al-Labib Fi Khasa'is Al-Habib." In 1. Haydarabad: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.

Al-Suyuti, Jalal al-Din Abdul-Rahman ibn Abu Bakr. "Al-Durr Al-Manthur Fi Al-Tafsir Bi Al-Mathur." In 5. Beyrouth - Liban: Dar al-Marifa, n.d.

Al-Tabari, Abu Ja'afar Muhammad ibn Jarir. Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an. Edited by Sadqi Jamil al-Attar and Khalil Al-Mays. Beyrouth - Liban: Dar Al-

Fikr, n.d.

———. “Jami Al-Bayan An Ta’wil Ay Al-Qur’an.” In 19, edited by Sadqi Jamil al-Attar and Khalil al-Mays. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

———. “Jami Al-Bayan An Ta’wil Ay Al-Qur’an.” In 22, edited by Sadqi Jamil al-Attar and Khalil al-Mays. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Zabidi, Muhib al-Din Abu al-Fayd Sayyid Murtada al-Husayni. . “. Taj Al-Arus Fi Jawahir Al-Qamus.” In 8, edited by Ali Shiri. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994.

———. “Taj Al-Arus Fi Jawahir Al-Qamus.” In 20, edited by Ali Shiri. Beyrouth - Liban, 1994.

Al-Zuhri, Ibn Sa’ad Muhammad ibn Sa’ad ibn Mani’a. “Al-Tabaqat Al-Kubra.” In 5. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

Al-Zuhri, Ibn Sa’ad Muhammad ibn Sa’ad ibn Mani’a. “Al-Tabaqat Al-Kubra.” In 1. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

———. “Al-Tabaqat Al-Kubra.” In 4. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

———. “Al-Tabaqat Al-Kubra.” In 2. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

Ali, Jawad. Tarikh Al-Arab Fi Al-Islam. 1ère. Beyrouth- Liban: al-Jamal, 2009.

an-Nassa’i, Abû Abd ar-Rahmân Ahmâd ibn Shu’ayb ibn ’Ali ibn Sinan ibn Bahr al-Khurassani. “Al-Sunan Al-Kubra.” In 1, edited by Abd al-Ghaffar Sulayman Al-Bandari and Sayyid Kasrawi Hassan, 1ère. Beyrouth - Liban: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.

Andrae, T. Mahomet : Sa Vie et Sa Doctrine. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient / Jean Maisonneuve, 1984.

aṭ-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad. “Al-Mu’jam Al-Awsat.” In 2, edited by Abu Mu’adh Tariq ibn Awadh. Le Caire - Égypte: Dar al-Haramayn, 1995.

Bennabi Malek. Le Phénomène Coranique. Edited by AbdulSabur Shahin. 4ème. Damas: Dar al-Fikr, 2000.

Djaït, Hichem. Sira Nabawiya. 2ème. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994.

Ibn ‘Assakr, Abu al-Qassim Ali Ibn al-Hussain Ibn Hibatullah Ibn Abdullah al-Shafi’ai. “Tarikh Madinat Dimashq.” In 5, edited by Ali Shiri. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1981.

Ibn al-Athîr, Aziz al-Din Abu al-Hassan Ali ibn Abi al-Karam Muhammad al-Shaybani. “Asad Al-Ghabah Fi Marifat Al-Sahabah.” In 1. Beyrouth- Liban: Dar

al-Kitab al-Arabi, n.d.

Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. Musnad Ahmad Ibn Hanbal. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

———. “Musnad Ahmad Ibn Hanbal.” In 1. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal. “Musnad Ahmad Ibn Hanbal.” In 6. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

———. “Musnad Ahmad Ibn Hanbal.” In 2. Beyrouth - Liban: Dar Ṣādir, n.d.

Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Tamimi. Sahih Ibn Hibban Bitartib Ibn Bulban. Edited by Shuaib al-Arnauti. association al-Risalah, 1993.

Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram. “Lisan Al-Arab.” In 11. Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985.

———. “Lisan Al-Arab.” In 6. Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985.

———. “Lisan Al-Arab.” In 7. Qom - Iran: Adab al-Hawzah, 1985.

ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. “Al-Istiāb Fi Marifat Al-Ashāb.” In 4, edited by Ali Muhammad Al-Bajawi, 1ère. Beyrouth - Liban: Dar al-Jîl, 1992.

Izz al-Dīn ‘Abu Hamīd ‘Abd al-Hamīd bin Hībat-Allah ibn Abi al-Hadīd. “Sharh Nahj Al-Baalagha.” In 11, edited by Muhammad Abu Al-Fadl, 1ère. Dar Iḥya’ al-Kutub al-Arabiyya, 1959.

Kathīr, Abu al-Fiḍā ‘Imād Ad-Din Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn. “Al-Bidāya Wa-l-Nihāya.” In 3, edited by Ali Shiri, 1ère. Beyrouth - Liban: Dar Iḥya’ al-Turāth al-Arabi, 1988.

Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍá al-Zabīdī. “Taj Al-ʿArus Min Jawahir Al-Qamus.” In 10, edited by Ali Shiri. Beyrouth - Liban: Dar al-Fikr, 1994.

Nasr Hamid Abu Zayd. Mafhûm Al-Nass: Dirâsa Fî ’Ulûm Al-Qur’ân. 1ère. Casablanca: croyants sans frontières, 2014.

Wensinck, A. J. (Wahy) The Encyclopaedia of Islam. 1ed ed. Leiden: E. J. Brill, 1934.