

تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی

کلیه ناصرالرضا ضیائی نیا / دانش پژوه سطح چهار حوزه

اکبر فایدی / مربی فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۹۴/۴/۲۸ - پذیرش: ۹۴/۹/۱۵

17561naser@gmail.com

faydei@yahoo.com

چکیده

داشتن شناخت صحیح و روشن از حقیقت «روح» و استعمالات آن در قرآن و روایات، کلید فهم بسیاری از اصول و مبانی دین اسلام است. برای رسیدن به فهمی صحیح و روشن از حقیقت «روح» باید استعمالات قرآنی و روایی آن کانون توجه جدی قرار گیرد؛ به‌ویژه باید نسبت این استعمالات با یکدیگر تبیین شود. بدیهی است که اگر نسبت این استعمالات، اشتراک معنوی باشد، تفسیر ما از حقیقت «روح» کاملاً متفاوت با تفسیری خواهد بود که بر اساس «اشتراک لفظی» صورت می‌گیرد. نوشتار حاضر با توجه به این مسئله، دیدگاه علامه طباطبائی را به‌عنوان شخصیتی که کانون توجه اندیشمندان اسلامی است، بررسی کرده است. به نظر می‌رسد با توجه به آثار علامه، نمی‌توان مبنای مشخصی را درباره نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» به ایشان نسبت داد. برخی از آثار ایشان صراحت در «اشتراک معنوی» استعمالات «روح» دارند؛ درحالی‌که ایشان در برخی دیگر از آثار، به اشتراک «لفظی» استعمالات «روح» روی آورد و به «اشتراک لفظی» آنها تصریح می‌کند. پیامدهای تفسیری این عدم تعیین مبنای، اختلاف دیدگاه علامه در تفسیر آیات مرتبط با استعمالات «روح» است. نوشتار حاضر به روش کتابخانه‌ای اطلاعات را گردآوری می‌کند و به صورت توصیفی - تحلیلی به ارزیابی آنها می‌پردازد و در پایان، با بررسی استعمالات قرآنی و روایی «روح»، مبنایی ثابت در این زمینه ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، روح، روح امری، آیات، روایات.

مقدمه

شناخت حقیقت روح و مسائل مرتبط با آن، جایگاهی رفیع در منابع اصیل اسلامی به خود اختصاص داده است. قرآن و روایات، نقش محوری در معرفی حقیقت روح و استعمالات مختلف آن در کلام وحی دارند. از این رو تبیین و تفسیر این مسئله، به‌عنوان یکی از تعالیم بنیادی دین اسلام، کانون توجه دانشمندان اسلامی از صدر اسلام تا کنون بوده است؛ اما اختلاف دیدگاه دانشمندان در معرفی حقیقت «روح» از سویی و تعدد استعمالات «روح» در قرآن و روایات از سوی دیگر، فهم حقیقت روح را با دشواری روبه‌رو کرده است. به نظر می‌رسد یکی از مسائلی که در تبیین حقیقت روح نقش اساسی دارد، مسئله نسبت کاربردهای پرشمار قرآنی و روایی روح است. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا تعدد کاربردهای قرآنی و روایی روح به نحو اشتراک لفظی است یا معنوی؟ اهمیت طرح این پرسش آن است که هر کدام از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات روح، تأثیر مستقیم در فهم حقیقت «روح» و تبیین آیات و روایات مرتبط خواهد داشت. بدیهی است که فهم صحیح حقیقت «روح» نیز در شناخت اصول بنیادی دین اسلام از جمله معاد و امامت و شناخت حقیقت انسان و ملائکه بسیار مؤثر خواهد بود.

در میان متقدمان به دیدگاه شاخصی که این مسئله را به تفصیل بررسی کرده باشد بر نمی‌خوریم. شیخ مفید و شیخ طوسی به‌طور کلی به استعمالات روح اشاره کرده و نسبت این استعمالات را تعیین نساخته‌اند. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز با انحصار ساحت وجودی انسان در جسم مادی، علاوه بر رد مبنای شیخ صدوق و شیخ مفید، متعرض مسئله تعدد استعمالات قرآنی و روایی «روح» نشده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از دیدگاه‌های شاخص و مرجع در میان متأخران که تعدد استعمالات قرآنی و روایی روح را بررسی کرده، دیدگاه علامه طباطبائی است. نوشتار حاضر، دیدگاه علامه را با توجه به تبیین نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» بررسی کرده و در این بررسی نشان داده که ایشان در این زمینه مبنای ثابتی ندارد؛ بلکه ما با دو دیدگاه از ایشان روبه‌رو می‌شویم که یکی ناظر به اشتراک معنوی استعمالات مذکور است و دیگری ناظر به اشتراک لفظی آنهاست. در ادامه مقاله، پیامدهای تفسیری عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی در آثار علامه، نشان داده و با بررسی مجدد استعمالات قرآنی و روایی «روح»، به مبنای ثابتی تصریح شده است.

۱. پیشینه بحث

در میان علمای امامیه شیخ صدوق و شیخ مفید به‌منزله متقدمین، دیدگاه‌هایی در تبیین «حقیقت روح» و استعمالات آن در آیات و روایات ارائه کرده‌اند که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

الف. شیخ صدوق: دیدگاه‌های ایشان به اجمال از این قرار است:

۱. ایشان با استناد به آیات و روایات، معتقد است که روح و نفس یک چیزند و حقیقت آنها مغایر با بدن است. روح از جنس بدن نیست و برای بقا آفریده شده و در زمین زندانی است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۹)؛
 ۲. بر اساس ظهور روایات، مراد از «روح» در آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، «مخلوقی بزرگ‌تر از ملائکه» می‌باشد، که همراه رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین  است (همان، ص ۵۰).
 ۳. در انبیا پنج روح حضور دارد: «روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوه و روح المدرج»؛ و در مؤمنین به غیر از روح القدس چهار روح دیگر حضور دارد و کفار و بهایم به غیر از روح الایمان در ارواح باقی مانده شریک‌اند (همان).
 ۴. با استناد به روایاتی که ذیل آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (ص: ۷۲) آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۳، ۱۷۰ و ۱۷۲؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷)، مراد از روح را در آیه مذکور، روح ویژه‌ای می‌داند که تنها در آدم و حضرت عیسی  دمیده شده نه در نوع بشر (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳).
- نکته: ایشان درباره نحوه وجود این ارواح در انسان توضیحی نمی‌دهد؛ همان‌گونه که از دیدگاه‌های یادشده، نمی‌توان دریافت که تعدد استعمالات «روح» در قرآن و روایات به نحو اشتراک لفظی است یا معنوی.
- ب. شیخ مفید: وی که شاگرد شیخ صدوق است (نوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۰)، در آثار پرشماری به تبیین حقیقت روح و استعمالات آن پرداخته است (مفید، ۱۴۱۳الف، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۳اب، ص ۵۵-۶۱؛ همو، ۱۴۱۳ج، ص ۷۹-۹۳؛ همو، ۱۴۱۳د، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۴۱۳ه، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۵۱). دیدگاه‌های ایشان به طور خلاصه بدین قرارند:
۱. از دیدگاه ایشان، انسان حقیقتی حادث، قائم به ذات و به دور از اوصاف جوهر و عرض، است و شاهد این تعریف روایاتی هستند که از ائمه معصومین رسیده‌اند (مفید، ۱۴۱۳الف، ص ۷۷). شیخ مفید این نظر را یک نوآوری در باب تکلیف می‌داند که پیش از وی هیچ‌یک از علمای امامیه به آن اشاره نکرده‌اند و از نظر وی اختلافی هم بین آنها درباره این نظر نیست (همان). البته شیخ در اثر دیگر خود این دیدگاه را به بنونویخت و هشام‌بن حکم نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۳اب، ص ۵۸)؛
 ۲. روح در قرآن چهار معنا دارد: ۱. حیات، ۲. قرآن، ۳. ملک، ۴. جبرئیل (شیخ مفید، ۱۴۱۳ج، ص ۸۰).

نکته: ایشان نیز مانند شیخ صدوق، درباره اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات روح، بیان تفصیلی ندارد و درباره ارواح خمسۀ انبیا، فقط به نقل «اعتقاد شیخ صدوق» بسنده کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰).

ج. سید مرتضی: وی دیدگاه متفاوتی نسبت به استاد خود شیخ مفید اختیار کرد و با رد دیدگاه بنی‌نویخت و معمر (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) که شیخ مفید آن را پذیرفته بود، وجود ساحتی جز همین بدن مادی را انکار کرد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۳۱ و ۳۰). سید مرتضی انسان را عبارت از همین هیكل جسمانی مشهود معرفی می‌کند که امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق گرفته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴). این دیدگاه سیدمرتضی به شاگرد وی شیخ طوسی نیز سرایت کرد (طوسی، بی‌تا، ص ۶۶ و ۶۷).

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی پیش از طرح دیدگاه خود درباره حقیقت روح و استعمالات آن، نخست به معنای لغوی روح یعنی مبدأ حیات اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که این معنای لغوی در برخی استعمالات قرآنی به صورت حقیقی و در برخی دیگر به صورت مجازی به کار رفته است، اما از دیدگاه ایشان استعمالاتی هم در قرآن وجود دارند که نمی‌توان معنای لغوی مذکور را حتی به صورت مجازی به آنها سرایت داد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۵)؛ آیاتی همچون: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸) و «تَنزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴).

دیدگاه تفسیری و روایی علامه درباره حقیقت روح و استعمالات آن در قالب آیات پرشماری مطرح شده است که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)؛
- ۱-۱. آیه در مقام تبیین حقیقت مطلق روح است (همان، ص ۱۹۸)؛
- ۱-۲. حقیقت روح هم‌سنخ با عالم امر است و عالم امر، عالمی است که زمان و مکان و خصوصیات آنها در آن راه ندارد و از آن تعبیر به «عالم ملکوت» می‌شود. این عالم در مقابل «عالم خلق» است که زمان و مکان و خصوصیات آنها در آن دخالت دارند (همان، ۱۹۷). مستند علامه در این زمینه این آیه شریفه است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)؛
- ۱-۳. مراد از روح در آیاتی که روح در آنها به صورت مطلق آمده، آفریده‌ای مستقل از ملائکه و دارای حیات و قدرت و علم است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۵). علامه دو روایت را از جمله خواهد این معنا می‌داند:

الف) روایت /صَبِغَ بِنَبَاتِهِ که نقل می‌کند شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید آیا حقیقت روح، همان جبرئیل است؟ حضرت پاسخ داد: «جبرئیل من الملائکة و الروح غیر جبرئیل الحدیث»؛ جبرئیل از ملائکه است و روح غیر از جبرئیل است؛

ب) /بوصیر از امام صادق علیه السلام درباره حقیقت روح در آیه مورد بحث پرسید. امام در پاسخ فرمود: «خَلَقَ أَعْظَمَ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ مَعَ الْأَنْمَةِ وَهُوَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ» (همان، ص ۲۲۴)؛ مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و هم اکنون با ائمه است و حقیقت آن از ملکوت است.

۲. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹).

علامه با استناد به آیات مزبور، تصریح می‌کند که این آیات در روح انسانی استعمال شده‌اند که خدای سبحان با تعبیر نفخ حقیقت آن را بیان می‌کند (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴)؛

۳. «وَيَأْتِيهِمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ» (مجادله: ۲۲).

علامه با استناد به این آیه، به روحی اشاره می‌کند که مختص مؤمنین است و حقیقت آن تأیید و تقویت آنهاست (همان)؛

۴. «وَيَأْتِيهِمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷).

ایشان استعمال روح در روح القدس را اشاره به روح مختص به انبیا می‌داند و حقیقت آن را تأیید و طهارت معرفی می‌کند که ویژگی خاص انبیاست (همان)؛

۵. «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» (مریم: ۱۷)؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳).

علامه با استناد به این آیات می‌گوید که روح در آنها به معنای «ملک» استعمال شده است و علت اینکه خدای سبحان تعبیر «نفخ» را تنها برای انسان و نه برای معرفی «روح» آنها به کار برده، این است که «ملائکه» ارواح محضه‌اند (همان)؛

۶. آیاتی که به نوعی دلالت بر وجود حیات در حیوان و نبات دارند: علامه با اعتقاد به اینکه حیات فرع بر وجود روح است، روح نباتی و روح حیوانی را از موارد کاربرد روح در قرآن می‌داند و معتقد است شاهد بر این دو استعمال، آیاتی هستند که به نوعی بر وجود حیات در حیوان و نبات دلالت دارند؛ مانند آیات دال بر احیای زمین پس از مرگ آن (همان، ص ۱۷۵)؛

۷. «أَوْ مَنْ كَانَ مِنِّي فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲).

ایشان با استناد به این آیه شریفه، حیات و نور را از آثار روح مؤمن معرفی می‌کند و روح کافر را محروم از این دو اثر می‌داند و تصریح می‌کند همین اختلاف آثار روح، موجب شده است که خدای متعال درباره روح انسانی تعبیر به نفخ کند، اما درباره روح مؤمن تعبیر به تأیید (همان، ص ۱۷۴). روحی که خدای سبحان توسط آن مؤمن را تأیید می‌کند، حیاتی ویژه دارد غیر از حیاتی که بین مؤمن و کافر و دیگر حیوانات مشترک است. آثار حیات مشترک بین انسان و حیوان، ادراکات حسی و خیالی است که مؤمن مانند کافر از آن برخوردار است؛ اما مؤمن علاوه بر این حیات مشترک، از آثار حیاتی روح‌الایمان نیز برخوردار است که موجب بصیرت و هدایت او در میان مردم است. از نگاه علامه هر حیاتی فرع بر وجود یک روح است. به همین جهت ایشان معتقد است مؤمن دارای دو روح است؛ اما این تعدد روح در مؤمن، نه «عددی»، بلکه رتبی است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۶۶). علامه با اشاره به سیاق آیاتی که روح القدس در آنها استعمال شده، معتقد است که روح مختص انبیا در درجه‌ای بالاتر و قوی‌تر از روح‌الایمان که در مؤمنین است قرار دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۵) و به اقتضای آن روح، انبیا حیاتی اشرف از حیات مؤمنین دارند (همان، ج ۹، ص ۴۵)؛

۸. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

ایشان با استناد به این آیه شریفه به روحی اشاره می‌کند که ویژه انبیاست و با توجه به ذیل آیه «وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» ویژگی این روح را هدایت به صراط مستقیم معرفی می‌کند و یادآور می‌شود که معنای آیه این نیست که پیامبر پیش از افاضه این روح ایمان نداشت، بلکه آیه درصدد بیان این معناست که پیامبر قبل از افاضه این «روح»، علمی به تفصیل کتاب و التزام اعتقادی و عملی به آن، نداشت که با افاضه این روح، علم تفصیلی حاصل شد و از آنجا که به تصریح آیه «جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» ویژگی این روح هدایت است، پیامبر پس از افاضه این روح، قدرت هدایت به صراط مستقیم را پیدا کرد (همان، ج ۱۸، ص ۷۷، همو، بی تا الف، ص ۳۰). نکته‌ای که علامه از این آیه برداشت می‌کند این است که «روح مؤید» و «روح منفوخ» که هر دو در نبی هستند، اتحاد وجودی دارند و اختلاف این دو روح، نه اختلاف شخصی، بلکه اختلاف رتبی است که همان شدت و ضعف باشد (طباطبائی، بی تا الف، ص ۳۰). ایشان پس از بررسی استعمالات روح در قرآن، نسبت آنها را با روحی که به صورت مطلق در قرآن استعمال شده، نسبت افاضه به مفیض و ظل به

ذی الظل معرفی می‌کند؛ یعنی روحی که از عالم امر و مستقل از ملائکه است، مبدأ و منشأ افاضه روح به همه ارواح است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۵).

بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

مشخص نبودن مبنای علامه در اشتراک لفظی یا معنوی روح

پرسشی که پس از دقت در دیدگاه علامه مطرح می‌شود این است که آیا علامه معتقد است تعدد استعمالات روح، اعم از روح مطلق که از آن با عنوان روح امری نیز یاد شده است، روح القدس، روح الایمان، روح منفوخ، روح حیوان و روح نبات، تعدد رتبی است؟ یعنی همه آنها یک «حقیقت ذات مراتب‌اند» یا اینکه ذات مراتب بودن استعمالات روح در غیر روح امری است و روح امری در واقع حقیقتی است مستقل که مراتب روح را افاضه می‌کند؟ روشن است که در صورت اول، ما باید قایل به مشترک معنوی بودن همه استعمالات قرآنی و روایی روح، شویم؛ اما در صورت دوم باید معتقد شویم که روح بین روح امری و دیگر استعمالات قرآنی و روایی آن مشترک لفظی است و هر کدام از این دو مبنا، تأثیر بسزایی در تفسیر آیات و روایات باب روح و فهم آنها و مباحث مرتبط با حقیقت روح خواهند گذاشت. وجه طرح این پرسش این است که نمی‌توان از عبارات علامه، یکی از دو مبنای یادشده را به وضوح برداشت کرد. در بعضی عبارات علامه، مبنای اول تقویت شده است و در بعضی دیگر، مبنای دوم.

دیدگاه ناظر به اشتراک معنوی روح

علامه در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء، می‌گوید آیه در مقام تبیین یک معنای جامع و مشترک میان همه معانی روح در قرآن، اعم از روح امری و روح مقید است، و آن معنای جامع، سنخیت با عالم امر می‌باشد: «أن السؤال إنما هو عن حقيقة مطلق الروح الوارد في كلامه سبحانه، وأن الجواب مشتمل على بيان حقيقة الروح وأنه من سنخ الأمر بالمعنى الذى تقدم» (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۸).

در واقع علامه با تفسیری که از آیه ۸۵ سوره اسراء به دست می‌دهد، به مشترک معنوی بودن استعمالات روح قایل شده است. این برداشت از کلام علامه زمانی تقویت می‌شود که علامه، روح امری را که در آیه ۳۸ سوره نبأ ذکر شده (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱)، در کنار دیگر استعمالات روح و به منزله وصفی برای حقیقت روح، معرفی می‌کند: «وقد وصف تعالى أمر الروح في كلامه وصفا مختلفا فأفرده بالذكر في مثل قوله: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۸)؛ چنان‌که بقیه

استعمالات روح را وصف حقیقت روح می‌داند: «وقد وصفه تارة بالقدس وتارة بالأمانة كما سيأتى لطهارته عن الخيانة وسائر القذارات المعنوية» (همان، ص ۱۹۵ و ۱۹۶). این در حالی است که اگر ایشان روح امری را جدا از دیگر استعمالات روح می‌دانست و قایل به مشترک لفظی بودن آنها می‌شد، نباید روح امری را در کنار بقیه استعمالات روح و به عنوان وصف حقیقت روح مطرح می‌ساخت؛ زیرا این خود نشان‌دهنده عدم استقلال معنایی روح امری و اتحاد معنایی آن با دیگر استعمالات روح است. بنابراین همه بیانات علامه در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء ناظر به مشترک معنوی بودن کلیه استعمالات روح است. حتی علامه با آوردن روایاتی در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء که روح در آنها به دو صورت مطلق و مقید، استعمال شده است، بدون اشاره به استقلال معنایی روح امری از باقی استعمالات روح، همه آن روایات را مؤید مشترک معنوی بودن روح می‌داند و تصریح می‌کند: «أقول: وهذه الروايات تؤيد ما تقدم في بيان الآية أن الروح المسئول عنه حقيقة وسیعة ذات مراتب مختلفة» (همان، ص ۲۱۴)؛ در صورتی که اگر علامه روح امری را دارای معنایی مستقل از بقیه استعمالات روح می‌دانست، باید روح امری را از آنها جدا می‌کرد، نه اینکه روح امری را در کنار بقیه استعمالات روح، داخل در حقیقت وسیع ذات مراتب بداند. بنابراین با توجه به این قراین باید بگوییم علامه در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء مبنای مشترک معنوی بودن روح را می‌پذیرد و اشتراک لفظی آن را تأیید نمی‌کند.

دیدگاه ناظر به «اشتراک لفظی» روح

علی‌رغم تفسیر یادشده می‌بینیم که علامه در جایی دیگر این مبنا را کنار می‌گذارد و مبنای مشترک لفظی بودن استعمالات روح را تقویت می‌کند. ایشان در ذیل آیه ۳۸ سوره نبأ، تحت عنوان «كلام فيما هو الروح في القرآن» (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۳) به بررسی استعمالات روح در قرآن می‌پردازد و همه استعمالات روح در قرآن را در قالب روح مطلق و روح مقید یا مضاف خلاصه می‌کند. ایشان تعدد استعمالات روح مقید یا مضاف را به تعدد رتبی برمی‌گرداند، اما روح امری را در این مراتب داخل نمی‌داند، بلکه بر اساس روایات قایل به استقلال وجودی آن می‌شود و به همین سبب هم در پایان، نسبت روح مضاف یا مقید را با روح امری، نسبت افاضه به مفیض معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷۵). بنابراین تفسیری که علامه از استعمالات «روح» ذیل عنوان «كلام فيما هو الروح في القرآن» ارائه می‌دهد، اشتراک لفظی آنها بین روح امری و روح مضاف یا مقید را تقویت می‌کند، و اشتراک معنوی استعمالات روح با تفسیر مزبور سازگار نیست. این تغییر مبنا در دیدگاه علامه زمانی قطعی می‌شود که می‌بینیم علامه در عبارتی به مشترک

لفظی بودن استعمالات روح تصریح می‌کند و روح امری را که همان روح مستقل از ملائکه است، غیر از روح انسانی می‌داند (طباطبائی، بی تا ب، ص ۲۴۱). مسلماً این تصریح به اشتراک لفظی استعمالات روح مبنای سابق ایشان در اشتراک معنوی را مخدوش می‌سازد.

پیامدهای تفسیری عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی

پیامد عدم تعیین یکی از دو مبنای مزبور، اختلاف تفسیر علامه با استعمالات قرآنی روح است که به دو مورد این اختلافات اشاره می‌کنیم:

۱. اختلاف در تفسیر روح و ملک

علامه ذیل تفسیر آیه ۳۸ سوره نبا با استناد به چند آیه قرآن، می‌گوید مراد از روح، در این آیات، همان ملک است و بلکه به جای اسم ملک در این آیات، روح آمده است؛ چون ملک روح محض است: *وإنما لیم یعرف فی روح الملك بالنفخ والتأیید كالإنسان بل سماه روحاً كما فی قوله تعالی: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا، وَقَوْلُهُ: «أَقُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲)، وقوله: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳) لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَرْوَاحٌ مُحَضَّةٌ عَلَى اخْتِلافٍ مَرَاتِبِهِمْ فِي الْقَرَبِ وَالْبَعْدِ مِنْ رَبِّهِمْ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ص ۱۷۴).* این عبارت، صراحت دارد که مراد از روح در آیات یادشده همان «ملک» است؛ اما ایشان ذیل تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء با استناد به همان آیاتی که مراد از روح را در آنها «ملک» دانسته است، اشاره به مغایرت معنایی روح در این آیات با حقیقت «ملک» اشاره می‌کند:

نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳) و قال: «أَقُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل: ۱۰۲) فوضع الروح وهو غير الملائكة بوجه مكان جبريل وهو من الملائكة فجبريل ينزل بالروح والروح يحمل هذا القرآن المقروء المتلو (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۶).

اینکه مراد علامه از این عبارت اشتراک لفظی حقیقت روح با ملک است نه اشتراک معنوی، زمانی قطعی می‌شود که می‌بینیم علامه در جایی دیگر دقیقاً با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل می‌گوید:

جبرائیل ربطی به روح ندارد، و از افراد و انواع روح نیست؛ و روح نیز فرد ندارد و خود نوعی است که منحصر به شخص واحد می‌باشد؛ و اما جبرائیل از ملائکه است و روح یک واقعیتی است در خلاف فرشتگان (طباطبائی، بی تا ب، ص ۱۶۰).

این دیدگاه که دقیقاً ذیل آیه ۱۰۲ سوره نحل مطرح شده است، نشان می‌دهد که علامه معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با ملک است؛ همان‌گونه که در ادامه، تصریح ایشان به اشتراک لفظی حقیقت روح با روح انسانی، این معنا را ثابت می‌کند (همان، ص ۱۶۱). با توجه به این دیدگاه، که با استناد به همان آیه

۱۰۲ سوره نحل مطرح شده است، نمی‌توان تعبیر مزبور را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶) که ذیل همان آیه آمده و ظهور در اشتراک لفظی دارد، برخلاف دیدگاهی که ایشان به آن تصریح دارد، بر «اشتراک معنوی» حمل کرد.

وجه اختلاف دیدگاه در تفسیر روح و ملک

این اختلاف دیدگاه از آنجا ناشی شده است که دیدگاه اول ذیل آیه ۳۸ سوره نبا مطرح شده و همان‌طور که گذشت، علامه در آنجا به مشترک لفظی بودن استعمالات روح قایل شد؛ لذا ایشان بر اساس آن مبنای تعهدی ندارد که همه استعمالات روح را به یک معنای جامع که همان روح امری و ملکوتی است بازگرداند؛ بلکه «روح» در هر استعمال در مرتبه خودش توسط روح مطلق افاضه می‌شود و معنای همان مرتبه را دارد؛ اما دیدگاه دوم ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء مطرح شده است و بنا بر آنچه گذشت، علامه در ذیل این آیه به مشترک معنوی بودن استعمالات روح قایل شده است؛ لذا بر اساس این مبنا تعهد دارد که همه استعمالات روح را به یک معنای جامع که همان روح امری و ملکوتی است، بازگرداند و به گونه‌ای این معنای جامع را به همه استعمالات سرایت دهد. به همین سبب ایشان تصریح می‌کند: «فوضع الروح وهو غير الملائكة بوجه». وجه تعبیر علامه به غیریت روح با ملائکه، ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء، علی‌رغم اینکه ذیل آیه ۳۸ قایل به «عینیت روح با ملائکه» شده، این است که دیدگاه علامه ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء «اشتراک معنوی» روح است. لذا ایشان اینجا نمی‌تواند به «عینیت روح با ملائکه» قایل شود، بلکه باید روح را به معنای جامع روح امری و ملکوتی بازگرداند و آیه نزل به الروح الامین را به گونه‌ای معنا کند که عینیت روح با جبرئیل را نرساند؛ بلکه غیریت روح با جبرئیل روشن شود تا بتوان روح را در آیه به معنای جامع روح امری و ملکوتی بازگرداند. لذا ایشان آیه را چنین تفسیر می‌کند که جبرئیل با روحی که حامل حقیقت قرآن است، نازل می‌شود؛ درحالی‌که در تفسیر همین آیه، ذیل آیه ۳۸ سوره نبا فرمود که خدای سبحان در این آیه جبرئیل را روح نامیده است، و لذا ایشان به عینیت روح با جبرئیل تصریح می‌کند. این اختلاف تفسیر علامه با آیات مزبور، به عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی استعمالات روح باز می‌گردد.

۲. اختلاف دیدگاه در تفسیر حقیقت روح

عدم تعیین یکی از دو مبنای یادشده موجب شده است که علامه در تفسیری که ذیل آیه شریفه «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل: ۲) ارائه می‌کند، دو دیدگاه مختلف مطرح

سازد. ایشان در آغاز با استناد به آیاتی که روح در آنها به صورت مطلق استعمال شده است، تصریح می‌کند که حقیقت روح خلقی مستقل، دارای حیات و علم و قدرت و هم‌سنخ با عالم امر است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶) که این مبنا با دیدگاه پیش‌گفته ایشان مبنی بر اشتراک لفظی استعمالات قرآنی و روایی روح سازگار است؛ اما علامه در پایان تفسیر همین آیه می‌گوید روح یکی از مخلوقات الهی و حقیقت واحده ذات مراتب و درجات مختلف است (همان، ص ۲۰۷). درحالی‌که این مبنا با اشتراک معنوی استعمالات روح سازگار است؛ یعنی ما نمی‌توانیم برای روح امری معنایی مستقل از باقی استعمالات روح در نظر بگیریم و آن را خلقی مستقل و جدا معرفی کنیم. روشن است که این دیدگاه با دیدگاهی که در آغاز تفسیر آیه مطرح شد، سازگار نیست و این اختلاف دیدگاه به عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی استعمالات روح بازمی‌گردد.

توجه به این نکته ضروری است که اگر علامه طباطبائی تنها مبنای اشتراک معنوی را در استعمالات قرآنی و روایی روح اختیار کرده بود، می‌توانستیم بیان ایشان را در آغاز تفسیر آیه، با بیان ایشان در پایان تفسیر، حمل بر اشتراک معنوی کنیم؛ به این معنا که بگوییم منظور علامه این است: «همان روحی که یک حقیقت مستقل و دارای علم، حیات و قدرت است، دارای مراتب مختلف و متفاوت نیز هست که یک مرتبه آن بر انسان صدق می‌کند و مرتبه دیگر آن بر ملائکه و...» حال آنکه توضیح این مطلب گذشت که علامه با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل، معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با بقیه استعمالات آن از جمله ملائکه است. توجه به عبارت و تصریحات ایشان که گذشت، به روشنی این معنا را ثابت می‌کند. بنابراین با توجه به اینکه علامه با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با ملائکه و انسان شده است (طباطبائی، بی تا ب، ص ۱۶۰ و ۱۶۱)، نمی‌توان عبارت «أن الروح موجود مستقل ذو حیاة و علم و قدرة...» را که ذیل همین آیه ۱۰۲ سوره نحل آمده و ظهور در اشتراک لفظی دارد، بر خلاف دیدگاه صریح علامه در ذیل همین آیه حمل بر اشتراک معنوی کرد.

نظریه مختار

به نظر می‌رسد در تبیین «حقیقت روح» و استعمالات قرآنی و روایی آن، باید به این موارد توجه کرد:

۱. مراد از الروح در آیه ۸۵ سوره اسراء، روح نبی اکرم و ائمه معصومین است

برای تبیین حقیقت «روح» در آیه شریفه «وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) باید به این نکات توجه کرد:

الف) یادآوری دو اصطلاح در استدلال به آیه ضروری است: اصطلاح اول روح امری است که اصطلاحی قرآنی است و با توجه به آیاتی که حقیقت روح را از عالم امر معرفی می‌کنند، به کار برده شده و خود علامه نیز در مواردی از این اصطلاح بهره می‌برد (همان، ج ۱۸، ص ۷۵، ۷۶، ۷۸). البته روایاتی که در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء اشاره کردیم و در ادامه نیز خواهند آمد، دلالت دارند که مراد از روح امری، خلقی بزرگ‌تر از ملائکه است که تنها ویژه ائمه معصومین است. در نظریه مختار نیز هر جا از تعبیر روح امری استفاده می‌شود، همین مدلول روایی مراد است؛ یعنی روح مختص به ائمه معصومین است؛ اصطلاح دوم نیز مطلق‌الروح است که مراد از آن کلیه استعمالات روح می‌باشد؛

ب) توجه به دو اصطلاح یادشده، توجه به این نکته ضروری است که آیه شریفه، در مقام تبیین حقیقت روح امری است؛ یعنی آیه می‌خواهد بفرماید حقیقت روح امری که خلق مستقل از ملائکه و همان روح نبی اکرم و ائمه معصومین است، از سنخ عالم امر است، نه اینکه آیه، طبق بیان علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۸) در مقام تبیین حقیقت مطلق‌الروح باشد. مستند این معنا روایاتی هستند که در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء آمده‌اند:

ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق دربار آیه شریفه مزبور، فرمود: «خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ مَعَ الْأَائِمَّةِ يَسُدُّهُمْ...» (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۳؛ صفار، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۲)؛ مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با احدی از گذشتگان جز حضرت محمد نبوده است و هم‌اکنون با ائمه معصومین است و آنان را مدد می‌رساند و تأیید می‌کند.

این حدیث به گونه‌ای دیگر نیز آمده که ابابصیر مقصود از «روح» در آیه شریفه مذکور را از امام صادق می‌پرسد و حضرت پاسخ می‌دهد: «خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ كَانْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ وَهُوَ مَعَ الْأَائِمَّةِ وَهُوَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ» (همان)؛ «مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با رسول خدا بوده و هم‌اکنون با ائمه معصومین است و حقیقت آن از ملکوت است.

شیخ صدوق نیز با استناد به همین روایات، مراد از روح را در آیه، روح نبی اکرم و ائمه معصومین می‌داند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰)؛ همان‌طور که صدرالمتألهین نیز در مواردی که روح به صورت مطلق آمده از جمله آیه ۸۵ سوره اسراء مراد از آن را روح نبی اکرم و ائمه معصومین می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۲). علامه طباطبائی نیز با استناد به روایت اول مراد از روح را در آیه، روح نبی اکرم و ائمه معصومین معرفی کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۲۴). بنابراین باید پذیرفت که آیه در مقام بیان روح امری است نه مطلق‌الروح.

۲. روح امری، واسطه نفخ روح در آدم بوده است

با توجه به مستنداتی که در پی می‌آیند این معنا ثابت می‌شود:

الف) به استناد روایاتی که در تفسیر آیه شریفه «نفخت فيه من روحي» وارد شده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۱۶)، این آیه در مقام بیان کیفیت خلقت ارواح بشری نیست، آن‌گونه که علامه طباطبائی به آن اشاره کرده (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴)، بلکه فقط در مقام بیان کیفیت خلقت روح حضرت آدم ﷺ است، و مراد از روح در آیه، روح برگزیده الهی است. آیه‌ای که در مقام بیان کیفیت خلقت ارواح بشری است، آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده: ۹) است که به آن اشاره خواهیم کرد؛

ب) صدرالمতألہین با اشاره به روایاتی که در ذیل آیه شریفه وارد شده‌اند، مراد از روح برگزیده الهی را همان روح نبی اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ معرفی می‌کند (صدرالمتألہین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶ و ج ۳، ص ۳۸۳). از جمله روایاتی که مؤید این نظریه‌اند، روایت محمدبن مسلم از امام محمدباقر ﷺ است: وی می‌گوید که از امام محمدباقر ﷺ درباره مقصود از «روح» در آیه شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» پرسیدم؛ حضرت پاسخ دادند: «رُوْحُ اخْتَارَهُ اللّٰهُ وَاَصْطَفَاهُ وَخَلَقَهُ وَاَضَافَهُ اِلَى نَفْسِهِ وَقَضَّاهُ عَلٰى جَمِيعِ الْاُرُوْحِ فَاَمَرَ فَنَفَخَ مِنْهُ فِى اَدَمَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷)؛ روحی است که خدای متعال آن را انتخاب کرد و آن را خلق کرد و به خودش منسوب کرد و بر جمیع ارواح آن را برتری داد و امر کرد [از آن در آدم دمیده شود]؛ پس از آن در آدم دمیده شد.

روایت دلالت بر روحی دارد که خدای سبحان آن را برگزیده و بر تمام ارواح برتری داده است و از آن روح در آدم دمیده شده است. با توجه به برخی روایات از جمله روایت منقول از امیرالمؤمنین که فرمود: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي وَلَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۴)؛ این معنا به‌خوبی روشن می‌شود که مراد از روح مخلوقی که خدای سبحان آن را بر جمیع ارواح برتری داده و به اضافه تشریفیه به خودش منسوب کرده است، روح نبی اکرم است که با توجه به ادامه روایت «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَ أُرُوْحِنَا» شامل ارواح ائمه معصومین ﷺ نیز می‌شود.

۳. «روح امری» واسطه دمیده شدن «روح» به نسل آدم است

همان بیانی که در آیه «نفخت فيه من روحي» درباره حضرت آدم ﷺ گذشت، درباره نسل او نیز صادق

است؛ چراکه این تعبیر در سوره سجده در مورد نسل او نیز آمده است: «ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا». (سجده: ۸-۹). نکات زیر با توجه به این آیه حاصل می‌شود:

الف) روح نبی اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ واسطه دمیده شدن روح به فرزندان آدم نیز هستند و این همان معنایی است که حدیث منقول از امیرالمؤمنین بر آن دلالت دارد: «فَإِنَّا صَنَعْنَا رَبَّنَا وَالنَّاسَ بَعْدُ صَنَاعًا كُنَّا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

ب) نتیجه‌ای که از این مطالب به دست می‌آید این است که مراد از «روح» در آیه شریفه «وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» و «نفخت فيه من روحي» همان معنای «روح مطلق» است که در آیه ۸۵ سوره اسراء گذشت، و این «روح مطلق» که از عالم «امر» است، واسطه نفخه الهیه در حضرت آدم ﷺ و نسل او گشته و از آن با عنوان روح امری نیز یاد شده است.

۴. روح امری واسطه در افاضه روح القدس به انبیا هستند

با توجه به مقدماتی این معنا ثابت می‌شود:

الف) بر طبق روایات، روح القدس، روحی است که انبیا و اوصیا از آن برخوردارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۲؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۹). اگرچه «روح القدس» در ائمه معصومین ﷺ نیز موجود است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۳)، اما این روح القدس غیر از روح امری است که روایات بر انحصار آن در ائمه معصومین ﷺ دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۳)؛

ب) به استناد آیه شریفه «إِذْ أَيْدِيكَ بِرُوْحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي الْمَهْدِ وَكَهَلًا» (مائده: ۱۱۰) معلوم می‌شود روحی که در حضرت از بدو تولد دمیده شده، دارای مرتبه روح القدس بوده است. در تفسیر المیزان نیز همین معنا مورد تأیید شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۲۰)؛

ج) آیات و روایات، روح حضرت عیسی و حضرت آدم ﷺ را در کیفیت خلقت همانند هم معرفی کرده‌اند. آیه شریفه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) بر این معنا دلالت دارد؛ همان‌طور که در تفسیر آیه شریفه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱) روایتی از امام صادق ﷺ نقل شده که اتحاد روح حضرت آدم و حضرت عیسی در خلقت دلالت دارد. در این روایت، «حمران» از امام صادق ﷺ می‌پرسد مقصود از «روح منه» در این آیه شریفه چیست؟ حضرت پاسخ می‌دهد:

«هِيَ رُوحُ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ فِي آدَمَ وَعَيْسَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ «مراد از آن «روح‌الله» است که مخلوق است و خدای متعال آن را در آدم و عیسی خلق کرد. به تعبیر علامه طباطبائی هر دو کلمه الهی‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۳). بنابراین همان‌طور که حضرت عیسی علیه السلام در بدو خلقت، مؤید به روح‌القدس بوده، حضرت آدم علیه السلام نیز چنین بوده است؛

د. آیه دال بر کیفیت خلقت حضرت عیسی علیه السلام، آیه شریفه «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (انبیاء: ۹۱) است که با آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) وحدت سیاق دارد. بنابراین مراد از «روح» در آیه «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» همان روحی است که در آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» به آن اشاره شد؛ یعنی همان‌طور که در آنجا ثابت شد «روح امری» واسطه «نفخه الهیه» در حضرت آدم شده است، در اینجا نیز همان «روح امری» واسطه «نفخه الهیه» و ایجاد روح در حضرت عیسی شده است و چون طبق آیات و روایات پیش گفته، حضرت عیسی از همان بدو خلقت مؤید به روح‌القدس بوده، معلوم می‌شود که روح امری، مفیض روح‌القدس نیز هست.

۵. روح امری واسطه افاضه روح الایمان به مؤمنین است

توجه به مقدماتی در اثبات این معنا ضرورت دارد:

الف) از دیدگاه قرآن علاوه بر روح منفوخ که در همه بشر دمیده شده است، روح دیگری در انسان وجود دارد که قرآن از آن تعبیر به «نفخ» نمی‌کند، بلکه با تعبیر تأیید از آن یاد می‌کند: «وَأُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲). با توجه به این آیه، این روح مختص مؤمنین است. روایات پرشماری نیز وجود این روح را در انسان تأیید می‌کنند (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۰۵؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۶، ۲۹۴، ۲۸۵، ۲۸۴؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۶۵؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۴۴۸)؛

ب) روح‌الایمان همان ولایت ائمه معصومین علیهم السلام است که با زوال آن ولایت ائمه نیز زایل می‌شود. مؤید این معنا روایتی از امام رضا علیه السلام است. ایشان درباره شرک و آزار دوستان حضرت به عبدالعظیم حسنی می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لَهُ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْهُ وَإِلَّا نَزَعَ رُوحَ الْإِيمَانِ عَنْ قَلْبِهِ وَخَرَجَ عَنْ وَاكِبَتِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ فِي وَاكِبَتِنَا وَأَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ» (مفید، ۱۴۱۳د، ص ۲۴۷)؛ خدای متعال کسی که این دو خصلت را داشته باشد نمی‌بخشد تا از این دو خصلت برگردد. در غیر این

صورت، روح‌الایمان از قلبش جدا می‌شود و از ولایت من بیرون می‌رود و هیچ نصیبی از ولایت ما برای او باقی نخواهد ماند. به خدا پناه می‌بریم از آن؛

ج) با توجه به روایاتی که دلالت دارند روح مؤمنین و شیعیان از روح ائمه یا نور و طینت آنها خلق شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۷۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۲۸۲)، این نتیجه حاصل می‌شود که روح ائمه معصومین علیهم السلام که از آن با عنوان «روح امری» یاد کردیم، واسطه در افاضه روح‌الایمان به مؤمنین نیز هست.

د) از آنجاکه روح‌الایمان همان «ولایت ائمه معصومین» است و مراد از «نور» نیز در آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَتْ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲) امام معصوم یا نور ولایت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۷۵ و ۳۷۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵) معرفی شده است، معلوم می‌شود که حقیقت نور در آیه و روح‌الایمان یک چیز است؛ لذا علامه طباطبائی نیز آیه مزبور را یکی از استعمالات روح‌الایمان دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۴)؛

ه. بر اساس آیه «أَوْ مَنْ كَانَتْ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲)، حیاتی که با روح‌الایمان در مؤمن ایجاد می‌شود، غیر از حیاتی است که با نفخ روح در افراد دیگر ایجاد می‌شود و چون فقدان روح‌الایمان در انسان به فقدان حیات مترتب بر آن می‌انجامد، لذا قرآن از فاقد روح‌الایمان تعبیر به میت کرده است؛ وگرنه ممکن است همین فردی که فاقد روح‌الایمان است، فاقد حیات مترتب بر «نفخ روح» نباشد، مانند کفار و دشمنان اهل‌بیت؛ اما به استناد آیه شریفه، فاقد روح‌الایمان میت به‌شمار می‌آید. مؤید این معنا، روایاتی هستند که ذیل آیه مذکور آمده‌اند (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق؛ قمی، ۱۴۰۴ق).

۶. روح منفوخ و روح‌الحیات والبقاء یک حقیقت هستند

روح منفوخ، یکی از مراتب روح است که طبق آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» در بشر دمیده شده و مؤمن و کافر در آن شریک‌اند. روایاتی که کیفیت خلقت جنین را بیان کرده‌اند، از این «روح» با عنوان «روح‌الحیات والبقاء» یاد کرده‌اند. از جمله آنها روایت مفصلی است که در بخشی از آن چنین آمده است: «... ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ مِنْ خَلْقَائِهِ... فَيَنْفَخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ الْحَدِيثِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴). این «روح‌الحیات والبقاء» که در جنین دمیده می‌شود، در واقع همان روحی است که خدای سبحان در آیه ۸ و ۹ سوره سجده درباره کیفیت خلقت جنین انسان فرموده است: «ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ».

۷. روح الحیاة و روح الحيوان نیز یک حقیقت هستند

مستند این معنا روایاتی هستند که در ادامه می‌آیند:

«رُويَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَّوَانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ الْحَدِيثِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۳)؛ از امام کاظم علیه السلام روایت شده هنگامی که مرد می‌خوابد روح‌الحيوان در بدن می‌ماند و آن روحی که از بدن بیرون می‌رود، روح‌العقل است. در صدر این حدیث به این معنا اشاره شده که هنگام خواب روح‌الحيوان در بدن باقی است، اما در ادامه تصریح می‌شود که هنگام خواب، روح‌الحیاء در بدن باقی است. «إِنَّمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَيَاةِ فَإِنَّهَا فِي الْأَبْدَانِ لَا يَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ»؛ «هنگام خواب روح‌العقل به سمت خدا می‌رود؛ اما روح‌الحیاء در بدن می‌ماند و با مرگ بیرون می‌رود. این جای‌گزینی نشان‌دهنده یکی بودن معنای روح‌الحیاء و روح‌الحيوان است. در ادامه این حدیث به ویژگی روح‌الحیاء اشاره شده است: «وَأَكُو كَانَتْ رُوحُ الْحَيَاةِ خَارِجَةً لَكَانَ بَدَنًا مَلَقَى لَا يَتَحَرَّكُ وَلَقَدْ ضَرَبَ اللَّهُ لِهَذَا مَثَلًا فِي كِتَابِهِ فِي أَصْحَابِ الْكُهْفِ حَيْثُ قَالَ وَتَقَلَّبَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ أَفَلَا تَرَى أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِيهِمْ بِالْحَرَكَاتِ». بر اساس این حدیث ویژگی روح‌الحیاء و تفاوت آن با روح‌الحيوان این است که حیات و مرگ بدن وابسته به آن است؛ لذا هنگام خواب از بدن خارج نمی‌شود.

۸. «روح‌العقل» حقیقتی مغایر با «روح‌الحیاء» نیست، بلکه مرتبه‌ای عالی‌تر آن است

در روایت پیش گفته از ابی‌الحسن علیه السلام تصریح شده بود که روح‌العقل هنگام خواب از بدن خارج می‌شود. حال پرسش این است که روح‌العقل در انسان چه نسبتی با روح‌الحیاء دارد؟ که برخی روایات بر این معنا دلالت دارند که رابطه روح‌العقل با روح‌الحیاء هنگام خواب رابطه جرم خورشید و شعاع آن است. این معنا با توجه به پاسخ امام صادق علیه السلام به /بوصیر روشن می‌شود: «لَا يَا أَبَا بَصِيرٍ فَإِنَّ الرُّوحَ إِذَا فَارَقَتْ الْبَدَنَ لَمْ تُعَدِّ إِلَيْهِ غَيْرَ أَنَّهُا بِمَنْزِلَةِ عَيْنِ الشَّمْسِ مَرْكُوزَةٌ فِي السَّمَاءِ فِي كَبِدِهَا وَشُعَاعُهَا فِي الدُّنْيَا»؛ نه ابوصیر! اگر روح از بدن مفارقت کند، دیگر بر نمی‌گردد؛ لکن روح مانند جرم خورشید در وسط آسمان قرار دارد و شعاع آن در زمین است (شعیری، بی‌تا). با توجه به حدیث پیش گفته از امام موسی کاظم علیه السلام، مراد امام صادق علیه السلام در این حدیث از روحی که در صورت مفارقت، دیگر به بدن باز نخواهد گشت روح‌الحیاء است؛ یعنی همان‌طور که جرم خورشید در آسمان است اما شعاع آن در زمین وجود دارد، روح‌العقل نیز هنگام خواب خارج از بدن است اما شعاع آنکه روح‌الحیاء، باشد در بدن

است. این تظنیر به این معناست که روح‌الحیاء پایین‌ترین مرتبه «روح‌عقل» و به منزله شعاع آن است، نه اینکه حقیقتی جدا از آن باشد، لذا روح‌الحیاء و روح‌العقل هر دو هنگام نفخه الهیه در بدن ایجاد می‌شوند. شاهد این معنا روایاتی هستند که زمان دیه کامل را تعیین می‌کنند. برخی از این روایات تصریح دارند که با دمیده شدن «روح‌العقل»، دیه کامل است؛ مانند این روایت: «وَإِنْ طَرَحْتَهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَلَحْمٌ مُزَيَّلُ الْجَوَارِحِ قَدْ نَفَخَ فِيهِ رُوحُ الْعَقْلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَةً كَامِلَةً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۸۲)؛ اگر جنین را سقط کرد، درحالی‌که انسانی با خلقت کامل بود و استخوان و گوشت و اعضا و جوارح داشت و روح‌العقل در آن دمیده شده بود، دیه کامل بر عهده اوست.

مفاد برخی دیگر دلالت دارند که با دمیده شدن روح‌الحیاء، دیه کامل است، که مفاد روایت ذیل این دلالت را می‌رساند:

«وَإِنْ طَرَحْتَهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ لَحْمٌ وَعَظْمٌ مُرْتَلُ الْجَوَارِحِ وَقَدْ نَفَخَ فِيهِ رُوحُ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَةً كَامِلَةً» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۶۰).

با بیان پیش گفته هیچ تعارضی بین اینها نیست، بلکه هر دو روایت از دمیدن یک حقیقت در انسان خبر می‌دهند که مرتبه پایین آن، روح‌الحیاء و مرتبه بالاتر آن، روح‌العقل است.

۹. روح‌الحیاء، روح‌القوه و روح‌الشهوه هر سه قوای روح‌العقل و شعاعی از آن هستند

روایات به وجود سه روح مشترک در انسان و حیوان تصریح دارند که یکی از آنها روح‌الحیاء و دو روح دیگر روح‌القوه و روح‌الشهوه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۲۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۶). در این روایات گاهی از روح‌الحیاء با عنوان روح‌البدن و روح‌المدرج نیز یاد شده و حرکت و جنبش بدن به آن منسوب گشته است. روح‌القوه برای دفع دشمن و کسب معاش و روح‌الشهوه نیز برای حفظ نسل معرفی شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۵۰). با توجه به اینکه روح‌الحیاء شعاع روح‌العقل است و کارکردهای تعیین‌شده برای هر سه روح، کارکردهای قوای انسان هستند، لذا می‌توان این سه روح را به‌عنوان قوای روح‌العقل معرفی کرد. لذا با این بیان تعدد ارواح مزبور به تعدد رتبی برمی‌گردد نه تعدد عددی. از بررسی روایات یادشده این نکته به دست می‌آید که روح‌القوه، روح‌الشهوه و روح‌البدن هر سه شعاعی از روح‌العقل و به تعبیری قوای آن به‌شمار می‌روند و

از آنجا که روح‌العقل نیز همان «روح منفوخ الهی» است، بنابراین باید اذعان کرد که این سه روح به واسطه همان «نفخه الهی» در انسان ایجاد می‌شوند.

۱۰. رشد بدن با روح از بدو پیدایش

تا اینجا تعابیر گوناگونی از روح‌الحیة آورده شد که عبارت‌اند از: روح‌الحوایان، روح‌البدن و روح‌المدرج که کارکرد همه یک چیز است و آن حرکت و جنبش در بدن است؛ اگرچه روح‌الحیة نخستین مرتبه از روح دمیده‌شده در جنین است، اما این به آن معنا نیست که پیش از آن در جنین روح نبوده است، بلکه روایات به وجود روح‌القدیم در جنین قبل از دمیده‌شدن روح‌الحیة تصریح دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴). استمرار حضور روح در جنین به گونه‌ای است که روح‌الحیة به تصریح روایت در روح‌القدیم دمیده می‌شود (همان)؛ لذا بدن از نخستین مراحل پیدایش که نطفه باشد تا هنگام تولد و پس از آن با روح رشد می‌کند. شاهد این معنا که روح به طور مستمر در بدن حضور دارد و بدن از بدو پیدایش با روح شروع به رشد می‌کند، پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش یک راوی است که می‌پرسد: چرا هنگام خروج روح سختی می‌بینیم، اما هنگام تعلق روح به بدن از آن آگاهی نداریم؟ پاسخ امام این است: «لانه نما علیه البدن» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۰۹)؛ چون بدن با روح رشد کرده است. این بیان امام حاوی نکته‌ای مهم است و آن اینکه جنین پس از دمیده‌شدن روح‌الحیة تا ورود به دنیا، فاقد هر گونه صورت علمی ادراکی است و بلکه استعداد محض است. لذا هیچ آگاهی‌ای نسبت به تعلق روح‌الحیة به روح‌القدیم ندارد تا هنگام تعلق سختی، آن را درک کند. مؤید این معنا این آیه شریفه است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸). بر اساس این آیه طفل انسانی حتی در بدو تولد فاقد هر گونه صورت علمی است؛ اما همین جنین با روح رشد می‌کند تا به مرحله‌ای برسد که صور علمی در روح به فعلیت برسند و روح آگاه شود. آن‌گاه انسان سختی جدا شدن روح از بدن را درک می‌کند.

نکته ۱. مطلب مهمی که از رشد بدن با روح می‌توان دریافت این است که انسان در همه مراحل رشد بدن با روح، بالوجدان خودش را هویتی واحد می‌بیند نه چند هویت، و این ثابت می‌کند که همه مراتب روح حقیقتی واحده‌اند؛

نکته ۲. طرح موارد ششم تا نهم، از این جهت است که اثبات شود. اصطلاحات پرشمار و گوناگون روح که در روایات وارد شده‌اند، چیزی مغایر با حقیقت «روح» انسانی نیستند؛ بلکه این روایات در مقام تبیین حقیقت روح منفوخ‌اند که آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹) به آن تصریح دارد.

نتیجه‌گیری

۱. مبنای علامه طباطبائی در استعمالات قرآنی و روایی «روح»، مبنای ثابتی نیست؛ بلکه ایشان به دو مبنا در استعمالات قرآنی و روایی «روح» تصریح دارند: ۱. اشتراک لفظی آنها بین روح امری و باقی مراتب «روح»؛ ۲. اشتراک معنوی؛
۲. هر دو مبنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در آثار علامه مشهودند؛
۳. عدم تعیین مبنا در اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات قرآنی و روایی روح، موجب شده تفسیر علامه از آیات مرتبط با این استعمالات نیز یک‌سان نباشد؛ بلکه در آثار ایشان درباره تفسیر یک آیه با دو دیدگاه روبه‌رو می‌شویم؛
۴. به نظر می‌رسد که باید تبیین صحیحی از نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» ارائه گردد که برای این منظور در نظریه مختار، استعمالات قرآنی و روایی روح بررسی شد.
۵. روح نبی اکرم و ائمه معصومین که از آن با عنوان «روح امری» یاد کردیم، واسطه در افاضه تمام مراتب «روح» است؛
۶. با توجه به اینکه «روح امری» واسطه افاضه همه مراتب «روح» است، عالی‌ترین مرتبه روح به‌شمار می‌آید.
۷. روح امری ویژه ائمه معصومین علیهم السلام است و مراتب دیگر روح نیز در آنها حضور دارد. قایل شدن به اشتراک لفظی روح بین روح امری و باقی مراتب روح، به این معناست که روح امری، حقیقتی مستقل از باقی مراتب و مباین با آنها باشد، حال آنکه چنین فرضی به این معناست که دو روح مباین و در عرض هم در ائمه معصومین علیهم السلام حضور داشته باشند، و این مستلزم دوهویتی شدن و دوشخصیتی بودن آنهاست که بالوجدان باطل است. شخصیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که وحی را دریافت می‌کرد همان شخصیتی بود که غذا می‌خورد و می‌خوابید.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، ج دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *منقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف النعمه فی معرفه الانمه*، تبریز، بنی هاشمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، ج دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، *الاصول الستة عشر*، قم، مؤسسه دارالحديث الثقافیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل البيت.
- سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف مرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- ، ۱۴۱۱ق، *الذخیره*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، قم، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- ، ۱۳۸۵ق، *علل الشرایع*، قم، کتاب فروشی داوری.
- ، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، ج دوم، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۰۶ق، *نواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ج دوم، قم، دارالشریف الرضی.
- ، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، ج دوم، قم، مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا الف، *الانسان والعقیده*، ج دوم، قم، باقیات.
- ، بی تا ب، *مهر تابان*، بی جا، باقر العلوم.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، ج چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ، ۱۴۱۴ق، *امالی*، قم، دارالتقافه.

- ، بی تا، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، بی جا، بی تا.
- ، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، ج چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی*، ج سوم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ج چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول*، ج دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق الف، *اوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق ب، *المسائل السرویه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق ج، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق د، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق هـ، *أمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، ج دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
- نوری، میرزا حسین، بی تا، *خاتمة المستدرک*، قم، مؤسسه آل البيت.