

تحلیل و بررسی ادله قرآنی بر تجرد نفس با تأکید بر تفاسیر روایی*

- صاحبه عاشوری^۱
- زهره برقعی^۲

چکیده

مسئله تجرد نفس به دلیل نقش مبنایی که در مباحث فلسفی مانند انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فرجام‌شناسی و... دارد، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان و فیلسوفان بوده است.

مسئله پژوهش حاضر این است که آیا بحث تجرد نفس با دیدگاه قرآن هماهنگ می‌باشد؟ این نوشتار با بررسی تفاسیر آیاتی که به آن‌ها برای تجرد نفس استناد شده و همچنین روایاتی که ذیل این آیات وارد شده است، به تبیین دیدگاه قرآن در تجرد نفس با تأکید بر تفاسیر روایی پرداخته است. به چهار دسته از آیات بر تجرد نفس استناد شده است: نخست، آیاتی که خلقت نفوس را بیان می‌کنند. دسته دوم، آیاتی که به نسبت نفوس با پروردگار اشاره دارند. دسته سوم، آیات ناظر به افعال جوانحی به ویژه آیاتی که بر ادراک و مراتب آن دلالت دارند. دسته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول) (s84.ashouri@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم (z.borghei@yahoo.com).

چهارم، آیات مربوط به برزخ و قیامت که تصریح دارند پس از مرگ و نابودی جسم، حقیقت انسان توسط فرشتگان الهی استیفا شده، باقی است و مشاهداتی دارد. بسیاری از روایات هم مؤید تجرد نفس می‌باشند. مواردی هم که ظاهر روایات با تجرد نفس منافات دارد، به جهت دلایل قطعی و مستند قابل توجیه و تأویل است. این مقاله با روش اسنادی - کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این مهم پرداخته است.

واژگان کلیدی: تجرد، قرآن، تفاسیر روایی.

مقدمه

تجرد نفس از مسائلی است که از آغاز پیدایش فلسفه برای اندیشمندان به گونه‌ای مطرح بوده است.

- سقراط معتقد بود که نفوس انسانی قبل از ابدان به نحوی از انحاء وجود موجود بوده‌اند و اتصال نفوس به ابدان برای استکمال بوده است و ابدان قالب و آلات نفوس است، پس با باطل شدن ابدان، نفوس به عالم کلی خود برمی‌گردد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۴۰۱/۲-۴۰۷).

- افلاطون نفس را از عالم بالا دانسته و بدن را سایه آن می‌داند و نفس را امر مجرد حاکم بر بدن می‌داند. او بر این باور است که نفوس در عالم دیگر بوده‌اند؛ سپس از آن عالم به این عالم نازل شدند تا جزئیات و چیزهایی که در ذات آن‌ها نبوده، به واسطه آلات استفاده کنند؛ پس همان پره‌های آن‌ها ساقط شد و در اینجا پرهایی تحصیل کرده و به عالم خود پرواز کردند (لطفی و کاویانی، ۱۳۸۰: ۴۵۹/۱-۴۶۸).

- ارسطو نفس را صورت بدن می‌دانست و چون صورت در عین ملازمت با ماده است، مفهومی مقابل و مستقل از آن دارد. اگر تجرد را به این معنا بدانیم، می‌توان گفت که نزد ارسطو، نفس مجرد از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۸/۱).

از آنجا که مسئله تجرد نفس انسانی از جمله مسائلی است که در صورت اثبات آن، بسیاری از مباحث اعتقادی مرتبط با نبوت و معاد قابل توجیه و تبیین خواهد بود، این بحث در فلسفه اسلامی ادامه یافت و یکی از مهم‌ترین مسائلی که فیلسوفان بزرگ مسلمان به آن پرداخته‌اند، همین مسئله تجرد نفس انسانی است و هر کدام تلاش کرده‌اند

که به نوعی آن را اثبات کنند.

- ابن سینا نفس را جوهر مجرد قائم به ذات می‌داند که در وجود مستقل و از لحاظ جوهری با بدن متفاوت است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹/۲). او راجع به فاسد نشدن نفس و فساد بدن و محال بودن فساد نفس در بیشتر کتاب‌های خویش سخن گفته است و با برهان ثابت می‌کند که چون نفس ناطقه که موضوع صور معقوله است، قائم و منطبع در جسمی نیست، بلکه جسم ابزار اوست، پس اگر با مرگ دیگر جسم ابزار او نبود، ضرر به حال او ندارد، بلکه او به استفاده از مبادی عالیه باقی است (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

- شیخ اشراق نفس را جوهر مجردی می‌داند که گاهی به بدن تعلق گرفته و به امور بدنی می‌پردازد و گاهی مظهر مثل معلقه است و در هر دو حال، نفس ذات خود را مستقل درک می‌کند و مجرد محض است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۴۴). او برای احوال نفوس بعد از موت، برای هر طبقه حکمی معین کرده است؛ درباره نفوس کامل می‌گوید: نفوس مجرد وقتی برای آن‌ها ملکه اتصال به عالم نور حاصل شود و جسد آن‌ها فاسد شود، به منبع حیات مجذوب شوند و از اینجا به سوی عالم نور محض خلاص شوند و درباره متوسطان می‌گوید: به عالم مثل معلقه می‌روند (همو، ۱۳۷۳: ۲۲۶).

- ملاصدرا بخش عظیمی از آثار خود را به تجرد نفس ناطقه انسانی اختصاص داده و دلایل مختلف عقلی و نقلی بر تجرد نفس ارائه داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۷). وی بعد از اثبات معاد جسمانی و روحانی، درباره معاد روحانی می‌نویسد: چون نفوس ما کامل شود و قوت گیرد و علاقه آن به بدن تمام شود، به ذات حقیقی و به مبدأ خود رجوع نماید و برای او سعادت است که توصیف آن ممکن نیست (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۵-۱۲۱/۹).

حاصل کلام اینکه برای تجرد نفس، ادله عقلی و نقلی بسیاری بیان شده است. بیشتر فیلسوفان تلاش کرده‌اند با براهین عقلی، تجرد نفس را اثبات کنند. اما در این مقاله، تجرد نفس از دیدگاه قرآن و روایات مورد بررسی قرار گرفته است. اثبات قرآنی تجرد نفس که کتاب مشترک مسلمانان است، می‌تواند در اشتراک نظر و باز شدن باب گفتگو در مسائل مرتبط با آن نقش بسزایی ایفا کند. همچنین سعی بر این بوده تا حد

توان تمام آیاتی که به آن‌ها برای تجرد نفس استناد شده، جمع‌آوری و میزان دلالت آن‌ها در یک مجموعه منظم بررسی و تبیین شود.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث لازم است تا معانی مورد نظر از برخی واژه‌ها روشن شود.

۱-۱. مجرد

تجرد در لغت به معنای برهنگی است. در این پژوهش، اصطلاح فلسفی مجرد مورد نظر است که دارای معنای سلبی می‌باشد و در مقابل مادی قرار دارد. ابن سینا بحث مستقلی در تعریف مجرد ندارد؛ بلکه در ذیل مباحث جوهر و عرض، مجرد و اقسام آن را بیان می‌کند که جواهر یا جسمانی هستند یا غیر جسمانی. جوهر جسمانی دارای کیفیت ثابت و وضع است، اما جوهر غیر جسمانی (مجرد) بدون وضع و غیر قابل اشاره می‌باشد. بنابراین واژه مجرد در دیدگاه مشایبان با توجه به آنکه ماده را اعم از هیولای اول و ثانی می‌دانند، به معنای آن چیزی است که قوه و استعداد و لوازم آن را نداشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۷۴).

ملاصدرا مجرد را غیر جسمانی و غیر قابل اشاره حسی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۴).

۲-۱. مادی

از دیدگاه مشاء، ماده به معنای هیولا بوده و موجودی را که به نحوی وابسته به ماده باشد، مادی گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۷۴).
به اعتقاد صدرا، مادی به جسم طبیعی و جسمانی گویند که قابل اشاره حسی باشد، و بر قید «قابل اشاره حسی» در تعریف خود تأکید می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۴).

۳-۱. تجرد نفس

تجرد نفس به این معناست که نفس جسم و جسمانی نیست و ابن سینا نفس را به

این معنا مجرد دانسته و نفس را ذاتی بسیط و روحانی می‌داند که با فساد بدن فاسد نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

ملاصدرا نیز نفس را هرچند در ابتدا مادی دانسته، اما معتقد به تجرد نفس پس از طی مراحل می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴).

علامه طباطبایی چنین می‌گوید:

«مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارات: من، ما، شما، او، فلانی و امثال آنها، از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم، و نیز مراد ما از تجرد نفس آن است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۹/۱).

امام خمینی نیز می‌نویسد:

«نفس با همه اجسام در خواص و آثار و افعال مضاد است. پس آن مجرد است و از سنخ اجسام و جسمانیات نیست، و مجردات فساد پیدا نمی‌کنند، چنان که در محل خود مشخص است؛ زیرا که فساد بی‌ماده قابل نشود و مجرد ماده قابل ندارد؛ زیرا که آن از لوازم اجسام است، پس تفاسد بر او جایز نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۲۲۵).

علامه حسن‌زاده برای نفس حتی مرتبه فوق تجرد قائل است و می‌نویسد:

«نفس ناطقه به حکم ادله تجرد، گوهری و رای عالم طبیعت است؛ یعنی مجرد است، علاوه بر آنکه مجرد از ماده است، مجرد از ماهیت بلکه فوق این تجرد است، که حد و قوف ندارد. این بود سخنی فی‌الجمله در اینکه نفس فوق تجرد است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۹۷).

۲. دسته‌بندی ادله قرآنی تجرد نفس

آیاتی را که به آنها برای تجرد نفس استناد شده است، می‌توان در چهار دسته قرار داد:

۱-۲. آیات مربوط به خلقت و تکون نفوس

- خلق جدید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون / ۱۴)

تغییر سیاق آیه از خلق به انشاء، اشاره به این مطلب دارد که این مرحله، متفاوت از

مراحل قبلی می‌باشد. انسان در مراحل قبلی، ماده و خواص آن‌ها را داشت، اما در این مرحله در ذات و صفات و خواص متفاوت است و کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن نیازمند است و این کارها از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زند. پس معلوم شد که روح جسمانی نیست، به خاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۲۵).

این مرحله از خلقت انسان را مانند مراحل پیش با یک لفظ خاص نمی‌توان معرفی کرد؛ به همین جهت به طور اجمالی می‌فرماید: پس از این مراحل، آفرینش جدید دیگری به او دادیم. همین اختلاف تعبیر شاهد است که این خلق آخر، از سنخ دیگر است و مادی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۵۷).

در تفسیر این آیه، ابو جارود از امام باقر علیه السلام روایت کرده که منظور، نفخ روح در انسان است (قمی، ۱۳۶۳: ۹۱/۲).

از روایات و تفاسیر چنین برداشت می‌شود که برای روح انسان، نوع دیگری از خلقت، غیر از خلقت مادی منظور است و آیه شریفه به جنبه غیر مادی و مجرد انسان اشاره دارد.

- خلق صورت نیکو: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ...﴾ (غافر/۶۴)

این آیه اشاره به صورت انسانی جامع و کامل دارد که کامل‌تر از آن نیست (آملی، ۱۴۲۲: ۲۴۶/۱). خداوند انسان را در زیباترین، دقیق‌ترین و استوارترین آفرینش از لحاظ شکل و اندام آفرید. انسان دارای جسمی متشکل از مغز و قلب و اعضای بدن است که به صورتی پیچیده، نظام هماهنگی را اداره می‌کنند. به علاوه، او از نیروی بیان، درک و دیگر غرایز برخوردار است. اگر هیچ دلیلی بر وجود و عظمت خدا جز همین موجود شگفت‌انگیز، یعنی انسان نبود، همین یک دلیل کافی بود (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴۶۶/۶). ملاصدرا در تبیین این روایت که خداوند آدم علیه السلام را بر طبق صورت خویش آفرید (مجلسی، بی‌تا: ۱۴/۴)، می‌گوید:

«ناچار باید بین انسان و خداوند سنخیت و مشابهتی برقرار باشد؛ به این معنا که انسان مظهر تمامی صفات خداوندی باشد. از این رو صفت تجرد و تنزه از ماده نیز که یکی

از اصلی‌ترین صفات حق تعالی است، باید در انسان تجلی و ظهور یابد و این تجلی مربوط به نفس ناطقه و تجرد از ماده می‌باشد و اگر چنین نبود، یعنی اگر نفس جسم یا جسمانی بود، در آن صورت، چگونه شناخت نفس انسان می‌توانست راهنمای آدمی به سوی شناخت پروردگارش باشد؟ چرا که پیامبر ﷺ معرفت پروردگار را مشروط به معرفت نفس کرده است. پس نتیجه می‌گیریم مناسبت و سنخیت، همان مجرد بودن جوهر نفس از مکان و زمان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۳).

فخر رازی خلق صورت نیکو را جزء دلایل انفسی می‌داند که در این آیه به سه قسم صورت‌نگری، حسن صورت و رزق طیبات اشاره شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۶: ۲۷/۵۳۰). انسان همچنان که ظاهری نیکو دارد و دارای قوای جسمی هماهنگ و منظم می‌باشد، از قوه عقل و ادراک نیز بهره برده است و وجود ادراک می‌تواند دلیلی بر ساحت مجرد در انسان باشد.

- هدف خلقت: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْحِجْنَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون﴾ (ذاریات/ ۵۶)

با نگاهی اجمالی به آیات درمی‌یابیم که هدف از خلقت انسان، رحمت بی‌پایان خداوند است (هود/ ۱۲۰). اگر در برخی آیات، علت خلقت آزمایش انسان بیان شده است (هود/ ۷؛ ملک/ ۲)، روشن است که آزمایش هدف نهایی نیست، بلکه برای رفع جهل از آزمایش‌شونده یا شخص دیگری است یا برای به فعلیت رسیدن استعدادهاست. پس آزمایش مقدمه است نه هدف (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۴۳). هدف آفرینش جهان پیدایش انسان، و هدف آفرینش انسان امتحان اوست تا از راه امتحان، بندگی را برگزیند؛ همان‌طور که آیه مورد بحث ما در اینجا بر این مطلب دلالت دارد (همان: ۲۴۴).

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

«روزی حسین بن علی علیه السلام بین اصحابش آمد و فرمود: خداوند تبارک و تعالی خلق را نیافرید مگر برای اینکه او را بشناسند؛ چون اگر او را بشناسند، عبادتش هم می‌کنند، و اگر عبادتش کنند، به وسیله عبادت او از پرستش غیر او بی‌نیاز می‌شوند» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱).

بنابراین عبادت در راستای رشد و کمال انسان و بستر تقرب، هدف نهایی برای انسان است. تقرب یعنی نزدیکی به خداوند که مستلزم وسعت ظرفیت وجودی انسان

است که از طریق عبادت امکان‌پذیر است. پس عبادت موجب تقرب و تقرب موجب محبوبیت نزد خداوند است (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰۷/۳).

از آنجا که عبادت با شناخت حاصل می‌شود و شناخت انسان نسبت به خدا، یا از نوع شناخت حصولی است یا حضوری، در صورت اول از آنجا که معارف توحیدی معارفی مجرد از ماده‌اند، باید انسان ساحتی مجرد از ماده داشته باشد تا بتواند این معارف را درک کند؛ زیرا اتحاد مجرد و ماده ممکن نیست. در صورت دوم نیز از آنجا که معلول، عین ربط به علت است و انسان به اندازه سعه وجودی خود می‌تواند خداوند را با علم حضوری درک کند، و چون خداوند مجرد از ماده است، باید ساحتی در انسان باشد که بتواند خدای سبحان را درک نماید (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۹۷).

از این مطالب می‌توان چنین استنباط کرد که مجرد بودن خداوند، دلیل بر مجرد بودن نفس انسان است تا بتواند به معرفت الهی و در نهایت عبودیت برسد. روایات نیز مؤید آن است که هدف خلقت، عبادت است و بیان شد که عبادت زمانی حاصل می‌شود که معرفت باشد و کسب علم و معرفت الهی با توجه به بحث اتحاد عاقل و معقول، دلیل بر تجرد نفس می‌باشد.

۲-۲. آیات مربوط به نسبت نفوس با پروردگار

- نفخ روح: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ (حجر / ۲۹)

ابن عباس در بیان آیه می‌گوید:

«زمانی که خداوند نفخ روح را اراده کرد، روح آدم را خلق کرد به گونه‌ای که با ارواح دیگر متفاوت بود و آن را بر سایر ارواح از جمله ملائکه و غیر از آن برتری داد. برای همین، خداوند به سجده بر آن امر کرد و سپس امر کرد که روح با تأنی نه با عجله وارد جسم شود» (حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۳/۳۴۴).

قبل از بحث درباره آیه باید دانسته شود که در طبیعت قدیم، نوعی روح برای بدن انسان و حیوان قائل بودند که در کل بدن انسان و حیوان در جریان است و به نوعی، واسطه نفس با جسم است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵۶/۴). این روح را روح بخاری گویند که عمل واسطه‌گری بین نفس و بدن را انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۱/۸).

به همین دلیل، ابوعلی سینا گاهی روح بخاری را جان، و نفس ناطقه را روان می‌نامد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷).

روح دارای مراتب و درجات شدید و ضعیف است؛ زیرا اثر این روح، حیات است و حیات دارای درجات گوناگون است. مرتبه‌ای از آن در گیاهان و مرتبه کامل‌تری در حیوان است و مرتبه کامل‌تری از حیات و قدرت و علم در انسان می‌باشد. مرتبه کامل‌تری نیز در فرشتگان است تا اینکه به مصدر حیات یعنی روح کلی منتهی گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۲۰). پس این آیه و «نفخت» بیانگر این حقیقت است که روح انسان واقعیتی مجرد و از جهان ملکوت است و جلوه آن روح کلی است (همان: ۱۹۸/۱۳).

صدرالمتألهین اضافه روح به انسان را به دلیل شرافت و کرامت آن می‌داند و معتقد است که این اضافه، بر منزّه بودن انسان از عالم جسمانیت دلالت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸) و آن را دلیل تجرد نفس دانسته، می‌گوید: خداوند در اشاره به مراحل آفرینش انسان، میان تسویه و نفخ تفاوت گذاشته است.

برای بطلان دیدگاه کسانی که با استناد به ظاهر این آیه، به حلول خداوند در انسان قائل شده‌اند، به کلام معصومان علیهم‌السلام تمسک می‌جوییم؛ از جمله روایت امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید:

«خداوند موجودی را خلق کرد و روحی آفرید. آنگاه به فرشته‌ای دستور داد آن روح را در کالبد بدمد، نه اینکه بعد از نفخ چیزی از روح خدا کم شده باشد و این از قدرت خداوند می‌باشد» (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۴).

بنا بر صراحت کلام معصوم علیه‌السلام در این روایت، نفخ روح یعنی خداوند چیز باارزشی خلق کرد و آن را در انسان دمید.

برخی نیز به روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام برای عدم تجرد نفس استناد می‌کنند:

«از امام باقر علیه‌السلام درباره قول خداوند تبارک: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» سؤال کردم که این دمیدن چگونه است؟ فرمود: روح متحرک است چون باد، و آن را روح نامیده‌اند، زیرا که نام آن از ریح [به معنای باد] مشتق شده است و همانا خداوند آن را به لفظ روح تعبیر کرد، زیرا روح با ریح مجانست دارد [چه روح در سرعت حرکت در همه]

اجزای بدن و جریان آثار آن در درون جمیع اعضای آن، چون جریان باد در اجزای عالم است]. و روح آدم را به خود نسبت داد، زیرا که آن را بر سایر روح‌ها برگزید، چنان که خانه‌ای از خانه‌ها [یعنی خانه کعبه] را برگزید و آنگاه فرمود: خانه من! و به پیامبری از پیامبران فرمود: خلیل من! و نظایر آن، در حالی که همه این‌ها، مخلوق و مصنوع و تحت تدبیر اویند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۱).

علامه مجلسی در توضیح آن می‌گوید که روح دارای دو اطلاق است: نخست، نفس ناطقه که حکما آن را مجرد می‌دانند و دیگری روح حیوانی که در لسان فلاسفه به آن روح بخاری گویند که لطیف است و از قلب منبعث می‌شود و در تمام بدن جریان دارد و مرکب نفس انسانی است. وی هیچ کدام از دو احتمال را رد نمی‌کند، اما معتقد است احتمال آنکه مقصود امام از روح، روح بخاری باشد، بیشتر است. البته طبق این احتمال، دیگر نمی‌توان جسمانیت نفس را از این روایت استفاده کرد. وی طبق اقوالی که نقل می‌کند، معتقد است که اضافه مذکور در آیه شریفه بیشتر بر تشریف نفس انسان دلالت دارد (مجلسی، بی‌تا: ۲۹/۵۸).

آیه دیگری که دلالت بر نفخ روح دارد و از آن تجرد استنباط می‌شود، آیه ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (سجده/۹) است. مراد از روح در آیه، روحی است که از عالم امر می‌باشد نه نفسی که مشترک میان مردم است. پس مشخص می‌شود که این روح، همان روح علوی الهی است نه بشری نفسانی؛ زیرا با بیان «جعل لکم» بعد از آن مشخص می‌کند که خطاب به جماعت مخصوصی می‌باشد که اهل فضل و کمال هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۸). بنابراین اضافه روح به خداوند به علت شرافت نوع خلقتی است که در انسان است. پس چیزی ورای جسم در انسان وجود دارد که خداوند او را به خودش نسبت می‌دهد و باید تناسبی بین آن‌ها باشد و چون خداوند مجرد است، آنچه به انسان دمیده است نیز همان نفس مجرد است.

- کلمه و روح الهی: ﴿... وَكَلِمَتُهَا أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ (نساء/ ۱۷۱)

ملاصدرا معتقد است این آیه که درباره عیسی مسیح ع‌ی‌س‌ا است، بر تجرد نفس تأکید دارد و از آنجا که خداوند روح این پیامبر اولوالعزم را به خود نسبت داده است، مجرد بودن نفس آدمی از ماده مشخص می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۸۱؛ همو،

۱۳۵۴: ۳۰۲)؛ زیرا اضافه تشریفیه و انتساب روح به خدا، بر سنخیت بین علت و معلول و انتساب بدون دخالت ماده دلالت دارد، وگرنه منتسب به خدا نمی‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸).

مطابق آیه شریفه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/ ۸۵)، روح از عالم امر است و عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کلمه «کن» خدا بود و چون کلمه «کن» از عالم امر است، پس عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ روح نیز بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۴/۵).

حمران بن اعین نقل می‌کند که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم «رُوحٌ مِنْهُ» در این آیه به چه معناست؟ حضرت فرمود: آن روحی است که خدای تعالی آن را در آدم و در عیسی خلق کرده (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۵۹۵/۱)؛ چنانچه در جای دیگر نیز فرموده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹).

- امر پروردگار: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء/ ۸۵)

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در تفسیر آیه فرمود: روح همان است که در همه جنبنندگان هست. ابوبصیر می‌گوید: پرسیدم که آن چیست؟ فرمود: از عالم ملکوت و از قدرت است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲). علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌فرماید: روح از سنخ ملکوت و کلمه (کن) است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۷/۱).

دیدگاه‌های متفاوتی در تفسیر این آیه وجود دارد؛ از جمله آنکه گفته‌اند آیا روح، جسمی است درون تن که از آمیزش طبایع و اخلاط پدید شده یا خود همین مزاج و ترکیب است یا عرضی قائم به این اجسام است یا موجودی جدا از اجسام و اعراض آن است؟ علامه مجلسی پس از بیان این نظرات می‌گوید:

«طبق این آیه، روح موجودی جدا از این اجسام و اعراض است؛ برای اینکه این‌ها همه از آمیزش اخلاط و عناصر پدید شوند و روح چنین نیست، بلکه جوهری بسیط و مجرد است که جز به قول خدا: "باش و باشد"، به وجود نمی‌آید. گفتند: چرا جدا از این اجسام و اعراض است؟ و خدا جواب داده که روح موجودی است که به فرمان خدا پدید گردد و اثربخشی او "زندگی دادن به تن" است و عدم آگاهی و علم به روح، دلیل بر رد آن نیست؛ زیرا حقیقت بیشتر چیزها متعلق علم قرار نمی‌گیرد، نباید آن‌ها را معدوم و باطل دانست و منظور قول خداوند در ادامه این آیه: «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» [و به شما ندادند دانش را جز اندکی] همین است» (مجلسی، ۱۳۵۱: ۳/۵).

علامه مجلسی در ادامه دلایلی می‌آورد بر اینکه حقیقت نفس غیر از بدن مادی است. از جمله دلایل ایشان، دگرگونی و تغییر دائمی بدن و ثبات شخصیت انسان و فراموش کردن امور غیر از خود و دلالت آیه ۱۶۹ آل عمران بر زنده بودن آدم و مردن تن می‌باشد. نکته قابل توجه آن است که علامه مجلسی در این بخش از کلام خویش، بر مجرد نفس تصریح دارد.

- **مقام خلافت الهی:** ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (بقره/ ۳۰)

این آیه بر شرافت و فضیلت انسان اگر نگوییم بر تمام ملائکه، بر قسمتی از ملائکه دلالت واضح دارد؛ زیرا شرافت بسته به کمال و تمامیت وجود است و انسان از بین موجودات به جامعیت و تمامیت اختصاص پیدا نموده است (امین، بی‌تا: ۲۳۷/۱). مقصود از خلیفه، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است و مستخلف‌عنه خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۳). از سوی دیگر، خلیفه باید آئینه مستخلف‌عنه باشد. بنابراین شخصی که می‌خواهد خلیفه خدا باشد، باید بهره‌ای از صفات خداوند را داشته باشد. طبق کلام الهی، ملاک خلافت الهی علم به اسماء می‌باشد (بقره/ ۳۱ و ۳۳). بی‌تردید مقصود از اسماء، لفظ نیست، بلکه برخی حقایق عالی است. از آنجا که این حقایق مجرد از ماده هستند، انسان باید دارای مرتبه‌ای باشد که بتواند این حقایق را درک کند و آن مرتبه تجرد عقلی است، و چون آیات اشاره دارند که خلیفه بودن شامل همه انسان‌ها می‌باشد، پس همه این ساحت مجرد را دارند (همان: ۱۰/۳).

۲-۳. آیات مربوط به افعال جوانحی (ادراک، مراتب و جایگاه آن)

افعال انسان به دو قسم جوانحی و جوارحی تقسیم می‌شود. اما در دین مقدس اسلام، محور تعلیم و تربیت و اخلاق، صفات درونی و قلبی است؛ چرا که اسلام به دنبال اصلاح بنیان انسان است و حقیقت انسان، نفس و روح انسان می‌باشد نه بدن. رفتارها و افعال جوارحی، لوازم این بنیان و اندیشه‌اند. آیات مربوط به افعال جوانحی در قرآن بسیار زیاد است؛ از جمله بیش از ۲۰۰ آیه درباره تقوا، آیات مرتبط با ایمان که از مفاهیم هم‌ردیف با تقوا می‌باشد و آیات مربوط به خوف و رجاء، اراده، اخلاص و... از آنجا که در این رساله، تأکید بر آیاتی است که اندیشمندان برای تجرد روح به آن‌ها

استناد کرده‌اند، از این رو، بیشتر بر آیات مربوط به ادراک و مراتب آن تمرکز شده است. کثرت آیات مرتبط با افعال جوانحی و نحوه و میزان دلالت هر کدام از آن‌ها، مقاله مستقلی را می‌طلبد.

- توجه به سوی خدا: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا...﴾ (انعام / ۷۹)
ملاصدرا این آیه را که حاوی بیان حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر مشرکان است، شاهدی بر تجرد نفس می‌داند؛ چرا که از نظر او، جسم و قوای آن شایستگی توجه و روی آوردن به وجه ذات خداوند را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸).
سیدحیدر آملی در تفسیر آیه می‌گوید:

«حضرت ابراهیم در ارشاد خود به سه مرتبه نور حسی، عقلی و قدسی اشاره دارد. برای ارشاد عوام و خواص و خاص‌الخاص؛ زیرا نور ستارگان برای عوام مانند نور حسی در انسان است و نور ماه برای خواص مانند نور عقل در انسان است و نور خورشید برای خاص‌الخاص و اهل باطن مانند نور قدسی در انسان است (آملی، ۱۴۲۲: ۴۶/۳).

- رؤیت ملکوت: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (انعام / ۷۵)

بر پایه روایتی از امام صادق علیه السلام، رؤیت ملکوتی ابراهیم چنان بوده است که زمین و اهل زمین را برکند و برهنه کرد و نیز آسمان و اهل آن را و ملک که آسمان را حمل می‌کند و عرش و کسی که بر عرش است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۷۳۲/۱). این معنا دلالت می‌کند بر اینکه فقط کشف صوری نبوده است.

برخی می‌گویند که خداوند از شکافی حقایق را نشان داده است. این توجیه و تأویل، مبنی بر آمیختن مطالب الهی با فلسفه مادی است؛ زیرا دیدن انبیا، توقف بر سوراخ و شکاف و شعاع ندارد و نور نبوت از حجاب و مسافت و زمان می‌گذرد و این در عالم ماده است که مسافت و زمان و حجاب، مانع دیدار است (شعرانی، ۱۳۸۶: ۴۹۵/۱).

منظور از دیدن در اینجا، چشم بصیرت است؛ زیرا ملکوت به معنای قدرت الهی است و قدرت الهی با چشم ظاهر دیده نمی‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۱۳).

البته ملکوت دو معنا می‌تواند داشته باشد و ملکوت در این آیه را به هر معنایی بگیریم، تجرد نفس ابراهیمی لازم می‌آید. اگر ملکوت را به معنای اول یعنی مرتبه اسماء

و صفات بگیریم، از آنجا که ملکوت، مبالغه در مالکیت است و می‌بینیم که سرتاسر عالم در مملوکیت احدی اداره می‌شود، اگر این مرتبه بخواهد به حضرت ابراهیم ارائه شود، باید حضرت با وجه الهی عالم نوعی سنخیت داشته باشد و این سنخیت متحقق نمی‌گردد، مگر آنکه در ایشان یک قوه الهی که فوق تمام موجودات حتی مجردات است، وجود داشته باشد تا بتواند به واسطه آن، تجلی مالکیت حقه را در همه موجودات رؤیت کند و این معنا مقام فوق مجرد را برای ایشان اثبات می‌کند. اما اگر ملکوت را به معنای عالم ملک بگیریم، می‌گوییم با تکیه بر قوه جسمانی نمی‌شود در یک مدت کم، این مقدار از عالم را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد. پس به ناچار یک قوه تجردی لازم است تا توسط آن احاطه به عالم ملک حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۶۴).

ملکوت برای اهل حس امری غیبی است، اما کسی که با نظر روحانی ببیند، ملائکه و ملکوتیان را مشاهده می‌کند؛ همان طور که خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام ملکوت را نشان داد و در این هنگام غیب نبود، بلکه مشاهده بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۰۷/۲).

- صعود کلام طیب: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر/ ۱۰)

در روایتی، امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«قول و عمل صالح مؤمن، کلام طیب است و اعتقاد قلبی به امور مذکور، اقرار سانی به آن امور را به درجه قبول می‌رساند» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۱۰/۳).

ملاصدرا معتقد است که «کلمه» در لسان قرآن یعنی روح ناطقه که خصوصیت

تجرد دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۹).

علامه طباطبایی «کلمه» را در این آیه به معنای اعتقادات حقه می‌داند و عقیده به توحید و صعود کلمه طیب را تقرب آن به سوی خداوند می‌داند و از آنجا که هر اعتقادی قائم به معتقد آن است، تقرب اعتقاد به خدا، مستلزم تقرب معتقد آن نیز می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱/۱۷). با توجه به تفسیر علامه، اگر انسان همین موجود مادی بود، چگونه می‌توانست به خدای مجرد از هر مکانی نزدیک شود؟ البته تقرب به خداوند به معنای تقرب زمانی و مکانی نیست که مختص عالم ماده است، بلکه تقرب الی الله به معنای مسیری است که انسان باید پیماید تا به خدای سبحان نزدیک شود و

در حقیقت سیری علمی درون ذات انسان است به سوی خداوند که در گرو شهود و معرفت بیشتر به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۷) و نیز صعود به مجرد، «تجرد» می‌خواهد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱/۳۲۲). در اینجا نیز می‌توان از بحث سنخیت علت و معلول استفاده کرد؛ زیرا انسان معتقد که مخلوق و معلول خداوند است، برای تقرب کلامش که همان اعتقاد توحیدی یا روح ناطقه است و قائم به اوست و معرفت به خداوند، باید سنخیتی با وجود مجرد پروردگار داشته باشد تا امکان تقرب و نزدیکی یا رسیدن برایش صحیح باشد.

- تعلیم اسماء: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (بقره/ ۳۱)

از امام حسن عسکری علیه السلام روایت شده که فرمود:

«مراد از اسماء در این آیه، اسامی انبیا و اسم محمد صلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و حسن و حسین و نه نفر از اولاد حسین و ذریه او علیهم السلام و شیعیان و دشمنان آنها بود. سپس بر ملائکه، محمد و علی و ائمه علیهم السلام را عرضه داشت؛ یعنی انوار آن وجودهای مقدس را که در سایه عرش مشغول تسبیح و تقدیس ذات مقدس پروردگار بودند. گفتند: خداوندا ما این اسماء شریفه را نمی‌دانیم. آن وقت خطاب رسید که ای آدم، به فرشتگان اسامی پیغمبران و ائمه را خبر بده و چون اسامی را خبر داد، از فرشتگان عهد و پیمان گرفت که به پیغمبران و ائمه ایمان بیاورند و محمد صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام را از همه آنها برتر بدانند» (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۲۱۷).

خداوند برای آنکه عجز فرشتگان در مسئله خلافت را به آنان نشان دهد و حکمت جعل خلافت را برای آدم اظهار کند، همان اسماء و حقایقی را که به آدم آموخت، بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: مرا از اسماء آنان باخبر سازید، اگر در ادعای علم غیب یا در ادعای شایستگی برای خلافت راست می‌گویید. «ثم» نشانه ترتیب وجودی است؛ یعنی نخست آدم نسبت به اسماء تعلیم لدنی یافت و بی‌واسطه آن حقایق را دریافت کرد و بعد خداوند آن حقایق را به فرشتگان نشان داد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۱۷۹). وساطت در این مقام، رابطه بودن کسی است که واسطه فیض می‌باشد و وساطت در فیض بدون آگاهی امکان ندارد (همان: ۳/۱۶۷). با استناد به تعلیم بدون واسطه اسماء به حضرت آدم علیه السلام که نشان‌دهنده نوعی شرافت در انسان است و همچنین مظهر اسماء

الهی بودن انسان، می‌توان شواهدی بر وجود ساحت مجرد در انسان را استنباط نمود.

- عرضه امانت الهی: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (احزاب / ۷۲)

امانت نور الهی است و هر چه که این نور به آن بتابد، هدایت می‌شود و عرضه این نور، امانتی از صفات حق می‌باشد و انسان ضعیف در مرتبه ضعف باقی نمی‌ماند و با واردات الهی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر رفته تا مستعد قبول امانت الهی می‌شود. احدی از مخلوقات آن امانت را قبول نکرد و انسان کامل امانت الهی را پذیرفت. پس به وسیله این نور، خلافت برایش صحیح است و بین مخلوقاتی صاحب ارواح مختص اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۱۳/۲).

در تفسیر آیه گفته شده است به علت سنگینی معنوی آن امر است که آسمان‌ها و زمین تحملش را ندارند و اینکه انسان آن را می‌پذیرد، به دلیل سعه وجودی و تجرد روح اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۹/۳). با توجه به آنچه بیان شد، درمی‌یابیم که انسان به جهت تفاوتی که در وجود او هست، توان حمل این امانت را پیدا می‌کند و به طور یقین جسم و بدن انسان توان حمل امانت را ندارد. بنابراین آیه شریفه دلالت دارد که نفس انسان وسعت و بساطتی دارد که امکان قبول امانت را دارد.

- فطرت الهی: ﴿... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾ (روم / ۳۰)

در این آیه به ثابت بودن فطرت الهی انسان و عدم تبدیل در آن اشاره شده است که می‌تواند قرینه‌ای بر تجرد فطرت الهی انسان باشد؛ چرا که بدن جسمانی انسان متغیر و متنوع است و متناسب با اقلیم‌های مختلف و زمان‌های مختلف تغییر می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۳۴۲). همچنین از آنجا که بسیاری از معارف دین، اموری عقلانی و شهودی و مجرد هستند و یک امر جسمانی نمی‌تواند معارف مجرد از ماده را دریافت کند، هنگامی فطرت انسانی می‌تواند با این امور سرشته شود که مرتبه‌ای مجرد از ماده داشته باشد (همان: ۳۴۱).

بنابراین دو دلیل بر تجرد نفس می‌توان از این آیه برداشت نمود: اول آنکه طبق آیه، انسان دارای فطرتی ثابت است، در حالی که اگر انسان تنها موجود جسمانی بود، همواره در حال تغییر بود؛ پس آیه به وجود جنبه مجرد در انسان اشاره دارد. دوم آنکه طبق آنچه قبلاً بیان شد، بین عالم و معلوم اتحاد برقرار است و در این آیه هم خداوند

اشاره به فطرتی دارد که حاوی معارفی جهت سعادت انسان است؛ پس درک این معارف که امور مجرد هستند، فقط به واسطهٔ انسانی ممکن است که هم‌سنخ معارف باشد. پس وجود نفس مجرد در انسان برای دریافت معارف و درک آن لازم است. علی بن ابراهیم از امام باقر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «فطرة الله: همان لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی أمير المؤمنين ولی الله است» و بعد از این فرمود: «همان توحید است» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۵۵/۲).

- **محبت الهی:** ﴿... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...﴾ (بقره/ ۱۶۵)

در بیان حقیقت محبت گفته شده که محبت تمایل شدید است به چیزی که ملائم با او باشد، و ملائم بودن یا از نظر قوای جسمانی است یا از نظر قوای روحانی کامل می‌شود و این معنا در مورد امور روحانی محقق می‌گردد، مخصوصاً اینکه روان آدمی نفع‌های از روح پروردگار متعال و جلوه‌ای از امر اوست و می‌تواند کمال ارتباط و علاقه و محبت را در باطن خود و خداوند مهربان به وجود آورد (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰: ۴۳۷).

برخی امکان درک این محبت را ندارند؛ زیرا که محبت فرع معرفت است و تا چیزی را نبینی و شناسی و خوبی و ارزش آن را درک نمایی، هرگز آن را دوست نخواهی داشت (امین، بی‌تا: ۱۶۴/۱). امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«افرادی از مردم، غیر خدا را مانند [خدایان ادعایی] می‌گیرند و آن را شبیه و شریک خدا قرار می‌دهند و مانند خدا آن‌ها را دوست دارند و کسانی که ایمان آوردند، خداوند را فقط پروردگار خود قرار می‌دهند؛ زیرا مؤمنان ربوبیت خدا را می‌بینند که تنها او رب است و مشرکان نمی‌دانند» (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۵۷۸).

بنابراین ریشهٔ محبت، ادراک محبوب است. وقتی کمال محبوب درک شد، محبت ایجاد می‌شود و هر چه ادراک کمال بیشتر باشد، محبت شدیدتر می‌شود. در گذشته معتقد بودند که در موجودات دیگر همچون حیوانات، رسیدگی و محبت به فرزند از باب درک و شعور نیست، بلکه از باب غریزه است. اما در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که همه موجودات از شعور و ادراک نسبی برخوردارند و ادراک از ویژگی‌های وجود است. جالب‌تر اینکه صدرای محبت و عشق را برای همه موجودات اثبات می‌کند و بر

این باور است که تمام موجودات هم محب‌اند و هم محبوب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵-۱۴۷). یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که حب و محبت همانند خود ادراک مراتبی دارد و آنچه در آیه شریفه مطرح است، با استناد به روایات و احادیث وارده از معصومان علیهم‌السلام، مرتبه بالای محبت است که اختصاص به ساحت غیر مادی انسان دارد.

- **میثاق الهی:** ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾ (اعراف/ ۱۷۲)

امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤالی از تفسیر آیه فرمود: «خداوند در روز میثاق از جمیع خلائق حجت را اخذ کرد» (عباشی، ۱۳۸۰: ۳۷/۲).

این گفتگو هنگامی حجت را بر انسان تمام می‌کند که جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نگذارد و آن هنگامی است که این مواجهه به صورت حضوری باشد و انسان آن را با علم حضوری و شهودی دریافت کند؛ وگرنه اگر انسان به صورت غایب و پنهانی صوتی را بشنود که مدعی ربوبیت خداوند است، عذرش باقی می‌ماند، چرا که ممکن است صاحب صوت، کسی غیر از خدا باشد. مؤید این کلام، روایاتی هستند که از تعبیر رؤیت و معاینه در تفسیر این آیه استفاده کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۸). از جمله در روایتی از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد که آیا معنای آیه معاینه است؟ فرمود:

«بلی. معرفت تثبیت شده است و موقف را فراموش کردند و به یاد خواهند آورد، وگرنه کسی نمی‌دانست که خالق و رازقش کیست. پس آن‌ها کسانی هستند که در عالم ذر به زبان اقرار کردند و به قلبشان ایمان نیاوردند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳/۲).

با توجه به آنچه گفته شد و تأیید روایت مبتنی بر شهود و علم حضوری، این نکته را یادآور می‌شویم که شناخت شخص خالق وقتی میسر است که یک نحو شهودی نسبت به او حاصل شده است، در غیر این صورت یک معرفت کلی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۵۰). در نتیجه به دلیل تجرد خداوند، شهود او و رابطه تکوینی با او بر وجود ساحت مجردی در انسان دلالت دارد.

۲-۴. آیات مربوط به برزخ و قیامت

- رجوع به پروردگار: ﴿...إِرجِعِ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر/ ۲۷)

فخر رازی در بطلان دیدگاه متکلمانی که نفس را همین بدن می‌دانند، استدلال می‌کند که بر اساس این آیه، این نفس از جسمانیات اعراض داشته و رو به مفارقات نهاده است تا چنین چیزی را خدا به او بگوید و این رجوع پس از مرگ حاصل می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۵/۲۱).

امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال که آیا مؤمن قبض روحش را مکروه می‌دارد؟ فرمود:

«نه والله، چون ملک الموت برای قبض روحش آید، ناله می‌کند. ملک الموت فرماید: ای دوست خدا جزع نکن. به خدایی که محمد را پیامبری داده، من به تو از پدری که نزد تو آید، نیکوکارتر و مهربان‌ترم. چشمانت را باز کن و ببین. آن وقت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سایر امامان علیهم السلام بر وی نمودار می‌شوند. پس از جانب خدای عزیز، منادی روح او را ندا کرده، گوید: "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ أَزْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً بِالْوَالِيَةِ مَرْضِيَّةً بِالثَّوَابِ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي يَعْنِي مُحَمَّدًا وَأَهْلَ بَيْتِهِ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي". آن وقت هیچ چیز پیش او محبوب‌تر از آن نیست که روحش قبض و به منادی ملحق شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵).

البته در نوع تجردی که از این آیه به دست می‌آید و مرتبه‌ای که بر آن دلالت می‌کند، اختلاف است. ملاصدرا به دلیل وصف اطمینان برای نفس، این آیه را ناظر به تجرد عقلی نفس دانسته است؛ زیرا معتقد است که نفس، پیش از مرحله عقل بالفعل دچار تغییر و انقلاب می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۳).

این آیه به دو دلیل بر تجرد نفس اشاره دارد: یکی محال بودن اعاده معدوم و انتقال قوای مادی؛ زیرا اگر نفس مادی باشد، با موت به انتفاء محل منتفی می‌شود، پس بقا و انتقال آن به بدن برزخی، دلالت بر تجرد دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۸). دلیل دیگر، رجوع به سوی خداوند مجرد است و هدف از خلقت، همین تقرب بوده است. لفظ رجوع و بازگشت یعنی آنکه آغازش نیز از مجرد بوده و نیز رجوع به سمت مجرد، لازمه‌اش تجرد رجوع‌کننده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۷/۱).

- زنده بودن شهدا: ﴿... بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْفَعُونَ﴾ (آل عمران/۱۶۹)

آیه شریفه با تعبیر «عند ربهم» جایگاه شهیدان را در محضر ربوبی حق تعیین می‌کند

و چون خدایی که «لا تدرکه الأبصار» است، در مکان و زمان نمی‌گنجد، هر آنچه نیز پیش اوست، باید مجرد از جا و مکان باشد. پس حقیقت انسان به جان اوست و جان او نیز امری ملکوتی و مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸). از امام باقر علیه السلام نقل شده که مردی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و گفت: من به جهاد رغبت دارم. حضرت فرمود: «اگر تو کشته شوی، زنده خواهی بود و نزد خدا روزی می‌خوری و اگر بمیری، اجر تو بر خدا خواهد بود و وقتی بازگشتی، از گناهان خارج می‌شوی و تفسیر این آیه همین است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۱).

شهادت نزد خداوند روزی می‌خورند و مقام عندیت دارند، و این نشان از وجود امری مجرد در انسان دارد؛ زیرا «عند ربهم» در صورتی است که انسان موجودی مجرد باشد؛ چرا که خداوند مجرد و بدون مکان است. این آیه دلیل بر بقای نفوس بعد از موت و تجرد نفس است و مراد از حیات نفس پس از مرگ در این آیه، حیات عقلانی، مراد از روزی، روزی معنوی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۴).

- توفی نفس: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾ (زمر/ ۴۲)

در ذیل آیه، روایتی از امام باقر علیه السلام وارد شده که فرمود:

«نیست کسی که بخواهد، مگر اینکه نفس او به سوی آسمان عروج کرده و روحش در بدن باقی می‌ماند و میان نفس و بدن، رابطه‌ای چون شعاع خورشید است. پس اگر خداوند اذن در قبض ارواح دهد؛ روح نفس را اجابت کند و اگر اذن در رد روح دهد، نفس روح را اجابت کند، و این است قول خداوند که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ...﴾» (طبرسی، بی‌تا: ۱۸۸/۲۱).

بنابراین انسان دارای ساحتی مجرد است که با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه به طور کامل گرفته می‌شود و با از بین رفتن بدن جسمانی باقی است.

آیه دیگر که بر توفی دلالت دارد، آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ...﴾ (نساء/ ۹۷) است. این آیه افزون بر اینکه از مرگ با کلمه «توفی» تعبیر کرده است، از یک جریان مکالمه و احتجاج میان فرشتگان و انسان در لحظات پس از مرگ سخن می‌گوید. بدیهی است که اگر واقعیت انسان باقی نباشد و همه واقعیت انسان، لاشه بی‌حس و بی‌شعور

باشد، مکالمه معنا ندارد. این آیه دلالت دارد بر اینکه انسان پس از رفتن از این جهان و این نشئه، با چشم و گوش و زبان دیگر، با موجودات نامرئی به نام فرشتگان به گفت و شنود می‌پردازد (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۱۵/۲).

امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«روح و بدن مؤمن همانند گوهری در صندوق است که چون گوهر از آن خارج شود، صندوق را دور اندازند و به آن اعتنا نکنند، ارواح با بدن نیامیزند و به آن واگذار نیستند، درون آن‌ها نیستند و همانا چون کنگره محیط به بدن می‌باشند» (حلی، ۱۴۲۱: ۵۱).

علامه مجلسی از استدلال برخی بر تجرد نفس از طریق این روایت سخن گفته است؛ زیرا مطابق فقرات آخر این روایت، نفس بیرون از تن است، در حالی که هیچ یک از معتقدان به جسمانیت نفس، اعتقاد ندارند که نفس جسمی خارج از تن است. البته علامه به قرینه آنکه در ابتدای روایت، روح را داخل بدن دانسته است، قسمت اخیر روایت را بیان حال روح پس از مرگ می‌داند و معتقد است که روایت، دلالت بر تجرد نفس ندارد (مجلسی، بی‌تا: ۴۱/۵۸). به نظر می‌رسد که این روایت، اگر هم نتواند تجرد را اثبات نماید، به غیریت نفس و بدن و خارج بودن از تن اشاره دارد که معتقدان به جسمانیت، آن را قبول ندارند. پس علامه در هر صورت نمی‌تواند آن را شاهدی بر ادعای جسمانیت نفس بگیرد.

- نجات بدن فرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ...﴾ (یونس / ۹۲)

در بیان آیه و دلالت آن بر وجود غیر مادی در انسان آمده است که خداوند خطاب به فرعون می‌فرماید: «تو را از فرو رفتن در آب می‌رهانیم، در حالی که بدن تو از روح عاری باشد» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۹۳/۲).

تجیه دلالت دارد بر اینکه فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب، آن را از دست داده است و آن چیزی که نامش «فرعون» بوده و بدن متعلق به او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس، همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس، آن را می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۴/۱۰).

کوتاه سخن آنکه آیه شریفه مؤید این مطلب است که نفوس بشر غیر از بدن‌های آنان است و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدن‌ها، و اگر بدن‌ها را نیز به نام صاحبش

می‌نامیم، به خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است (همان: ۱۷۵/۱۰). حاصل کلام اینکه به روشنی از این آیه استفاده می‌شود که در فرعون، وجود مجردی است که بعد از مرگ باقی است و عذاب الهی را خواهد چشید.

- عذاب بعد از موت: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوهًا... أَلْتَأْتُونَ عَلَيْهَا...﴾ (غافر/

۴۶-۴۵)

از رسول خدا ﷺ چنین روایت شده است:

«چون یکی از شما بمیرد، هر صبح و شام جایگاهش به او نشان داده می‌شود. اگر از اهل بهشت باشد، جایگاهش بهشت است و اگر از اهل جهنم باشد، جایگاهش جهنم است» (طبرسی، بی‌تا: ۲۷۶/۲۱).

ملاصدرا در ذیل بحث تجرد، به این آیه به عنوان شاهد و دلیل نقلی تمسک می‌کند و می‌گوید:

«وقتی خداوند به اهل عذاب قبل از قیامت برای عذابشان حیات می‌دهد، حیات دادن به اهل ثواب قبل از قیامت اولی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۶).

با توجه به این کلام الهی، پس از فانی شدن بدن و جسم باید نفس مجرد موجود باشد تا در برزخ و قبل از قیامت، اهل عذاب و ثواب شود؛ چرا که بدن با مرگ فانی شده و ثواب و عذاب جسم معنا ندارد.

- حیات برزخی: ﴿... وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون/ ۱۰۰)

این آیه تنها آیه‌ای است که فاصله میان مرگ و قیامت را «برزخ» خوانده است. این آیه صراحت دارد که انسان پس از مرگ دارای نوعی حیات است که تقاضای بازگشت می‌کند، ولی تقاضایش پذیرفته نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۲۱/۲).

از این آیه استفاده می‌شود که پس از آستانه مرگ، بشر وارد عالم برزخ خواهد شد که عالم مثال و عالمی است که همه اعمال صالح و طالح و خلق و عقیده قائم به نفوس بشری است و سرایر آن‌ها به طور تمثل به هر یک از افراد بشری ارائه می‌شود و سبب سرور و یا سبب عقوبت و وحشت آنان خواهد شد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۵).

- بازگشت به سوی خدا: ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ...﴾ (إِلَى رَبِّكُمْ

تُرْجَعُونَ) (سجده/ ۱۱-۱۰)

دو مطلب درباره آیه قابل بیان است:

اول اینکه آیه ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ...﴾ متصل است به این آیه و پاسخی است که اشکال کفار را باطل، و شبهه آنان را درباره معاد دفع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۷۷).
دوم اینکه این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است؛ نه جزء آن است و نه حالی از حالات آن (همو، ۱۹۹۹: ۳۷۸).

علامه سبزواری ملاک وحدت و شخصیت را نفس انسانی دانسته و این آیه را دلیل می‌داند بر آنکه نفس، حقیقت انسان است و با تفرق و فساد بدن، صورتش نزد خدا محفوظ می‌ماند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۲۸۲). حاصل بحث آنکه ساحتی در انسان موجود است که باقی می‌ماند و به طور مسلم، تجرد از مادیت دارد که با مرگ فانی نمی‌شود و از بین نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

آیاتی که در قرآن کریم بر تجرد نفس دلالت دارند، به چهار بخش کلی قابل تقسیم هستند. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که دسته اول از آیات که درباره خلقت نفوس هستند، بر مرحله‌ای از آفرینش دلالت دارند که با توجه به تغییر سیاق آیه مشخص می‌شود که این مرحله با مراحل با تحولات مادی قرار گرفته، متفاوت و غیر از خلقت مادی منظور می‌باشد و از این طریق، تجرد نفس قابل اثبات است. دسته دوم آیاتی هستند که بر نسبت نفوس انسان به پروردگار دلالت دارند. از دیدگاه قرآن کریم، حقیقت انسان را روح الهی تشکیل می‌دهد و روح از عالم امر بوده که فقط موجودات ملکوتی را در بر می‌گیرد و به امور مادی تعلق نمی‌گیرد. پس حقیقت انسان که نفس و روح اوست، مادی نمی‌باشد.

دسته سوم آیاتی هستند که بر ادراک و مشاهده عالم ملکوت و مجردات توسط نفوس انسانی دلالت دارند. از آنجا که چنین ادراک و مشاهده‌ای با صورت مادی ممکن نیست، همچنین با اثبات و پذیرش اتحاد عاقل و معقول، می‌توان به این آیات نیز بر تجرد نفس استناد کرد. دسته چهارم آیات مربوط به برزخ و قیامت هستند. این آیات

بر دریافت حقیقتی از انسان توسط فرشتگان در هنگام مرگ دلالت دارند که این حقیقت نمی‌تواند مادی باشد؛ زیرا امور مادی فانی می‌شوند. همچنین برای اثبات تجرد نفس، به احوالی که برای نفوس انسانی پس از مرگ در قرآن بیان شده و گفتگوی با فرشتگان استناد شده است.

بسیاری از روایات که در ذیل این آیات وارد شده‌اند، نه تنها با مجرد بودن نفس منافاتی ندارند، بلکه مؤید نیز می‌باشند. حتی روایاتی که ظاهر آن‌ها معارض است نیز با دقت و تأمل در آن‌ها، تعارض رفع و قابل جمع می‌باشد.

دانشمندان مسلمانی نظیر علامه مجلسی که قائل به جسمانیت نفس هستند، با این چالش جدی مواجه‌اند که بسیاری از تعبیرات به کار برده شده در لسان شرع درباره انسان، با مادی بودن و جسمانیت نفس قابل توجیه نیست؛ تعبیری مانند صعود به سوی خدا، لقای خدا و... اگر نفس مادی بود، فقط به ماده تعلق می‌گیرد، در حالی که در آیات، سخن از رسیدن و دیدار خداوند است و این امر مستلزم سنخیت میان نفس و خداوند است و از آنجا که علامه مجلسی خداوند را منزله از جسم می‌داند، چاره‌ای جز پذیرش تجرد نفس ندارد؛ چنان که در برخی موارد از جمله ذیل روایت توحید مفضل، اذعان به تجرد نفس می‌کند.

در حکمت متعالیه با بهره‌گیری از اصولی همچون حرکت جوهری و تشکیک وجود و ترکیب اتحادی ماده و صورت، ترکیب اتحادی نفس و بدن را مطرح می‌کنند که حقیقت نفس تعلقی بوده و این تعلق به مقتضای دلایل عقلی، از سنخ تعلق تدبیری می‌باشد. همچنین نفس در ابتدا مادی است و با حرکت اشتدادی به تجرد می‌رسد.

همچنان که مجردات دارای مراتبی هستند، نفس انسانی نیز مراتبی دارد. تمام آیات کریمه مورد استناد برای تجرد نفس، بر یک مرتبه خاص دلالت ندارند. از برخی آیات مانند آیات مربوط به بهشت و جهنم و آیات ناظر به حیات برزخی، تجرد مثالی استفاده می‌شود. اما برخی آیات دیگر مانند آیات ۳۱ بقره و ۷۵ انعام، بنا به تصریح مفسران بزرگی همچون امام خمینی و جوادی آملی، بر مقام فوق تجرد عقلانی دلالت دارند. صدرا نیز آیه ۱۰ سوره فاطر را دال بر مقام فوق تجرد عقلانی می‌داند و چنان که در ذیل آیات بیان شد، ملاصدرا بر این باور است که از بیشتر آیات، تجرد عقلی قابل استنباط است.

کتاب‌شناسی

۱. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، چاپ سوم، قم، نور علی نور، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، الشفاء، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۵. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داوری، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
۶. امام عسکری علیه السلام، حسن بن علی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۷. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان فی علوم القرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۸. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. همو، ولایت فقیه، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم، الف لام میم، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. حسینی همدانی، سیدمحمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. حلّی، شیخ عزالدین حسن به سلیمان، مختصر البصائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. همو، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، حکمة الاشراف، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. شعرانی، ابوالحسن، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.

۲۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.

۲۸. همو، کتاب المشاعر، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.

۲۹. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

۳۱. همو، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة (رسالة الوسائط)، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۹۹ م.

۳۳. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۳۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه احمد بهشتی، تهران، فراهانی، بی تا.

۳۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالتقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۳۶. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلّمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.

۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۳۸. همو، النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران، بی نا، ۱۴۰۶ ق.

۳۹. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.

۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ق.

۴۱. لطفی، محمدحسن، و رضا کاویانی، دوره آثار افلاطون، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، آسمان و جهان؛ ترجمه کتاب السماء و العالم، جلد چهاردهم بحار الانوار، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱ ش.

۴۳. همو، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی خودسازی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.

۴۵. همو، خداشناسی در قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.

۴۶. همو، معارف قرآن، چاپ دوم، قم، در راه حق، ۱۳۶۸ ش.

۴۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴ ش.

۴۸. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.

۴۹. منسوب به امام صادق علیه السلام، جعفر بن محمد، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه در ترکیه نفس و حقایق و معارف الهی، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.

۵۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، شرح چهل حدیث، چاپ پنجاه و هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.

۵۱. همو، معاد از دیدگاه امام خمینی، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.