

واکاوی حقیقت روح در روایات اسلامی

m.yml10@chmail.ir
mjafari125@yahoo.com

مهدی یارمحمدی / کارشناس ارشد کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۹۶/۹/۱۵ پذیرش: ۹۷/۳/۱۱

چکیده

شناخت انسان، به‌عنوان شریف‌ترین مخلوق خداوند، در گرو شناخت حقیقت وجودی اوست که با ابزارهای مختلف معرفتی، اعم از عقل، نقل، شهود، تجربه و... قابل تحصیل است. «نقل» معتبر، به جهت صدور از معصوم و احاطه علمی ائمه اطهار بر کل عالم وجود و از جمله انسان، همواره از بهترین طرق کسب معرفت بوده است. این مقاله با داده‌هایی روایی، حاصل از گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای با روش تحلیلی و توصیفی، به واکاوی روایات بیانگر حقیقت روح پرداخته است. در این مقاله، به هشت دسته از احادیث، به ترتیب از روایاتی که به‌ظاهر مثبت جسمانیت روح بوده‌اند، تا روایاتی که جز با وجود روح مجرد سازگار نمی‌باشند، اشاره شده است. حاصل این پژوهش، بیان هماهنگی بین عقل و نقل در دو ساحتی بودن انسان و غیرمادی دانستن ساحت روحانی اوست.

کلیدواژه‌ها: روح، نفس، مادی، مجرد، انسان.

مقدمه

در مورد حقیقت وجود انسان، به‌عنوان اشرف مخلوقات اقوال مختلفی بیان شده است: برخی، چون فیزیکی‌الیست‌ها، انسان را در همین وجود جسمانی خویش خلاصه کرده و انسان را موجودی صرفاً تک‌ساختی می‌انگارند. از علمای اسلامی، قائلین به اجزاء اصلیه نیز در این طیف جای دارند (حلی، ۴۲۷ق، ص ۵۴۹؛ شعرانی، ۱۳۸۹، ص ۵۳۹؛ حسینی علوی، ۱۳۸۱، ص ۲، ص ۱۱۱۵). در مقابل، گروهی انسان را مرکب از جسم و روح می‌دانند. در این گروه، نظرات مختلفی در مورد ماهیت روحی، که در قبال جسم قرار دارد، مطرح شده که تا بیست‌ویک سخن متفاوت شمارش شده است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۱۹). در این نوشتار، با مراجعه به سرچشمه بی‌بدیل احادیث، به تبیین ماهیت روح از نگاه روایات اسلامی دست یابیم. پرسش اصلی در چگونگی نگرش روایات اسلامی، به روح شکل می‌گیرد. همان‌گونه که مجرد یا مادی بودن روح انسانی و بررسی نگاه شارحان این قبیل روایات، جزء پرسش‌های فرعی این تحقیق است.

دسته‌بندی روایات

با کاوش در کتب روایی و جست‌وجو در نرم‌افزار «جامع‌الاحادیث»، به دست می‌آید که احادیث مرتبط با ماهیت روح را می‌توان به هشت دسته تقسیم نمود. در این مقاله، از هر دسته یک یا دو حدیث را به عنوان نمونه و نماینده آن گروه به بوته نقد می‌آوریم.

دسته اول: احادیثی که به‌صراحت از جسمانی بودن

روح سخن می‌گویند

از جمله این روایات، مناظره زندقی با امام صادق ع است که از زبان هشام‌بن حکم نقل شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹). در این روایت طولانی، زندقی ضمن تشبیه روح به نور چراغ، سعی در انکار بازگشت ارواح به ابدان دارد. بدین صورت که اگر روح مانند نور چراغ است، هنگامی که از بدن مفارقت نماید، دیگر توان بازگشت به بدن را ندارد. همان‌طور که نور چراغ، پس از جدا شدن از چراغ، دیگر به چراغ بازمی‌گردد. امام صادق ع این قیاس را مع‌الفارق دانسته، در پاسخ فرمودند: آتش در درون اشیا پنهان شده است، به‌گونه‌ای که با خروج آتش از دل اشیا، آن شیء همچنان باقی می‌ماند. اما روح، جسمی رقیق است که در قالب بدنی کثیف قرار گرفته و با خروج از

بدن، امکان بازگشت آن وجود دارد. در نتیجه، مقایسه روح با نور چراغ نابجاست. در این هنگام، زندقی از جایگاه روح پس از موت می‌پرسد که امام ع باطن را زمین که جایگاه بدن است، به‌عنوان محل روح معرفی می‌کنند.

تا این قسمت روایت امام صادق ع با عبارت، «الرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْسِنَ قَالِبًا كَثِيفًا»، به‌طور صریح لفظ جسم رقیق را برای توصیف به کار گرفته، جسم را به‌عنوان لباس کثیفی برای روح مطرح می‌نمایند. همان‌گونه که قائل شدن به جایگاهی مادی، مانند «بطن الارض» خود مؤید مکان‌مند بودن روح و در نتیجه، جسمانی بودن آن است.

زندقی، مباحثه خویش با امام ع را با این سؤال ادامه می‌دهد که مگر روح چیزی جز خون است؟ امام صادق ع فرمودند: «نَعَمْ الرُّوحُ عَلَيَّ مَا وَصَفْتُ لَكَ مَادَّتُهَا [عاریه] مِنَ الدَّمِ وَمِنَ الدَّمِ رَطُوبَةٌ الْجِسْمِ وَ صَفَاءُ اللُّوْنِ وَ حُسْنُ الصَّوْتِ وَ كَثْرَةُ الصَّحِكِ فَإِذَا جَمَدَ الدَّمُ فَارْتَقَ الرُّوحُ الْبَدَنَ» بله، طبق تعریف سابق از روح، ماده آن عاری از خون است؛ زیرا گفتیم که روح جسمی رقیق است که وارد جسم کثیف شده است. لذا مواد جسم کثیف مثل خون از آن روح نیست. درحالی‌که خون منشأ رطوبت جسم و صفای رنگ و نیکویی صدا و کثرت خنده است و از این‌رو، هنگامی که خون خشکد، روح از بدن مفارقت می‌کند.

نکته قابل‌توجه اینکه در اکثر نسخه‌های کتاب/محتجاج لفظ «عاریه» وجود ندارد. اما با دقت در مفاد سؤال زندقی و پاسخ امام ع درمی‌یابیم که نسخه دارای این لفظ، صحیح است؛ زیرا امام ع در ادامه آثار خون در بدن را نقل کرده، جمود خون را سبب مفارقت روح از بدن می‌شمارند. در نتیجه، اگر ماده روح از خون باشد، مفارقت معنا نداشته و با جمود خون روح فانی می‌گردد. علاوه بر اینکه، کلمه «نعم» در زبان عربی، عین مطلب سابق را تأیید می‌کند. بدین صورت اگر مطلب سابق جمله خبری مثبت بود، «نعم» تصدیق همان کلام مثبت است و اگر مطلب ماقبل جمله خبری منفی بود، «نعم» نفی سابق را تصدیق می‌کند. آنچه گفته شد در مورد جملات سؤالی نیز جریان دارد؛ یعنی «نعم» در پاسخ سؤال ایجابی، اثبات ایجاب و در پاسخ سؤال سلبی، اثبات سلب سابق است. کلمه «بلی» بخلاف «نعم» فقط پس از نفی قرار می‌گیرد و مطلب منفی گذشته را نیز منفی می‌کند؛ یعنی در مجموع مفاد مخالف سؤال قبل را تثبیت

علامه مجلسی، در ذیل این حدیث در کتاب *بحار الانوار* این خبر را ظاهر در جسم لطیف بودن روح می‌دانند و اظهار می‌دارند که قائلان به تجرد روح در مورد این دست روایات، دست به تأویل زده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۵).

نقد و بررسی

از جهت سندی اسناد کتاب احتجاج مرسل است، اما اجزای این روایت بسیار طولانی توسط مرحوم کلینی و شیخ صدوق در ابواب مختلف، به مناسبت نقل شده است. به فرموده علامه مجلسی، سیاق روایت و مضامین فقرات بالای آن، دلیل بر صدور آن از معصوم^ع است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۸۸).

امام^ع در توصیف روح، آن را شبیه باد در مشک می‌کنند که ظاهراً وجه شبه، قوام یافتن و شکل گرفتن مشک، پس از دمیدن باد در آن است. از این رو، نمی‌توان با این تشبیه، حکم به مادی بودن روح کرد. علاوه بر اینکه، در عبارت «الرُّوحُ بِمَنْزِلَةِ الرِّيحِ فِي الزُّقِّ» در کلام امام^ع تشبیه معقول به محسوس است؛ یعنی روح چیزی شبیه باد است، نه عین باد که تمام ویژگی‌های باد از جمله جسمانی بودن را دارا باشد. نکته دیگر اینکه، در مورد اطلاق جسم بر روح نیز توجیهاتی بیان شده است. مرحوم فیض کاشانی در این باره می‌نویسد: «اما اطلاق جسم بر روح پس به خاطر این است که عالم ملکوت نیز از جهت صورت، جسمانی است، هر چند از جهت معنی (روحانی است و) با این حواس قابل ادراک نیست» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۹). با این وصف استعمال تعابیری مانند «جسم رقیق» و «قرار گرفتن در بطن زمین» در مورد روح مقبول می‌افتد.

دسته دوم: روایاتی که از وجود رابطه بین روح و

ریح خبر می‌دهد

روایات این دسته، مانند دسته اول، از الفاظی مثل جسم رقیق، که صریح در جسمانی بودن روح است، استفاده نکرده است. اما با بیان ارتباط بین روح و امری جسمانی، چون ریح، جسمانی بودن روح را القا می‌کند.

روایت اول

محمد بن مسلم از امام صادق^ع درباره آیه «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» می‌پرسد که این «دمیدن» چگونه است؟ امام^ع می‌فرماید: «به

می‌کند (ر.ک: ابن‌حاجب، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳؛ رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۲۶؛ ابن‌هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶۴). سؤال زندیق، یعنی: «فَأَخْبِرْنِي عَنِ الرُّوحِ أَعْيَرُ الدَّمِ؟»، به جهت وجود کلمه «غیر» سؤال سالبه است و پاسخ با «نعم» نفی مذکور در سؤال را تثبیت می‌کند؛ یعنی آری، روح غیر از خون است که این همان مفاد روایت با لحاظ کلمه «عاریه» می‌باشد. اما اگر پاسخ پرسش مذکور با «بلی» داده می‌شد، بدین معنا بود که روح چیزی غیر از خون نیست و ماده روح همان خون است که مفاد روایت، بدون لحاظ لفظ «عاریه» است.

از این رو، با دقت در لفظ «مفارقت روح» از بدن و نه فنای آن با خشک شدن خون و به کارگیری کلمه «نعم» و نه «بلی» در روایت شریف، فقط نسخه دارای لفظ «عاریه» صحیح به نظر می‌رسد.

زندیق در ادامه می‌پرسد: آیا می‌توان روح را به سبکی و سنگینی و وزن توصیف کرد؟ امام^ع فرمودند: روح به منزله بادی است که در مشک دمیده می‌شود و آن را پر می‌کند و حال آنکه داخل شدن این باد چیزی به وزن مشک اضافه نمی‌کند، همان‌طور که خروجش نیز چیزی از وزن آن نمی‌کاهد و به همین قیاس، روح سنگینی و وزن ندارد.

حال که امام^ع روح را به باد تشبیه کردند، زندیق سؤال خویش را متوجه باد کرده و از ماهیت آن پرسش می‌کند. پاسخ امام^ع این‌گونه است: باد همان هواست که به هنگام حرکت، باد و به گاه سکون، هوا خوانده می‌شود. باد اگر سه روز بازداشته شود؛ هر آنچه بر روی زمین است، از بین می‌رود. چنانچه با خروج روح بدن فاسد می‌شود.

نکاتی که در این روایت بر مطلوب مدعای جسمانی بودن روح دلالت دارد، بدین شرح است:

الف. امام صادق^ع تصریح دارند که روح جسمی رقیق است که در قالب بدنی کثیف قرار گرفته است.

ب. امام^ع روح را مکان‌مند معرفی می‌کنند و باطن زمین را که جایگاه بدن است، محل روح می‌دانند.

ج. طبق نسخه طبرسی، امام^ع فرموده‌اند: «الروح مادتها من الدم»، یعنی روح دارای ماده است و این نیز بر مادی بودن روح دلالت می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۰).

د. امام^ع فرمودند: روح به منزله بادی است که در مشک دمیده می‌شود و آن را پر می‌کند. تشبیه روح به باد در این روایت و سایر روایات نشان از مادی بودن روح است.

درستی که روح مانند باد متحرک است و همانا از آن جهت روح نامیده شده است که از ریح اشتقاق یافته و علت این اشتقاق نیز این است که ارواح و باد همجنس هستند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

این روایت صحیح، در پاسخ به سؤال از کیفیت نفخ در آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) صادر شده است. امام صادق ع روح را همانند باد متحرک دانسته، علت نام‌گذاری روح را نیز در اشتقاق لفظ «روح» از «ریح» بیان می‌کنند که منشأ این اشتقاق، همجنس بودن ارواح با باد است. تشبیه روح به ریح در تحرک، ظهور در مادی بودن روح دارد؛ زیرا حرکت و جابجایی از مکانی به مکان دیگر، صرفاً در امور مکان‌مند امکان‌پذیر است. همان‌طور که بیان همجنس بودن روح با ریح، بیانگر ماهیت مشترک این دو و صریح در جسمانی بودن روح است.

روایت مذکور در *توحید و معانی الاخبار* شیخ صدوق نیز نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷). البته باید توجه داشت که عبارات کتاب *توحید و معانی الاخبار* در مواردی با کتاب *کافی* تفاوت دارد. اما چون این اختلاف در الفاظ کلیدی این روایت واقع نشده، به آنچه در مورد حرکت روح، همانند باد و مجانست روح با باد گفته شد، ضروری نمی‌رساند.

ملاخلیل قزوینی در *شرح اصول کافی* خویش، عبارت «إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ» را پاسخ امام ع به پرسشگری می‌داند که گمان کرده روح مجرد است. لذا امکان دمیدن آن وجود ندارد و با این پاسخ، امام ع به وی فهمانده‌اند که روح جسمانی است، اما بسان باد، لطیف است؛ یعنی بی‌وزن و نامرئی است. *ملاخلیل*، این حدیث را در اثبات عدم تجرد روح قوی دانسته، این‌گونه احادیث را پاسخ محکمی به عقاید کفرآمیز فلاسفه می‌داند. ایشان مطابق با ظاهر روایت، وجه شبه در تشبیه روح به ریح را لطافت آن می‌داند و از روایت، جسم لطیف بودن روح را استخراج می‌کند. همان‌طور که به جهت لفظ «مجانس» در جمله بعدی، روح در کلام ایشان، به‌عنوان جسمی هوایی خوانده شده است. وی با توجه به صراحت این‌گونه روایات، مجرد بودن نفس را مردود شمرده، ارتکاب خلاف ظاهر از روایت در غیرنفس ناطقه دانستن منظور روایت را نیز ناروا می‌داند (قزوینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۶).

در کتاب *هدایا الشیعه* نیز ذیل این روایت، قول به جسم لطیف بودن روح تأیید شده است. به نظر جناب *مجنوب تبریزی*، سؤال «کیف هذا النفخ؟» برای فهم این مطلب است که آیا این دمیدن،

مثل دمیدن هوای مادی جسمانی در چیزی مادی و جسمانی است، یا منظور ارتباط امری مجرد به شیئی مادی است؟ پاسخ امام ع از منظر مؤلف *هدایا الشیعه*، صراحت در قسم اول دارد (مجنوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۲۱).

فاضل استرآبادی نیز حرکت در روح را فقط به معنای جسم بخاری قابل تصور می‌داند، نه در روح مجرد (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۴). آنچه گفته شد، تلقی اول از روایت بود که مطابق با ظاهر روایت مشی می‌نمود. در مقابل این برداشت، امثال *صدرالمتألهین*، *ملاصالح مازندرانی* و *فیض کاشانی*، تعبیر روایت را استعاره و در مورد نفس حیوانی می‌دانند.

از منظر *صدرالمتألهین*، نفخ روح در بدن آدمی، در حقیقت افاضه نور روح الهی در قالبی لطیف و میانه است؛ به‌گونه‌ای که جسم انسان بتواند با آن ارتباط برقرار کند - که قابلیت انعکاس نور عقل و روح الهی را داراست. این همان روح حیوانی است. در نظر *صدرالمتألهین*، جریان روح حیوانی در اجزاء بدن مانند جریان نور خورشید در شیئی بلورین است که همه اجزاء بلور را فرامی‌گیرد، به‌طوری که همه نقاط بلور منعکس‌کننده نور خواهند بود. به همین قیاس، در همه اجزای بدن ما نور حس و حیات، که تلطیف‌شده روح الهی است، نفوذ دارد. بدین سبب، از افاضه روح به بدن به نفخ تعبیر شده است. لذا مراد از «روح» در روایت محل کلام، نه نفس ناطقه بلکه روح حیوانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۵).

ملاصالح مازندرانی نیز در شرح خویش بر *اصول کافی* بر نظر *صدرالمتألهین* صحه می‌گذارد و مراد از روح در این روایت را چیزی می‌داند که به طور سریع در همه اجزای بدن حرکت می‌کند که همان روح حیوانی است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۵۷).

این رویه در کتاب *الوافی فیض کاشانی* نیز تبلور می‌یابد؛ آنجا که مرحوم *فیض کاشانی*، روح را اگرچه اصلش از این عالم نیست، لکن دارای مظاهری در جسد آدمی دانسته و اولین ظهور روح از نگاه وی، بخار لطیف دودی شکلی است که به آن «روح حیوانی» گویند. *ملا محسن معتقد* است: چون درک حقیقت روح برای نوع بشر میسر نیست، امام ع در روایت مذکور، جلوه‌ای از روح را به سائل معرفی می‌کنند. از این رو، آنچه در بدن انسان دمیده شده (منفوخ)، اصل روح یا روح اصیل نیست، بلکه مظهری از مظاهر روح است که «روح حیوانی» نامیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۱۷).

شده و روشن است که در هر تشبیهی جهت خاصی از شباهت مدنظر است که در اصطلاح علم بلاغت وجه شبه نامیده می‌شود. بنابراین، همانندسازی دو چیز به یکدیگر حاکی از اشتراک آن دو در تمام امور نیست. در این روایت نیز امام به وجه شبه تصریح داشته و فرموده اند: «إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ». بدین‌روی وجه شباهت روح با باد صرفاً در تحرک آن است و اتفاقاً همین وجه شباهت سبب اشتقاق واژه روح از واژه ریح شده است؛ چراکه امام در ادامه می‌فرماید: «وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمُهُ مِنَ الرَّيْحِ». با این توصیف روح و ریح در متحرک بودن اشتراک دارند و در جنس واحدی از جهت تحرک قرار می‌گیرند. ثانیاً، در مباحث دقیق فلسفی نمی‌توان بند الفاظ بود، از این‌رو، مباحثی همچون اشتقاق و هم‌خانودگی در لفظ دلیل استواری بر اشتراک در حقیقت وجود نیست، علاوه بر اینکه نباید از خاطر برد که دسته‌ای تشبیهات از باب تشبیه معقول به محسوس است.

برخی صاحب‌نظران از دریچه‌های دیگر به این روایت نگریسته‌اند: برخی از روایات دلالت دارند بر اینکه «روح» از «ریح» مشتق شده است. با توجه به اینکه روح انسان، همان نفس انسانی است - هرچند ظاهر این‌گونه روایات تبیین یک رابطه لفظی و لغوی است مبنی بر اینکه روح و ریح در اصل دارای یک ماده مشترک هستند - ولی می‌توان گفت: اشعاری نیز بر این نکته باشد که نفس، یعنی همان روح انسانی، همانند باد از یک حالت تحرک، وزش، صعود و هبوط برخوردار است و اشاره‌ای به اینکه اصولاً حقیقت روح، همانند حقیقت باد، که چیزی جز حرکت هوا و تغییر و تحول جوی نیست، چیزی جز حرکت و تحول نفس نخواهد بود. همان‌طور که حیثیت و هویت باد، به حرکت و تحول است، این حیثیت در روح نیز ملحوظ خواهد بود و حرکت، ذاتی نفس انسانی است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۳).

دسته سوم: روایات مربوط به قبض روح

مرحوم کلینی در اصول کافی، روایت زیر را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «عَنْ جَارُودِ بْنِ الْمُنْذِرِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: «إِذَا بَلَغَتْ نَفْسٌ أَحَدِكُمْ هَذِهِ - وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى خَلْقِهِ - قَرَّتْ عَيْنُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۵).

این روایت صحیح و مسند، که به آیه ۸۳ سوره «واقع» اشاره دارد، با دربرداشتن اشاره حسی متضمن جسمانی بودن روح است؛ زیرا حرکت روح و رسیدن آن به حلقوم از شئون موجودات مادی است، نه مجرد (شوشتری، ۱۳۶۷، ص ۲۱).

علامه مجلسی نیز علاوه بر اینکه روایات از این دست را هم محتمل در نفس ناطقه و هم در نفس حیوانی می‌داند، بعضی از روایات این باب را با روح حیوانی سازگارتر می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۳). این تلقی احتمالی و ترجیح مفاد روایات در روح حیوانی، در کلام میرزا حسیب خویی نیز دیده می‌شود (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۷).

روایت دوم

این روایت کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه السلام نیز جزء روایاتی است که از جهت سندی مسند و صحیح است و می‌توان برای اثبات مادی بودن ماهیت روح، بدان تمسک کرد. در این حدیث شریف، پرسشگر از جایگاه روح انسان، هنگام خواب سؤال می‌کند. امام حسن علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: اما در مورد اینکه پرسیدی وقتی انسان می‌خواهد روحش به کجا می‌رود؟ جوابش این است که تا زمانی که انسان در خواب است، روح با ریح مرتبط است و ریح با هوا، تا هنگام حرکت آن بدن برای بیدار شدن. (در این هنگام) اگر خداوند اجازه دهد که روح نزد صاحبش برگردد، آن روح ریح را جذب کرده، به سمت خود می‌کشد و آن ریح نیز هوا را جذب می‌کند. در این موقع، روح برمی‌گردد و در بدن صاحب خود قرار می‌گیرد و اگر خداوند اجازه بازگشت روح را به بدن صاحبش ندهد، هوا ریح را جذب می‌کند و ریح نیز روح را به سمت خود می‌کشد و روح تا وقت برانگیخته شدن در قیامت به بدن صاحبش برنمی‌گردد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۵).

ارتباط روح با باد و باد با هوا، نشان از مادیت روح دارد؛ زیرا مطابق با ظاهر روایت به همان نحوی که باد با هوا ارتباط دارد، روح نیز با باد ارتباط دارد که ارتباطی مادی است. همچنان‌که در ادامه روایت نیز جذب باد توسط روح و جذب هوا توسط باد، بیان نوعی ارتباط مادی بین دو جسم است.

شاید سید مرتضی نیز به جهت این دست روایات، روح را چیزی جز هوای در حال گردش در منافذ بدن موجود زنده نمی‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۰). در عین حال، می‌توان گفت: روحی که با باد و هوا در ارتباطی مادی است، روح حیوانی یا روح حیات است نه نفس.

نقد و بررسی

در نقد و بررسی این روایت باید به این نکته کلیدی توجه داشت، اولاً، در روایت شریف مذکور صرفاً به شباهت میان روح و باد اشاره

نقد و بررسی

در پاسخ به این برداشت، باید گفت: چنانچه در کتاب شریف *المیزان* آمده است: ضمیر «بلغت» به نفس رجوع می‌کند و رسیدن جان به حلقوم، کنایه از اشراف کامل موت (بر بدن به جز گردن و سر) است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۹). شاید منشأ این گونه تعبیر آن است که غالب اعضای پیکر، مانند دست‌ها و پاها به هنگام مرگ قبل از حلقوم از کار می‌افتد و گلوگاه از آخرین اعضای است که از کار خواهد افتاد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۷۹). به عبارت دیگر، اشراف و احاطه نفس نسبت به بدن به تدریج رفع می‌شود. گویا این مفارقت یا قطع تعلق، از پایین بدن یعنی پاها شروع شده، به سمت بالای بدن می‌رود و حلقوم از آخرین اعضای است که از احاطه نفس خارج می‌شود.

لازم به یادآوری است که آنچه از اشکال و پاسخ گفته شد در مورد آیه ۲۶ سوره قیامت، «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ» نیز جریان دارد.

دسته چهارم: روایات مربوط به رؤیا و حرکت روح در خواب

روایت *نوفلی* از امام صادق ع در کتاب *امالی* شیخ صدوق، با سؤالی از سوی راوی، که از علت تفاوت رؤیای صادق و غیرصادق جويا شده، آغاز می‌شود. امام صادق ع در پاسخ می‌فرماید: هنگام خواب، از جانب روح مؤمن حرکتی امتدادی به سمت آسمان صادر می‌شود. در نتیجه، هر آنچه روح مؤمن در ملکوت آسمان در جایگاه تقدیر و تدبیر مشاهده می‌کند، عین واقعیت است و آنچه را که در زمین دیده است، از خواب‌های پریشان است. راوی، در ادامه با دریافت پاسخ مثبت، از امام ع در مورد صعود روح مؤمن به آسمان می‌پرسد: آیا هنگام صعود هیچ چیزی از روح در بدن مؤمن باقی نمی‌ماند؟ امام ع فرمودند: بله (می‌ماند)؛ چراکه اگر تمام روح از بدن خارج شود موت حاصل می‌شود. امام ع در ادامه، با تشبیه روح مؤمن به خورشید می‌فرمایند: «أَمَا تَرَى الشَّمْسَ فِي السَّمَاءِ فِي مَوْضِعِهَا وَ ضَوْؤُهَا وَ شَعَاعِهَا فِي الْأَرْضِ فَكَذَلِكَ الرُّوحُ أَصْلُهَا فِي الْبَدَنِ وَ حَرَكَتُهَا مَمْدُودَةٌ» (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱ ص ۱۴۵). از این رو، همان‌طور که خورشید در آسمان در محل خویش قرار دارد و نور و شعاعش در زمین است، اصل روح مؤمن در بدن مستقر و دارای حرکت امتدادی است.

نقد و بررسی

شاید تعبیر «حرکت امتدادی» روح به سمت آسمان، از مظاهر مادی بودن روح باشد، اما باید توجه داشت که مشاهده ملکوت آسمان در جایگاه تقدیر و تدبیر، از عهده روح مادی خارج است؛ زیرا ماده به جهت ظلمانی بودن قابلیت ارتباط با ملکوت عالم را ندارد. از سوی دیگر، خروج روح از بدن و حرکت به سمت آسمان و اطلاع از ملکوت و در عین حال، حفظ ارتباط با بدن، که ادامه روایت بدان تأکید دارد، با تجرد روح هماهنگ است و تشبیه روح و حرکت آن به خورشید و شعاع نور آن نیز مؤید آن است. نکته آخر در مورد این روایت، اینکه این روایت به جهت وجود *محمد بن قاسم نوفلی* در سلسله سند، ضعیف است.

روایت دوم

در این روایت مرسله، که تنها مصدر آن *مناقب ابن شهر آشوب* است، دو نصرانی چند سؤال مختلف را از امیرمؤمنان ع می‌پرسند. در فقره اول روایت، سؤال از چگونگی وجود دو حالت متفاوت حب و بغض در انسان، با منشأ واحد است. امیرمؤمنان ع فرمودند: «خدانند ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها خلق نمود و آنها را در هوا سکونت داد در این حالت اگر ارواح یاد شده در آن زمان با هم آشنایی پیدا کرده‌اند در دنیا نیز با هم هم‌دل‌اند و اگر در آن دوران از یکدیگر دور بوده‌اند در دنیا نیز یکدیگر اختلاف دارند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۵۷).

در ادامه این گفت‌وگو و در پاسخ به سؤالی در باب تفاوت رؤیای صادق و کاذب، امیرمؤمنان ع در بیانی شیوا، روح را رعیت و نفس را سلطان معرفی کرده، می‌فرمایند: هنگام خواب روح از بدن بنده خارج می‌شود، اما سلطان (یعنی نفس) باقی می‌ماند. رؤیای صادق نتیجه هم‌نشینی روح با ملائکه در زمان خواب است و رؤیای کاذب نتیجه ارتباط روح با جنیان (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸ ص ۴۱).

نقد و بررسی

گرچه در این روایت، وجه دلالت بر مادی بودن روح، حرکت و خروج آن از بدن است. اما باید توجه داشت که اولاً، تعبیر سکونت روح در هوا و آشنایی ارواح با یکدیگر، آن هم دو هزار سال پیش از خلقت ابدان، با جسمانی بودن روح سازگار نبوده، تعارف و آشنایی بین دو جسم بی‌معناست؛ زیرا این مهم در جای خود به اثبات رسیده است که ادراک، امری فرامادی است و جز از طرف مدرکی مجرد صورت

امام علیه السلام نیز در این روایت تأکید دارند که «توفی» هنگام خواب، صرفاً نسبت به روح عقل صورت می‌پذیرد و روح حیات، هنگام خواب در بدن انسان باقی است؛ زیرا در صورتی که روح حیات نیز خارج شود، انسان به بدنی نامتحرک تبدیل می‌شود. در ادامه امام علیه السلام داستان اصحاب کهف و حرکت آنها را شاهدی قرآنی برای این مطلب می‌داند (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱).

ضعف سندی نقل شده در روایت اول، در این روایت نیز جاری است. اما باید توجه داشت که مضامینی از این دست و تفکیک بین روح عقل و روح حیات در روایات، به طور مکرر بیان شده که موجب تراکم ظنون و علم به صدور می‌شود.

دسته ششم: تفاوت بین حالات روح و حالات جسم

روح، موجودی است که با توجه به احوالات او می‌توان به ذات او پی برد. در روایتی شریف از امیرمؤمنان علی علیه السلام علم سبب حیات، جهل سبب مرگ، شک عامل بیماری و یقین عامل سلامت روح است. همان طور که غفلت موجب خواب و به یادداشتن موجب بیداری روح به‌شمار رفته‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۰).

علم، جهل، شک، یقین، غفلت و حفظ در موجودات مادی بی‌معناست و فقط با تجرد روح سازگاری دارد. به نظر می‌رسد، کلیدی‌ترین واژه این روایت، علم است؛ زیرا در تجرد علم، شکی نیست و فلاسفه برای اثبات تجرد نفس، از راه تجرد علم و تجرد ظرف آن، که همان نفس است، طی طریق کرده‌اند، از این رو، این روایت علاوه بر تبیین حالات مختلف روح، به‌طور ضمنی به اثبات تجرد نفس نیز پرداخته است و از این جهت، روایتی ارشادی است.

دسته هفتم: بیان اصالت روح در قبال بدن و احاطه

روح بر بدن

حکایت مؤمن و بدنش در کلام نورانی امام صادق علیه السلام حکایت جواهر و صندوق جواهر است. همان طور که صندوق جواهر، بدون جواهر بی‌مقدار است، بدن مؤمن نیز فرع روح مؤمن است و بدون روح، بی‌ارزش و درخور خاک شدن است. حضرت در ادامه توهم ممزوج و مدخول بودن روح در بدن را اشتباه دانسته، ارتباط روح و بدن را به احاطه کل نسبت به بدن تشبیه می‌کند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۳).

در قسمت اول روایت، روح مؤمن در قبال بدنش، همانند

نمی‌پذیرد. ثانیاً، ارتباط روح با ملائکه و جنیان نیز خود دلیلی بر تجرد روح است. ثالثاً، تعبیر هوا در روایت مذکور به همین معنای ظاهری قابل اخذ نیست؛ زیرا اسکان موجود مجرد در هوای مادی، معنای محصلی ندارد و اساساً مجرد مکان‌مند نیست. بنابراین باید در پی معانی دیگری برای این واژه در محیط این دست روایات بود. دور از نظر نماند که روایت مذکور از نظر سندی نیز دچار ضعیف است.

دسته پنجم: تمایز روح حیوانی و روح انسانی

روایت اول

سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام يَقُولُ إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا خَرَجَ رُوحُهُ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانِيَّةِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ فَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ وَ كَذَلِكَ هُوَ فِي الْمَنَامِ أَيْضاً (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱).

تأکید بر بقای روح حیوانی، هنگام خروج «روح عقل» در زمان مرگ و خواب مضمون روایت فوق است. به‌طور کلی، در روایات اسلامی بین «روح حیوانی» یا «روح حیات» و «نفس ناطقه»، که در برخی روایات «روح عقل» خوانده شده است، تفکیک وجود دارد. نمونه‌ای از این دست در روایت نقل شده از امامی علیه السلام شیخ صلوق با تشبیه روح به خورشید و شعاع آن و روایت مناقب با ذکر عبارت «سلطان روح» گذشت.

در مورد سند روایات جامع الاخبار باید گفت: سلسله سند در کتاب ذکر نشده و در واقع روایات مرسله می‌باشند. علاوه بر اینکه، در استناد کتاب به محمدبن محمد شعیری اختلاف شدیدی وجود دارد. همان گونه که استناد این کتاب به شیخ صلوق نیز طبق تحلیل آقابزرگ تهرانی استنادی بی‌مبناست (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۳).

روایت دوم

عبدالغفار اسلمی با ذکر آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲) برداشت خود را از این آیه در محضر امام علیه السلام مطرح نموده، درستی این فهم را جویا می‌شود. گمان اسلمی بر این است که هنگام خواب، ارواح بندگان به سوی خداوند می‌روند. خدای رحمان بعضی را نگه داشته و برخی را اجازه رجوع می‌دهد. امام علیه السلام با تفکیک بین روح عقل و روح حیات، آنچه را که هنگام خواب از بدن خارج می‌شود، روح عقل می‌داند، نه روح حیات.

شهید مطهری، معنای قبض کردن و تمام تحویل گرفتن را برای «توفی» هنگام مرگ جاری می‌داند نه وقت خواب (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۶، ص ۲۸۵).

جنبندگان و مردم است، چیست؟ امام علیه السلام روح را از سنخ ملکوت و قدرت معرفی می‌کنند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۷).
منشأ ملکوتی داشتن روح، مضمون این روایت شریف است که خود نشان از غیرمادی بودن روح دارد؛ زیرا ماده و جسم را با محدودیت‌های مکانی و زمانی‌ای که دارند به عالم ملکوت راهی نیست.

روایت دوم

آنچه شیخ صدوق در *علل الشرایع*، به نقل از امام صادق علیه السلام می‌آورد، پرده از چهره حقیقتی شگرف می‌اندازد. آنجا که امام علیه السلام می‌فرمایند: خداوند می‌دانست که ارواح به جهت شرافت و بلندی مرتبتی که دارند، سودای ربوبیت در سر خواهند پروراند. از این رو، و نیز از برای پیشگیری مشفقانه از همان ابتدای تقدیر، ارواح را در بدن‌ها قرار داد تا احتیاجشان به یکدیگر تنبیهی باشد بر مربوب و مخلوق بودنشان (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵).

همان‌طور که در روایت پیش گذشت، روح از وادی ملکوت است. در این روایت نیز سؤال راوی از امام علیه السلام بدین شرح است: «لِأَيِّ عَالَمٍ جَعَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الْأَعْلَى فِي أَرْفَعِ مَحَلٍّ؟» یعنی راوی با این پیش‌زمینه فکری، که جایگاه روح ملکوت است، نه ناسوت؛ از علت قرار دادن روح در بدن پرسش می‌کند. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند: خداوند می‌دانست که روح با منزلت کنونی خویش، اگر به حال خود رها شود، ادعای ربوبیت می‌کند و بدین جهت، با قدرت خویش روح را در بدن قرار داد تا با درک احتیاج به یکدیگر و سایر گرفتاری‌های دنیایی، از این ادعای گزاف دست بکشد.

هرچند عبارت «جعل الارواح فی الابدان»، موهوم مادیت روح است، اما روشن است موجودی مادی، که سراسر نقص و کدورت است و علم و معرفت مجرد در آن معنایی ندارد، هیچ‌گاه ادعای ربوبیت نمی‌کند. در نتیجه، مضمون روایت فوق نیز مؤید غیرمادی بودن ماهیت روح است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، درمی‌یابیم که اولاً، اقیانوس روایات در باب روح و نفس سرشار از صدف‌هایی است که باید به دست غواصان علم باز شوند تا همگان از مروارید معارف اهل بیت علیهم السلام در موضوع رمزآلود روح و نفس کامیاب شوند. ثانیاً، طبق بررسی ما، در ترازوی احادیث هر دو کفه

جواهری است که در صندوقچه‌ای نهاده شده است، به گونه‌ای که با خروج آن، جواهر صندوقچه از ارزش می‌افتد و به آن اعتنا نمی‌شود. همان‌طور که صندوق جواهر فرع جواهر و طفیلی آن است. از این روایت صحیح، اصالت روح استفاده می‌شود. به همین قیاس، از تشبیه روح به جواهر و تشبیه بدن به صندوقچه، می‌توان میزان شرافت روح نسبت به بدن را نیز درک کرد.

قسمت دوم روایت، به بررسی گونه ارتباط روح با بدن می‌پردازد که مطابق با آن، روح با بدن آمیخته و مخلوط نمی‌شود. همان‌گونه که بعضی از اجزای یکی، در دیگری داخل نمی‌شود. تا اینجا تصویر روایت از روح، هنوز با مادی بودن روح سازگار است؛ زیرا می‌توان دو شیء مادی را در نظر گرفت که بدون تمازج و تداخل باهم ارتباط داشته باشند. اما در ادامه روایت، روح انسان صرفاً شیئی است که مانند «کلل» برای بدن لحاظ شده است «لِنَمَّا هُوَ كَالْكَلِّ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ». «کلل» جمع کله، به معنای پوشش رقیقی است که شبیه خانه دوخته می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۹). کتاب *لسان العرب* نیز این لفظ را در مورد پارچه‌ای نازک، که برای جلوگیری از آزار حشرات ساخته می‌شود، استفاده کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۹۵). گاهی نیز بر گنبد یا پوششی که بالای قبور است، اطلاق شده است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۸). اصل این واژه از «ک ل ل» به معنای سنگینی‌ای است که بر انسان وارد می‌شود و بیشتر در سنگینی معنوی کاربرد دارد. مثلاً، یتیم کل بر ولی خویش است و وکیل کل بر موکل است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۰۴). با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: در اصل معنی «کله» احاطه لحاظ شده است. لذا روح موجودی است که علی‌رغم عدم تداخل و تمازج با بدن، بر بدن احاطه دارد و این معنایی جز تجرد ندارد؛ زیرا احاطه بدون تداخل و تمایز، تنها با برتری وجودی موجود محیط نسبت به محاط حاصل می‌شود.

دسته هشتم: ملکوتی بودن روح

روایت اول

در روایتی که به نقل از *ابی‌بصیر* در *تفسیر عیاشی* آمده است، از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و چیستی روح سؤال می‌شود. حضرت در پاسخ می‌فرمایند: آنچه در جنبندگان و مردم وجود دارد، وقتی سائل باز می‌پرسد: آنچه که در

مادیت روح و مجرد آن، سنگین است. حاصل اینکه علی‌رغم ظهور برخی روایات در مادیت روح، می‌توان با حمل آن روایات بر روح حیوانی، یا روح نباتی - بنا بر اختلاف اقوال در مجرد روح حیوانی - تعارض حاصل را برطرف کرد و بر محتوای بسیاری از روایات و براهین عقلی، که دال بر مجرد روح است، محافظت نمود.

منابع

ابن‌اثیر جزری، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقیق محمود محمد طناحی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

ابن‌حاجب، عثمان بن عمر، بی‌تا، *الإيضاح في شرح المفصل*، تحقیق ابراهیم محمد عبدالله، دمشق، دارسعدالدین.

ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، علامه.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.

استرآبادی، ملامحمد امین، ۱۴۳۰ق، *الحاشیة علی أصول الکافی*، قم، دارالحديث.

حسینی علوی، محمد بن اشرف بن عبدالحمید، ۱۳۸۱، *علاقه التجريد*، تصحیح حام ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافی*، تحقیق یوسف حسن عمر، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، بی‌تا، *جمع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۹، *ترجمه و شرح فارسی کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، چ دوم، تهران، هرمس.

شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، *جامع الأخبار*، نجف، مطبعه حیدریه.

شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، ۱۳۶۷ق، *الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة*، تحقیق جلال‌الدین حسینی، تهران، النهضه.

صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، هاجر.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

_____، ۱۳۸۵، *علل التواتر*، قم، کتابفروشی داوری.

_____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.

صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمد خراسان، مشهد، مرتضی.

طهرانی، آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، چ سوم، بیروت، دارالاضواء.

عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *السوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.

_____، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر.

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چ دوم، قم، دارالهجره.

قزوینی، ملاخلیل بن غازی، ۱۳۸۷، *الشفافی فی شرح الکافی*، تصحیح محمدحسین درایتی، قم، دار الحديث.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مازندرانی، ملاصالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الأصول والروضه*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

مجنوب تبریزی، ۱۳۸۷، *الهدایا لشیعة أئمة الهدی*، تحقیق محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه‌ها، قم، دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، چ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه.

