

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۹۸
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۲۲-۱۰۱

چیستی و مختصات روح الایمان در قرآن و حدیث* با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

دکتر کاوس روحی برندق^۱

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران

Email: k.roohi@modares.ac.ir

دکتر علی حاجی خانی

استادیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران

Email: ali.hajikhani@modares.ac.ir

علی بیدسرخ‌ی

دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

Email: bidsorkhyali@yahoo.com

چکیده

در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) افزون بر روح عمومی همه انسان‌ها، روحی خاص به اهل ایمان نسبت داده شده است، که «روح الایمان» نامیده می‌شود. مفسران و شارحان حدیث، هرکدام بر اساس استدلال‌های مختلف دیدگاه‌های متعددی پیرامون آن بیان داشته‌اند. مقاله حاضر با هدف بررسی این دیدگاه‌ها و نمایاندن دیدگاه ثقلین پیرامون چیستی روح الایمان و آثار آن به نگارش درآمده و به این نتیجه دست یافته است که روح الایمان یکی از مراتب روح انسانی است که مبدأ حیات جدید با دامنه‌ها و آثار فرا مادی از قبیل حیات طیبه، عبودیت، تقوای الهی و بصیرت‌تمیزدهنده میان حق و باطل است و در اثر استکمال مراتب ایمان، آثار ناشی از روح ایمانی متناسب با آن، دارای دامنه‌های وسیع و افزون‌تر از حیث علم و قدرت می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: روح الایمان، مراتب روح انسانی، حیات طیبه، قرآن، حدیث.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۰۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

کلمه «روح» در قرآن بیست و یک بار در هیچ‌جده سوره و در بی است آیه به صورت‌های مضاف، مطلق و مقید به‌کاررفته است. (عبدالباقی، ۳۲۶)؛ ترکیب «روح القدس» در سه آیه «بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) درباره تأیید عیسی بن مریم (ع) و در آیه ۱۰۲ نحل به‌عنوان نازل کننده قرآن کریم بر قلب مطهر پیامبر (ص) ذکر گردیده است و در ترکیب «روحنا- روح الامین» بر جبرئیل و عیسی بن مریم (ع) «روح» اطلاق شده است (مریم: ۱۷؛ شعراء: ۱۹۳) و در مواردی به صورت مطلق «الروح» با عنوان حقیقتی مستقل در موارد متعددی ۱- همراه ملائکه (معارج: ۴؛ نباء: ۳۸؛ قدر: ۲- روح منفوخ در آدم ابوالبشر (حجر: ۲۹، ص: ۷۲) و عموم انسان‌ها (سجده: ۹) ۴- روح منفوخ در مریم (روح عیسی بن مریم ع) (انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲) ۵- انزال روحی از سنخ امر خدای متعال بر عموم پیامبران (علیهم السلام) و به ویژه پیامبر اکرم (ص) (نحل: ۲، غافر: ۱۵، شوری: ۵۲) ۶- حقیقت تأییدکننده مؤمنان کاربرد دارد. (همان) بدین سان «روح» در ساختارهای مذکور دارای معانی گوناگونی است و مفسران و وجوه معنایی متعددی را مبتنی بر قراین و سیاق این آیات، اسباب نزول، ادبیات و لغت عرب و... ذکر کرده‌اند. یکی از موارد کاربرد «روح»، در قرآن کریم روح خاص عنایت شده به مؤمنان است که روایات با تعبیر «روح الایمان» از آن یاد کرده‌اند. این آموزه قرآنی و روایی، این سؤال را برای پژوهشگر قرآنی ایجاد می‌کند، که مراد از این روح در آیات و روایات چیست؟ و این روح با وجود انتساب روح در قرآن کریم به عموم انسان‌ها، در اهل ایمان دارای چه مفهومی است و دارای چه ویژگی‌ها و آثاری است؟ مفسران و شارحان حدیث دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون مراد از این روح در شرح آیات و روایات نامبرده بیان داشته‌اند، ولی از آنجاکه در پژوهش‌های یادشده تاکنون نوشتاری یافت نشد که به تبیین مفهوم روح الایمان و بررسی استدلال‌های مفسران و شارحان در این باره بپردازد و صرفه در برخی از نگارش‌ها و در خلال مباحثی چون روح القدس به‌صورت اجمالی و مختصر به پاره‌ای از مطالب اشاره شده است؛ نظیر مقاله چستی روح القدس و آثار آن (محمد قیوم زاده و محمدتقی شاکر اشلیجه، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۱ ش، دوره ۸، ش ۳۰)، از این رو پژوهش حاضر درصدد است ضمن بیان اقوال و تحلیل استدلال‌های مفسران و شارحان، مراد از روح الایمان در آیات و روایات ناظر به اهل ایمان را تبیین نماید و به بررسی آثار ذکرشده در آن بپردازد، در این راستا در این مقاله پس از تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی روح و ایمان، به تحلیل آیات و روایات و آثار ناشی از روح الایمان پرداخته خواهد شد.

تبیین مفهوم روح در لغت و اصطلاح

روح «ر- واو - ح» باب بزرگ و گسترده است که بر وسعت و فراخی و جریان داشتن دلالت می‌کند و

ریشه همه این معانی - به ریح بر می‌گردد و اصل یاء در ریح واو بوده (یعنی روح) که به علت کسره ماقبل قلب به یاء شده است. (ابن فارس، ۲/ ۴۵۵) اکثر لغویان کلمه مزبور را مترادف معنایی کلمه «نفس» دانسته و آن را به معنای «نفسی که بدن به وسیله آن حیات می‌یابد» عنوان کرده‌اند. (ر.ک: فراهیدی، ۳/ ۲۹۱؛ جوهری، ۱/ ۳۶۷؛ ابن سیده، ۳/ ۵۱۰؛ زبیدی، ۴/ ۵۷) از سویی دیگر واژه «ووح» اسم مصدر برای کلمه «ووح» دانسته شده که به معنای اصلی «نسیم و جریان باد» و معانی؛ راحتی، رحمت و گشایش آمده است. (ازهری، ۵/ ۱۳۹؛ فیروزآبادی، ۱/ ۳۰۷) اما راغب اصفهانی کلمات «ووح» و «ووح» را به یک معنا دانسته و عنوان کرده است که «ووح» اسمی است که بردمیدن و نفس کشیدن از باب تسمیه نوع چیز به اسم جنس آن اطلاق می‌گردد و از آنجا که (نفس) سبب حیات و تحرک و جلب منافع و دفع ضررها می‌گردد، به این نام (روح) نامیده شده است. (راغب اصفهانی، ۱/ ۳۶۹) و سرانجام مصطفوی در مقام نتیجه‌گیری از معانی مورد اشاره لغویان، اصل معنایی ماده (ر - و - ح) را ظهور و جریان امری لطیف دانسته که به دو نوع جریان حسی و ظاهری تقسیم می‌گردد، جریان حسی و معنوی مانند جریان باد و جریان معنوی مانند رحمت و فیض الهی که شامل مصادیقی چون؛ نبوت، نزول قرآن و... است که هرکدام از این دو جریان دارای آثاری مانند؛ سرور، گشایش، فرح، پاکی، فرج و نجات هستند. (مصطفوی، ۴/ ۲۵۷)

به نظر می‌رسد از آنجا که سیر معناپذیری واژگان در کلام عرب از معانی محسوس صورت گرفته و سپس در تطور معنایی بر معانی و مصادیق معقول اطلاق می‌گردد، می‌توان گفت کلمه «ووح» در ابتدا برای نسیم و جریان هوا و نفس جعل شده و سپس این کلمه در معنای اصطلاحی بر نفس آدمی و بعد غیر مادی او که مایه قوام زندگی و ادامه آن است، اطلاق گشته است.

تبیین مفهوم ایمان در لغت و اصطلاح

واژه ایمان مصدر ثلاثی مزید فعل (آمن - یؤمن) و به معنای تصدیق و باورکردن. (فراهیدی، ۸/ ۳۸۹؛ ازهری، ۱۵/ ۳۶۸؛ زبیدی، ۱۸/ ۲۴) و یا اطمینان و اعتماد داشتن است (ابن سیده، ۱۰/ ۴۹۲؛ ابن منظور، ۱۳/ ۲۱؛ فیروزآبادی، ۴۱/ ۱۷۸) ابن فارس دو اصل معنایی متقارب برای ریشه «ء - م - ن» بیان کرده است: ۱- امانت و خیانت نکردن و آرامش و سکون قلب، ۲- تصدیق (ابن فارس، ۱/ ۱۳۳) مصطفوی مراد از ایمان را قرار دادن نفس در سکون و آرامش دانسته است (مصطفوی، ۱/ ۱۵۰) علامه طباطبایی نیز بر اساس اشتقاق ایمان از «أمن» مراد از ایمان را قرارگیری اعتقاد در قلب دانسته که از کلمه «أمن» گرفته شده است و گویا مؤمن به آنچه که به آن ایمان پیدا کرده، از ریب و شک که همان آفت اعتقاد است امنیت می‌بخشد (المیزان ۱/ ۴۶) بدین ترتیب با توجه به اشتقاق واژه ایمان از کلمه «أمن» و ملازم بودن مفهوم

تصدیق و اطمینان با آن، می‌توان گفت ایمان در لغت عرب حالتی نفسانی است که شخص پس از پی بردن به صدق بودن چیزی، از ریب و شک امنیت پیدا می‌کند و این حالت در نفس مستقر می‌شود در نتیجه به‌نوعی آرامش درونی می‌رسد. به عبارت دیگر در صورتی که تصدیق درونی با آرامش و اطمینان ناشی از نبود شک و تردید توأم باشد حالتی در نفس پدید می‌آید که در لغت ایمان نامیده می‌شود.

از سویی درباره مراد از ایمان و حقیقت آن در اصطلاح، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱- ایمان، کار دل: همانا تصدیق قلبی خدا و حقانیت رسالت پیامبر (ص) و اصول و آیینی است که وی از سوی خدا آورده است و مؤمن کسی است که این اصول را تنها با دل بپذیرد و بدان‌ها معتقد شود. اقرار به زبان نه رکن ایمان است نه شرط آن (صدر، ۶۵۴/۲). برخی از طرفداران این دیدگاه معتقدند که اگر کسی اصول دین را به دل پذیرفته باشد، حتی انکار زبانی خدا نیز به ایمان او خللی وارد نمی‌سازد و این در صورتی است که انکارکننده در دل اصول را پذیرفته باشد. بسیاری از اشاعره، جهمی، نجاریه و گروهی از مرجئه و برخی از متکلمان شیعه پیرو این دیدگاه‌اند (همان). شیخ طوسی این دیدگاه را می‌پذیرد و اقرار زبانی را در تحقق ایمان معتبر نمی‌شمرد؛ «الایمان فهوالتصدیق بالقلب ولا اعتبار بما یجری علی اللسان» (تمهیدالاصول، ۲۹۳) سید مرتضی و مولی عبدالرزاق لاهیجی نیز از همین دیدگاه دفاع کرده‌اند (صدر، ۶۵۴/۲).

۳- ایمان، کار زبان: برخی دیگر تصدیق قلبی را شرط ایمان نمی‌شمارند؛ بلکه اقرار زبانی به یگانگی خداوند و حقانیت رسول اسلام (ص) و تعالیم او برای ایمان کافی می‌دانند (همانجا). فرقه‌ای از مرجئه (کوامیه) این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ایزوتسو، ۲۰۶؛ جوادی، ۷۲). اما علمای امامیه آن را نمی‌پذیرند و اقرار زبانی را به‌تنهایی دارای اعتبار نمی‌دانند. (صدر، ۶۵۴/۲)

۳- ایمان، کار دل و زبان: بنابر باور برخی، ایمان آمیزه‌ای است از باور قلبی و اقرار زبانی. هیچ‌یک از این دو به‌تنهایی برای ایمان کافی نیست مؤمن کسی است که به دل تصدیق کند و بر زبان بیاورد که خداوند یگانه است و شریک ندارد و پیامبران بر حق‌اند. گروهی از اشاعره و بسیاری از امامیه پیرو این دیدگاه‌اند. (همانجا) خواجه نصیر با اینکه در یکی از آثارش دیدگاه اول را دیدگاه شیعه می‌داند. (نصیرالدین طوسی، ۱۰۵؛ جوادی، ۱۲۷) ولی با استناد به برخی آیات قرآن کریم دیدگاه سوم را پذیرفته است. (حلی، ۴۲۶؛ جوادی ۱۲۷) برخی دیگر از متکلمان شیعه نیز همین دیدگاه را بیان کرده‌اند (صدر، ۶۵۴/۲)

۴- ایمان، کردار نیک، معتزلیان بر این باورند که ایمان عنوانی است برای عمل صالح یا طاعات.

ایمان، اسلام و دین، هر سه از یک واقعیت حکایت می‌کنند و آن چیزی جز طاعت نیست (صدر، ۲/ ۶۵۵؛ تمهیدالاصول فی علم الکلام، ۲۹۳)

۵- ایمان آمیزه‌ای از باور قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان است و هیچ‌یک از این‌ها به تنهایی کافی نیست. از میان متکلمان شیعه برخی نظیر ابوالفتح رازی با این نظریه مخالف‌اند و کوشیده‌اند اثبات کنند که «عمل به ارکان» از رکن‌های ایمان نیست؛ بلکه راهنمای آدمی به سوی ایمان است. اگر عمل از ارکان ایمان می‌بود، خداوند (در قرآن کریم) عبارت «و عملوا الصالحات» را کنار «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» جای نمی‌داد. (ابوالفتح رازی، ۴۰۳/۵؛ خطیبی، ۱۴۸-۱۴۷؛ صدر، ۶۵۴/۲)

۶- برخی دیگر از علمای شیعه (بر مبنای ظاهر برخی از روایات) نظیر روایت «الإيمان عقد بالقلب و نطق باللسان و عمل بالأركان» و سایر روایات مشابه (بحارالانوار، ۱۸/۶۶) ایمان را مجموعه‌ای از باور، اقرار و عمل دانسته‌اند. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: خطیبی، ۱۴۷-۱۴۸؛ صدر، ۶۵۴-۶۵۵)

در این میان، علامه طباطبایی بر پایه معنای لغوی ایمان و آیات متعدد قرآن کریم، ایمان را به عنوان حقیقتی مشکک و ذو مراتب معرفی نموده‌اند ایشان در تبیین مراد از ایمان (در قرآن کریم) در ذیل تفسیر آیه ۳ سوره بقره «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» بیان می‌دارند: ایمان معنایی است دارای مراتب، گاهی بر اذعان و اعتقاد قلبی، بخود چیزی پیدا می‌شود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب می‌شود، و گاهی از این شدیدتر است و به پاره‌ای از لوازم آن نیز متعلق می‌گردد و گاهی از این نیز شدیدتر می‌شود، و به همه لوازم آن متعلق می‌شود، و از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که مؤمنین نیز حسب طبقات ایمان دارای طبقات و مراتبند (المیزان، ۴/۶۱). ایشان بر این اساس در بیانی تفصیلی به طور کلی اسلام و ایمان را در قرآن به عنوان حقایقی دارای مراتب دانسته‌اند. (همان، ۳۰۶/۱-۳۰۸) و مراتب چهارگانه ذیل را برای ایمان و اسلام براساس آیات متعدد قرآن کریم بیان داشته‌اند:

مرتبۀ اول اسلام؛ پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا و اقرار لسانی به شهادتین چه موافق اعتقاد قلبی باشد چه نباشد که آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا...» (حجرات: ۱۴) به این مرتبه اشاره دارد. به دنبال این مرتبه از اسلام، **مرتبۀ اول ایمان** قرار دارد بدین معنا که فرد اذعان قلبی به مضمون شهادتین به صورت اجمالی پیدا کند و به غالب فروع به صورت عملی ملزم شود.

مرتبۀ دوم اسلام به دنبال مرتبه اول ایمان و لازمه آن است؛ یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای که از توابع آن است، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود. که آیاتی نظیر «الَّذِينَ آمَنُوا بآياتنا و كانوا مسلمين»، (زخرف/ ۶۹) بر این معنا دلالت دارند که یک مرتبه از اسلام هست که بعد از ایمان پیدا می‌شود، این اسلام غیر از اسلام مرتبه اول است، که قبل از ایمان بود، و آن گاه در مقابل این اسلام **مرتبۀ دوم از ایمان** قرار دارد که همانا اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی است که آیاتی نظیر «إِذَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَأْتُوا...» (حجرات: ۱۵)؛ که دارندگان مؤمنان

باز به داشتن ایمان ارشاد می‌کند، بنابراین این ایمان، غیر از ایمان اول است.

مرتبه سوم اسلام؛ دنباله و لازمه مرتبه دوم ایمان است و نفس هنگامی را با مرتبه دوم ایمان انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد تمام قوا تسلیم و منقاد نفس می‌گردد در نتیجه آدمی طوری خدا را عبادت می‌کند که گویی او را می‌بیند و در باطن و سر خود چیزی را نمی‌یابد که تسلیم امر و نهی و قضا و قدر الهی نباشد؛ که آیه شریفه «فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم...» (نساء: ۶۵) به این مرتبه از اسلام اشاره دارد. به دنبال مرتبه سوم اسلام، مرتبه سوم ایمان قرار دارد که دارای لوازمی چون اخلاق فاضله از قبیل رضا و تسلیم، زهد و ورع، حب و بغض به خاطر خدا و... است که آیات ابتدائی سوره مؤمنون «قد أفلح المؤمنون...» ناظر به این مرتبه هستند، البته چنانکه علامه احتمال داده‌اند مراتب دوم و سوم ایمانی را شاید بتوان یک مرتبه بشمار آورد.

مرتبه چهارم اسلام دنباله و لازمه مرتبه سوم ایمان است بدین معنا که پس از عبودیت دائمی پروردگار، این معنا را انسان شهود نماید که ملک تنها مخصوص خدا است و هیچ چیز مالک خویش و مالک چیزی دیگر نمی‌گردد مگر آنکه خدای متعال جز آنکه خدا به او مالکیت (اعتباری) داده باشد و پروردگاری هم جز خدا ندارد (شهرت مالکیت حقیقتی خدا در عالم و نفی استقلال ذاتی، صفاتی و فعلی اشیاء در عالم) و این معنا افاضه‌ای الهی و غیر اکتسابی است که آیه ناظر بر تقاضای ابراهیم (ع) در اواخر عمر شریفش از پروردگار متعال در آیه «و اجعلنا مسلمین لک و من ذویتنا أمة مسلمة لک، و ارننا مناسکنا...» به این مرتبه اشاره دارند و در برابر این مرتبه از اسلام، **مرتبه چهارم از ایمان** قرار دارد، و آن عبارت از این است که این حالت، تمامی احوال و افعال آدمی را فرا بگیرد، که آیه «ألا إن أولیاء الله لا خوف علیهم، و لا هم یحزنون، الذین آمنوا، و کانوا یقفون» به این مرتبه اشاره دارند (همان، ۳۰۱/۱-۳۰۳).

چنانکه از استناد قرآنی علامه استفاده می‌شود، ایمان در قرآن کریم حقیقتی مشکک و ذو مراتب است. به نظر می‌رسد این دیدگاه که از یک سو دارای پشتوانه ادبی و مستند به آیات قرآنی است بر سایر دیدگاه‌ها درباره حقیقت ایمان ترجیح دارد و از سوی دیگر این دیدگاه با مفهوم روایات متعددی که درباره حقیقت اسلام و ایمان وارد شده‌اند مخالفی ندارد و مؤید آن نیز هست زیرا چنانکه علامه اشاره داشته‌اند (همان، ۳۰۶/۱-۳۰۸) برخی از این روایات، بر مراتب اولیه اسلام و ایمان و بر شهادت به یگانگی خداوند و ایمان اجمالی به اسلام دلالت دارند (ر.ک: کلینی، ۲/۲۵) و برخی ناظر بر مرتبه دوم و یا سوم هستند که ممکن است فرد در ضمن انجام بعضی از فرائض مرتکب برخی گناهان شود و یا در درون نفس خود به یکی احکام الهی اعتراضی داشته باشد (همان، ۳۹۸) و برخی ناظر بر مرتبه چهارم و مرتبه والای ایمان هستند که فرد عبد واقعی خدای متعال می‌گردد و حقایق عرفانی را به طور عین الیقین شهود می‌کند (برای

نمونه ر.ک: همان، ۵۴) از طرفی این دیدگاه با برخی از روایات که عمل و اقرار لسانی را به عنوان ارکان ایمان برشمرده‌اند؛ نیز مخالفتی ندارند، زیرا روایات مربوطه درصدد تبیین این معنا هستند که ایمان با اینکه اعتقادی قلبی است اما در مصداق خارجی دارای لوازمی چون اقرار زبانی و عمل به مقتضیات آن است که بدون آن‌ها انسان به سعادت نمی‌رسد و ایمان عمل جوانح است و عمل به ارکان عمل جوارح است و اقرار زبانی خارج از ایمان و کاشف از آن و عمل خارجی نیز از آثار ایمان است به عبارت دیگر ایمان در اصطلاح همان باور قلبی اعتقاد قلبی توأم با مراتب شدت و ضعف است که با عمل صالح تقویت و با گناه ضعیف می‌گردد.

هستی‌شناسی روح الایمان در قرآن و روایات

خداوند در آیه‌ای پاداش مؤمنان حقیقی را استقرار ایمان در دل‌هایشان و تأیید شدن به روحی از جانب خدای متعال (از جنس ایمان) معرفی کرده: «أولئك كتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بوج منه ...» (مجادله: ۲۲) در منابع روایی نیز روایات متعددی ناظر بر این روح و مختصات آن یافت می‌شود که در ادامه به تبیین دیدگاه مفسران قرآن کریم در این باره و شارحان حدیث پرداخته می‌شود.

۱- دیدگاه مفسران پیرامون «روح‌منه»

طبری مراد از «روح» در این آیه را برهان، هدایت و نور دانسته است که مؤمنان به وسیله آن تقویت می‌شوند. (طبری، ۱۸/۲۸) شیخ طوسی ضمن بیان دو قول؛ برهان و جبرئیل، وجه اول را برگزیده (طوسی، ۵۵۷/۹) زمخشری بر مبنای ارجاع دوگانه ضمیر «منه» مراد از روح را (در صورت ارجاع ضمیر به خدای متعال) لطفی از جانب خدا که دل‌ها را زنده می‌کند دانسته و همچنین بر مبنای ارجاع ضمیر به ایمان، مراد از آن را روحی از (از جنس ایمان) برشمرده و هر دو وجه را جایز دانسته است. (زمخشری، ۴/۴۹۷)

برخی از مفسران نیز صرفاً به بیان اقوال احتمالی پرداخته‌اند و وجهی را ترجیح نداده‌اند که در این میان طبرسی چهار احتمال: نور ایمان (به نقل از زجاج)؛ نور برهان و حجت‌ها برای اهل ایمان تا به حق و عمل به آن هدایت شوند؛ «قرآن» زیرا که حیات قلوب است (به نقل از ربیع) و «جبرئیل» را ذکر نموده است. (طبرسی، ۳۷۳/۹) فخر رازی دو قول: نصرتی که به وسیله آن امور مؤمنان احیاء می‌گردد (به نقل از ابن عباس) و روحی از (جنس) ایمان (به نقل از سدی) را ذکر نموده (فخر رازی، ۵۰۰/۲۹) و قرطبی وجوه: نصرت (به نقل از حسن بصری)؛ براهین قرآن (به نقل از ربیع بن انس)، نور ایمان، هدایت و برهان (به نقل از ابن جریج)، رحمتی از جانب خدا و جبرئیل را مطرح نموده است. (قرطبی، ۳۰۸/۱۸ - ۳۰۹) آلوسی مراد از آن را نوری دانسته که خداوند در قلب هرکس که بخواهد قرار می‌دهد که به وسیله آن آرامش و عروج

به جایگاه‌های بلند پدید می‌آید. (آلوسی، ۱۴/ ۲۳۰) این مفسر تسمیه نور قلب به روح را مجاز مرسل دانسته زیرا نور قلب که در دل بندگان خدا قرار می‌گیرد سبب حیات ابدی و طمأنینه آنان می‌گردد. (همانجا) همچنین نگارنده التحریر و التنویر روح در این آیه شریفه را «ما به کمال نوع الشیء من عمل أو غیره» معنا نموده و ضمن ارجاع ضمیر به خدای متعال مراد از روح را، عنایت و لطف خدای متعال برشمرده است. (ابن عاشور، ۲۸/ ۵۵)

علامه طباطبایی بر مبنای ارجاع ضمیر در «ایدهم» و «منه» به خدای متعال و ابتدائیه دانستن «من» مراد از عبارت مذکور را «روحی از جانب خدا» گرفته ولی در عین حال ارجاع ضمیر به ایمان و در نظر گرفتن وجه معنایی «روحی از جنس ایمان» را که قلوب مؤمنان به سبب آن زنده می‌شود، با ظاهر آیه صحیح دانسته است. (المیزان، ۱۹/ ۱۹۷) علامه فضل‌الله مراد از عبارت «بروح منه» را الهام به مؤمنان از قبیل اشراق، صفا و نقاء (پاکی) و اعطای آرامش، ثبات، استقرار و تصمیم قوی و مقاوم (فضل‌الله، ۲۲/ ۸۸) و صادقی تهرانی مراد از آن را، روح الهام دانسته که مخصوص مرتبه بالایی از مؤمنان است. (صادقی تهرانی، ۲۸/ ۲۲۸)

در ارزیابی دیدگاه مفسران، اقوال آنان را می‌توان چنین تقسیم بندی نمود: ۱- دیدگاه اکثر مفسران متقدم مبتنی بر وجوه استعاره است بدین معنا که وجوهی چون برهان، نصرت، عنایت و لطف خاص خداوند مانند روحی است که باعث حیات قلوب مؤمنان می‌شود که در این باره می‌توان گفت: قراین مذکور نمی‌تواند سبب تأویل کلمه روح از معنای اولیه گردد؛ زیرا مفهوم کلمه روح آن گونه که در لغت و سایر آیات قرآنی به دست می‌آید آن چیزی است که موجب حیات می‌شود و به عبارتی سبب ادراک و قدرت درشی می‌گردد؛ و این گونه استعارات با آیات دیگر قرآن کریم که برای مؤمنان حقیقتاً حیاتی فراتر از حیات مادی معرفی می‌نماید مغایر است. ۲- اقوال برخی از مفسران معاصر نظیر علامه فضل‌الله و صادقی تهرانی که مواردی چون الهام، اشراق و طمأنینه بیان کرده‌اند که این وجوه را باید از آثار تأیید به روح الهی محسوب کردند و نمی‌توانند خود مراد از آن به شمار آیند ۳- وجوهی چون «جبرئیل امین» یا «قرآن» که برخی دیگر از مفسران بیان کرده‌اند، چنانکه علامه طباطبایی اشاره نموده‌اند، از جهت لفظ آیه شاهدهی بر آن‌ها وجود ندارد. (المیزان، ۱۹/ ۱۹۷) همچنین بر مبنای ارجاع دوگانه ضمیر (به خدای متعال یا ایمان) سیاق آیه از پذیرش وجوه مذکور (جبرئیل و قرآن) ابا دارد. در مجموع می‌توان گفت، عبارت «ایدهم بروح منه» بر مبنای ظاهر آیه و مفهوم کلمه روح که بر مبدأ حیات بودن دلالت می‌کند و همچنین با در نظر گرفتن ارجاع دوگانه ضمیر به خدای متعال و ایمان، در این آیه، هر دو معنا محتمل است که نتیجه آن مشترک است و عبارت است از اینکه روحی از جانب خدای متعال در اثر ورود به وادی ایمان، بر انسان افاضه می‌شود و

حیاتی دیگر را برای او رقم می‌زند.

۲- روح الایمان از منظر شارحان حدیث

در منابع روایی روح الایمان به طور کلی در دو دسته از روایات آمده است که در ادامه به بررسی مراد از این حقیقت از منظر شارحان حدیث پرداخته می‌شود.

آ- روح الایمان در روایات ارواح خمسسه

در دسته‌ای از روایات به وجود «روح الایمان» به عنوان یکی از ارواح متعلق به انبیاء و اولیاء الهی و مؤمنان اشاره شده است؛ در این روایات به انبیاء و اولیاء الهی پنج روح (روح القوه، روح الشهوه، روح المدرج یا روح البدن یا روح الحیاء، روح الایمان و روح القدس) و به مؤمنان به جز روح القدس، چهار روح سابق و برای سایر انسان‌ها ارواح ثلاثه (به جز روح القدس و روح الایمان) نسبت داده شده است (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱/ ۲۷۱-۲۷۲ و ۲۸۰؛ صفار، ۵/ ۲۰۵، ۴۴۵ و ۴۴۷) این روایات از دو منظر قابل بررسی اند اول از جهت آنکه مراد از ارواح مذکور چیست و دیگری آنکه این ارواح به ویژه روح الایمان دارای چه ویژگی‌ها و آثاری است؟ استرآبادی مراد از «روح القدس» را موجودی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل دانسته و دو احتمال را درباره «روح الایمان» مطرح نموده است؛ احتمال اول، نور الهی که در قلوب مؤمنان قرار می‌گیرد، احتمال دوم؛ فرشته‌ای که در گوش‌های انسان مطالبی را بیان می‌کند، همچنین ایشان سایر ارواح مطرح‌شده در روایت را انواع قوای داخلی بدن انسان دانسته‌اند. (استرآبادی، ۱۵۳- ۱۵۴) مولی صالح مازندرانی مراد از «ارواح خمسسه» را نفس ناطقه انسانی دانسته که به اعتبارات مختلف، مطمئن، لوامه، اماره، روح المدرج و روح الشهوه و ... نامیده شده است و در تأیید این نظر به بیان شیخ صدوق مبنی بر: «النفوس الارواح التي بها الحياه» (اعتقادات الإمامیه، ۴۷) و نظر شیخ بهایی مبنی بر یکسان بودن اطلاق روح انسانی و نفس ناطقه در قرآن و روایات استناد جسته‌اند. (مازندرانی، ۶/ ۶۱) علامه مجلسی احتمالات گوناگونی را درباره مراد از ارواح خمسسه بیان داشته است: ۱- ممکن است مراد ارواح مختلف و متباین باشند که برخی در بدن و برخی در خارج از بدن هستند؛ ۲- ممکن است مراد از ارواح خمسسه، نفس ناطقه انسانی به اعتبار اعمال، درجات و مراتب در طاعت باشد. چنانکه (در فلسفه) برحسب مراتب علم و معرفت به آن‌ها عقل هیولایی، عقل بالملکه؛ عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌گویند؛ ۳- ممکن است برحسب کمالات انسانی مراد از روح القوه، روح الشهوه و روح المدرج، روح حیوانی (ساریه در بدن) باشد و مراد از روح القدس، نفس ناطقه باشد؛ ۴- ممکن است ارواح اربعه (روح القوه، روح الشهوه، روح المدرج و روح الایمان) مراتب نفس باشند و روح القدس خلق اعظم و مباین نفس ناطقه باشد. (مرآة العقول، ۳/ ۱۶۵) از میان احتمالات مذکور نگارنده مرآة العقول روح القدس را

موجودی خارج از نفس ناطقه انسانی دانسته که در اصطلاح فلاسفه بدان عقل فعال (فرشته) گفته می‌شود، ایشان ظاهر روایات را بیانگر تباین روح القدس با نفس ناطقه دانسته است (همانجا).

با توجه به محتوای روایات درباره ارواح خمسه می‌توان گفت؛ اولاً: از ظاهر همه روایات مذکور و استعمال کلماتی نظیر «جعل فیهم» و «فی» که دال بر محلّیت و ظرفیت است، برمی‌آید که ارواح پنج‌گانه، چهارگانه، سه‌گانه، همگی حقایقی در وجود انسان‌ها هستند نه آنکه خارج از نفس تلقی شوند و اختلاف صرفه مربوط به نوع انسان‌ها از حیث حیات و درجات آنان نزد خدای متعال و آثار ناشی از روح است چنانکه در این روایات ارواح خمسه به انبیاء و اوصیاء و اولیاء الهی و ارواح اربعه به مؤمنان و ارواح ثلاثه به کفار نسبت داده شده است و به نظر می‌رسد بر این مبنا است که ثقه الإسلام کلینی این دسته از روایات را در باب «ارواح التی فی الأئمه» قرار داده است و ثانیاً: مراد از ارواح مذکور نمی‌تواند ارواح متعدد باشد بلکه مراد از آن‌ها مراتب طولی نفس در نوع انسان‌ها (اولیاء الهی، مؤمنان و کفار) است زیرا هر انسانی به‌خودی‌خود از وجود حقیقی واحدی به نام روح و یا «من» واحد به‌صورت علم حضوری آگاه است. به‌عبارتی دیگر «روح القدس»؛ «روح الایمان»؛ «روح القوه»؛ «روح الشهوه» و «روح البدن» یا روح المدرج همگی بر مراتب و درجات طولی نفس انسان دلالت می‌کنند. علامه حسن‌زاده آملی درباره ارواح خمسه می‌نگارند: «هر انسانی دارای تشخیص واحد است چنانکه آیه «فما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه» (احزاب: ۴) بر آن دلالت دارد و مقصود از این ارواح، ارواح متعدد متمایز از یکدیگر نیست، بلکه این ارواح شعب و فروع و شئون یک حقیقت‌اند، حقیقتی ممتد که یک جانب آن به نشئه عنصری است و جانب دیگر آن تا به بطنان عرش است ان لکل بدن نفساً واحده» (حسن‌زاده آملی، ۱۶۱) نگارنده تفسیرتسَنیم نیز مفاد روایات «ارواح خمسه» را دال بر روح‌های جدای از هم ندانسته و مراد از ارواح مذکور را درجات طولی حقیقت واحد نفس انسان برشمرده‌اند. (جوادی آملی، ۴۷۷/۵) بنابراین ارواح مذکور همگی مراتب طولی حقیقت وجودی انسان هستند که همان روح و نفس ناطقه در هر انسانی است ولی چیزی که سبب تفاوت این مراتب از یکدیگر می‌شود، نوع انسان و اعمال و عقاید آنان است که سبب می‌شود، مراتب نفس صعود پیدا کند و یا در حد حیوانات تنزل یابد. از طرفی می‌توان گفت بر مبنای این روایات و به اعتبار نوع انسان‌ها می‌توان ارواح مذکور را در سه مرتبه خلاصه نمود: مرتبه مشترک که همان ارواح ثلاثه است که شامل تمامی انسان‌ها اعم از مؤمن و کافر می‌گردد و آثاری مادی را در بردارد؛ مرتبه روح الایمان که شامل مؤمنین و مرتبه روح القدس که انبیاء و اولیاء و اوصیاء را شامل می‌گردد. البته از برخی از آیات و روایات متعدد برمی‌آید مرتبه دیگری برای روح انسانی وجود دارد که خاص اهل بیت علیهم السلام است. (ر.ک: کلینی، ۱/ ۲۷۳) بدین ترتیب روح الایمان مانند سایر ارواح مذکور در این

دسته از روایات مرتبه‌ای از مراتب روح انسانی است که پس از ورود به وادی ایمان برای انسان‌ها ایجاد می‌گردد و آثاری نظیر؛ عبادت و بندگی خدا، خوف از خدای متعال و عدم شرک برای صاحبان خود پدید می‌آورد. (همان، ۱/ ۲۷۲-۲۷۱؛ ۲/ ۲۸۲).

ب- روایات دال بر نقش بازدارنده روح الایمان از گناه

روایات متعددی در جوامع روایی شیعه وجود دارد که با اختلاف در سند، همگی بر این مضمون دلالت دارند که روح الایمان، مؤمن را از انجام گناه باز می‌دارد و شیطان او را به انجام گناه امر می‌کند و در صورتی که مؤمن مرتکب گناه گردد روح الایمان از او دور می‌گردد، اینگونه روایات را می‌توان ناظر بر مراتب اول و دوم ایمان دانست که در آن مراتب ممکن است مؤمن در مواقعی اعمال منافی عبودیت را مرتکب شود چنانکه در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ لِلْقَلْبِ لُفْزِينَ فَإِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِذَنْبٍ قَالَ لَهُ وَرُوحَ الْإِيمَانِ لَا تَفْعَلْ وَقَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ افْعَلْ ...» (کلینی، ۲/ ۲۶۷)

مولی صالح مازندرانی روح الایمان در این روایت را ملک موکل بر انسان دانسته که مؤمن را از انجام گناه بازداشته و به کار خیر امر می‌نماید (مازندرانی، ۹/ ۲۲۲-۲۲۳) علامه مجلسی نیز وجه معنایی «ملک» را مطابق تصریح بعضی از روایات دانسته و وجه تسمیه ملک به روح الایمان را این می‌داند که فرشته یاری کننده و تقویت کننده و سبب بقای (حیات ایمانی) مؤمن است گویا اینکه ملک به منزله روح و سبب حیات او می‌باشد. (مرآة العقول، ۹/ ۳۸۸-۳۸۹) علامه مجلسی علاوه بر وجه ملک، وجوه متعددی را نیز به صورت احتمالات معنایی «روح الایمان» مطرح نموده‌اند که عبارتند از: ۱- عقل؛ زیرا هنگامی که هوا و شهوات نفسانی (بر انسان) غلبه پیدا نکند عقل مرتکب معصیت نمی‌گردد و (در صورتی که انجام گناه) عقل در این حالت از انسان مفارقت پیدا می‌کند؛ ۲- روح انسانی از جهت اتصاف به ایمان؛ و بدین جهت روح الایمان نامیده شده زیرا هنگامی که هوای نفسانی بر او غلبه کند و به مقتضای ایمان عمل ننماید گویا روح انسانی (متصف به ایمان) از او جدا شده است؛ ۳- قوت و شدت ایمان و کمال آن؛ زیرا به کمال رسیدن ایمان به وسیله یقین است و یقین به خداوند و آخرت با انجام گناهان کبیره جمع نمی‌گردد و مفارقت روح ایمان کنایه از ضعف ایمان و یقین است؛ ۴- ممکن است مراد از کلمه مذکور نفسی «ایمان» و ایمان در کلمه «روح الایمان» اضافه بیانیه باشد؛ زیرا ایمان حقیقی با ارتکاب گناهان هلاک کننده منافات دارد؛ چنانکه در روایات معصومان (ع) به آن اشاره شده است؛ ۵- ممکن است مراد مرتبه «روح الایمان» به عنوان یکی از مراتب ارواح خمسسه باشد که این معنا به وجه معنایی سوم (روح انسانی متصف به ایمان) نزدیک است. (همانجا)

همو در تبیین وجه آخر بیان می‌دارد: «در کفار همانند حیوانات سه روح وجود دارد (روح حیوانی،

روح البدن، روح الشهوه) زیرا آن‌ها روحی را که عامل تمایز انسان و حیوان است را ضایع نمودند و آن را تابع شهوات و قوای حیوانی قراردادند و در این صورت به کلی این روح از آنان مفارقت می‌نماید و «روح الایمان» را معطل گذاشته‌اند که در این صورت گویا از آنان جدا شده و در این حالت خدای متعال درباره آنان می‌فرماید: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴) و در مؤمنین چهار روح وجود دارد، به آن‌ها روحی تعلق می‌گیرد که آن‌ها را زنده به حیات ابدی معنوی می‌گرداند (روح الایمان) و در انبیاء و اوصیاء، روح پنجمی وجود دارد که روح القدس نامیده می‌شود» (همان، ۳۸۹/۹)

علامه مجلسی در مجموع ضمن برشمردن احتمالات معنایی برای کلمه «روح الایمان» مانند مولی صالح وجه اول؛ «ملک» را نسبت به وجوه دیگر ترجیح می‌دهد و در این باره می‌نویسد: «الأولی أظهر علی قواعد متکلمی الإمامیة و ظواهر الأخبار» (همان، ۳۹۰) به نظر می‌رسد وجه معنایی «ملک» که مولی صالح و علامه مجلسی آن را برگزیده‌اند برگرفته از روایاتی نظیر روایت حماد از امام صادق (علیه السلام) باشد که آن حضرت فرشته را راهنما و بازدارنده انسان از گناه و تأییدکننده مؤمن معرفی نموده‌اند: «ما من قلب إلا و له أذنان علی إحداهما ملک موشد و علی الأخری شیطان مفتح هذا یأموه و هذا یؤجوه الشیطان یأموه بالمعاصی و الملک یؤجوه عنها....» (همان، ۲۶۶-۲۶۷/۲) و یا روایت ابان بن تغلب از آن حضرت: «ما من مؤمن إلا و لقلبه أذنان فی جوفه أذن ینفث فیها الوسواس الخفاس و أذن ینفث فیها الملک فیؤید الله المؤمن بالملک فذلک قوله و أیدهم بوج منه» (همان، ۲۶۷/۲) لیکن ظاهر این روایات بیانگر آن است که شیطان انسان را به گناه و معاصی امر می‌نماید و برخلاف او، مؤمن مؤید به فرشته‌ای است که او را از معاصی باز می‌دارد. در مجموع به دلایل ذیل نمی‌توان مراد از «روح الایمان» را وجه معنایی «ملک» دانست؛

روایت حماد به هیچ وجه دلالتی بر تطبیق کلمه «روح الایمان» در معنای «ملک» ندارد و صرفه در مقام بیان تقابل عمل شیطان و ملک موکل است.

به نظر می‌رسد مراد از اشاره امام به آیه ۲۲ مجادله در روایت ابان بیان مصاحبت ملک با روح ایمانی باشد و نه تطبیق معنای روح ایمان بر ملک، چنانکه علامه طباطبایی با استناد به آیه ۲ سوره نحل «ینزل الملائکة بالووح من أمره»: درباره این روایت بیان می‌دارد: «لیس معناه تفسیر الروح بالملک بل الملک یصاحب الروح و یعمل به» (المیزان، ۱۹۹/۱۹)

قراین روایی متعدد دلالت ضمنی روایت ابان بر معنای ملک را نیز رد می‌نماید، زیرا: ۱- روایات ارواح خمس به صراحت روح الایمان را به عنوان یکی از مراتب روح متعلق به نفوس انبیاء، اوصیاء و مؤمنین معرفی می‌نماید؛ از طرفی ویژگی‌هایی مانند نقصان در روح ایمان و سکونت ارواح در ابدان و... دلالتی بر

وجه «ملک» ندارد؛ ۲- سایر روایات از جمله؛ روایت کلینی و شیخ طوسی، به نقل از امام صادق (علیه السلام) که آن حضرت «روح الایمان» را به عنوان حقیقتی که به بدن مؤمن تعلق دارد و به هنگام گناه از او جدا می شود توصیف فرموده و درباره حالت فرد شارب الخمر بیان می نمایند: «فإن شربها حتی یسکر منها نزع ووح الایمان من جسده...» (نک: کلینی، ۳۹۹/۶؛ تهذیب الأحکام، ۱۰۵/۹). همچنین روایت صدوق (ره) از آن حضرت مبنی بر خروج روح ایمان از انسان در صورت افطار عمدی روزه ماه رمضان، مؤیدی بر نفسانی بودن «روح الایمان» هستند. (من لا یحضره الفقیه، ۱۱۸/۲) البته بدیهی است که مراد جدایی نفس ناطقه به طور کلی نیست بلکه صورت نفسانی نیکویی که بر اثر روح ایمانی پدید آمده از مؤمن جدا می گردد و او را (از حیث باطنی و اخروی) در حد یک حیوان تنزل می دهد. در مجموع از محتوای روایات بدست می آید که روح الایمان یکی از مراتب روح (نفس) انسان است و حقیقتی است که در اثر استکمال ایمان در نفس پدید می آید و سبب ایجاد آثاری در نفس انسان مؤمن و تمایز آن با نفس انسان کافر می گردد.

ویژگی های روح الایمان در قرآن و حدیث

روح به طور کلی بر مبدأ حیات اطلاق می گردد و در قرآن نیز همین معنا متبادر است: «المتبادر منه ما هو مبدأ الحیاة- فی کلامه تعالی» (المیزان، ۱۷۳/۲۰) از طرفی در قرآن کریم علاوه بر آنکه در آیه ۲۲ مجادله، روحی الهی ناشی از ایمان به اهل ایمان نسبت داده شده؛ حیاتی متمایز از سایر انسان ها نیز برای آنان ترسیم شده است. خداوند متعال به صراحت از افاضه حیات طیبه به مردان و زنان مؤمن که عمل صالح انجام دهند، خبر داده و می فرماید: «من عمل صالحاً من ذکرٍ أو أنثی و هو مؤمن فلنجحیه حیاة طیبة...» (نحل: ۹۷)؛ هر کس- از مرد یا زن- کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعه او را بازندگی پاکیزه ای، حیات [حقیقی] بخشیم. علامه طباطبایی این آیه را نظیر آیه ۱۲۲ سوره انعام و ذکر عبارت «فلنجحیه حیاة طیبة» را دال بر افاضه حیاتی جدید دیگر در مؤمنان شمرده است که در دیگران وجود ندارد و به عبارتی از منظر ایشان مراد از احیاء اهل ایمان به حیات طیبه، تغییر و تبدیل صفت حیات نیست بلکه حیات طیبه، حیاتی جدید فراتر از حیات عامه انسان ها است (المیزان، ۳۴۰/۱۲-۳۴۱). برخی از مفسران مراد از «حیاة طیبة» را به نقل از صحابه و تابعان مواردی چون رزق حلال، قناعت، رزق حسن و طیب در دنیا، حیات طیبه در بهشت، سعادت و... ذکر کرده اند (ر.ک: طبری، ۱۱۴/۱۴؛ التبیان، ۴۳۴/۶؛ طبرسی، ۵۹۳/۶؛ آلوسی، ۷/۴۶۲-۴۶۳) در حالی که بر مبنای ظاهر این آیه شریفه و آیات مربوط به آثار حقیقی حیات مؤمن، چنانکه علامه اشاره نموده (المیزان، ۳۴۲/۱۲) می توان گفت، حیات طیبه در این آیه حیاتی حقیقی است و وجوهی

نظیر موارد مذکور^۱ نمی‌تواند بیانگر مطلق معنای حیات طیبه در دنیا و آخرت و تمایز تام میان اهل ایمان و کافران تلقی نمود زیرا از آنجاکه راه دستیابی به وجود حیات و روح در موجودات پی بردن به آثار حیاتی موجود در آنان است، می‌توان از آثار حیاتی که خدای سبحان به مؤمنان نسبت داده است به وجه تمایز حیات مؤمنان و دیگران و به‌طورکلی تمایز روح به عنوان مبدأ حیات در آنان پی ببریم؛ علامه طباطبایی آثار حیاتی موجود در عامه انسان‌ها از قبیل افکار کلیه و تعلقات خاص انسان‌ها را وجه تمایز انسان با حیوان علی‌رغم وجود اشتراکات برشمرده که سبب انتساب حیاتی فراتر از حیوانات برای انسان‌ها می‌گردد، که برهمین مبنا از آثار حیاتی فراتر در اهل ایمان، پی برده می‌شود که اهل ایمان و یقین متمایز از کفار دارای حیاتی برتر و جدید با دامنه وسیع‌تر از نظر شعور و اراده می‌باشند و خدای متعال علاوه بر انتساب آثار حیاتی بیشتر به مؤمنان برای آنان روح خاصی نیز ثابت نموده است» (المیزان، ۳۳۸/۷) بدین ترتیب از آثار حیاتی می‌توان فهمید که انسان مؤمن حیاتی دیگر، متفرع بر روحی مؤید از جانب خدای متعال دارد که او را از حیات سایر انسان‌ها متمایز می‌سازد. برخی از آیات و روایات در قالب عبارات خاص بر ویژگی روح اهل ایمان و تمایز آن با دیگران از حیث آثار حیاتی (ادراک و اراده) دلالت دارند که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱- هدایتگر نفسانی اهل ایمان

در آیه‌ای خدای متعال به اهل ایمان وعده داده است که در صورت تقوای الهی و ایمان به رسول (ص) خدای متعال نوری که با آن حرکت می‌کنند، عطا می‌کند و می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله یؤتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون به...» (حدید: ۲۸) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا دارید و به پیامبر او بگروید تا از رحمت خویش شما را دو بهره عطا کند و برای شما نوری قرار دهد که به [برکت] آن راه سپرید) مفسران درباره مراد از این «نور» در این آیات نظرات متعددی بیان داشته‌اند؛ طبری مراد از آن را قرآن و تبعیت از رسول اکرم (ص) دانسته (طبری، ۱۴۲/۲۷) برخی به نقل از مجاهد و ابن عباس وجوه: هدایت و قرآن (التبیان، ۵۳۸/۹؛ طبری، ۳۶۷/۹) برخی نیز با استناد به آیه ۱۲ سوره حدید «یسعی نوهم بین یدیهیم و بلیمانهم...» مراد از آن را نور اهل ایمان در قیامت عنوان نموده‌اند. (زمخشری، ۴/۴۸۲؛ فخررازی، ۲۹/۴۷۵؛ ابوحیان، ۱۱۷/۱۰) در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت: وجه معنایی «قرآن» که برخی از مفسران بیان داشته‌اند مخالف سیاق این آیه شریفه هست هرچند که در قرآن کریم این کتاب الهی همچون تورات و انجیل به «نور» توصیف شده است. از طرفی وجه معنایی

۱ شاید بتوان به‌طور کلی معانی مذکور را مصادیقی برای مطلق معنای حیات طیبه در دنیا و آخرت در نظر گرفت چنانکه در برخی از روایات به مواردی چون «الفتوح بما رزقه الله»، «الفتوح و الرضا بما قسم الله» اشاره شده است. (فیض کاشانی، ۳/۱۵۴)

هدایت نیز مستلزم تمثیلی دانستن آیه است در حالی که آیه شریفه در مقام بیان وعده الهی و اعطای حقیقتی با وصف «نور» برای اهل ایمان و متقین است و همچنین چنانکه مقید نمودن آیه شریفه برای وصف مؤمنین در قیامت چنانکه علامه بیان نموده تقیید بدون دلیل است. (المیزان، ۱۷۴/۱۹) بنابراین بر مبنای دیدگاه علامه به دلیل اطلاق آیه مراد از نور در این آیه شریفه نور اهل ایمان در دنیا و آخرت است. مؤید این دیدگاه سایر آیات قرآن کریم است که در مقام بیان و اثبات این نور در دنیا برای اهل ایمان و حقیقت معنای آن و نظیر معنایی این آیه شریفه محسوب می‌گردند. چنانکه در آیه ۱۲۲ انعام پیرامون تمایز اهل ایمان و کافران از حیث حیات آمده است: «أولئك هم الذين آمنوا و جعلناهم قلوبهم غشاوة فمنهم ظالمات...» (انعام/۱۲۲)؛ «آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن، در میان مردم راه برود، چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکی هاست...». این آیه شریفه را چنانکه علامه اشاره کرده‌اند مدلول آیه ۲۸ سوره حدید است و می‌توان از دو منظر آن را تفسیر نمود؛ تفسیر اول بر مبنای تأملی بسیط، که بر این اساس می‌توان گفت که این آیه و سایر آیات مشابه ناظر بر تمایز حیات اهل ایمان و کفار، در مقام بیان وجوه استعاری و تشبیه هستند که در آن‌ها ضلالت و کفر به مرگ و هدایت یافتن و ایمان به احیاء و راه پیدا کردن به اعمال صالح به نور تشبیه شده است چنانکه برخی از مفسران بر این مبنا مراد از عبارت «فأحییناه» را وجوه مشابهی چون: هدایت یافتن به اسلام (طبری، ۱۷/۸-۱۸)، توفیق یافتن به ایمان (التبیان، ۲۵۸/۴-۲۵۹؛ صادقی تهرانی، ۱۰/۲۵۴-۲۵۵)، توفیق یقین و تمییز میان محق و مبطل (زمخشری، ۲/۶۲) هدایت به ایمان به نقل از ابن عباس و مجاهد (طبرسی، ۴/۵۵۵-۵۵۶) بیان کرده‌اند که وجوهی ناکافی و نوعی از مجاز در فهم مقصد آیه به شمار می‌رود که باید برای پی‌بردن به مراد آیه شریفه درباره حیات به سایر آیات باید مراجعه نمود. از طرفی برخی از مفسران مراد از «نوره یمشی به فی الفاس» در آیه را وجوهی چون: قرآن و اسلام (طبری، ۱۷/۸-۱۸) قرآن، ایمان و علم و حکمت. (طبرسی، ۴/۵۵۵-۵۵۶) و یا تجلی‌های روحانی و قدسی در مرتبه والای معرفت (فخر رازی، ۱۳/۱۳۳) که در این باره می‌توان گفت: وجوه معنایی قرآن و ایمان چنانکه علامه بیان نموده به دور از سیاق آیه است (المیزان، ۷/۳۳۹) و از طرفی وجه تجلی‌های روحانی و اشراق که فخر رازی بیان کرده صرفاً تفسیری عرفانی از آیه شریفه است و چنانکه ابوحیان بیان داشته: «هو بعيد من مناحی کلام العرب و مفهوماتها» (ابوحیان، ۴/۶۳۵)

تفسیر دوم بر پایه تأملی ژرف تر استوار است که می‌توان معنای دقیق‌تری از حیات اهل ایمان را ارائه می‌دهد چنانکه علامه بیان می‌کنند: «التدبر فی أطراف الکلام و التأمل فیما يعرفه القرآن الکریم یعطی لآیة معنی وراء هذا الذی یناله الفهم العامی» (المیزان، ۷/۳۳۶-۳۳۹) بر پایه دیدگاه علامه از آنجا که

خدای متعال برای اهل ایمان در آیه ۹۷ سوره نحل حیاتی فراتر از دیگران (حیات طیبه) اثبات نموده و برای کفار کمال آثار حیاتی اهل ایمان را نفی نموده چنانکه می‌فرماید: «لهم قلوب لا یفقهون بها...» (اعراف: ۱۷۹) و از طرفی در آیه ۲۲ مجادله روح خاصی را برای اهل ایمان اثبات نموده است می‌توان فهمید مراد از «فأحییناه» در آیه و «نوراً یمشی به فی الفاس» حقیقت و واقعیتی خارجی است و نمی‌توان آیه شریفه را در مقام بیان مجاز برشمرد (همان، ۳۳۸/۷) از طرفی علامه از یک سو مراد از نور در آیه را علم هدایتگر نفس مؤمن دانسته: «فإن المراد بهذا النور العلم الذی یهدی به الإنسان إلى الحق فی الاعتقاد والعمل قطعاً» (همان، ۳۴۲/۱۲) و از طرفی در رسائل التوحیدیه تعبیر «نور» را دال بر روح‌الایمان دانسته که هدایتگر نفسانی اهل ایمان است. (الرسائل التوحیدیه، ۱۷۳) که در تبیین این دیدگاه مبتنی بر سایر نظرات علامه می‌توان استنباط نمود:

اول اینکه روح در کلام الهی مبدأ حیات و آثار آن (ادراک و اراده) است و خدای متعال برای اهل ایمان علاوه بر روح عمومی منفوخ بشری روح‌الایمان را اثبات نموده است بنابراین اهل ایمان دارای حیاتی برتر و آثار حیاتی بیشتر از سایر انسان‌ها هستند و این افراد چیزهایی را ادراک می‌نمایند که دیگران از درک آن عاجزند و کارهایی را اراده می‌نمایند که دیگران نمی‌توانند آن را اراده نمی‌کنند (المیزان، ۳۳۷/۷-۳۳۸) و این بدان معناست که به سبب آنکه غیر اهل ایمان به اختیار خود، به وادی ایمان قدم نهاده‌اند، در نتیجه از آثار ناشی از روح‌ایمانی و حیات ناشی از آن خود را محروم ساخته‌اند.

دوم اینکه آیات متعدد از جمله آیه «أ و من کان میتة فأحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الفاس...» (أنعام: ۱۲۲) بر این معنا دلالت دارد که مؤمن حیات جدید متفرع بر داشتن روح‌ایمانی دارا است (همان، ۱۹۸/۱۳) و آیه دلالت دارد که «نور» اثر روح‌ایمانی است «فقد عد المؤمن حیا ذا نور یمشی به و هو أثر الروح و الکافر میتا و هو ذو روح منفوخة فللمؤمن روح لیست للکافر ذات أثر لیس فیها» (همان، ۲۰/۱۷۵)

آیات و روایات دیگر در قالب تعبیر «نور» بر این معنا دلالت دارند که خدای متعال اهل ایمان را به نوع خاصی از ادراک و معرفت هدایت می‌نماید چنانکه قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «یهدی الله لنوره من یشاء» (نور: ۳۵) (همان، ۱۲۱/۱۵) و مؤید این دیدگاه روایاتی هستند که بیانگر این معنا هستند که خدای متعال، علم خاصی را به عمل به مقتضای ایمان به آنان ارزانی می‌دارد. چنانکه در منابع شیعی و سنی از پیامبر (ص) که با عبارات گوناگون نقل شده که آن حضرت فرمودند: «من عمل بما علم (أو یعلم) ورثه الله علم ما لم یعلم» (ر.ک: بحار الأنوار، ۳۶۳/۶۵، ۱۷۲/۸۹؛ مفید، ۱۰۷؛ ابو نعیم اصفهانی، ۱۵/۱۰) یا «من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم یکن [یعلم] (ابن کثیر، ۴۳۷/۸) و یا از امام باقر (ع) روایت شده

است که فرمودند «من عمل بما يعلم علمه الله ما لا يعلم» (حلوانی، ۱۰۲؛ دیلمی ۳۰۱؛ بحار، ۷۵/۱۸۹؛ بحرانی اصفهانی، ۲۰۳)

علامه طباطبایی مراد از علم در این روایات را علم متولد از ایمان دانسته و منشأ آن را روح ایمانی تمکن یافته در نفس برشمرده است بدین معنا که، هنگامی روح ایمانی در نفس انسان مستقر شود آراء و اعمال را به صورت مناسب با خود متحول می‌سازد. (المیزان، ۷/۳۳۹) البته شاید بتوان گفت این حالت، ناظر بر مراتب سوم و چهارم ایمان است که در آن مراتب، روح ایمان به‌طور کلی مبدأ علم و اعمال خاصی در فرد مؤمن می‌گردد و ادراکات و اعمال او را به مقتضای ایمان تحت تأثیر قرار می‌دهد. چنانکه در روایتی در قالب تعبیر «نور» به اثر ایمان در بصیرت مؤمن اشاره شده است که رسول خدا (ص) فرمودند: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظو بنور الله عز و جل» (کلینی، ۱/۲۱۸) «از فراست مؤمن پروا کنید، زیرا که او در پرتو نور خدای عزوجل می‌نگرد». همچنین خدای متعال در آیه ۱۰۵ سوره توبه به بینش خاصی برای اهل ایمان که در پرتو آن می‌توانند از حقایق امور آگاه گردند؛ اشاره می‌نمایند چنانکه آمده است «قل اعملوا فسیری الله عملکم و رسولہ و المؤمنون» (توبه: ۱۰۵)؛ «و بگو: [هر کاری می‌خواهید] بکنید، که به‌زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرست». در روایت و آیه مذکور بیانگر افاضه الهی تشخیص حقایق توسط اهل ایمان است ولی از آنجا که اهل ایمان نیز دارای مراتب و درجات گوناگون هستند، می‌توان گفت هرکس بر حسب درجات ایمان و یقینی به این فضیلت نائل می‌آید ولی مصداق اتم اهل ایمان در حدیث و آیه شریفه مذکور معصومان (ع) هستند چنانکه روایات و روایات مرتبط باعرضه اعمال مردم بر ائمه علیهم السلام نیز بر این معنا دلالت دارند. (ر.ک: کلینی، ۱/۲۱۹-۲۲۰)

سوم اینکه در آیه ۵۲ شوری از «ووحل من أمرنا» با وصف «نور» یاد شده است چنانکه آمده است: «و کذلک أوحینا إلیک ووحل من أمرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الإیمان و لکن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا...» و علامه آن را منطبق بر روح ایمانی و یا روح قدسی دانسته‌اند. (المیزان، ۲۰/۱۷۵) که به نظر می‌رسد با توجه به سیاق این آیه شریفه دیدگاه روح قدسی پیامبری نسبت به روح ایمانی به صواب نزدیک‌تر باشد و تعبیر «نور» در این آیه با تعبیر «نور» در آیه ۱۲۲ سوره انعام که ناظر بر اثر روح ایمانی است متفاوت است چنانکه علامه می‌نویسد: «هو نور یهدی به الغیر کما أن روح الإیمان نور یهدی به الإنسان فی نفسه» (الرسائل التوحیدیة، ۱۷۳) به عبارتی بر مبنای دیدگاه علامه می‌توان گفت اثر روح ایمانی، هدایتگری نفسانی اهل ایمان است و اثر روح قدسی پیامبری به اعتبار اختلاف در شدت وضعف آثار فراتر از روح ایمان و بلکه هدایتگری دیگران را نیز دربر می‌گیرد.

۲- پرهیزگاری

در آیه‌ای خداوند متعال پس از بیان انزال سکینه خود بر رسول اکرم و مؤمنین، از ملازم گردانیدن «کلمة التقوی» بر آن‌ها سخن گفته است و می‌فرماید: «... فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» (فتح: ۲۶) اکثر مفسران بر مبنای معنای ظاهری لفظ «کلمه» عبارت «کلمة التقوی» را از قبیل الفاظ دانسته‌اند و با در نظر گرفتن ماجرای صلح حدیبیه، مراد از آن را عباراتی نظیر «لا إله إلا الله محمد رسول الله» (طبری، ۶۶/۲۶) «بسم الله الرحمن الرحيم محمد رسول الله» (زمخشری، ۳۴۴/۴) «لا إله إلا الله» (فخررازی، ۵۸/۲۸) و برخی نیز ضمن پذیرش وجه اخیر، آن را مرتبط با اعمال و طاعات دانسته‌اند. (فضل الله، ۱۲۳/۲۱؛ صادقی تهرانی، ۲۰۲/۲۷) در صورتی که که دقت در قراین پیوسته موجود در آیه بالأخص کلمه «ألزمهم» که در لغت عرب به معنای «مصاحبت و هم‌نشینی چیزی با چیز دیگر به صورت دائمی» است، (ر.ک: ابن فارس، ۲۴۵/۵) بیانگر این است که «کلمة التقوی» ملازم همیشگی و دائمی با مؤمنان است و بر این مبنا لفظی دانستن مراد از عبارت مذکور نمی‌تواند صحیح باشد. علامه طباطبایی بر مبنای اطلاق لفظ «کلمه» بر روح در آیه «و کلمته ألقاها إلی مویم و ووح منه» (نساء: ۱۷۳) مراد از «کلمة التقوی» را روح ایمان ملازم تقوا و این آیه را نظیر معنایی آیه ۲۲ مجادله برشمرده‌اند. (المیزان، ۲۹۰/۱۸؛ رسائل التوحیدیه، ۱۷۳) بر مبنای دیدگاه علامه در آیه ۲۲ مجادله و رای روح مشترک بشری، روح خاصی «مسمی به روح الإیمان» را به مؤمنین اختصاص داده شده و از طرفی در آیه ۲۶ سوره فتح از این روح با تعبیر «کلمة التقوی» یاد شده است فهمیده می‌شود که روح ایمان ملازم تقوا است. (رسائل التوحیدیه، ۱۷۳) از آنجا که در آیه ۲۲ مجادله از تأیید اهل ایمان به روح سخن رفته است و از طرفی در آیه ۲۶ فتح بر ملازمت «کلمة التقوی» با اهل ایمان اشاره شده است و از تعبیر «کلمه» برای القای روح در قرآن کریم استفاده شده است به نظر می‌رسد دیدگاه علامه که مبتنی بر قراین پیوسته و ناپیوسته قرآنی است از سایر دیدگاه‌ها که «کلمة التقوی» را از قبیل الفاظ دانسته‌اند؛ به صواب نزدیک‌تر است و روح الإیمان حقیقتی است که با تقوا ملازم است مؤید این دیدگاه روایاتی است که برآمر بودن روح الإیمان به تقوای الهی دلالت دارند از جمله روایت مذکور از امام صادق (ع) «فإذا هم العبد بذنب قال له روح الإیمان لا تفعل و قال له الشیطان افعل...» (کلینی، ۲۶۷/۲)

روایت دیگر در این باب، روایتی منقول از امام کاظم (علیه السلام) است که حضرت در آن، مؤمن را به داشتن به روحی مؤید از جانب خدای متعال که در هنگام انجام نیکی و تقوا به سرور و اهتزاز درمی‌آید و به هنگام انجام گناه از مؤمن غایب می‌گردد؛ توصیف فرموده است (کلینی، ۲۶۸/۲) علامه طباطبایی بر مبنای آیه ۲۲ مجادله، در شرح این روایت، «روح الإیمان» را مرتبه‌ای از مراتب روح آدمی برشمرده که

مؤمن هنگام استکمال ایمان بدان نائل می‌آید و دیگر از او مفارقت نمی‌کند همچنانکه که روح نباتی و حیوانی و انسانی که مشترک بین مؤمن و کافر مشترک است از مراتب روحی انسان است و همیشه از او مفارقت نمی‌کند، جز این که این روح ایمانی صورت نیکویی در نفس پدید می‌آورد که ممکن است بر اثر عوارضی (گناه) صورت زشتی پیدا کند و دوباره (بر اثر توبه) برگردد و هنگامی که موانع مضاده (گناهان) برطرف گردد؛ در نفس مستقر می‌گردد و رسوخ می‌کند و (از این پس) این صورت در نفس ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند. (المیزان، ۱۹/۱۹۹) به نظر می‌رسد، مراد از عدم مفارقت روح الایمان از دیدگاه علامه زمانی است که مؤمن به استکمال ایمانی نائل آید و در صورت انجام گناه، توبه واقعی نماید و صرفاً در این صورت است که صورت نفسانی پدید آمده توسط روح الایمان در نفس استقرار می‌یابد، به عبارتی دیگر این صورت نفسانی نیکوی پدید آمده توسط روح الایمان است که در زمان انجام گناهان از نفس انسان رخت بر می‌بندد نه اصل روح الایمان، زیرا در صورتی که اصل روح ایمانی از نفس جدا شود، دیگر انسان از مرتبه ایمانی خارج شده است؛ بنابراین اهل ایمان در صورت توبه واقعی و عدم بازگشت به گناه صورت نفسانی پدید آمده توسط روح الایمان در نفسشان رسوخ پیدا کرده و استقرار می‌یابد و این روح الایمان است که به طور دائمی اهل ایمان را به انجام طاعات دعوت و از انجام گناهان باز می‌دارد.

از مجموع آیات و روایات فوق برمی‌آید که مؤمنان در پرتو روحی افاضه شده از جانب خدای متعال، زنده به حیاتی طیبه می‌گردند و این روح به اراده خدای متعال، مبدأ ادراک و قدرتی جدید برای اهل ایمان می‌گردد که آثاری دیگر و فرا مادی برای آنان به ارمغان می‌آورد. مطابق نظر علامه این علم و قدرت جدید مؤمن را آماده می‌کند که او حقیقت اشیاء را ببیند و آن را به دو قسم تقسیم نماید: یکی حق باقی و دیگری باطل فانی و با قلبش از باطل فانی که همان حیات دنیوی با زخارف گمراه‌کننده است، اعراض نماید و دارای حیاتی حقیقی و جدید می‌گردد که از حیات مادی جدا نیست و صرفاً دارای مراتب حیاتی بالاتری است و به طور کلی از منظر علامه مؤمن به مدد روح ایمانی افاضه شده به او به حیاتی خالص که هیچگونه خباثتی در نفس و اثر آن وجود ندارد نائل می‌آید. (المیزان، ۱۲/۳۴۲-۳۴۳)

نتیجه‌گیری

قرآن کریم علاوه بر روح منفوخ در عموم بشر، روح دیگری به اهل ایمان نسبت می‌دهد که در لسان روایات معصومان (علیهم السلام) روح الایمان خوانده شده است. تطبیق دادن این حقیقت قرآنی که در آیه ۲۲ سوره مجادله به آن اشاره شده بر وجوه استعاری با ظاهر این آیه شریفه که به صراحت روح خاصی به مؤمنان نسبت می‌دهد ناسازگار است. از طرفی فرشته انگاری آن در روایات که برخی از شارحان برداشت

نموده‌اند نیز ناصحیح است؛ زیرا با ویژگی‌هایی که در این روایات برای روح الایمان ذکرشده از جمله نفسانی بودن آن متضاد است و روایات، روح الایمان را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب روح انسانی معرفی می‌کنند که منشأحیاتی جدید برای دارنده با ادراک واراده فراتر از دیگران می‌گردد که در قالب تعبیراتی چون: «نوراً یمشی به فی الفاس»، «کلمة التقوی»، «حیة طیبة» به آن اشاره شده است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *اعتقادات الإمامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هندوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق سامی بن محمد سلامه، بی‌جا، دارطیبه للنشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، بی‌تا.
- ابن‌عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، بی‌تا.
- استرآبادی، ملامحمد امین، *الحاشیه علی اصول الکافی*، تحقیق ملاخلیل قزوینی، علی فاضلی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- ایزوتسو، توشی هیکو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: سروش، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق عبدالباری، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

- بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، *عولم العلوم والمعارف* (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد)، تحقیق محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم، مؤسسه الإمام المهدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.
- جوادی، محسن، *نظریه ایمان* (در عرصه قرآن و کلام)، بی جا: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح* (تاج اللغة و صحاح العربیه)، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم الملايين، چاپ اول، بی تا.
- جیلانی، رفیع الدین محمد بن مؤمن، *الذریعه الى حافظ الشریعه*، تحقیق محمد حسین درایتی، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- حسن زاده آملی، حسن، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: الف لام میم، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- حلوانی، حسین بن محمد، *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم، مدرسة الإمام مهدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- خطیبی کوشکک، محمد، *فرهنگ شیعه*، قم، نشر زمزم هدایت، پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، بی تا.
- دیلمی، حسن بن محمد، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، چاپ اول، بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.
- صدر حاج سید جوادی، احمد، *دایره المعارف تشیع*، زیر نظر احمد حاج سید جوادی، کامران فانی، بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سازمان دایه المعارف تشیع، ۱۳۶۸.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)*، تحقیق محسن کوچه باغی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *الرسائل التوحیدیة*، (رساله الوسائط)، بیروت: النعمان، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

- _____، *الأمالی*، قم: دارالثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیرعاملی و مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، بی جا، ۱۳۶۲.
- _____، *تهذیب الأحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- عبدالباقی، محمد فواد، *معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، تهران: نشر پرتو، بی جا، ۱۳۷۴.
- فخررازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فضل الله، محمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالطباعه والنشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- فولادوند، محمد مهدی، *ترجمه قرآن*، تهران، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بی تا.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع الأحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- مازندرانی، محمد صالح، *شرح الکافی- الأصول والروضه* (للمولی صالح المازندرانی)، تحقیق و پاورقی ابوالحسن شعرانی، تهران المکتبه الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، *بحارالانوار الجامعه لدرر الأخبار الأئمه الأطهار (ع)*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، بی تا.
- مصطفوی، جواد، *ترجمه اصول کافی*، تهران: کتاب فرشی علمیه اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم، بی تا.
- مفید، محمدبن محمد، *الفصول المختاره*، تحقیق علی میر شریفی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، *قواعد العقائد*، به همراه تعلیقات جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق ع، بی جا، بی تا.