

# A comparative study of views on the immateriality of the human soul from the perspective of the Holy Quran

(Received: 08/04/2022 - Received: 16/05/2022)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2022.6.2.2.0>

Mohammad Hassan Ghadrnan Gharamaleki<sup>1</sup>

## Abstract

There are two different views on the truth of the existence of the soul (material and immaterial), each of which has relied on arguments, including verses from the Holy Qur'an. The purpose of this article is to explain the position of the verses on the immateriality or physicality of the soul. Since the verses of the Qur'an have been cited by those who agree with the immateriality of the soul and the deniers, it is necessary to comparatively analyze the documents of both views, which the author has organized in an analytical-comparative way in this article. In this article, it is clear that the implication of the verses cited by those who agree with the immateriality of the soul in different aspects of the soul (attribution of the soul to God, special creation and its difference with the material being, self-reasoning of immaterial matters, ascension and return to the kingdom and God) The implication is complete, But the verses cited by the deniers of the immateriality of the soul as describing the soul to material attributes and the creation of the soul from the material body can be answered and justified. It will be pointed out that the main weakness of the deniers of the immateriality of the soul is the lack of attention to the rational and narrative principles, the language of the Qur'an and the existence of the precedence of the theory of the immateriality of the soul over materiality.

**Keywords:** soul, soul, immateriality of soul, language of Quran, language of allegory, creation of man

1. Professor, Department of Theology, Research Institute of Wisdom and Religion, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. [ghadrang@yahoo.com](mailto:ghadrang@yahoo.com)



## بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها درباره تجرد نفس انسان از منظر قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2022.6.2.2.0>

محمد حسن قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

### چکیده

درباره حقیقت وجود نفس، دو دیدگاه مختلف (تجرد و عدم تجرد) وجود دارد که هرکدام به ادله‌ای از جمله آیات قرآن کریم تمسک کرده‌اند. هدف مقاله حاضر، تبیین موضع آیات درباره تجرد یا جسمانیت نفس است. از آنجا که آیات قرآن مورد استناد موافقان تجرد نفس و منکران قرارگرفته، ضروری است به صورت تطبیقی، مستندات هر دو دیدگاه مورد تحلیل قرار گیرد که نگارنده با روش تحلیلی- تطبیقی آن را در این مقاله به سامان رسانده است. در این مقاله، روشن شده است که دلالت آیات مورد استناد موافقان تجرد نفس با جهات مختلف نفس (انتساب نفس به خدا، خلقت خاص و تفاوتش با موجود مادی، تعقل نفس مجردات را، صعود و رجوع به ملکوت و خدا) دلالت تام است؛ اما آیات مورد استناد منکران تجرد نفس با عنوان توصیف نفس به صفات مادی و خلقت نفس از جسم مادی، قابل جواب و توجیه است. اشاره خواهد شد ضعف اصلی منکران تجرد نفس عدم توجه به مبانی عقلی و نقلی، زبان قرآن و وجود مرجحات تقدم نظریه تجرد نفس بر مادیت است.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، روح، تجرد نفس، زبان قرآن، زبان تمثیل، خلقت انسان

## مقدمه

تجرد یا جسمانیت نفس انسان از مسایل اختلافی بین متکلمان و فلاسفه است که اکثر متقدمان محدث و متکلم از جسمانیت (جسم لطیف مقابل جسم کدر) و فلاسفه و برخی از متکلمان از تجرد (مادی نبودن نفس، فقدان صفات و ویژگی مادی مثل: ابعاد ثلاثه، وزن، تغییر) حمایت کردند (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۵۲۵ به بعد؛ همو، ۱۴۱۹: ۸/۳۰۴، ۱۳۶، همو، ۱۳۶۰: ۱۰۵، ۱۲۷؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۳۴۵ و ۳۳۲). هر دو طیف به ادله نقلی و عقلی استدلال نموده‌اند که در این مجال، به تبیین و اثبات تجرد و عدم تجرد نفس از منظر آیات پرداخته می‌شود.

در ارتباط با پیشینه تحقیق، مقالات متعددی درباره تجرد و جسمانیت نفس به صورت مطلق یا با توجه به قرآن کریم تدوین شده است که بیشتر آن‌ها، با محوریت یک یا دو شخصیت علمی صورت گرفته است. اما مقاله‌ای که به صورت تطبیقی به تبیین مستندات قرآنی دو دیدگاه با طبقه‌بندی آیات مورد استناد بپردازد، نگارنده بر آن دست نیافت.

یک نوآوری تحقیق حاضر، طبقه‌بندی و ساختاربخشی به آیات دال بر تجرد نفس است که نگارنده آن را با تأمل در زوایای مختلف نفس از حیث مفیض و موجد، نحوه خلقت و وجود، فعل تجردی نفس (تعقل)، غایت نفس (صعود به عوالم مجردات) ساختار جدیدی بخشیده است که در علق اربعه منطق ارسطویی (فاعلی، مادی و صوری، غائی) قابل تبیین است.

## ۱. دیدگاه اول: تجرد نفس و مستندات قرآنی آن

در این بخش مستندات قرآنی بحث تجرد نفس ارائه خواهد شد.

### ۱-۱. تجرد نفس به اعتبار علت فاعلی نفس (انتساب به خدا)

الف) مردمان صدر اسلام همانند ما که از حقیقت روح ناآگاه بودند، برای فهم آن از پیامبر ﷺ سوال می‌کردند، آیه «وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (نساء: ۱۷۱) در پاسخ، به صورت کلی، روح را امر الهی توصیف کرد. اینکه مقصود از انتساب فوق چیست؟ آرای مختلفی ارائه شده است؛ لکن ظاهر آیه، حقیقت روح و مبدأ و خاستگاه آن را به امر الهی انتساب می‌دهد که از آن، وجود خاص بودن آن نسبت به سایر مخلوقات استفاده می‌شود. به تعبیری، وجود روح از سنخ وجود جسم و لو جسم لطیف فراتر است که خدا آن را به خویشتن منتسب می‌کند.

ب) در آیه‌ای دیگر از قرآن، خدا از نفس انسان با انتساب آن به روح خویش با تعظیم یاد می‌کند. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»، (سجده: ۹) این آیه، با انتساب روح انسان به

روح خدا، درصدد بیان شرف و عظمت آن، بلکه بالاتر از آن یعنی قدسی و تجرد بودن آن است.

ج) در سوره نساء خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾، (نساء: ۱۷۱).

از آنجا که مطابق اصول علمی عادی برای تولد فرزندی دو علت و ژن از والدین لازم است، اما تولد حضرت عیسی از این امر مستثنی بود، لکن در آیه فوق ضمن توصیف آن حضرت به کلمه الهی، ادامه آیه روشن می‌کند که وجود آن حضرت، یک نوع القا و انداختن وجودی به سوی حضرت مریم است. روشن است که بدن مادی حضرت از عناصر بدنی مادرشان «حضرت مریم» تشکیل شده است و به القای الهی نیازی ندارد، آنچه به القای خدا نیازمند است، ساحت دوم و باطنی حضرت عیسی است که آن همان نفس و روح مجردی است که هم در وسط آیه به کلمه و القای الهی متصف شده است و هم ذیل آن تصریح می‌کند که حقیقت آن حضرت یک روحی از سوی خداست که آن هم ظاهر در وجود تجردی است. د) ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَاهُ مِنْ رُوحِنَا﴾، (انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲). آیه شریفه هم از نفخ روح الهی بر حضرت مریم (س) خبر می‌دهد که حاصل آن تولد حضرت عیسی علیه السلام بود.

در روایت منتسب به حضرت علی علیه السلام کمیل سؤالی درباره شناختن حقیقت نفس مطرح می‌کند. حضرت در پاسخ، به چهار قسم نفس «نامیه نباتیه، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه» متذکر و به تبیین هر کدام می‌پردازد؛ توصیف قسم آخر، خیلی جالب و تا حدی مشابه نظریه فلاسفه است. حضرت مبدأ این قسم از نفس را خدا توصیف نموده که به آن هم عود می‌کند. حضرت در ادامه برای تأیید آن به آیه فوق و آیه دیگر (یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً) هم استناد می‌نماید.

«الْكَلِمَةُ الْإِلَهِيَّةُ، وَهِيَ حَسُّ قُوَى: بَقَاءٌ فِي فَنَاءٍ... هَذِهِ الَّتِي مَبْدُؤُهَا مِنَ اللَّهِ وَإِلَيْهِ تَعُودُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَنفَخْنَاهُ مِنْ رُوحِنَا وَأَمَّا عَوْدُهَا فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، (فیض کاشانی، بی تا: ۳/۳۴۷؛ طریحی، ۳۳۲/۴: ۱۱۶/۱).

این که مبدأ نفس قسم آخر از خدا متخذ شده و بدان هم رجوع می‌کند، دلالت آن بر تجردش دارد.

## ۲-۱. تجرد نفس به اعتبار علت مادی و صوری (نحوه خلقت، وجود و فعل)

وقتی نفس انسان از حیث علت مادی و صوری با دقت تحلیل مورد قرار گیرد، آن به سه جهت (نحوه خلقت، وجود و فعل) قابل لحاظ و تقسیم است که از هر سه

جهت می‌توان تجردش را ثابت نمود که اشاره می‌شود.

### ۱-۲-۱. نحوه خلقت

الف) ﴿ثُمَّ أَنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، (مومنون: ۱۴).

خلقت انسان در آیات متعدد به دو مرحله و نوع (خلقت بدن و روح) تقسیم شده است که تفکیک آن دو، خود مثبت اختلاف ماهوی آن دو است. آیه فوق تأکید هم می‌کند که با الحاق روح به بدن، خلقت دیگر و نویی محقق می‌شود که به واسطه آن، خدا خودش را «احسن الخالقین» می‌خواند.

ب) ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾، (یس: ۳۶).

منشأ خلقت هر زوجی (نر و ماده اعم از انسان، حیوان و نبات) در درجه اول، به منشأ بعیده مادی (نباتات و گیاهان) و در مرحله دوم به منشأ قریبه مادی (والدین) برمی‌گردد که آن مورد تأیید عالمان تجربی هم است. اما آیا در أزواج و به خصوص در خلقت انسان، افزون بر دو منشأ فوق، مبدأ و عنصر دیگری با عنوان «منشأ فرامادی» هم در تشکیل حقیقت وجودی آن دخیل است؟ موضع علوم تجربی در این خصوص منفی است؛ لکن آیه شریفه فوق، نظریه جدیدی را مطرح می‌کند که به موجب آن، عنصر سوم هم وجود دارد که خود انسان‌ها از آن بی‌خبرند. از آنجا که انسان به وجود مجردات از طریق عادی علم ندارد، خدا در تبیین عنصر سوم به همان ویژگی مجرد یعنی «عدم علم انسان» بسنده می‌کند. افزون بر آن، در فهم عنصر سوم باید به آیات دیگری هم رجوع شود که در آن‌ها از عنصر سوم به «روح»، «روح الهی»، «کلمه الهی القای شده از ناحیه خدا»، «خَلْقًا آخَرَ» و «من امر ربی» تعبیر شده است.

ج) ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾، (سجده: ۹).

خدا از نفس انسان با انتساب آن به روح خویش با تعظیم یاد می‌کند. آیه فوق، خلقت روح را در عرض بدن انسان قرار می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که خدا نخست، بدن آدم را خلق و کامل نمود، سپس در مرحله دوم از روح خویش بدان دمید. می‌توان به جرأت ادعا کرد؛ قسیم قرار دادن روح برای بدن انسان و ذکر آن در مرحله متفاوت و نیز انتسابش به روح خود، نشانگر تغایر وجودی آن دو است.

### ۱-۲-۲. تعقل و ادراک مجردات

#### ۱-۲-۲-۱. رؤیت ملکوت

آسمان و زمین و کلا هر موجود مادی دو وجه و ساحت دارد. یکی ساحت ظاهری و مادی و دومی ساحت باطنی است که وجود مجرد مثالی و تام است. ﴿قُلْ مَنْ

يَبْدَعُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ»، (مومنون: ۸۸)؛ «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَخْلُقُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، (یس: ۸۳).

آیه ذیل از نشان دادن و ارائه نه آسمان‌ها و زمین، بلکه از ملکوت آن‌ها به حضرت ابراهیم خبر می‌دهد که رهاورد آن، ازدیاد معرفت یقینی حضرت است.

الف. «وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»، (انعام: ۷۵).

واضح است ادراک آسمان‌ها و زمین و کشف آن‌ها با علوم و منابع عادی میسر می‌شود، اما دریافت معرفت باطنی و ملکوتی آن‌ها به شهود و نفس مجرد مبتنی است تا ثمره آن اتصاف شهودکننده به مرتبه «موقنین» باشد.

در روایات هم ملکوت عالمی مستقل و جامع و شامل عالم ماده، محل تعیین سرنوشت انسان، محل صعود روح برخی از پیامبران توصیف شده است. پیامبر ﷺ در روایتی از خدا می‌خواهد که حقیقت اشیاء و به تعبیری ساحت باطنی و ملکوتی آن‌ها به وی ارائه دهد، «ارنا الاشياء كما هي عليه» (مجلسی، ۱۴۱۴: ۴۳۰/۸؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۳۳۵). روشن است، مشاهده حقایق و ملکوت اشیاء - به قید آنچه حقیقت هست - با نفس مادی مناسبتی ندارد و مدرک آن باید نفس مجرد و هم سنخ ملکوت اشیاء باید باشد.

امام علی عليه السلام در توصیف افتخارات خویش می‌فرماید که من به اذن الهی به ملکوت نگریستم که ثمره آن علم کامل من به گذشته و آینده است. «وَلَقَدْ نَظَرْتُ فِي الْمَلَكُوتِ بِإِذْنِ رَبِّي فَمَا عَبَّابُ عَنِّي مَكَانَ قَبْلِي وَمَا يَأْتِي بَعْدِي»، (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۲/۴۱۵).

گویا عالم ملکوت عالمی است که منبع و کانون عالم ماده و دنیا اعم از حوادث گذشته و آینده است که خروجی وصل به چنین عالمی احاطه علمی و معرفتی به عالم ماده می‌شود.

شاید این جا گفته شود، عالم ملکوت می‌تواند از نوع جسم لطیف باشد، در پاسخ باید گفت اگر عالم ملکوت از جنس لطیف باشد، بین آن و عالم ماده (ماده کثیف) ارتباط و علقه تکوینی خصوصاً از نوع علت ایجاد می‌خواهد بود، درحالی که ظاهر روایت فوق، اشتغال عالم ملکوت بر عالم ماده است که از این طریق علم به ملکوت مستلزم علم به کل عالم ماده می‌شود. با دقت در حدیث روشن می‌شود که حضرت، نظر به ملکوت را نه مستلزم علم صرف، بلکه مستلزم حضور دو جانبه حضرت و حوادث گذشته و آینده است که عبارت «فَمَا عَبَّابُ عَنِّي» ناظر بدان است، یعنی حوادث گذشته و آینده (غیب) از من غیبت و فقدان نداشت.

۱. این روایت بیشتر در منابع حدیثی و تفسیر اهل سنت گزارش شده است.

مشابه روایت فوق از پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: **أَوْلَىٰ أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحْمُونَ عَلَىٰ قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنْظَرُوا إِلَى الْمَلَكُوتِ**، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/ ۵۹).

با توجه به دلالت حدیث فوق بر وجود مستقل عالم ملکوت، روشن می‌شود که در روایات و ادعیه متعدد که به صورت مستقل از ملک و ملکوت خدا سخن گفته شده است، عطف آن دو نه تأکیدی، بلکه تأسیسی است. **سَجَانُ ذِي الْمَلَكِ وَالْمَلَكُوتِ سَجَانُ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبْرُوتِ**، (سید ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۴۱۷/۱).

قرینه دیگر در خود روایات است که ملکوت عالمی اعتبار و توصیف شده است که در آنجا حوادث دنیا مکتوب شده است؛ چنان که از امام صادق ع نقل شده است: **كُتِبَ فِي الْمَلَكُوتِ عَظِيمًا إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَخْوَفُهُمْ مِنْهُ وَأَخْشَاهُمْ لَهُ وَأَزْهَدُهُمْ فِي الدُّنْيَا**، (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۱).

### ۱-۲-۲. صعود روح انسان به ملکوت هنگام خواب

**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَابِقِهَا فِيمَا سَكَّتْ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى**، (زمر: ۴۲)،

آیه فوق از خروج نفس انسان هنگام خواب از بدن خود خبر می‌دهد که خدا موقع بیداری آن را دوباره برمی‌گرداند. امام علی ع در پاسخ سؤال یکی از اصحاب به نام أسلمی مبنی بر خروج روح انسان هنگام خواب به سوی خدا مثل حالت مرگ، با تمسک به ظاهر آیه شریفه فوق فرمود که این آیه ناظر بر خروج یک صنف از روح انسان به نام روح العقل است، اما قسم دیگر روح انسان به نام روح الحیاة تا لحظه مرگ از بدن انسان خارج نمی‌شود.

**إِنَّمَا يُصِيرُ إِلَيْهِ أَرْوَاحَ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحَ الْحَيَاةِ فَإِنَّهَا فِي الْأَبْدَانِ لَا تَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ وَلَكِنَّهُ إِذَا قَضَىٰ عَلَىٰ نَفْسِ الْمَوْتِ فَقبَضَ الرُّوحَ الَّذِي فِيهِ الْعَقْلُ**، (شعیری، بی تا: ۱۷۱).

با توجه به این که در روایات هم تأکید شده است که روح انسان در خواب به سوی آسمان خارج می‌شود و از آنجا هم معلوماتی را دریافت می‌کند که همان رؤیای صادق است، اما خوابی که روح حیات و حیوانی می‌بیند، آن کاذب است (همان). در توضیح روایت به نکاتی اشاره می‌شود.

۱. تفسیر آسمان به آسمان ملکوتی: روشن است که مقصود از خروج و صعود نفس به آسمان نه آسمان‌های مادی و کهکشان‌ها، بلکه ملکوت آسمان‌ها و حقایق غیبی آن هاست.

۲. تناسب نفس مجرد با صعود به ملکوت آسمان و دریافت اخبار آن: به نظر می‌رسد روح العقل که از بدن خارج شده و اخبار را از آسمان‌ها دریافت می‌کند، آن نه با روح

مادی که با روح مجرد سنخیت دارد که تعبیر «روح العقل» هم در روایت بدان ناظر است.

۳. أخذ روح العقل هنگام مرگ توسط خدا، قرینه‌ای بر تجرد آن: نکته دیگر که با آن می‌توان تجرد روح العقل را اثبات کرد، ادامه روایت است که حضرت می‌فرماید: خدا در لحظه گرفتن جان انسان «توفی» روحی که از بدن خارج شده است، آن را أخذ می‌کند، معنایش این است که اولاً روح العقل، نقش اصلی در انسان دارد که با أخذ آن حیات نفس مادونش «روح الحیات» هم خود به خود، به نقطه پایان خود می‌رسد و ثانیاً أخذ روح «توفی» نه به معنای معدوم نمودن بلکه به معنای نگه داشتن و اخذ است که آن با وجود تجردی تناسب دارد و نه مادی، چرا که وجود مادی دائم، در حال تغییر و دگرگونی است.

البته روشن است، وجود اقسام مختلف نفس در انسان، حکایت می‌کنند که آن دارای شئون و مراتب مختلفی است که یک مرتبه نازل آن همان روح نباتی، حیوانی و مرتبه دیگرش، مرتبه بالاتر و کامل‌تر است که در روایت از آن، به روح العقل و النفس الناطقه تعبیر شده است که آن مرتبه تجرد نفس است که بین مراتب فوق، رابطه تکوینی و سببیت وجود دارد، چنانکه روایت امام باقر علیه السلام از آن (رابطه نفس حیات و عقل) خبر می‌دهد.

«مامن احدینام الأعرجت نفسه الى السماء وبقیت روحه فی بدنه و صار بینهما سبب»، (فیض کاشانی، بی تا: ۴/۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶/۴: ۷۱۳). «هیچ کس نمی‌خوابد، مگر این که نفس او به سوی آسمان عروج می‌کند، ولی روحش در بدنش باقی می‌ماند و بین آن دو رابطه سببیت برقرار است».

در حدیث دیگر بر الحاق «روح العقل» بر جنین در یک دوره خاص (تشکیل گوشت و استخوان و مشخص شدن اعضای بدن) تأکید شده است. «إِنْ طَرَحْتَهُ وَهُوَ سَمَةٌ مُحَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَلَحْمٌ مَزِيلٌ الْجَوَارِحُ قَدْ نَفَخَ فِيهِ رُوحَ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۷/۳۴۷).

حاصل آن که روایات فوق، عالم ملکوت را نه جسم لطیف و یا ملائکه بلکه وعاء و عالمی توصیف می‌کنند که دارای اوصافی مانند: اشتمال بر عالم ماده، محل کتابت سرنوشت انسان، محل صعود روح برخی از پیامبران و عمل خیر است که این ویژگی‌ها با اجسام لطیف سازگار نیست و تنها توجیه آن، قول به خصوصیت تجردی عالم ملکوت است.

### ۱-۲-۲-۳- معراج‌های پیامبران

در روایات، معراج حضرت موسی به سمت طور، عروج حضرت عیسی به آسمان چهارم، عروج حضرت ادریس به بهشت سخن گفته است. (ر. ک: ابن شهر



آشوب، ۱۳۷۹) معراج به شکل کامل برای پیامبر اسلام ﷺ اتفاق افتاده است. نخستین معراج معروف ایشان - بنا بر قول معروف - از مکه به بیت المقدس با روح و بدنش بوده است.

الف) ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (اسرى: ۱).

در آیه فوق، فلسفه معراج، ارائه آیات الهی بر آن حضرت است که تا حدی شبیه آیه ارائه ملکوت آسمان ها و زمین بر حضرت ابراهیم است. ذیل آیه فوق، اشاره شد که منظور از ملکوت، باطن و غیب آسمان ها و صورت مجردی آنهاست. این فلسفه بلکه بالاتر از آن در معراج پیامبر اسلام ﷺ قابل لحاظ و تحقق است. بخش کامل و مکمل معراج آن حضرت در مقامات بالاتر مثل مقام سدره المنتهی تا آخرین آن مقام ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم: ۸ و ۹) است که آن با روح متناسب ذات الوهی یعنی وجود نوری و تجردی است. قراین و شواهد متعددی در آیات بعدی مدعای فوق را تأیید می کند که به برخی اشاره می شود.

ب) ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ \* أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ \* وَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ \* إِذْ يَخْشَى السِّدْرَةَ مَا يَخْشَى \* مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ \* لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ (نجم: ۱۰-۱۸)

ثمره معراج نبی با خدا بیتوته و برخورداری از طعام روحانی از سنخ معرفت و محبت است، چنانکه خود حضرت تصریح فرمود: «إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ إِنِّي أُبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي وَيُطْعِمُنِي وَيُسْقِينِي»، (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱/۲۱۴).

اندیشوران، حالت فوق پیامبر را به عروج تجردی و مقصود از طعام را نه مادی بلکه روحانی و معرفت و محبت رب تفسیر کرده اند (صدر المتألهین، ۱۳۶۷: ۲/۲۵۷؛ محمدتقی مجلسی، ۱۴۰۶: ۳/۴۶۸؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۳۴۸).

### ۱-۳. تجرد نفس به اعتبار علت غائی (صبرورت و رجوع به سوی خدا)

الف) ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر: ۲۸).  
واژه برگشتن و رجوع به معنای برگشتن شیء به مبدأ قبلی خود است که از آن دور شده بود. این که صریح آیه، امر به برگشتن نفس مطمئنه به سوی خدا می کند، از آن آشکار می شود که سنخ وجودی نفس از سنخ وجود خدا (تجرد) بوده و از آن دور شده بود که خدا دوباره امر به برگشت به مبدأ اولیه اش می کند.

در ذیل آیه قسم اول (به اعتبار علت فاعلی) اشاره شد که حضرت علی علیه السلام در پاسخ سوال کمیل به چهار قسم نفس «نامیه نباتیه، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه

سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۵  
بهار و تابستان  
۱۴۰۲

الهیة» اشاره و در توصیف قسم آخر مبدأ آن را خدا توصیف نموده که به آن هم عود می‌کند.

«الْكَلِمَةُ الْإِلَهِيَّةُ، وَهِيَ قُوَى: بَقَاءٌ فِي فَنَاءٍ... هَذِهِ الَّتِي مَبْدُؤُهَا مِنَ اللَّهِ وَإِلَيْهِ تَعُودُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَتَنَّا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَأَمَّا عَوْدُهَا فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، (فیض کاشانی، بی تا: ۳/۴۷؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۴/۱۱۶).

این که مبدأ نفس قسم آخر، از خدا متخذ شده و بدان هم رجوع می‌کند، دلالت آن بر تجردش نیازی به توضیح ندارد.

ب) ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ (انعام: ۷۹).

در آیه فوق، حضرت ابراهیم خاطر نشان می‌سازد که توجه و اقبال صورت من (کنایه از حقیقت وجود نفس) از روی اخلاص و پاکی به سوی خدای آفریدگار آسمان‌ها و زمین است.

روشن است، مقصود از توجه آن حضرت، توجه قلبی و شهودی به حق تعالی است و از آن جا که متعلق شهود (وجود الوهی) امر مجرد است، برای این که معنای آیه و کلام حضرت صادق باشد، لازمه اش برقراری توجه واقعی حضرت ابراهیم با خداست که آن هم بر مسانخت نفس حضرت با وجود الوهی است؛ چرا که با نفس مادی و لولطیف، توجه واقعی به واسطه آن با خدا میسر نمی‌شود.

آیات متعددی بر صیورورت نفس انسان‌ها به سوی خدا، با تعبیر مختلف ﴿وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره: ۲۸۵؛ ممتحنه: ۴)، ﴿وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾، (غافر: ۳؛ تغابن: ۳؛ شوری: ۱۵)، ﴿وَإِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾، (آل عمران: ۲۸؛ نور: ۴۲؛ فاطر: ۱۸)، ﴿وَإِلَىٰ الْمَصِيرِ﴾، (حج: ۴۸؛ لقمان: ۱۴) دلالت می‌کنند که با توجه به لزوم سنخیت بین صائر (بازگشت‌کننده) و مصیر (خدا)، تجرد نفس ثابت می‌شود.

## ۲. دیدگاه دوم: جسمانیت نفس و مستندات قرآنی آن

منکران تجرد نفس برای توجیه نظریه خود به آیاتی تمسک کرده‌اند که بر حسب ظاهر اولیه مثبت صفات مادی بر نفس است که اینک به نقل و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۱-۲. توصیف نفس به صفات مادی

آنان معتقدند که با نگاهی به آیات، روشن می‌شود که روح نیز دارای صفات مادی مانند حرکت است.

الف) ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ﴾ (واقعه: ۸۳)؛ پس چرا آنگاه که [جان شما] به گلو می‌رسد، و در آن هنگام خود نظاره کنید.

آیه فوق از حرکت روح انسان هنگام مردن از پایین بدن تا گلو و خروج از آن خبر می‌دهد (قزوینی، ۱۴۲۹: ۱/۳۹۵؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱/۴۵۷).

ب) «لَلَّهِ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلَ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲)؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی بازمی‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است (قبض می‌کند)؛ پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد و آن دیگری [نفسها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازپس می‌فرستد.

آیه فوق، از گرفتن روح انسان‌ها توسط خدا هنگام مردن و خواب خبر می‌دهد و اضافه می‌کند خدا روح کسی که مرگش فرارسیده، نگاه می‌دارد، اما روح بقیه را باز پس می‌فرستد. قبض روح و ارسال دوباره آن بر حرکت و مکان مند بودن آن دلالت دارد (نصیری، سایت نسیم آنلاین، ۱۳۹۳).

## ۲-۲. تحلیل و بررسی

لازم است تا دیدگاه فوق مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد تا داوری میان دو دیدگاه مطرح شده در مقاله، به نحو درستی صورت بگیرد.

### ۲-۲-۱. عدم توجه به مبانی عقلی و نقلی

تفسیر آیات و به تعبیری تفسیر زبان دین خود به مبانی و روش خاصی متوقف است و نمی‌توان به صرف استناد به ظاهر یا حتی نص آیه یا روایتی آن را بدون مقدماتی مثل رجوع به آیات دیگر، محکمات، زمان و شأن نزول، تفسیر کرد؛ چرا که در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید وجود دارد و مفسر، افزون بر لزوم صلاحیت علمی، بایسته از امور دیگر هم اطلاع و اشراف داشته باشد. در آیات متعددی صفاتی با عنوان صفات خبریه مثل «آمدن»، به خدا نسبت داده شده است، مانند: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲).

حال برخی از مکاتب کلامی و تفسیری با پیش فرض‌های معرفتی و تفسیری خود مانند قول به جسمیت یا قابل رؤیت بودن خدا در قیامت، آیه فوق را به حسب ظاهر معنا کرده‌اند. اما اکثریت، با مبانی خود مثل تجرد خدا، ظاهر آیه را غیرقابل التزام انگاشته و به توجیه آن مثل تقدیر کلمه مضاف «امر» در «ربک» روی آورده‌اند.

در حقیقت مفسر با لحاظ مبانی عقلی و نقلی خاص و به تعبیر قرآنی لحاظ «محکمات» می‌کوشد، تفسیر ظواهر اولیه و متشابهات را با ارجاع به «محکمات» تفسیر ناب ارائه کند تا در دام ظاهرگرایان نیفتد.

۲-۲-۲. زبان قرآن، زبان چند ساحتی (حمل صفات مادی نفس بر تمثیل و استعاره) تمام عالمان دین، زبان قرآن را زبان شناختاری توصیف می‌کنند که گزاره‌هایش بر معانی قابل فهم و شناخت مشتمل است، این معنای تا حدی نزدیک معنای زبان عرفی است، به این معنی که قرآن برای عرف و مخاطب خود قابل شناخت است، مانند سایر گزاره‌های عرفی؛ لکن زبان دین و قرآن با زبان عرف افزون بر مشترکات، تفاوت‌هایی دارد که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۹۵)، از جمله مشترکات این دو زبان، حمل بر نصوص و ظواهر گزاره‌ها و نیز وجود تمثیل و استعاره است که تشخیص آن‌ها با قرائین عقلیه، لفظیه، مقامیه و حالیه صورت می‌گیرد، مثلاً در آیه ذیل آمده است که خداوند، خطاب به زمین و آسمان، آن‌ها را به تکلیف آمدن به حالت اختیار یا اجبار امر نموده و آن دو نیز پاسخ مثبت می‌دهند:

﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا وَكَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۱۱).

خطاب فوق نه خطاب واقعی بلکه از نوع تمثیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۸۷). یکی از مصادیق زبان تمثیل خروج نفس انسان از حلقوم هنگام مرگ است که در توضیح آن باید گفت از آنجا که علامت حیات انسان، نفس کشیدن است که از طریق حلقوم و گلو صورت می‌گیرد و مرگ نیز از طریق انسداد و قطع نفس کشیدن - که با فشار و بستن حلقوم - اتفاق می‌افتد، لذا از خروج نفس - و به عبارت دقیق از قطع ارتباط نفس از بدن یعنی واپسین لحظات دنیا و اشراف به مرگ، به رسیدن جان به حلقوم تعبیر شده است که نفس خارج می‌شود، اما به علت انسداد گلو، دیگر امکان ورود نفس تازه و به تبع آن استمرار حیات وجود ندارد (همان، ۱۳۸/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۳/۲۷۹).

### ۲-۲-۳. تعارض با آیات دال بر تجرد نفس و رفع آن با مرجحات

اگر اشکالات پیش‌گفته را نادیده بنگاریم، اشکال دیگر تعارض دلالت آیات دال بر جسمانیت نفس با آیات دال بر تجرد نفس انسان است. حاصل آن، تساقط دلالت هر دو قسم آیات و عدم استناد نظریه تجرد و جسمانیت به قرآن می‌شود. در این صورت به مقتضای ادله و مرجحات دیگر باید عمل نمود. قائل به تقدم آیات مثبت تجرد نفس می‌تواند به راه‌حل‌های رفع تعارض بپردازد.

### ۲-۳-۱. حمل آیات مثبت جسمانیت نفس به تمثیل

چنانکه پیش‌تر هم اشاره شد؛ زبان قرآن، زبان عرف خاصی است که آن بر ساحت‌های مختلف زبانی از جمله تمثیل و کنایه مشتمل است و آیات ظاهر در جسمانیت نه در مقام بیان جسمانیت نفس بلکه در مقام بیان حرکت و انتقال نفس

از بدن محتضر به بدن و عالم دیگر بوده است، لذا نمی‌توان از آن‌ها جسمانیت نفس را استفاده نمود تا با آیات تجرد نفس متعارض تلقی شوند. در راهکار و جمع فوق، تعارض دو قسم آیات تعارض اولیه و ظاهری تلقی شده بود که با تأمل بیشتر و تفسیر دقیق یک طرف تعارض به نفع طرف دیگر اشکال تعارض جمع و منتفی شد.

### ۲-۲-۳-۲. رجوع به دلیل عقلی

دومین راهکار، قبول تعارض است. در این صورت، اعتبار دلالت هر دو قسم آیات مردود می‌شود؛ اما قائل به تجرد نفس می‌تواند به ادله دیگر مثل ادله عقلی مثبت تجرد نفس رجوع کند یا با جرح ادله دیگر رقیب فرضیه اش را اثبات کند.

### ۲-۳-۳. خلقت انسان از عنصر مادی (خاک و نطفه)

برخی برای اثبات مادیت نفس به آیاتی استناد کرده‌اند که مبدأ اولیه خلقت انسان را خاک، نطفه و آب توصیف کرده‌اند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۴۹).  
 ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾، (حج: ۵) و ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالٍ مِمَّنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ (مؤمنون: ۱۲-۱۴).  
 حاصل این دلیل نقلی این است که با مراجعه به آیات روشن می‌شود که ماده تشکیل دهنده نفس و روح آدمی، موجودی مادی است. از آنجا که منشأ و ماده اولیه روح انسان مادی و غیر مجرد است؛ در نتیجه خود نفس نیز مادی خواهد بود (قزوینی، بی تا: ۱۴۹).

### ۲-۴-۴. تحلیل و بررسی

در نقد و بررسی این دلیل نقلی آقا مجتبی قزوینی، چند نکته قابل ذکر است.

### ۲-۴-۱. عدم تلازم میان حدوث و بقای جسمانی

اگرچه ادله نقلی متعددی بر مادی بودن منشأ پیدایش انسان اشاره دارند؛ لیکن این دلیلی بر جسمانیت و مادیت همیشگی نفس نیست، زیرا شیخ مجتبی قزوینی مدعی است که نفس افزون بر حدوث جسمانی، دارای بقای جسمانی نیز هست؛ لیکن ایجاد روح از طینت، خاک، نطفه و خون فقط مبدأ و حدوث جسمانی آن را ثابت می‌کند و دلالتی بر بقای جسمانی ندارد.

به دیگر سخن، دلیل مورد استناد آقا مجتبی قزوینی اخص از مدعاست. ممکن است موجودی به صورت جسمانی ایجاد و با حرکت، تکامل یافته و مجرد شود، از این رو فیلسوفان پیرو حکمت متعالیه بر نظریه حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن معتقد هستند.

## ۲-۴-۲. خلط آفرینش بدن و نفس

آیات مورد استناد بر خلقت بدن آدمی و نه نفس او دلالت دارد؛ درحالی که محل بحث خلقت نفس و نوع وجودش است؛ بنابراین تمسک به این دسته از ادله خروج تخصصی از مسأله است. البته می توان آنها را دال بر مبدأ آفرینش نفس نیز دانست که در این صورت، دیدگاه حدوث جسمانی و بقای روحانی حکمت متعالیه اثبات می شود، چرا که در یکی از این آیات لحن آیه از «خلق» به «انشأ» تغییر کرده و از «خلق آخر» یاد می شود. در فرهنگ قرآن کریم خلقت امور عادی با واژه «خلق» و «ذراً» و خلقت خاص و آفرینش امور مجردات با واژه «انشأ» یاد می شود. ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ \* قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (ملک: ۲۳-۲۴). طبق این دسته از آیات، خون و نطفه است که تبدیل به بدنی شده که با واژه «خلق» از آن یاد شده و سپس تبدیل به نفسی شده که با واژه «انشأ» و «خلق آخر» بیان شده است (قدردان قراملکی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

### نتیجه

۱. درباره حقیقت وجود نفس دو دیدگاه مختلف (تجرد و عدم تجرد) وجود دارد که هر کدام از صاحبان نظریه به ادله ای تمسک کرده اند.
۲. در این مقاله، ابتدا دیدگاه اول (تجرد نفس انسان) از منظر آیات متعدد با ساختار نو (علل اربعه منطق ارسطویی) مورد تحلیل قرار گرفت که برای اولین بار بود که نحوه استدلال های قرآن، در قالب منطق ارسطویی با تاکید بر علل اربعه ارائه شد.
۳. با تأمل در آیات متعدد روشن شد که قرآن با توجه به جهات مختلف نفس (انتساب به خدا، خلقت خاص و تفاوتش با موجود مادی، تعقل نفس مجردات را صعود و رجوع به ملکوت و خدا) به نحو دلالت التزامی بر تجرد نفس انسان دلالت می کنند.
۴. در ادامه، مستندات قرآنی دیدگاه دوم (توصیف نفس با صفات مادی و خلقت نفس از جسم مادی) تقریر شد و در نقد مستند اول (انتساب صفات مادی به نفس) اشاره شد که ادله فوق به علل مختلف مثل: عدم توجه به مبانی عقلی و نقلی، زبان قرآن و وجود مرجحات تقدم نظریه تجرد نفس بر مادیت، وافی به مقصود جسم انگاران نفس نیستند.
۵. در نقد مستند دوم (خلقت انسان از جسم مادی) به عدم ملازمه بین وجود مبدأ مادی برای نفس و جسمانیت آن و نیز خلط بین حقیقت وجود بدن و نفس اشاره شد.

۶. بعد از تطبیق آیات مورد استناد هر دو دیدگاه، می‌توان مدعی شد که دلالت آیات مورد استناد موافقان تجرد نفس از حیث اعتبار و قوت، غالب بر ادله مخالفان تجرد است.

۷. به نظر رسید که ضعف اصلی منکران تجرد نفس عدم توجه به مبانی عقلی و نقلی، زبان قرآن و وجود مرجحات تقدم نظریه تجرد نفس بر مادیت است.

## منابع

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق): «المناقب»، قم: انتشارات علامه.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷): «اقبال الاعمال»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳ق): «الخصال»، قم: انتشارات اسلامی.
۴. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثة.
۵. تبریزی، مجذوب (۱۴۲۹ق): «الهدایا لشیعة أئمة الهدی»، قم: نشر دار الحدیث.
۶. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۶۱)، معاد شناسی، تهران، انتشارات حکمت.
۷. دلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲ق): «ارشاد القلوب»، قم: انتشارات شریف رضی.
۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۲): «اسرارالحکم»، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۹. شعیری، محمد بن محمد (بی تا): «جامع الأخبار»، النجف: المطبعة الحیدریة.
۱۰. صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۱): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۳): «مفاتیح الغیب»، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۰): «اسرارالآیات»، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۳. صدر المتألهین، محمد (۱۴۱۹): «اسفار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۷): «شرح اصول الکافی»، بی جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیرالقرآن»، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲): «مجمع البحرین»، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۷. عرفی طالقانی، ملانعیما (۱۴۱۹ق): «منهج الرشاد فی معرفه المعاد»، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. غزالی، محمد (۱۴۱۶ق): «مجموعه رسائل الامام الغزالی»، بیروت: دار الفکر.
۱۹. فیض کاشانی، محسن (بی تا): «تفسیر الصافی»، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۰. قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۰): «کنگره تفکیک و ادله نقلی جسمانیت نفس؛ بررسی و نقد»، معرفت کلامی، شماره ۲۶.
۲۱. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۳): «کلام فلسفی»، قم: انتشارات وثوق.
۲۲. قزوینی، مجتبی (۱۳۹۳): «بیان الفرقان»، قزوین: حدیث امروز.
۲۳. قزوینی، مجتبی (بی تا): «رساله ای در معرفه النفس»، نسخه خطی موجود در کتابخانه مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام) قم: بی تا.
۲۴. القزوینی، المولی خلیل بن غازی (۱۴۲۹ق): «الشافی فی شرح الکافی»، قم: نشر دار الحدیث.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الانوار»، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۷. مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق): «لوامع صاحبقرانی (شرح الفقیه)»، قم: مؤسسه إسماعیلیان.
۲۸. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق): «روضه المتقین»، قم: مؤسسه کوشانپور للثقافة الإسلامية.
۲۹. مروارید (۱۴۱۸ق): «تنبيهات حول المبدأ والمعاد»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. نصیری، مهدی (۳۰ مرداد، ۱۳۹۳): «مجلسی و نقد نظر فلاسفه در مورد تجرد روح و فرشتگان»، سایت نسیم آنلاین.



## References

1. Ibn Shahr Ashob, Mohammad Ibn Ali (2000): "Al-Manaqib", Qom: Allameh Publications.
2. Ibn Tawus, Ali ibn Musa (1988): "Iqbal al-A'mal", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya.
3. Ibn Babawiyah (Saduq), Muhammad ibn Ali (2022): "Al-Khesal", Qom: Islamic Publications.
4. Bahrani, Sayyid Hashim (1996): "Al-borhan in the interpretation of the Qur'an", Qom: Al-Ba'ath Foundation.
5. Tabrizi, Majzoob (2008): "Guidance for the Shiites of the Imams of Huda", Qom: Dar Al-Hadith Publishing.
6. Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein (1982), Resurrection Studies, Tehran: Hekmat Publications.
7. Dailami, Hassan Ibn Abi Al-Hassan (1992): "Guidance of Hearts", Qom: Sharif Razi Publications.
8. Sabzevari, Mollahadi (2003): "Asrar al-Hakam", Tehran: Islamic Bookstore.
9. Poetry, Muhammad ibn Muhammad (pbuh): "Jame 'al-Akhbar", Al-Najaf: Al-Haydari Press.
10. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad (1982): "Tafsir al-Quran al-Karim", Qom: Bidar Publications.
11. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad (1984): "Mafatih al-Ghayb", Tehran: Cultural Research Institute.
12. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad (1981): "The Secrets of Verses", Tehran: Association of Wisdom and Philosophy.
13. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad (1999): "Asfar", Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
14. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad (1988): "Explanation of the Sufficient Principles", Bija: Institute of Cultural Studies and Research.
15. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (1997): "Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran", Beirut: Scientific Institute.
16. Toraihi, Fakhreddin (1983): "Majmaa Al-bahrain", Tehran: Mortazavi Publications.
17. orfi Taleghani, Mullah Naima (1999): "The method of guidance in the knowledge of resurrection", Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
18. Al-Ghazali, Muhammad (1996): "Collection of the treatises of Imam al-Ghazali", Beirut: Dar al-Fikr.
19. Faiz Kashani, Mohsen (no date): "Tafsir Al-Safi", Beirut: Scientific Institute.
20. Ghadrnan Gharamolki, Ali (2021): "Congress of Separation and Narrative Evidence of the Physicality of the Soul: Review and Critique", Theological Knowledge, No. 26.
21. Ghadrnan Gharamaleki, Mohammad Hassan (2004): "Philosophical Theology", Qom: Vosough Publications.
22. Qazvini, Mojtaba (2014): "Bayan al-Furqan", Qazvin: Today's Hadith.
23. Qazvini, Mojtaba (Bita): "A treatise on the knowledge of the soul", a manuscript available in the library of the Ahl al-Bayt (AS) Institute of Education in Qom: Bina.
24. Al-Qazwini, Al-Mawli Khalil Ibn Ghazi (2008 AH): "Al-Shafi'i Fi Sharh Al-Kafi", Qom: Dar Al-Hadith Publishing.
25. KOIAini, Mohammad Ibn Yaqub (1986): "Al-Kafi", Tehran: Islamic Library.
26. Majlisi, Muhammad Baqir (1983 AH): "Sea of Lights", Beirut: Al-Wafa Foundation.

27. Majlisi, Mohammad Taqi (1994): "Sawaqrani Poems (Sharh al-Faqih)", Qom: Ismaili Foundation.
28. Majlisi, Mohammad Taqi (1986 AH): "Rawdat al-Muttaqin", Qom: Kushanbour Foundation for Islamic Culture.
29. Morvarid (1998): "Punishments around the beginning and the resurrection", Mashhad: Islamic Research Foundation.
30. Makarem Shirazi, Nasser (1974): "Nomoneh Interpretation", Tehran: Islamic Library.
31. Nasiri, Mehdi (2014): "Parliament and Critique of Philosophers' Opinions on the Absence of Souls and Angels", Nasim Online.

---

The..... year

The first number

Consecutive 15

Spring & Summer

2023