



## **A Comparative Study of the Issue of the Similarity of the Creator and the Creature in the Quran and Transcendental Wisdom Based on the Verse "I Breathed into Him of My Spirit"**

**Sayyed Majid Zahiri<sup>1</sup>**

### **Abstract**

The commentators have interpreted the Quranic phrase "I blew into it from my spirit" in such a way that in one of them the additional compound "spiritual" is considered a formal addition and in the other a real addition. The first interpretation belongs to Allama Tabataba'i (may Allah have mercy on him) and the second one belongs to Allama Muhammad Taqi Ja'fari (may Allah have mercy on him). In general, we can state two types of the main addition in the phrase "spiritual":

1. Formal adverb of merit; 2. Formal adverb of non-merit (real adverb), which itself is divided into two other types: 1. Formal adverb of non-merit existential (real existential adverb); 2. Formal adverb of non-merit expedient (real expedient expedient).

In transcendental wisdom, after establishing the direct connection between the effect and the cause, a rational explanation of causality and the personal unity of existence is formed; therefore, with the disappearance of the true existential duality between the necessary and the impossible, there will be no place for existential contrast and similarity, and objectivity, as commonly held, is fundamentally false due to the limitation of all existential determinations in the system of transcendental wisdom.

Therefore, the only explanation consistent with Sadra'i principles would be the relationship of Tash'ani, which Allama Muhammad Taqi Ja'fari's interpretation of the Quranic phrase "I Breathed into Him of My Spirit" is consistent with the Tash'ani analogy.



However, Allamah Tabataba'i's (RA) interpretation of this Quranic phrase cannot be considered as supporting the similarity of God Almighty and man in the system of transcendental wisdom. The apparent explanation of Allamah Tabataba'i's (RA) interpretation in *Al-Mizan* does not support the similarity of God Almighty and man, but his legal theory is based on the similarity of similarity, which is not incompatible with Allamah's interpretative theory.

**Keywords:** Formal addition, real addition, credit addition, tashān, tashān assimilation, existential assimilation



## بررسی تطبیقی مسأله سنخیت خالق و مخلوق در قرآن و حکمت متعالیه براساس آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

(مطالعه موردی: تفسیر علامه طباطبایی و علامه محمدتقی جعفری)\*

سیدمجید ظهیری<sup>۱</sup>

چکیده:

مفسران، عبارت قرآنی «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را به شکل تفسیر کرده‌اند که در یکی از آنها ترکیب اضافی «روحی» اضافه تشریفی و در دیگری اضافه حقیقی دانسته شده است. تفسیر نخست متعلق به علامه طباطبایی (ره) است و دومی از آن علامه محمد تقی جعفری (ره) است. به طور کلی می‌توان دوع نوع اضافه اصلی در عبارت «روحی» مطرح کرد: ۱. اضافه تشریفی اعتباری؛ ۲. اضافه تشریفی غیر اعتباری (اضافه حقیقی) که خود این نوع دوم به دو نوع دیگر تقسیم می‌شود: ۱. اضافه تشریفی غیر اعتباری وجودی (اضافه حقیقی وجودی)؛ ۲. اضافه تشریفی غیر اعتباری تشانی (اضافه حقیقی تشانی). در حکمت متعالیه پس از تثبیت عین‌الربط بودن معلول به علت، تبیین تشانی از علت و وحدت شخصی وجود شکل می‌گیرد؛ از این رو با از میان رفتن دوئیت وجودی حقیقی میان واجب و ماسوی، تباین و سنخیت وجودی جایی نخواهد داشت و عینیت نیز به حمل شایع مواطاه، به دلیل محدودیت همه تعینات وجودی در منظومه حکمت متعالیه، از اساس باطل است. بنابراین تنها تبیین سازگار با مبانی صدرایی، رابطه تشانی خواهد بود که تفسیر علامه محمدتقی جعفری از عبارت قرآنی «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» با سنخیت تشانی سازگار است. اما تفسیر علامه طباطبایی (ره) از این عبارت قرآنی نمی‌تواند مؤیدی بر سنخیت تشانی خداوند متعال و انسان در منظومه حکمت متعالیه به‌شمار آید. ظاهر تفسیر علامه طباطبایی (ره) در المیزان مؤیدی بر سنخیت تشانی خداوند متعال و انسان نیست، اما نظریه حکمی ایشان مبتنی بر سنخیت تشانی است که با نظریه تفسیری علامه مانعة‌الجمع نیست.

**کلیدواژه‌ها:** اضافه تشریفی، اضافه حقیقی، اضافه اعتباری، تشان، سنخیت تشانی، سنخیت وجودی.





## درآمد

بررسی تطبیقی نگاه قرآن به یک موضوع و نگاه فلاسفه به همان موضوع و همچنین مقایسه پاسخ قرآن به یک مسئله و پاسخ فلاسفه به همان مسئله، ما را در تحلیل بهتر یافته‌های عقلی و در صورت لزوم، جرح و تعدیل آنها یاری می‌رساند. درباره نسبت واجب و ممکن در مباحث مربوط به علت در میان فیلسوفان بزرگ مسلمان، تحت عناوین «مناسبة العلة و المعلول» یا «ملائمة العلة للمعلول» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۷۰-۲۸۱) سخنانی مطرح شده است. در عبارات فیلسوفان معاصر، همچون علامه طباطبائی (ره)<sup>۱</sup> و امام خمینی (ره) از مناسبت و تلائم، به سنخیت علت و معلول تعبیر شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸۷؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۶۶؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۳۵). این نگاه فیلسوفان به باور گروهی از اندیشمندان مسلمان با نگاه قرآن تطابق ندارد. به‌عنوان نمونه در آثار یکی از اندیشمندان (سیدان، ۱۳۹۲) با همین نگاه آمده است که اصل علت بر سه پایه استوار است:

۱. کلیت؛ بدین معنی که هر موجودی یا علت است یا معلول (در اینجا یا یای مانعة‌الخلو است یعنی هیچ موجودی نیست که نه علت باشد و نه معلول).
۲. ضرورت؛ (هم علت و هم معلول را دربرمی‌گیرد)
۳. سنخیت؛ یعنی هر کمالی که در معلول هست به‌نحوی در علت هست، چون یک قاعده کلی فلسفی داریم که فاقد شیء معطی شیاً نمی‌شود.

نویسنده این مقاله معتقد است سنخیت، که نظریه فیلسوفان و نظریه ابتدایی صدرالمতألهین است، به لحاظ نقلی درست نیست. البته نویسنده اثر تصریح می‌کند که نظریه نهایی صدرالمتألهین به همان نظریه عرفا منتهی می‌شود که عینیت است. ایشان نظریه تباین را مطرح می‌کنند و می‌کوشد ابطال دو نظریه سنخیت و عینیت را با ادله نقلی و عقلی نشان دهند. (نک: سیدان، ۱۳۹۲ و ۱۳۸۸)

۱. أن المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخيه ذاتيه هي المخصصة لصدوره عنها وإلا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء (طباطبائی، ۱۳۷۲: ۱۶۶)



آیه ۲۹ سورة مبارکه حجر و آیه ۷۲ سورة مبارکه ص: «فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ»؛ «متوجه باشید که چون از اسکلتش پیرداختم و از روح خود در او دمیدم، همگی برایش به سجده بیفتید» (ترجمه برگرفته از: طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ج: ۳۳۷)، که دقیقاً تکرار شده‌اند، بر سنخیت میان خداوند و انسان دلالت دارند. مگر می‌شود خداوند از روح خود بر انسان افاضه فرماید و میان او و انسان، ملائمت و مناسبت و سنخیتی نباشد.

سیر تطور فکری صدرالمآلهین شیرازی از اصالت ماهیت به اصالت وجود و تشکیک، تکاملی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ ج: ۴۹ و ۴۲۳-۴۴۶). ایشان در آثار خویش تصریح می‌نماید با سلوک عملی و عقلی به این حقیقت دست یافته است که آنچه پیش از این علت می‌نامیده‌اند، اصل و معلول طوری از اطوار او یا شأنی از شئون اوست (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۵۸) و مباحث او در تشکیک وجود، متناسب متوسطین در حکمت بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ ج: ۷۱). بنابر تصریح خود ملاصدرا، نظریه نهایی او وحدت شخصی وجود است که بر اساس آن، وجود اصیل بسیط لایتنه‌ای، نه در طول و نه در عرض خویش، غیریت نمی‌پذیرد و کثرات، جز ظهورات و جلوات آن وجود شخصی نیستند؛ همچون دریا و امواج آن یا عطر و رایحه آن یا نور و پرتو آن و این یعنی تبدیل علیت به تشآن، ظهور و تجلی (جوادی آملی ۱۳۷۶؛ د: ۲۹۱). بنابراین با توجه به یافته‌های برهانی حکمت متعالیه می‌توان گفت میان انسان و خدا سنخیت برقرار است، اما نه سنخیت وجودی بلکه سنخیت تشائی.

#### ۱. بیان مسئله تحقیق

مسئله مقاله پیش رو این است که سنخیت در نظام فکری صدرایی چه مناسبتی با نگاه قرآن دارد. مهمترین عبارت قرآن که سنخیت خداوند متعال و انسان را می‌رساند، تعبیر «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي» است. در نگاه تحلیلی، واژه مناسبت و تلائم میان خداوند متعال (جل و علا) و انسان، به تدقیق نیاز دارد. آیا مناسبت باید مناسبتی وجودی باشد؟ اگر مناسبت وجودی باشد به آن سنخیت وجودی می‌گوییم (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۴۳، ۲۷۷ و ۳۱۹؛ عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۶۷ و ۱۶۸). مناسبت وجودی میان دو شیء زمانی معنا می‌یابد که با دو وجود حقیقی سر و کار داشته باشیم. حال آیا در فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه چنین





مناسبتی میان واجب و ممکن وجود دارد؟ اگر پاسخ، خیر است، آیا نوع دیگری از مناسبت مدنظر ملاصدراست یا وی به عینیت واجب و ممکن اعتقاد دارد و یا بالاتر حتی آنها را متباین می‌داند؟ قرآن چه نگاهی به نسبت میان خدا و خلق دارد؟ آیا به سنخیت میان خدا و مخلوقات معتقد است یا میان ایشان بینونت قرار می‌دهد؟ فهم آموزه قرآن در پاسخ به این مسئله مهم و تطبیق آن با نگاه حکمای متعالیه به ما کمک می‌کند مسیر تلاش عقلانی و برهانی بشری را هر چه بیشتر قرآنی کنیم.

برای فهم دقیق نگاه حکمای متعالیه در پاسخ به رابطه واجب و ممکن باید به موارد ذیل توجه نمود:

۱. تبدیل علیت به تشان و علت و معلول به واجب و شأن آن (جوادی آملی، ۱۳۷۶: الف: ۵۰۰)؛
۲. غیرتولیدی بودن رابطه علت و معلول در حکمت صدرایی (همان: ۴۹۶)؛
۳. توجه به دو نوع متفاوت عینیت (عینیت به حمل شایع مواطاه و حمل حقیقت و رقیقت)؛
۴. توجه به دو نوع متفاوت تباین (بینونت وصفی و بینونت عزلی)؛
۵. توجه به دو نوع متفاوت سنخیت (سنخیت وجودی و سنخیت شأنی).

## ۲. تحلیل مفهومی سنخیت

سنخیت در آرای فیلسوفان مسلمان به معنای نوعی رابطه میان علت و معلول است به وجهی که بدانیم کدام معلول با کدام علت مرتبط است. اما نوع این ارتباط، جای بحث دارد. برخی از مؤلفه‌های سنخیت، مشابَهت را درک می‌کنند و به فلاسفه اشکال تشبیه می‌گیرند. در مقابل، عده‌ای در دفاع از فلاسفه می‌کوشند اثبات کنند هیچ نوع مشابَهتی در حقیقت سنخیت مندرج نیست. این گروه معتقدند ممکن، رقیقه‌ای از کمالات واجب را داراست، نه حقیقت آن. حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر هیچ مشابَهتی نیست، از کجا می‌دانند چه کمالی رقیقه چه حقیقتی است. سنخیت را به دو معنا می‌توان لحاظ نمود: ۱. هم‌رابطه<sup>۱</sup>

۱. یعنی دو پدیده با پدیده واحد سومی رابطه داشته باشند.

بودن دو پدیده؛ ۲. مربوط بودن یک پدیده به دیگری.

برای هر دو معنای فوق نمی‌توان از قید مشابهت رها شد، بلکه باید نگران ارتباط وجودی و حقیقی بود، وگرنه ارتباط اعتباری و غیرووجودی از جمله شباهت تشائی، مشکلی ایجاد نمی‌کند. از این رو سنخیت دو گونه می‌تواند باشد:

۱. سنخیت وجودی/حقیقی/خارجی؛

۲. سنخیت تشائی.

برای درک بهتر مفهوم سنخیت از باب «تعرف الاشياء باضدادها او باغیارها» بهتر است دو واژه مقابل آن یعنی تباین و عینیت را نیز تحلیل مفهومی کنیم. درباره تباین باید گفت فیلسوفان مسلمان دو نوع تباین را بررسی کرده‌اند: بینونت عزلی و بینونت وصفی. بینونت عزلی میان خالق و مخلوق؛ یعنی انفکاک و جدایی کامل میان آنها برقرار است و هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. در مثال موج و دریا، هیچ حقیقتی جز دریا نیست و موج را در تغییر حالات همان حقیقت واحد اعتبار می‌کنیم. حال آیا موج از دریا جداست؟ ضمن اینکه موج، موج است و دریا، دریا، ولی با یک حقیقت سروکار داریم که جلوه‌های مختلفی دارد. نکته مهم این است که بینونت عزلی در بینونت وصفی هم ساری و جاری است؛ یعنی میان حقیقت علم که صفت خالق است و علم که وصفی از اوصاف مخلوق است، جدایی وجود ندارد. بالاخره علم، حقیقتی دارد که هم به خالق و هم به مخلوق نسبت داده می‌شود، آیا میان این دو، بینونت عزلی است؟ علم هم مانند وجود، حقیقتی است که هم بر موضوع خالق و هم بر موضوع مخلوق حمل می‌شود. براساس بینونت وصفی، حقیقت علم یک چیز بیش نیست که نزد خالق وجود دارد و آن علم که بر مخلوق حمل می‌شود، سایه‌ای و رشحه‌ای و حالتی از آن حقیقت است، اما براساس بینونت عزلی، ارتباط، در همین حد تشآن و تطور و ترشح وجود دارد و میان هیچ حقیقتی نزد خالق و حالتی از آن که بر مخلوق قابل حمل باشد، جدایی کامل نیست.

معنی «انفکاک هست» را به سادگی می‌دانیم؛ یعنی هیچ ارتباطی نیست. اما «انفکاک نیست»، به تبیین نوع و کیفیت رابطه نیاز دارد. در نفی بینونت عزلی، نوع و کیفیت رابطه





چیست؟ تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که این رابطه، نه وجودی قائم به نفس که تشائی عین الربطی است. همه دعوا بر سر حقیقت است. تشبیه، اگر حقیقی و وجودی باشد، مشکل ساز است وگرنه تشبیه اعتباری و ذهنی تشائی مشکلی ایجاد نمی‌کند. آدمی می‌داند که «خدا، عالم است». همچنین در ذهن خود اعتباری از علم دارد، ولی می‌داند که حقیقت علم نزد خالق است و آنچه او اعتبار ذهنی کرده است و به مخلوق نسبت می‌دهد، تنها سایه و رشحه و حالت و طوری از حقیقت علم است. درعین حال این رشحه و سایه، از همان حقیقت هم جدا نیست، مانند رایحه غذا و خود غذا، اگر غذا همان رایحه باشد، به مجرد بوییدن غذا، سیر می‌شویم، اما منفک از غذا هم نیست، بلکه همان غذاست که رایحه دارد.

آنچه در تحلیل مفهومی عینیت می‌توان گفت این است که وقتی میان دو شیء رابطه این‌همانی بر قرار می‌شود و یکی بر دیگری حمل می‌گردد و می‌گوییم الف همان ب است، رابطه الف و ب سه‌گونه می‌تواند تعبیر شود:

۱. حمل ذاتی اولی؛
۲. حمل شایع صناعی؛
۳. حمل حقیقت و رقیقت.

در حمل اولی، الف و ب در مفهوم متحد هستند و تغایرشان در اجمال و تفصیل است. در حمل شایع، الف و ب در وجود و مصداق متحد هستند و تغایرشان در مفهوم است. درباره حمل حقیقت و رقیقت باید گفت: «در این حمل سخن از دو موجود است که در اصل وجود متحدند و اختلاف آنها به کمال و نقص است. مراد از این حمل آن است که مرتبه عالی از وجود، واجد کمالات وجودی مرتبه دانی است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۷۷). در این حمل، محمول تنها با خصوصیت وجودی خود با موضوع رابطه دارد؛ یعنی دیگر خصوصیات سلبی محمول با موضوع ارتباطی ندارد. خاستگاه این حمل در آثار صدرالمتألهین است. ایشان می‌گویند: «بسیط الحقیقه کل الاشياء». ظاهر این کلام آن است که هر چیزی بر بسیط الحقیقه (واجب الوجود) حمل می‌شود، و مثلاً می‌توان گفت:





واجب الوجود انسان است، حجر است، حال آنکه حمل اشیا بر بسیط الحقیقه در زمره حمل‌های مشهور نزد منطق‌دانان نیست، بلکه مراد از حمل اشیا بر بسیط الحقیقه آن است که بسیط الحقیقه واجد تمام کمالات وجودی اشیا می‌گردد به نحو اعلی و اشرف است. گفتنی است در بعضی کلمات نیز آمده است: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها». این سخن در نظر برخی متناقض است و برای حل این تناقض ظاهری باید به تفاوت حمل حقیقت و رقیقت با دیگر حمل‌ها توجه کرد. بنابر نظر استاد مصباح، حمل حقیقت و رقیقت از گونه حمل اشتقاق است، ولی بنابر نظر بیشتر حکمای متعالیه<sup>۱</sup>، این حمل از گونه حمل اشتقاقی نیست، بلکه در عرض حمل موافات و اشتقاق قرار می‌گیرد» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۶۳ و ۶۴).

### ۳. نگاه قرآن به سببیت بر اساس عبارت «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ»

آیه کریمه «فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ» در سوره‌های مبارکه حجر و ص آمده است (حجر/ ۲۹؛ ص/ ۷۲). دو تفسیر مهم برای این آیه ارائه شده است.

علامه طباطبایی آیه یادشده را چنین تفسیر می‌کند: «تسویه انسان به معنای تعدیل اعضای اوست، به اینکه اعضای بدنی او را با یکدیگر ترکیب و تکمیل کند تا به صورت انسانی تمام‌عیار درآید، و دمیدن روح در آن، عبارت است از اینکه او را موجودی زنده قرار دهد، و اگر روح دمیده‌شده در انسان را به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده: از روح خودم در آن دمیدم، به منظور شرافت دادن به آن روح است. و جمله فقعو، امر و از ماده وقوع است، و این امر نتیجه و فرع تسویه و نفخ روح واقع شده است، می‌فرماید: حال که از روح خودم در آن دمیدم، شما ملائکه بر او سجده کنید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۲)

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه دمیده شدن روح الهی به معنای ارتباط برقرار کردن روح با بدن اشاره نموده و معتقد است نسبت دادن خداوند روح را به خود از روی شرافت دادن به روح بوده و اضافه کلمه روح به ضمیری که به خدا بازمی‌گردد، اضافه تشریفی است

۱. در این باره دو تفسیر از نظر ملاصدرا وجود دارد یکی تفسیر علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی که این حمل را از قسم سوم می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶، تعلیقه) و دیگری آیت الله مصباح یزدی که آن را از اقسام حمل شایع می‌دانند (مصباح یزدی، تعلیقه بر نهاییه، ص ۲۰۸).



و معنایش «ثم نفخ فيه من روح شريف و منسوب اليه» می باشد (حسنی، ۱۳۹۷: ۲۵۸).

اضافه تشریف یعنی «خدا روح و جسم ندارد که بگوید: «روح من» پس این تعبیر مانند «بیث الله» (خانهی خدا) که دلیل بر عظمت کعبه است، دلیل بر عظمت روحی است که در کالبد انسان دمیده شده است؛ روحی که استعدادهای فوق العاده دارد و می تواند تجلی گاه انوار الهی باشد.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۱)

در این دیدگاه همچنان که حمل ذو هو جسم بر خداوند متعال، خطاست، حمل ذو هو روح نیز بر حضرت حق، روا نیست. ولی در ادامه خواهیم دید که اگر روح را همچون صفتی کمالی برای حق جل و علا در نظر بگیریم وضع فرق خواهد کرد.

پرسشی که جناب علامه طباطبایی باید پاسخ دهد این است که اگر جاندار کردن انسان توسط خداوند، دلیل فقوعا و وقوع سجده فرشتگان بر او باشد، این وقوع سجده باید برای همه جانداران اتفاق بیافتد؛ زیرا خداوند آنها را نیز جاندار کرده است و این شرافت به آنها نیز سرایت خواهد نمود. از طرفی خداوند هیچ جا برای غیرانسان چنین عبارتی را به کار نبرده است، پس میان جاندار کردن و نفخت فيه من روحی تفاوت وجود دارد.

علامه محمدتقی جعفری معتقد است «خداوند متعال با یگانه بودن حقیقی که ذاتش دارد، دارای اوصاف کمالیه و جمالیه متنوع و متعدد هست و حیات به معنای عمومی یکی از آن اوصاف کمالیه است که منشأ بروز حیات در جانداران و روح انسانی و ملکوتی در انسان هاست و به همین جهت می گوئیم همه موجودات به ویژه انسان، جلوه گاه صفات الهی هستند. بنابراین فرموده خداوند در «نفخت فيه من روحی» اضافه حقیقی بوده و به تأویل نیاز ندارد.» (حسنی، ۱۳۹۷: ۲۵۸).

البته اگر تنها به تفسیر علامه از این آیه بسنده نکنیم و مجموع تفاسیر ایشان از روح در قرآن را بنگریم، ایشان نمی تواند ترکیب اضافی روحی را اضافه غیر حقیقی بدانند. به بیان دیگر می توان چنین برداشت کرد که اضافه تشریفی و اضافه حقیقی در «ما نحن فيه مانعه

الجمع» نیست.<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی درباره چستی روح در آیه «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» می‌گوید: «روح ظاهراً خلقی است بسیار وسیع‌تر از جبرئیل و غیر جبرائیل. در این جا به برخی از روایاتی که دلالت دارد بر این که روح، غیر از ملائکه و غیر از جبرئیل است، اشاره می‌شود. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي قَالَ خَلَقَ أَكْثَرَهُ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَهُوَ مَعَ الْأُمَّةِ وَهُوَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۷۳). ابی‌بصیر از امام صادق عليه السلام در مورد قول خداوند که می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سؤال کردند؛ حضرت فرمودند: خلقی است اعظم از جبرائیل و میکائیل که همراه با رسول الله صلی الله علیه و آله بود و با ائمه: همراه است و از عالم ملکوت است. با این حال در برخی آیات می‌بینیم که جبرئیل را روح الامین معرفی کرده است، ولی وجه جمع این دو مطلب همچنان که علامه طباطبائی نیز به آن تذکر داده است؛ از اشارات قرآن قابل استنباط است و آن این که جبرئیل و ملائکه، حاملان و ناقلان روح هستند و روح را در تنزلات و ترقیات خود، همراهی می‌کنند و به همین لحاظ روح به وجهی ملازم ملائکه و جبرئیل است و به وجهی جدا از آنها است.» (طباطبایی ۱۳۷۵: الف: ۱۷۱-۱۷۲)

آیه ۸۵ سوره مبارکه اسرا درباره چستی روح می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ بگو روح از امر پروردگار من است. اما امر به چه معنی است؟ خداوند در آیه ۸۲ سوره یس می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ امر او چنین است که هرگاه چیزی را

۱. در یکی از پژوهش‌هایی که درباره معنای لغوی و اصطلاحی روح انجام شده آمده است: «واژه «روح» از واژه‌های پر رمز و راز و ابهام‌آمیز مشترک در دین، فلسفه، عرفان و روان‌شناسی است. این کلمه با گویشی یکسان در زبان‌های عبری و عربی به کار رفته و در تورات، انجیل و قرآن کریم کاربرد فراوانی یافته است. در این پژوهش، با ارایه معنای لغوی و اصطلاحی روح در زبان عربی و ضمن اشاره به نمونه‌هایی از کاربرد آن در کتب مقدس، به بیان مفهوم و مصداق آن در قرآن کریم می‌پردازیم. همچنین در پژوهش پیش‌رو این باور تقویت می‌شود که بسیاری از تفاسیر قرآن در شرح کاربرد روح، دچار پراکندگی آراء شده‌اند و به جای روشنگری، ابهام‌آفرینی کرده‌اند. در این میان، علامه طباطبایی منسجم‌ترین تفسیر را از «روح در قرآن» بیان کرده است. این مفسر بزرگ بر آن است که روح در قرآن به آفریده‌ای آسمانی اطلاق شده که نقش آن حیات آفرینی است. هر جا از حیات و آثار آن نشانی هست، از وجود مرتبه‌ای از روح حکایت می‌کند. روح موجود در فرشتگان، انسان‌ها، حیوانات و نباتات همگی از افاضات روح مطلق است.» (شاکر، ۱۳۷۸: ۷)





اراده کند، تنها به آن می‌گوید موجود باش، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه تصریح می‌کند که «روح از سنخ امر خداوند است و به ذات منسوب بوده و از آن جا که «امر الهی» عبارت است از کلمه «کن»، که همان کلمه ایجادی است و به فعل مختص ذات خدا اشاره دارد، روح نیز که از سنخ امر الهی است به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود.» (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ ب: ۵۲۸)

حال سخن این است که اگر روح از سنخ امر خداوند و منسوب به ذات الهی است و انسانیت انسان به افاضه روح است، آیا می‌شود میان انسان و خدا سنخیت نباشد؟ مسلماً خیر. ولی همچنان که روح، خود، شأنی از شئون الهی است، انسان نیز تجلی و شأنی از شئون خداوند است. بدین ترتیب انسان با خالق خود، سنخیت تشائی دارد.

علامه محمدتقی جعفری در این زمینه می‌گوید این موضوع میان مفسرین و همچنین فلاسفه و عرفا و دیگر دانشمندان مورد اختلاف است و سپس پنج گروه مختلف را بر می‌شمارد:

گروه اول: «ایشان معتقدند مقصود از نسبت دادن روح به خدا، بیان عظمت و شرافت روح آدمی است، نه اینکه خدا روحی دارد و جزئی از روح خود را در انسان دمیده است. گروه دوم: این گروه می‌گویند بدان جهت که روح انسانی مجرد و مافوق عالم مادیات است و به همین دلیل به عالم ابدیت و پیشگاه ربوبی نزدیک‌تر است؛ از این رو روحی را که در انسان دمیده به خود اضافه نموده است.

گروه سوم: نظریه سومی نیز وجود دارد که تقریباً همه عرفا و بسیاری از فلاسفه الهی آن را مطرح می‌کنند به این بیان که اضافه روحی که در انسان دمیده شده است، یک اضافه مجازی نبوده، بلکه نسبت و اضافه حقیقی است. نهایت امر منظور از روحی که خداوند به خود نسبت داده است، روح به معنای معمولی آن که در وجود انسان دیده می‌شود، نبوده است، بلکه مقصود، خاصیت ربوبی اوست که وقتی به قلمرو انسانی سرازیر می‌گردد، به شکل روح جلوه می‌کند و بدین جهت است که انسان به برکت تصفیة نفس و تأدب به آداب



الهی و تخلق به اخلاق ربوبی، تشبهی به او می‌یابد و به جهان هستی مشرف می‌شود و شایستگی دیدار خداوند را به دست می‌آورد.

گروه چهارم: بنابر نظریه چهارم روحی که در انسان دمیده شده است واقعاً از هویت الهی بوده و هیچ‌گونه تحویل و تفسیری هم نباید در آیه یادشده صورت داد، بلکه می‌توان گفت جمله «وَلَقَدْخَتُّ فِيهِ مِنْ رُوحِي» برای تفهیم مردم بوده است وگرنه ارواح آدمیان، شئون هویت الهی می‌باشند. این نظریه اگرچه می‌تواند برای فرار از بعضی از مشکلات فلسفه الهی مفید باشد، ولی نه می‌تواند آن مشکلات را به حل و فصل نهایی خود برساند و نه با هیچ یک از مشاعر عقلایی و وجدانی و منابع معتبر اسلامی سازگار است. اینکه مطالبی مانند مضامین فوق از فلاسفه و عرفای اسلامی دیده می‌شود با نظر به مجموع روش‌های علمی و عملی و روانی آنان باید بگوئیم آنان به جهت بروز هیجانات روانی و احساس نزدیکی شگفت‌انگیز انسان به خدا، مطالب فوق را بیان می‌کنند نه اینکه واقعاً اعتقاد قطعی و همه‌جانبه به آن مطالب داشته باشند. اینان عظمت روحی انسانی را خوب به جا می‌آورند و آن را درک می‌کنند، سپس به اصطلاح معمولی چنان دستپاچه می‌شوند که آن عظمت روحی را با خدا اشتباه می‌کنند و گمان می‌برند روح انسانی جزئی یا شأنی از اجزا یا شئون الهی است.<sup>۱</sup> (جعفری، ۱۳۸۷: ۴۵۸) این توضیح لازم است که با عبارات فوق، شأن به عنوان جزو حقیقی یعنی سنخیت وجودی میان انسان و خدا را باور دارند. این مطلب در ادامه سخن علامه جعفری که نظریه اضافه حقیقی و تجلی‌گاه صفات الهی بودن انسان را مطرح می‌کند، روشن می‌شود.

گروه پنجم: «نظریه پنجم این است که خداوند متعال با یگانه بودن حقیقی که ذات پاکش داراست، اوصاف کمالیه جلالیه و جمالیه را به‌نحو متنوع و متعدد دارد، بدون اینکه این اوصاف متعدد که همگی نشان‌دهنده کمال و عظمت ذات اقدس اوست به یگانگی

۱. در نظر اول و دوم چنین نیست که روح خدا به انسان منتقل شده باشد. در نظریه سوم حقیقتاً چیزی از خداوند به انسان اضافه شده است، ولی آن چیز، روح نیست، بلکه استعداد ربوبی است. در نظریه چهارم حقیقتاً چیزی به انسان اضافه شده است و آن روح است و نسبت وجودی حقیقی با خدا دارد. در نظریه پنجم حقیقتاً چیزی به انسان اضافه شده و آن روح است و نسبت حقیقی تشأنی و ظهوری با خدا دارد.







ذاتش خللی وارد سازد. یکی از آن اوصاف کمالیه، حیات به معنای عمومی است. این صفت منشأ بروز حیات در جانداران و روح انسانی و ملکوتی در آدمیان است، به همین دلیل می‌گوییم همه موجودات به‌ویژه انسان، جلوه‌گاه صفات الهی هستند. بنابراین فرموده خداوند «و نفخت فیه من روحی» اضافه حقیقی است و به تأویل احتیاجی ندارد. دلایل عقلی و نقلی که این نظریه را ثابت می‌کند به قدری است که می‌توان این مسئله را در حکمت الهی حل و فصل نماید. از جمله ابوبصیر می‌گوید از حضرت صادق ۷ شنیدم که می‌گفت مؤمن برادر مؤمن است. مردم با ایمان مانند اعضای یک پیکر می‌باشند، اگر یکی از آنان ناله‌ای داشته باشد، درد آن در تمام اعضای جسد احساس می‌شود و ارواح آن، یک روح است به تحقیق پیوستگی روح مؤمن به روح خداوندی، شدیدتر از پیوستگی شعاع آفتاب به آفتاب است» (جعفری، ۱۳۸۷: ۴۵۸) علامه جعفری همین نظریه پنجم را می‌پذیرد و بدین ترتیب با نظریه تجلی ضمن اضافه حقیقی دانستن روحی سنخیت وجودی را رد می‌کند و سنخیت تشائی را می‌پذیرد.

#### ۴. سنخیت در نظام فکری صدرایی

صدرالمتألهین پس از بیان مفصل اقوال مشهور در تبیین علیت و رابطه علت و معلول، نظر نهایی خود را چنین اظهار می‌دارد که با افزودن عین الربط بودن معلول به علت، هم علیت به تشآن بدل می‌شود، هم میان علت و معلول دوئیت وجودی از میان بر می‌خیزد و وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. با فرض عین الربط بودن، تنها علت است و شئون، ظهورات و تجلیات علت.

بر مبنای وحدت شخصی وجود و تبدیل واجب و ممکن از علت و معلول به واجب و تشآن آن، ملاصدرا تصریح می‌کند که: «الموجود و الوجود منحصر فی حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فی الوجودية الحقيقية- و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کما یتراء فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقيقة عین ذاته کما صرح به لسان بعض العرفاء» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲/ ۲۹۲).

اینک باید پرسید علت با شئون و ظهورات و تجلیات خود، سنخیت وجودی دارد یا خیر؟ پاسخ این است که اصل پرسش از سنخیت وجودی، فرع بر دوئیت وجودی حقیقی

است و در پارادایم بیان شده هیچ دوئیت وجودی در کار نیست. حقیقت حکمت متعالیه این است که علیت به تشآن تبدیل می‌گردد و از این حیث، تبیین علیت در حکمت متعالیه با همه فلسفه‌های پیش از آن متفاوت و ممتاز است.

دیدگاهی مطرح است مبنی بر این که چون وحدت و بساطت حقیقی خدای متعال، قبول غیریت نمی‌کند، نمی‌توان کثرات را مسانخ با او دانست (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۹۱) در مورد این دیدگاه باید گفت کثرات، محاط حضرت حق هستند، اما احاطه حضرت حق بر آنها احاطه قیومی است و تمایز و تباین آن از کثرات به وجه بینونت وصفی است (یعنی تمایز وصف با موصوف) نه بینونت عزلی (چنان که دو وجود، منعزل و گسیخته فرض شود) (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ الف: ۴۹۶).

«ماسوی الله همه فیض حق هستند و فیض از مفیض، جدا نیست، چون اضافه اشراقیه است؛ چنان که سید اوصیا و خاتم اولیا علیه السلام در عبارت «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمَيِّزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عَزَلَةٍ» فرموده بودند. مثلاً در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است، با دریا متصل است که بینونت عزلت نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۷).

ملاصدرا در برخی عبارات در تبیین نحوه ارتباط وجود حقیقی با ماسواه، به جای سنخیت از واژه «رشح» بهره می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۴). تشریح آب به معنای جاری شدن و سیلان آن است. برخی معتقدند که ملاصدرا با آوردن این اصطلاح قصد نفی سنخیت متعارف فلسفی را داشته است (رک: سعیدی مهر، ۱۳۸۲).

برخی بر این باورند که اگر وحدت شخصی وجود اثبات شود، عینیت اثبات شده است: «مقصود از عینیت نیز همان است که می‌فهمیم یعنی حضرت حق عین این موجودات و کائنات است. بله به یک معنا عین آنها نیست و غیر آنهاست و آن به لحاظ محدودیت و حد آنها می‌باشد، ولی منهای حد اشیا که امری اعتباری است و حقیقی نیست، همه چیز خود اوست. به بیان دیگر یک شیء با قید محدودیت، حضرت حق نیست، ولی با عدم لحاظ





محدودیت، عین حضرت حق است. جمله معروفی در کتب فلسفی و عرفانی وجود دارد که می‌گویند: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها». بسیط الحقیقه (یعنی حضرت حق) کل الاشیاء و لیس بشیء منها است. این تناقض بدین صورت نفی می‌شود که لیس بشیء منها مع لحاظ التعین و کل الاشیاء بدون لحاظ تعین» (سیدان، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

اما در تصحیح برداشت فوق باید گفت: «طرح قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت است: نخست بسیط الحقیقه، همه کمالات دیگر موجودات را داراست و از نقائص آنها مبری است و این گونه طرح با تشکیک در وجود سازگار است. دوم: بسیط الحقیقه واجب تعالی همه کمالات را واجد است، به این معنا که خارج از واجب چیزی نیست و هر چه کمال است متعلق به اوست و نه به این معنا که هر چه خوبان دارند او نیز دارد و طرح بسیط الحقیقه در پایان مباحث علیت و معلولیت با تقریر دوم یعنی وحدت شخصی حقیقت وجود، سازگار است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ ب: ۳۳۶). اینک کجای قاعده بسیط الحقیقه عینیت به معنای مصداقی عرفی را می‌رساند؟ حمل کثرات بر واجب تعالی، حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع صناعی آن هم به وجه مواطاه.

توضیح لازم این است که عینیتی که فرع بر دوئیت باشد و بگوییم این شیء، همان شیء دیگر است، در حکمت متعالیه باطل است؛ زیرا غیری نیست که بخواهد مورد مقایسه باشد.

«و لا یتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالی تكون نسبة الحلول، هیئات ان الحالیة و المحلیة مما یقتضیان الاثنینیة فی الوجود بین الحال و المحل، و ها هنا ای عند طلوع شمس التحقیق من افق العقل الانسانی المتنور بنور الهدایة و التوفیق، ظهر ان لا ثانی للوجود الواحد الاحد الحق، و اضمحلت الکثرة الوهمیة، و ارتفعت اغالیط الاوهام، و الآن حصص الحق، و سطع نوره النافذ فی هیاکل الممكنات یقذف به علی الباطل فیدمغه فاذا هو ذاهق. و للثنویون الویل مما یصفون اذ قد انکشف ان کل ما یقع اسم الوجود علیه ولو بنحو من الانحاء فلیس الا شانا من شئون الواحد القیوم، و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته. فما وضعناه اولاً ان فی الوجود عله و معلولا بحسب النظر الجلیل آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون العله منهما امراً حقیقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعله و تاثیره فی المعلول الی تطوره بطور و تحيته بحیثیه لا انفصال شیء مباین عنه» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۰۰-۳۰۱).

«مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و معلول همراه است و این نوع تقسیم با اصالت ماهیت، اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت



تشکیکی وجودات موافق است. پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل در می‌آید؛ زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است. علت حقیقی، وجود مستقل می‌باشد و لکن بر مبنای وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول دگرگون می‌شود؛ زیرا بر این مبنا معلول، مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود، علت و معلول را فرامی‌گیرد، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود. پس تقسیم وجود به علت و معلول یک تقسیم اولی و مطابق با نظر ابتدایی و جلیل است، لکن به حسب سلوک عرفانی، علت یک وجود حقیقی و معلول جهتی از جهات علت است و علت و تأثیر آن بر معلول به عنوان تطور علت و تحیت آن به اطوار و حیثیات گوناگونی باز می‌گردد که منفصل و یا مباین با آن نیستند» (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ الف: ۵۰۰).

بنابراین خطای مشهور آن است که انواع روابط میان واجب و ممکن را به شکل «سنخیت یا عینیت یا تباین» تصویر می‌کند. در این خطا، عبارت منفصله «سنخیت یا عینیت یا تباین» را منفصله کثیرالاجزاء حقیقی تصور می‌کنند؛ از این روی ناگزیر به این باور هستند که نمی‌توان به هر سه مؤلفه منفصله معتقد بود و همچنین نمی‌توان به هیچ یک از مؤلفه‌های این منفصله باور نداشت. اما در نظام فکری صدرایی، هر دو باور، منطقی و معقول است؛ یعنی در نظام فکری صدرایی نه سنخیت مورد قبول است، نه عینیت و نه تباین (در اینجا سنخیت وجودی، عینیت به حمل شایع مواطاه و بینونت عزلی، مراد است) و از سوی دیگر، هم سنخیت مورد قبول است، هم عینیت و هم تباین (در اینجا سنخیت تشائی و عینیت به حمل حقیقت و رقیقت و بینونت وصفی، مراد است).



## نتیجه‌گیری

در مجموع مطالعات تفسیری، دو نوع اضافه اصلی را در عبارت روحی مطرح می‌کنند:

۱. اضافه تشریفی اعتباری؛ ۲. اضافه تشریفی غیراعتباری (اضافه حقیقی) که این نوع دوم، خود، به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. اضافه تشریفی غیراعتباری وجودی (اضافه حقیقی وجودی)؛ ۲. اضافه تشریفی غیراعتباری تشائی (اضافه حقیقی تشائی)

در حکمت متعالیه تفسیر علیت از تبیین علیت در فلسفه‌های پیشین متمایز است؛ ازاین‌رو تبیین سنخیت نزد ملاصدرا نیز با فیلسوفان سلف تفاوت دارد. در برخی تفاسیر، سخنان ملاصدرا مبنی بر وحدت شخصی، نافی غیر و ازاین‌رو نافی موضوع مسانخت کثرات با واحد حقیقی بسیط است، لکن در تفسیر مطرح‌شده در این مقاله، سنخیت دو قسم را دربرمی‌گیرد: ۱. سنخیت وجودی؛ ۲. سنخیت ظهوری و تشائی.

و حکمت متعالیه با قسم اول سنخیت ناسازگار است و با قسم دوم سازگاری دارد. در نگاه قرآنی به سنخیت بر اساس عبارت «نفخت فیه من روحی» دو تفسیر وجود دارد؛ یکی ترکیب اضافی روحی را اضافه تشریفی می‌داند و دیگری آن را اضافه حقیقی برمی‌شمارد. بدیهی است تعبیر دوم با سنخیت تشائی در حکمت متعالیه، سازگار است و آن تفاسیری که ترکیب اضافی روحی را غیرحقیقی می‌دانند با منظومه حکمت متعالیه سازگاری ندارند.

مفسرینی که به اضافه تشریفی قائل هستند، خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اضافه تشریفی را غیرحقیقی می‌دانند؛
  ۲. اضافه تشریفی را با حقیقی بودن مانعة‌الجمع نمی‌دانند.
- علامه طباطبائی با توجه به مبانی حکمت صدرایی و همچنین مجموع نگاه تفسیری‌شان، درباره روح معتقد هستند که اضافه تشریفی الزاماً غیرحقیقی نیست و ازاین‌رو اضافه تشریفی با حقیقی بودن، مانعة‌الجمع نیست.



## فهرست منابع

۱. راس، دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۲. یثربی، یحیی (۱۳۸۴)، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر.
۳. حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر.
۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۳، قم: صدرا.
۵. حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ استثنایی، فاطمه (۱۳۹۰)، «اصل سنخیت از دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال نهم، ش ۱.
۶. سیدان، سید جعفر (۱۳۸۸)، سنخیت، عینیت، یا تباین؟، مشهد: پارسیران.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: طهوری.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲)، مفاتیح الغیب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۹۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. سعیدی مهر، محمد؛ شهیدی، سعیده سادات (۱۳۸۲)، «بررسی تحلیلی اصل علیت بر مبنای وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶؛ الف)، رَحِیقْ مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶؛ ب)، رَحِیقْ مختوم، بخش پنجم از جلد دوم، قم: اسراء.





۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶: ج)، رحيق مختوم، بخش اول از جلد اول، قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶: د)، رحيق مختوم، بخش دوم از جلد اول، قم: اسراء.
۱۶. حسن زاده آملی (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، بداية الحکمه، قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، نهاية الحکمه، قم: انتشارات اسلامی.
۲۰. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، ج ۳، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، در آمدی بر نظام حکمت صدرایی، جلد ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. ملکیان، محمد باقر (۱۳۸۶)، «اقسام حمل و احکام آنها»، معارف عقلی، ش ۵.
۲۳. حسنی، نعمت اله و خورسندی، محمود (۱۳۹۷)، «پژوهش تطبیقی آیه «نفخت فيه من روحی» در تفاسیر علامه طباطبائی و علامه جعفری»، فصلنامه مطالعات قرآنی، ش ۳۴.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، قرآن مهر، ج ۱۷، قم: انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۵. سیدان، سیدجعفر (۱۳۹۲)، توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان، مشهد: انتشارات دلیل ما.
۲۶. کلینی (۱۳۶۵)، کافی، ج ۱ و ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی، ج ۹، تهران: انتشارات اسلامی و مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴: الف)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۳، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین (ب؛ ۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین (ج؛ ۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۷، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۱. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۸)، «تفسیری از روح»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۲.

