

مقدمه

یکی از پدیده‌های نامحسوس جهان آفرینش ملائکه یا فرشتگان‌اند. ملائکه، مخلوقاتی رمزآلود بوده، در عالم مادی برای انسان‌ها مشهود نیستند. درباره فرشتگان پرسش‌های فراوانی مطرح است؛ از جمله اینکه ماده اولیه آفرینش آنها چیست و چگونه آفریده شده‌اند؟ حقیقت آنها چیست؟ آیا همه آنها در یک رتبه قرار دارند یا رتبه‌های متفاوتی دارند؟ یکی از پرسش‌های اساسی درباره آنها که از دیرباز حکما و مفسران را به خود مشغول داشته، وجود غیرجسمانی فرشتگان و تمثّل آنها به شکل انسان است.

برخی آیات قرآن به تمثّل فرشته به شکل انسان اشاره دارد؛ ظهور فرشتگان بر حضرت ابراهیم علیه السلام و بشارت وی به ولادت اسحاق و یعقوب علیهم السلام (هود: ۶۹) و نیز نزول و بروز فرشتگان به شکل جوانان زیبا بر حضرت لوط علیه السلام (هود: ۷۸؛ حجر: ۶۸) مراجعه‌کنندگان به حضرت داود علیه السلام برای رفع خصومت (ص: ۲۱) و تمثّل فرشته بر حضرت مریم (مریم: ۱۷) از جمله این آیات‌اند. تمثّل جبرئیل به شکل دحیه کلبی بر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز می‌توان از این قسم به حساب آورد؛ چنان‌که آن حضرت فرمود: «وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعْيِي مَا يَقُولُ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۱؛ مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ص ۲۶۰، ح ۱۲)؛ و گاه فرشته به صورت مردی برایم تمثّل می‌یابد و با من سخن می‌گوید و من آنچه می‌گوید حفظ می‌کنم.

با توجه به محسوس نبودن فرشتگان، چگونگی تمثّل و مشاهده آنان توسط انسان جای پرسش دارد. مقاله حاضر به بررسی چند و چون تمثّل فرشته به شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی و پاسخ به شبهاتی در این زمینه می‌پردازد.

از میان آیاتی که درباره تمثّل فرشته است، تنها آیه‌ای که به تمثّل فرشته در شکل انسان تصریح دارد، آیه هفدهم سوره مبارکه مریم است و ما در اینجا مقاله را با توضیح آن پی می‌گیریم.

خداوند متعال پس از بیان کناره‌گیری حضرت مریم از خانواده‌اش به مکان شرقی (بیت المقدس) می‌فرماید: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»؛ [حضرت مریم] میان خود و آنان پرده‌ای گرفت، پس ما روح خود (جبرئیل) را بدو فرستادیم و برای او چون آدمی درست‌اندام نمایان گشت. از سیاق آیه چنین برمی‌آید که آیه شریفه، درباره داستان حمل اعجازگونه مریم علیها السلام به حضرت عیسی علیه السلام و تولد آن حضرت است. هنگامی که حضرت مریم خود را از اهل خویش پوشیده داشت و خلوتگاهی برای اعتکاف و عبادت برگزید، روح در قالب انسان بی‌عیب و نقص بر وی تمثّل یافت تا حضرت عیسی علیه السلام را به آن حضرت ببخشد (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص

تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

Soltani@qabas.net

اسمعیل سلطانی بیرامی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۷

چکیده

با توجه به وجود غیرمادی فرشتگان که با ادله نقلی مؤید به عقل اثبات می‌شود، چپستی و چگونگی تمثّل فرشته در شکل انسان مطلبی است که این مقاله با استفاده از روش تحلیل و توصیف درصد تبیین آن از منظر علامه طباطبایی علیه السلام و پاسخ به برخی اشکالات در این زمینه است. چهار احتمال درباره تمثّل فرشته وجود دارد: ۱. انقلاب ماهیت، ۲. ظهور جسم لطیف در شکل جسم غیرلطیف، ۳. حلول در قالب انسان و ۴. تصرف در قوه ادراک طرف مقابل. علامه احتمال چهارم را می‌پذیرد. به باور ایشان، در تمثّل، فرشته با حفظ ذات و حقیقت خویش در ورای صورت ادراکی، در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل به صورت انسان ظاهر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حقیقت فرشته، تجرد فرشته، تمثّل فرشته، تصرف در قوه ادراک، علامه طباطبایی.

۷۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۳۵). اینکه تمثّل فرشتگان در قالب و شکل انسان به چه معناست، پرسشی است که برای پرداختن به آن، باید نخست مطالب دیگری روشن شود؛ مطالبی از این دست که حقیقت فرشتگان چیست؟ آیا وجود آنان جسمانی است یا غیرجسمانی؟ تمثّل در لغت به چه معناست؟ فاعل تمثّل در آیه شریفه مزبور چه کسی است؟ مقصود از روح در این آیه شریفه چه کسی است؟ آن‌گاه پس از اثبات وجود غیرجسمانی فرشته، و اینکه براساس آیه، مقصود از روح، فرشته است که در شکل انسان برای حضرت مریم تمثّل یافته است، نوبت به تبیین چگونگی تمثّل فرشته و پاسخ به شبهات در این باره می‌رسد.

بحث از تمثّل فرشتگان، پیشینه‌ای به دیرینگی تفسیر قرآن دارد. بسیاری از قرآن‌پژوهان ذیل آیه یادشده به بحث از تمثّل فرشته پرداخته‌اند؛ آنان در فاعل تمثّل هم‌داستان نیستند؛ برخی آن را حضرت عیسی علیه السلام (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۵) و برخی فرشته دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۴). همچنین، در بیان مفهوم تمثّل و چگونگی آن هم‌عقیده نیستند. برخی مفسران فقط به بیان معنای تحت‌اللفظی تمثّل بسنده کرده‌اند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۷۸۳) برخی دیگر با قدری توضیح درباره مفهوم و چگونگی تمثّل، آن را بر تمثّل ملکی (دخول در ملک) یا ملکوتی حمل کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۵۹)؛ ولی با بررسی اجمالی که صورت گرفت، اثری که به صورت مستقل به این موضوع پرداخته و دیدگاه‌های رقیب را گردآوری و مقایسه کرده باشد و به دیدگاه علامه طباطبایی از جوانب مختلف پرداخته، به شبهات در این زمینه پاسخ دهد، یافت نشد. پیش از هرچیز لازم است واژگان و مفاهیم کلیدی به کار رفته در آیه روشن شود؛ زیرا ممکن است یک واژه، مفهوم و کاربردهای گوناگون داشته باشد و مشخص نکردن معنا و کاربرد مورد نظر موجب اشتباه شود.

مقصود از روح در آیه شریفه

در این باره که «روح» به چه معناست و مصداق آن چیست، چند احتمال مطرح شده است:

نخست. روح حضرت عیسی علیه السلام

برخی مفسران مقصود از روح را روح حضرت عیسی علیه السلام دانسته‌اند که در شکل بشر تمثّل یافت؛ آنان به آیه ۱۷۱ سوره نساء «وَرَوْحٌ مِّنْهُ» استشهاد می‌کنند که آن حضرت در این آیه روح نامیده شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۴). مفسرانی که روح را بر حضرت

عیسی حمل می‌کنند در فاعل تمثّل هم‌داستان نیستند. برخی آن را بر حضرت عیسی و برخی دیگر آن را بر فرشته حمل کرده‌اند. ابن‌کثیر روایتی مسند از ابی‌بن‌کعب نقل می‌کند مبنی بر اینکه «روح حضرت عیسی علیه السلام از جمله ارواحی بود که در زمان حضرت آدم علیه السلام بر آن عهد گرفته شد و همان روح بود که به شکل بشر بر حضرت مریم متمثّل شد و حضرت مریم بدان حامله گشت و روح در وی حلول کرد و با مریم سخن گفت» (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۵). آلوسی به نقل از ابومسلم می‌نویسد: «مراد از روح، روح عیسی علیه السلام است، ولی ضمیر تمثّل به فرشته برمی‌گردد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۴).

نقد و بررسی

احتمال نخست دو تحلیل دارد: نخست، اینکه مراد از روح، روح عیسی است؛ دوم، اینکه براساس احتمال یادشده، در فاعل تمثّل دو احتمال وجود دارد؛ یا فاعل آن حضرت عیسی و یا فرشته است.

اگر مقصود از روح، روح عیسی باشد، فاعل تمثّل، کیست؛ عیسی یا فرشته؟ از سیاق آیه برمی‌آید که هیچ‌یک از عیسی یا فرشته نمی‌توانند فاعل تمثّل باشند، بلکه فاعل آن روح است؛ زیرا در آیه شریفه «روح» به ضمیر جلاله اضافه شده و به ارسال تعلیق شده است؛ بنابراین آنچه ارسال شده، روح است و در ادامه بدون اینکه سخنی از حضرت عیسی علیه السلام یا فرشته به‌میان آید، فعل «تمثّل» با «فء» بر فعل «ارسلنا» عطف شده است و تنها مرجعی که در جمله وجود دارد و ضمیر تمثّل می‌تواند بدان برگردد، کلمه روح است؛ بنابراین فاعل تمثّل، روح است.

اما اگر براساس احتمال اول مقصود از روح، روح عیسی باشد، دیگر با سیاق آیات سازگار نیست؛ زیرا در آیات بعدی به گفت‌وگوی میان حضرت مریم و روح می‌پردازد و حضرت مریم که گمان می‌کند روح تمثّل یافته، انسان است از وی به خدای رحمان پناه می‌برد و روح در پاسخ، خود را فرستاده خداوند معرفی می‌کند که مأموریتش بخشیدن فرزندی پاک به حضرت مریم است. حال اگر مقصود از روح را حضرت عیسی علیه السلام بدانیم، لازم می‌آید که حضرت عیسی علیه السلام بخشنده خودش به حضرت مریم باشد که این مطلب با سیاق آیه نوزده سازگار نیست. در آیه یادشده، روح در خطاب به حضرت مریم می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا»؛ اگر بخشنده فرزند، خود فرزند بود، در سیاق متکلم سخن می‌گفت و به جای «لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» می‌گفت: «لِأَهَبَ لَكِ نَفْسِي»، اما اینکه حضرت عیسی علیه السلام در آیات، روح خوانده شده، ممکن است به این دلیل باشد که از راهی غیر از راه‌های عادی و بدون داشتن پدر به مریم بخشیده شده است. علامه طباطبایی در رد این دیدگاه می‌نویسد: «یکی از تفسیرهای نادرستی

که برای آیه بیان کرده‌اند، این است که مقصود از روح، عیسی است، و ضمیر در تمثّل به جبرئیل برمی‌گردد، که فسادش روشن است» (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳).

دوم. فرشته

براساس این احتمال، مقصود از روح، فرشته است. برخی مفسران روح را فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل دانسته‌اند (کتابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴)؛ ولی بیشتر مفسران آن را بر جبرئیل امین تطبیق داده‌اند (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۱۴؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۷۸۴؛ ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۴؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۷۶؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵) و دلیل نامیده شدن جبرئیل به روح، آن دانسته‌اند که خداوند وی را روح نامید؛ زیرا وجودی روحانی داشت و به چیزی جز روح نمی‌ماند و یا بدین سبب که دین به وحی او زنده شد، چنان‌که حیات بدن به روح زنده است، اضافه روح به ضمیر «نا» که بازگشت به خداوند دارد، دلیل بر عظمت و شرافت این روح است؛ بنابراین از نوع اضافه تشریفیه است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۷۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۲۱). برخی مفسران وجه تسمیه سومی نیز اضافه کرده‌اند مبنی بر اینکه سبب نامیده شدن جبرئیل به روح، نوعی مجازگویی و نشانه محبت الهی به اوست، چنان‌که اگر کسی به فردی علاقه داشته باشد، در خطاب به او از کلمه «روحی» استفاده می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۲۱).

علامه طباطبایی با استفاده از تفسیر قرآن‌به‌قرآن و کنار هم گذاشتن قصه حضرت مریم علیها السلام در این سوره و سوره آل‌عمران به این نتیجه می‌رسند که مقصود از روح متمثّل بر حضرت مریم، فرشته است و مصداق فرشته تمثّل یافته «جبرئیل»؛ با این بیان که خداوند متعال در آیه نوزده همین سوره به گفت‌وگوی میان حضرت مریم و روح اشاره می‌کند که در آن روح خطاب به آن حضرت می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا»، در آیه یادشده روح، خود را رسول پروردگار معرفی می‌کند که رسالتش اعطای فرزندی پاک به حضرت مریم است.

در آیه ۴۵ آل‌عمران با تعبیر ملائکه از فرستادگان پروردگار به حضرت مریم یاد می‌شود: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِمَّنَ الْمُتَّقِينَ»، از این رو، مصداق «روح» در آیه مریم همان ملائکه در آیه آل‌عمران است، اما اینکه چرا در سوره آل‌عمران با تعبیر «ملائکه» (جمع) از روح یاد می‌شود، به گفته برخی مفسران به دلیل تعظیم آن است، چنان‌که در محاورات مرسوم است که از یک فرد به دلیل تعظیم با لفظ جمع تعبیر می‌آورند

(همان، ج ۸، ص ۲۱۱)، ولی به باور علامه، از آنجاکه فرشتگان دیگر تابع روح (جبرئیل) هستند و هرچه روح امر کند، انجام می‌دهند، اعمال و اقوال ملائکه یادشده، از جمله بشارت به حضرت مریم علیها السلام، عمل و سخن خود روح نیز شمرده می‌شود؛ از این رو گاهی از آنان به مفرد و گاهی جمع یاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۳، ص ۱۹۱). علامه طباطبایی در ادامه بحث درباره اینکه «روح» کدام‌یک از فرشتگان است، می‌گوید: از آنجاکه خداوند در کلامش فرشته وحی را جبرئیل خوانده است «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبًا» (بقره: ۹۷)؛ و در آیه دیگر ایشان را روح نامیده است «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل: ۱۰۲)؛ «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينِ عَلَيَّ قَلْبًا» (شعراء: ۱۹۴)؛ و در آیه دیگر از رسالت وی سخن گفته است «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقة: ۴۰)؛ با کنار هم گذاشتن این سه آیه، جبرئیل بودن فرشته فرستاده شده به سوی حضرت مریم علیها السلام تأیید می‌شود (همان، ج ۱۴، ص ۳۵). ناگفته نماند که روایات نیز حمل روح بر جبرئیل را تأیید می‌کنند. در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «همانا مریم هنگامی که در محراب بود ناگهان روح‌الامین به شکل بشری کامل تمثّل یافت و آن حضرت را به عیسی علیه السلام بشارت داد» (مجلسی، ۱۳۷۶ق، ج ۱۴، ص ۲۱۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۴).

آنچه بیان شد، قرائت مشهور از آیه شریفه است. دو قرائت دیگر نیز از این آیه وجود دارد؛ براساس یک قرائت که منسوب به ابی‌حیاه و سهل است، «روحنا» به فتحه «راء» خوانده شده است (ابیاری، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۵). برخی مفسران مقصود از روح در این قرائت را جبرئیل دانسته‌اند زیرا جبرئیل سبب راحتی بندگان با تقرب به خدای متعال است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۴). طبق قرائت دیگر «روحنا» با تشدید «نون» خوانده شده است؛ براساس این قرائت «روحنا» یکی از اسامی فرشتگان خداوند است (ابیاری، همان). طبق این احتمال «بشراً سوياً» حال از روحنا خواهد بود (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۴۸). علامه به دلیل نادر و شاذ بودن، این‌گونه قرائت را نپذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶).

پس از اینکه اثبات شد براساس آیه، مقصود از روح، فرشته است که در شکل انسان برای حضرت مریم تمثّل یافت، پیش از پرداختن به مفهوم تمثّل فرشته لازم است، حقیقت فرشتگان نیز بررسی شود.

حقیقت فرشتگان

حقیقت فرشتگان یکی از موضوعات پرده‌دار در میان دانشمندان بوده و هست. در میان ایشان دو دیدگاه عمده درباره این موجودات پرمز وجود دارد؛ برخی محدثان و متکلمان آنان را جسم لطیف نورانی قلمداد کرده‌اند که به اشکال مختلف متشکل می‌شوند و حتی بر این سخن، ادعای اجماع نموده‌اند

می‌فهمد و می‌اندیشد (انفال: ۲؛ حجرات: ۷؛ حج: ۴۶؛ اعراف: ۱۷۹)، ایشان با توجه به ویژگی‌هایی که در آیات قرآن به قلب نسبت داده می‌شود، قلب را مترادف با روح و نفس در فلسفه می‌داند؛ از این رو، نزول فرشته بر قلب و نازل کردن قرآن را ملازم با مجرد بودن فرشته می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۴).

آیه دیگری که در نظر علامه بر مجرد فرشتگان دلالت دارد، آیه «وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَكَلَّمَنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ» (انعام: ۷ و ۹)؛ براساس این آیه شریفه، انزال فرشته با لباس ملکی و وجود ملکوتی‌اش در عالم ماده امکان‌پذیر نیست؛ از این رو، اگر قرار بر انزال فرشته با وجود ملکوتی‌اش باشد، به گونه‌ای که انسان بتواند وی را ببیند، ملازم با مهلت نیافتن انسان و دخول او در نشأه پس از مرگ است تا انسان با فرشته مسانخت پیدا کند و امکان مشاهده وجود داشته باشد، بنابراین وجود فرشته نیز همانند نشأه آخرت مفارق از ماده است (همان).

علاوه بر آیات یادشده، علامه از برخی ویژگی‌هایی که در آیات برای فرشتگان بیان شده است نیز بر مجرد آنان استدلال می‌کند؛ از جمله این ویژگی‌ها مقام معلوم داشتن آنان است که در آیه ۱۶۴ صفات بدان اشاره شده است «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ»؛ و هیچ‌یک از ما (فرشتگان) نیست مگر اینکه برای او (مقام و) مرتبه‌ای معین است. گرچه می‌توان مقام معلوم داشتن را بر مقام شناخته‌شده حمل کرد، یعنی هریک از فرشتگان مسئولیت و وظیفه شناخته‌شده‌ای در درگاه ربوبی یا در آسمان‌ها دارند (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۸، ص ۷۲۰)، ولی علامه با حمل مقام معلوم بر مقام ثابت، آن را ویژگی موجود مجرد می‌داند که استعداد رشد ندارد و ثابت است؛ از این رو کمالات فرشتگان تماماً بالفعل است و تکامل در آنها وجود ندارد. وقتی مقام ثابت شد، ناچاریم بگوییم آنان مجردند؛ زیرا یکی از خواص ماده تکامل و دگرگونی است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۷، ص ۱۲-۱۳).

علامه با فرض قبول مجرد برای فرشتگان اذعان می‌دارد که آنان صورت و شکل جسمانی ندارند و اگر در روایات برای فرشته صورت جسمانی بیان شده از باب تمثیل است و مقصود این است که اگر فرشته تمثیل پیدا کند و اوصافش با طراحی نشان داده شود، بدین شکل ظاهر می‌شود، وگرنه فرشته صورت و شکل جسمانی ندارد (همان).

علامه در رد باورمندان به جسم لطیف بودن فرشته می‌نویسد:

اما اینکه برخی از دانشمندان فرشته را جسمی لطیف یا نورانی و بدون شکل قلمداد کرده‌اند که به شکل‌های مختلف آشکار می‌شود، سخنی است که دلیلی بر اعتبار آن از عقل و نقل از کتاب و سنت معتبره وجود ندارد و ادعای اجماع مسلمانان در چنین مواردی نیز علاوه بر اینکه قابل پذیرش نیست، دلیلی بر حجیت اجماع در مسائل اعتقادی وجود ندارد (همان).

(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۹۳؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۱). مرحوم مجلسی می‌نویسد: امامیه، بلکه همه مسلمانان جز فلاسفه، بر وجود ملائکه و اینکه آنان جسم لطیف نورانی‌اند و می‌توانند به اشکال مختلف درآیند، اجماع دارند (مجلسی، ۱۳۷۶ق، ج ۵۶، ص ۲۰۳)، چنان‌که برخی روایات نیز از وجود جسمانی فرشتگان حکایت می‌کنند (قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۶)؛ برخی قرآن‌پژوهان و مفسران نیز این مسلک را پذیرفته‌اند و معتقد به جسم لطیف بودن فرشتگان و امور غیبی دیگری که از حواس ما غایب است، مانند ارواح مؤمنان، شده‌اند (الشیخ، بی‌تا، ص ۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸). فخر رازی در تفسیر خود می‌نویسد: در ماهیت و حقیقت ملائکه اختلاف است؛ ملائکه موجوداتی قائم به نفس‌اند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: یا متحیزند (مکان دارند) و یا متحیز نیستند؛ اما در صورتی که متحیز باشند، چند قول است؛ براساس یک قول ملائکه اجسام لطیف هوایی‌اند که قادرند به اشکال مختلف درآیند و محل سکونت آنها نیز آسمان‌هاست و این نظر بیشتر مسلمانان است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸).

اما حکما و فلاسفه آنان را پدیده‌ای غیرمادی می‌دانند و بر مجرد بودنشان - با اختلاف در مجرد تام و ناقص - اصرار ورزیده‌اند؛ صدرالمتألهین می‌گوید: باید بدانی که آفرینش فرشتگان، غیر از آفرینش انسان است؛ زیرا آنها وجود بسیط و مجرد دارند، بی‌آنکه ترکیب‌یافته از عقل و شهوت باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۳۰).

علامه طباطبایی نیز با بررسی آیات اذعان می‌کند که در هیچ آیه‌ای به صراحت بر جسمانی بودن فرشته تصریح نشده است، ولی از برخی آیات و نیز از ویژگی‌هایی که در آیات برای این موجود نامحسوس بیان می‌شود می‌توان وجود غیرمادی (مجرد بودن) فرشتگان را استدلال کرد. البته همان‌گونه که علامه تصریح دارد، مقصود از مجرد، موجودی است که مجرد از ماده باشد؛ چه آنان را مجرد تام بدانیم که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد از ماده است و خصوصیات ماده مثل شکل و رنگ را ندارند و چه مجرد ناقص (مثالی و برزخی) که واسطه میان مجرد کامل و مادی محض است و ماده ندارد، ولی آثار ماده را دارد، و از قبیل صورت‌های خیالی شکل‌یافته در ذهن است (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲ و ۲۱۰).

از جمله آیاتی که در نظر علامه دلالت بر مجرد فرشتگان دارد آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبًا لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴)؛ و آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَيَّ مَا يَرَى» (نجم: ۱۱-۱۲) است. در آیات شریفه از نزول قرآن توسط فرشته بر قلب حضرت پیامبر ﷺ سخن گفته شده است. مقصود از قلب در آیات شریفه، دستگاه خون‌رسانی به بدن نیست، بلکه موجودی است که

نقد و بررسی

دگرگونی فرشته به شکل انسان در اصطلاح فلسفی «کون و فساد» و نوعی «انقلاب ماهیت» محسوب می‌شود و انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت انسانی از نظر عقل محال است و به تناقض می‌انجامد؛ از آنجاکه خداوند متعال امر محال انجام نمی‌دهد، در آیه نه سوره انعام می‌فرماید: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ»؛ آیه شریفه در پاسخ درخواست مشرکان مبنی بر بعثت پیامبری از جنس فرشتگان در میان آنان نازل شد. از آنجاکه علامه، انقلاب ماهیت را محال می‌دانست، تغییر شکل فرشته به شکل انسان را به‌طور تمثّل به‌صورت انسان دانسته است، با این بیان که براساس آیه، اگر قرار باشد فرشته نازل شود به‌ناچار باید به‌صورت مردی ظاهر گردد و این تغییر شکل به‌طور انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت بشری- که امری محال است - نخواهد بود، بلکه به‌طور تمثّل به‌صورت انسانی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۷، ص ۲۳).

انقلاب ماهیت و حقیقت چند صورت دارد: نخست، ماهیتی به ماهیت دیگر تبدیل شود بدون آنکه اصل مشترکی در میان باشد؛ به بیان دیگر، ماهیتی به‌لحاظ وجود و با تمام هویت خویش به ماهیت دیگری تبدیل شود، بدون آنکه ماده مشترکی میان آن دو وجود داشته باشد که بتواند نوعی وحدت در میان آن دو برقرار سازد؛ مثلاً تمام وجود و هویت فرشته، به ماهیت و وجود انسان تبدیل گردد و این ممنوع است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۱۸)، چنان‌که امام خمینی می‌نویسد:

ملائکه به‌دلیل مجرد بودن هنگام تمثّل از مقام خود تجافی نمی‌کنند، نزول و صعود به همان معنایی که برای اجسام است برای آنها محال است؛ زیرا موجود مجرد از لوازم اجسام مادی میرا و منزّه است، پس تنزل آنها چه در مرتبه قلب (که در وحی اتفاق می‌افتد) یا صدر یا حس مشترک و چه در بقاع زمین مانند کعبه و کنار قبر رسول خدا ﷺ، چه در بیت‌المعمور که در روایات آمده است، به طریق تمثّل ملکوتی یا ملکی است؛ بنابراین ملائکه می‌توانند در ملک و ملکوت به‌طور تمثّل وارد شوند (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۲۵۹).

ب) ظهور جسم لطیف در شکل جسم غیرلطیف (کثیف)

برخی فرشته را دارای جسم لطیف می‌دانند که شکل ندارد، ولی می‌تواند به اشکال مختلف به‌جز کلب و خوک ظهور و بروز یابد. اینان بر این باورند که تمثّل نه به‌معنای انقلاب ماهیت، بلکه به‌معنای تغییر شکل بدون انقلاب ماهیت است، تمثّل فرشته همان ظهور جسم لطیف در شکل و صورت یک جسم غیرلطیف بدون تغییر ماهیت آن است (اشقر، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱؛ محامی، ۱۹۸۸م، ص ۱۱؛ الشیخ، بی‌تا، ص ۷).

با توجه به دو دیدگاهی که در چیستی و حقیقت فرشتگان مطرح است، چه اثبات شود فرشته جسم لطیف نورانی دارد یا اثبات شود که موجودی مجرد از ماده (با اختلاف در مجرد تام و برزخی) است، این پرسش مطرح می‌شود که تمثّل فرشته در قالب انسان که بر حضرت مریم علیها السلام و برخی انبیا واقع شد به چه معناست. آیا ظهور در چهره انسان، یک واقعیت عینی است؟ یا از نوع ظهور جسم لطیف در شکل جسم غیرلطیف است؟ یا تمثّل، به‌معنای حلول فرشته در قالب بدن است؟ یا به صورت تصرف در قوه ادراک طرف مقابل است؟

مفهوم تمثّل

تمثّل در لغت مصدر باب تفعّل از ریشه «م ث ل» به‌معنای شکل و صورت‌یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۱۲). «تمثّل بالشیء» به‌معنای مثال زدن به چیزی است (ابن‌منظور، همان). «تمثّل بقول الشاعر» به‌معنای شاهد آوردن از سخن شاعر است (طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۴۷۲). وقتی گفته می‌شود: «تمثّل کذا» یعنی آن چیز را صورت‌گری کرد. «مُتَمَلِّلٌ» به چیزی اطلاق می‌شود که به شکل دیگری در آمده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵۹). تمثال هر چیزی شکل و صورت آن چیز است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۲۸). کتاب‌های لغت فارسی آن را به «صورت‌نگاشته» (عکس) و مجسمه ترجمه کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۲؛ معین، ۱۳۶۲، ذیل واژه). از معانی یادشده به‌دست می‌آید که تمثّل فرشته به شکل انسان در لغت، به‌معنای متصور شدن و صورت گرفتن فرشته به شکل و صورت انسان (شکل یا مجسمه) است، به‌گونه‌ای که فرد مقابل آن را انسان ببیند.

چگونگی تمثّل فرشته

درباره چگونگی تمثّل فرشته، با توجه به دو دیدگاه یادشده درباره چیستی فرشته، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در ذیل به بیان و بررسی آنها و سپس به دیدگاه علامه می‌پردازیم.

الف) انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت جسمانی

برخی محدثان، تمثّل فرشته به شکل انسان را دگرگونی فرشته به شکل انسان معنا کرده‌اند همان‌گونه که اعمال و اعتقادات انسان در آخرت به‌صورت نعمت‌های بهشتی تجسم می‌یابد، در تمثّل نیز فرشته حقیقتاً به شکل انسان تجسم می‌یابد، نه اینکه خیال و گمان و مانند خواب باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶).

نقد و بررسی

با استفاده از سخنان علامه این‌گونه می‌توان دیدگاه یادشده را نقد کرد که اگر مقصود کسانی که گفته‌اند فرشته جسم لطیفی دارد و شکل ندارد و می‌تواند به هر شکلی تغییر یابد؛ همانند آنچه برخی درباره روح گفته‌اند و آن را جسمی لطیف مانند هوا دانسته‌اند که در بدن عنصری انسان و به شکل بدن بروز و ظهور می‌یابد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۲۶؛ صصری حنبلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۴)، در این صورت علاوه بر اینکه دلیلی عقلی و نقلی از کتاب و سنت معتبر مبنی بر جسم لطیف بودن آنان نرسیده است، با اثبات تجرد فرشتگان، جسمانی بودن آنها نیز رد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۷، ص ۱۳).

ولی اگر مقصود آنان از جسم لطیف، امری غیرمادی (مجرد) و صرفاً یک جعل اصطلاح باشد، در این صورت، با توجه به مفهوم تمثّل که به معنای صورت گرفتن است و شامل شکل و مجسمه می‌شود، ظهور و بروز فرشته (تمثّل) در شکل انسان می‌تواند دو حالت داشته باشد: نخست، اینکه تنها در ظرف ادراک بیننده به صورت انسان ظاهر شود، ولی در خارج از ظرف ادراک بیننده، واقعیت و خارجیت دیگری (صورت مَلَکی) داشته باشد و حالت دوم این است که هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج از آن به صورت انسان ظاهر شود. علامه با عنایت به محال بودن انقلاب ماهیت، «تمثّل» را از نوع ظهور در ظرف ادراک بیننده می‌داند، ولی حالت دوم را که نوعی انقلاب ماهیت است «تشکل» نام می‌نهد و محال می‌داند (همان).

به نظر می‌رسد تفاوتی که علامه میان «تمثّل» و «تشکل» بیان می‌کند با معنای لغوی این دو واژه نیز سازگار است. «تشکل» مصدر باب تفاعل از ماده «شکل» به معنای شکل‌پذیرفتن است. شکل در جایی کاربرد دارد که مشابهت در هیئت، صورت، قدر و مساحت باشد و قابل مشاهده حسی نیز باشد، هم‌شکل بودن دو چیز به معنای مشابهت در بیشتر صفات است؛ تاجایی که نتوان میان آن دو تفاوتی قائل شد، ولی مَثَل اعم از شکل است. از جمله کاربردهای آن موردی است که ملازم با داشتن قدر و مساحت نباشد و ممکن است قابل مشاهده حسی نیز نباشد؛ مانند قدرت (عسکری، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۷).

با توجه به معنای لغوی «تشکل»، تغییر شکل فرشته به انسان نوعی انقلاب ماهیت است؛ زیرا لازم است در هیئت، صورت، اندازه و مساحت مانند انسان شود و با چشم قابل مشاهده باشد. چنین فرشته‌ای در ذهن و در خارج انسان است؛ درحالی‌که فرض گرفتیم فرشته است و این اجتماع نقیضین و محال است؛ چنان‌که علامه می‌نویسد: «اگر تمثّل هم در نفس فرد و هم در خارج از ظرف ادراک واقع شود، از نوع انقلاب ماهیت خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶). همان‌گونه که در فلسفه بیان کرده‌اند،

انقلاب و تبدیل ماهیت، با حفظ حدود مفهومی و ذاتی خود، به ماهیت دیگر محال است؛ برای مثال، اینکه فرشته با حفظ تعریف مفهومی خود، به انسان تبدیل گردد، ممتنع است؛ زیرا هر ماهیتی با نظر به حقیقت ذاتش، چیزی غیر از خود نیست؛ انقلاب ماهیت مستلزم آن باشد که ماهیت علاوه بر اینکه خودش است، غیر از خود نیز باشد و این معنا با مقام ماهیت منافات دارد؛ بنابراین ماهیت فرشته با حفظ فرشته بودن ممکن نیست به ماهیت انسان تبدیل یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۱۸).

ج) حلول فرشته در قالب بدن انسان

برخی از کسانی که فرشته را جسم لطیف دانسته‌اند که با وجود لطافت قابل ازهم‌پاشیدگی، متلاشی شدن، فساد و بطلان نیست و می‌تواند به اشکال مختلف تشکل یابد، تمثّل فرشته را به حلول فرشته در قالب بدن جسم غیرلطیف مانند انسان معنا کرده‌اند (مانند سریان جرم آتش در زغال، گلاب در برگ گل و نفوذ صوت در هوا و شنیده شدن آن از مسافت دور). به باور آنان جسم لطیف می‌تواند در اجسام کثیف (غیرلطیف) حلول و نفوذ کند؛ مثلاً به صورت انسان درآید و همه کارهای انسانی را انجام دهد، و تمام نیروی انسانی را داشته باشد؛ با این تفاوت که فقط محکوم به احکام ماده و طبیعت نمی‌شود؛ تغییر و تبدل و تجزیه و تحلیل نمی‌پذیرد؛ مرگ و حیات طبیعی ندارد و هر زمان خدا بخواهد برای حواس ما ظاهر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸؛ اشقر، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱؛ مخامی، ۱۹۸۸م، ص ۱۱؛ الشیخ، بی‌تا، ص ۷).

استدلال آنان بر این دیدگاه از یک مثال و عدم استبعاد تشکیل شده است، با این بیان که همان‌گونه که روح جسم لطیفی است که در بدن جسمانی انسان نفوذ و حلول می‌کند، فرشتگان نیز هیچ بُعدی ندارند که در بدن انسان نفوذ یابند (مجلسی، ۱۳۷۶ق، ج ۶۰، ص ۱۶۶).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین راه برای پی‌بردن به چگونگی تمثّل، بررسی نمونه‌هایی از تمثّل است که در آیات نورانی قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام و یا در خواب‌های راستین گزارش شده است. از بررسی نمونه‌های یادشده به این نتیجه می‌رسیم که تمثّل فرشته و جن یا به شکل انسانی مشخص و معین که وجود خارجی دارد، صورت می‌گرفت؛ مانند تمثّل جبرئیل در شکل دحیة کلّبی هنگام وحی بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و تمثّل شیطان در شکل سراقه بن مالک در جنگ بدر (مجلسی، ۱۳۷۶ق، ج ۵۶، ص ۱۹۸) و یا تمثّل به شکل فردی بوده است که وجود خارجی نداشت؛ مانند تمثّل فرشتگان به شکل جوانان زیبا

ظهور می‌یابد واقعیت خارجی محسوس نیست، بلکه صورتی از آن است. البته فکر با کمک حس و تجربه و با استفاده از سنجش مکرر می‌فهمد آنچه حس می‌شود، با واقعیت موجود خارجی مطابق است یا نه. در واقع، حس از ابزار فکر محسوب می‌شود؛ از این رو در محسوس مادی، حس با کمک فکر به واقعی بودن محسوس پی می‌برد، ولی در محسوس غیرمادی فکر به غیرواقعی بودن آنچه حس می‌شود، حکم می‌کند (توضیح بیشتر در این باره در پاسخ اشکال دوم خواهد آمد).

۳. حسی که صورت ممثل را درک می‌کند کدام حس است. نگاهی گذرا به آیات و روایات نشان می‌دهد که فرشته در حس ظاهری و مادی انسان تصرف می‌کند و حضرت مریم یا پیامبر با حس ظاهری، صورت ممثل‌یافته فرشته را نظاره کردند؛ زیرا در داستان بشارت حضرت ابراهیم علیه السلام به اسحاق، آن حضرت نخست فرشتگان را نمی‌شناسد و گوساله بریان برایشان آماده می‌کند، ولی با مشاهده دراز نشدن دست آنان به سوی غذا و تناول نکردن آنان از غذا در دل خود احساس ترس می‌کند. در آن هنگام فرشتگان خود را معرفی می‌کنند و آن حضرت می‌فهمد که میهمانانش از جنس ملائکند: «فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ» (هود: ۷۰)؛ یا در تمثل فرشتگان به شکل جوانان زیبا بر حضرت لوط علیه السلام، مشابه همین اتفاق می‌افتد و حضرت لوط علیه السلام و همسرش فرشتگان را نمی‌شناسند تا اینکه فرشتگان خود را معرفی می‌کنند (مجلسی، ۱۳۷۶ق، ج ۵۶، ص ۲۵۶) «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ» (هود: ۸۱)؛ چنان‌که حضرت مریم علیه السلام نیز نخست فرشته را نشناخت، درحالی‌که اگر درک فرشته با قلب و بدون واسطه حواس ظاهری بود، نباید تردید روا می‌داشتند؛ در نتیجه، از موارد یادشده برمی‌آید که در ظاهر حس درک‌کننده صورت ممثل، حس ظاهری فرد بوده است، ولی با بررسی آیاتی که ناظر به وحی رسالی به رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و تمثل فرشته بر آن جناب است، به نظر می‌رسد وحی بدون مشارکت حس ظاهری بوده است و پیامبر با چشم و گوش غیرمادی فرشته را می‌دید و صدایش را می‌شنید؛ زیرا اگر با حس مادی باشد لازم می‌آید آنچه می‌بیند یا می‌شنود، میان او و دیگر مردم مشترک باشد و دیگران نیز اگر آنجا حضور دارند، ببینند و بشنوند؛ درحالی‌که هیچ‌کس وجود فرشته را حس نمی‌کرد. نه صدایی از فرشته به گوش کسی می‌رسید و نه شخصش دیده می‌شد؛ از این رو در نزول وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعبیر به قلب نمود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبًا» (شعراء: ۱۹۴). مقصود از این قلب، چنان‌که پیش از این گفتیم، همان نفس شریف حضرت است؛ زیرا همان‌گونه که از روایات برمی‌آید هنگام وحی حالتی شبیه بیهوشی به آن جناب دست

برای حضرت ابراهیم و لوط علیه السلام با توجه به اینکه در نوع اول فردی که فرشته یا شیطان در شکل وی تمثل می‌یافت در خارج موجود بود و به کار روزمره خویش اشتغال داشت و خبری از تمثل نداشت،^۲ روشن می‌شود فرشته در بدن وی حلول نیافته بود؛ از این رو، تمثل یا از نوع تغییر ماهیت در جسم لطیف است که پیش از این بررسی شد یا بدن جدیدی بسان یکی از افراد شناخته‌شده مانند دحیه کلبی یا ناشناس ایجادشده و فرشته در آن نفوذ یافته است و یا به صورت تصرف در قوه ادراک بیننده بوده است. مرحوم علامه با عنایت به مجرد دانستن فرشتگان و فقدان دلیل عقلی و نقلی از کتاب و سنت بر جسم لطیف بودن فرشتگان، حلول جسم لطیف در جسم کثیف را که ملازم با تجزیه است با مجرد بودن فرشته ناسازگار می‌داند و رد می‌کند.

د) تصرف در قوه ادراک طرف مقابل

با توجه به این نکته که فرشتگان موجوداتی غیرجسمانی‌اند، معنای تمثل فرشته به شکل انسان برای پیامبران و برخی افراد این است که فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل به صورت انسان محسوس شود. البته وراى صورت ادراکی، صورت دیگری (صورت ملکى) دارد که حقیقی و واقعی است؛ تحول، تغییر و تبدل نمی‌پذیرد و امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد^۳ و یا انسان ابزار مشاهده آن را ندارد؛ بنابراین در تمثل، دگرگونی واقعی به گونه‌ای اتفاق نمی‌افتد که شخص متمثل ذات و حقیقت نخست خود را از دست بدهد و به ذات دیگری تبدیل گردد؛ بلکه تمثل به معنای حفظ ذات و حقیقت و ظهورش برخلاف آن ذات است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵؛ ج ۱۷، ص ۱۳).

نکات مهم در باب تمثل

۱. در تمثل، فرشته به شکلی ظهور می‌یابد که انسان با آن انس و الفت دارد و سازگار با هدف و غرضی است که فرشته بدان سبب تمثل نموده است؛ مثلاً ظهور و تمثل جبرئیل برای مریم علیه السلام به شکل بشری کامل بدین سبب بود که آنچه بشر با آن از رسالت انس و الفت دارد، این است که شخص رسول، رسالت خود را از فرستنده گرفته، نزد مرسل^۴ الیه بیاید و با تکلم و گفت‌وگو پیامش را ادا کند. همچنین، در ظهور و تمثل دنیا برای حضرت علی علیه السلام به صورت زنی زیبا و فریبا بدین سبب بود که دختر بسیار زیبا در باب لذت نفسانی، بیش از هر چیز دیگری در فریفتن دل و غلبه بر عقل تأثیرگذار است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۴۰).

۲. همان‌گونه که واقعیت خارجی فرشته با تمثل تغییر نمی‌یابد، آنچه در حس انسان نیز بروز و

نقد و بررسی اشکالات اشکال اول

از روایات استفاده می‌شود که جبرئیل فردی عظیم‌الجثه است؛ بنابراین برای آنکه جبرئیل به اندازه جثه انسان شود، چند فرض تصور می‌شود: فرض اول، اینکه اجزای زائد بر مقدار جثه انسان از بدنش ساقط شود و بینه‌اش متفرق شود که در این صورت دیگر جبرئیلی باقی نخواهد ماند؛ فرض دوم، اینکه مقدار زائد بدنش ساقط نشود، ولی اجزای بدنش در هم تداخل یابد تا کوچک شود و تداخل اجزا نیز محال است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ طباطبایی، همان، ص ۳۷)؛ فرض سوم، این است که اجزای زائد بدنش به‌طور موقت حذف شود؛ فرض چهارم، اینکه بخشی را خداوند از نظرها مخفی کند تا کوچک دیده شود و دوباره پس از خروج از تمثّل به حالت عادی برگردد (خفاجی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۵۷). با توجه به بطلان فرض‌های یادشده بطلان تمثّل اثبات می‌شود.

نقد و بررسی

فخر رازی به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که جبرئیل را یا جسمانی فرض می‌کنیم یا روحانی، اگر جسمانی فرض کنیم مانعی ندارد که جبرئیل اجزای اصلی و غیراصلی داشته باشد و اجزای اصلی بسیار کم باشد؛ از این‌رو، بتواند به صورت انسان عادی تشبه پیدا کند، اما اگر او را روحانی فرض کردیم، بعید نیست که یک‌بار با شکل و هیكل عظیم‌الجثه آشکار شود و بار دیگر با هیكل کوچک (فخر رازی، همان).

علامه طباطبایی اشکال و جواب یادشده را ناتمام می‌داند؛ زیرا اصل مبنای اشکال و جوابی که فخر رازی بیان می‌کند بر این است که تمثّل را به معنای تغییر از صورتی به صورت دیگر و یا از شکلی به شکل دیگر بداند و همان‌گونه که پیش از این توضیح دادیم، فرشته موجودی جسمانی نیست؛ بنابراین تمام فرض‌هایی که در آنها فرشته موجودی جسمانی در نظر گرفته شده است، باطل می‌باشد و با فرض تجرد نیز، تمثّل فرشته به معنای دگرگونی واقعی، بدین معنا که شخص متمثّل ذات و حقیقتش باطل شود و به ذات دیگری مبدل گردد، محال است؛ بلکه چنان‌که پیش از این گفتیم تمثّل به معنای حفظ ذات و حقیقت و ظهور آن در ظرف احساس و ادراک طرف مقابل است. چنان‌که سیاق آیه و بررسی نمونه‌هایی از روایات مؤید این برداشت می‌باشد. از جمله تمثّل‌هایی که در روایات گزارش شده است، تمثّل ابلیس برای مشرکان به صورت پیرمردی سالخورده در داستان «دار الندوه»، تمثّل ابلیس برای حضرت یحیی علیه السلام به صورتی عجیب، تمثّل دنیا برای امیرالمؤمنین علیه السلام به صورت زنی زیبا و فریبا، تمثّل مال و فرزند و عمل

می‌داد، به‌گونه‌ای که حواس ظاهری کارایی خود را از دست می‌داد (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۱۸)؛ از این‌رو آیات سوره نجم آگاهی حضرت محمد ﷺ به حقایق قرآنی را از راه دیده دل بیان کرده و می‌فرماید: «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۱، ۱۲ و ۱۸)؛ آن‌گاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود. آنچه را دل دید انکار [ش] نکرد... به راستی که [برخی] از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید.

با توجه به مطالب یادشده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که تمثّل مراتب مختلفی دارد: در پایین‌ترین مرتبه آن فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل تصرف کرده، به صورت انسان، قابل مشاهده می‌شود؛ ولی در بالاترین مرتبه آن که وحی رسالی یا یکی از اقسام وحی رسالی است، فرشته در حس و ادراک پیامبر تصرف کرده، آن را از کار می‌اندازد (حالتی شبیه بیهوشی) و پیامبر با دیده و گوش دل فرشته را مشاهده می‌کند و وحی را دریافت می‌کند.

شواهد مفهوم تمثّل در نگاه علامه

سازگاری با سیاق آیات

بهترین شاهد بر اینکه فرشته در همان حالی که به صورت بشر تمثّل یافت، باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد، گفت‌وگوی فرشته با حضرت مریم علیها السلام در آیات سوره مریم است که پس از بیان تمثّل فرشته به شکل انسان، فرد تمثّل یافته در مقام معرفی خود می‌گوید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹)؛ براساس این آیه شریفه، روحی که ممثل شده، فرستاده پروردگار است و همین فرستاده پروردگار در آیه ۴۵ سوره آل عمران، ملائکه را معرفی نموده و می‌فرماید: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۵).

سازگاری با معنای لغوی

معنایی که از تمثّل شد با معنای لغوی واژه نیز تناسب دارد؛ زیرا «تمثّل شیء لشيء في صورة كذا» به این معناست که چیزی برای دیگری به فلان صورت درآمد؛ یعنی دیگری وی را به صورت یادشده تصور کرد، نه اینکه ماهیت آن چیز دگرگون شد. بنابراین تمثّل فرشته به صورت بشر، ظهور او برای بیننده در قالب بشر است، نه اینکه فرشته به بشر تبدیل یافته باشد؛ وگرنه، اطلاق تمثّل بی‌معنا خواهد بود (طباطبایی، همان، ص ۳۵ و ۳۶).

آدمی هنگام مرگ و تمثّل اعمال در قبر و روز قیامت است؛ با توجه به اینکه در بیشتر این موارد شیء تمثّل یافته در خارج، صورت و شکلی ندارد تا آن را کنار گذاشته و به صورت و شکل دیگری آشکار شود؛ از این رو، اشکال و پاسخ وی مخدوش می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۸-۳۷).

اشکال دوم

اگر تمثّل فرشته در شکل انسان معینی امکان داشته باشد، در هیچ موردی نمی‌توان اطمینان یافت شخصی که الآن می‌بینیم همان فردی است که دیروز دیده‌ایم؛ زیرا احتمال دارد این فردی که می‌بینیم فرشته باشد که به شکل آن فرد دیروزی تمثّل یافته است و فتح این باب منجر به سفسطه می‌شود (فخر رازی، همان؛ طباطبایی، همان، ص ۳۷).

نقد و بررسی

فخر رازی اشکال یادشده را این‌گونه پاسخ گفته است که اشکال‌کننده چه تمثّل را جایز بداند و چه جایز نداند، این اشکال وارد است؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا اعتراف دارد که عالم نیازمند صانع مختاری است، در این صورت، یقین دارد که خداوند متعال قادر است فرد دیگری مانند «زید» را بیافریند؛ بنابراین همواره تردید وجود دارد بر اینکه زیدی که مشاهده می‌شود آیا همان فردی است که دیروز دیده است یا خداوند مشابه زید را آفریده است و یا اشکال‌کننده صانع مختار را انکار می‌کند و حوادث را به اسباب طبیعی و اتصالات کواکب نسبت می‌دهد، در این صورت، نیز احتمال دارد اتصال غریبی در فلک رخ دهد و باعث شود فردی مشابه زیدی که دیروز دیده شده حادث شود، باز احتمال اشتباه وجود دارد؛ بنابراین اشکال یادشده، تنها به کسی که تمثّل را باور دارد وارد نیست، بلکه به همه وارد است؛ ولی از آنجاکه چنین امری نادر است، لازم نمی‌آید در علوم عادی که مستند به حس است اشکال شود؛ بنابراین در خصوص افراد شک لازم نمی‌آید که آیا فرشته تمثّل یافته است یا خود فرد (فخر رازی، همان، ص ۱۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۵). به باور علامه این پاسخ، نمی‌تواند ماده اشکال را ریشه‌کن کند؛ زیرا همین مقدار که بپذیریم میان حس و محسوس مانند دیدن غیر زید به صورت زید مغایرت وجود دارد، مسئله ندرت آن را حل نمی‌کند، بلکه موجب سلب اعتماد به علم حسی می‌شود. مگر اینکه گفته شود اگر این‌گونه موارد را علم می‌نامیم به این دلیل است که از توجه به شک و احتمال مغایرت میان حس و محسوس به دلیل ندرت غفلت می‌شود که این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا در هر موردی، احتمال مغایرت‌ها میان حس و محسوس وجود دارد و راهی بر شناخت از نوع نادر بودن این مغایرت وجود ندارد.

در ادامه علامه اشکال و نقد فخر رازی را از اساس فاسد می‌داند و می‌نویسد:

اما اینکه اشکال از اساس فاسد است به این دلیل است که اشکال مبتنی بر یک باور نادرست است که آنچه حس بدان پی می‌برد، عین محسوس خارجی است، نه صورتی از آن، لازمه این باور، غفلت از معنای بداهت احکام حسی و غفلت از این است که حمل حکم حس بر محسوس خارجی کار فکر است نه خود حس، با این توضیح که آنچه حس از عین خارجی به دست می‌آورد، تنها صورت و عکسی از حالات مختلف آن است که تاحدی بدان شباهت دارد، سپس با کمک تجربه و فکر می‌فهمد که واقعیت موجود خارجی مطابق با صورت آن است یا مطابق نیست. دلیل بر این مدعا خطاهای حس است؛ خیلی اوقات اشیای بزرگ را از دور کوچک می‌بینیم یا چیزی که بالا است را پایین می‌بینیم یا به عکس و مانند آن. البته با چندبار تکرار و تجربه به واقعیت امر پی می‌بریم. بنابراین آنچه در حواس ما قرار می‌گیرد صورتی از موجود خارجی است، نه خود موجود خارجی. البته دو امر بدیهی نیز در این باره وجود دارد: یکی بداهت حس است به این معنا که انسان تردید نمی‌کند آنچه حس می‌کند، در حس اوست؛ بداهت دوم، وجود اسبابی در خارج از ادراک انسان است که در نفس وی تأثیر می‌گذارند؛ اسباب یادشده گاهی خارجی هستند، مانند اجسامی که با صورت و شکلش از راه حواس با نفس انسان ارتباط دارد، و گاهی داخلی هستند، مانند ترس شدید ناگهانی که موجب به وجود آمدن صورت هولناک در ذهن انسان می‌شود؛ البته بیشتر اوقات، انسان در تشخیص محسوس خارجی درست عمل می‌کند و بسا هم می‌شود که در این تشخیص راه خطا را می‌پیماید، مانند سرابی که از دور، آب مشاهده می‌شود. نتیجه‌ای که از بحث به دست می‌آید این است که با اینکه تا حدی میان حس و محسوس خارجی مغایرت وجود دارد، ولی باعث از بین رفتن اطمینان بر حس نمی‌شود؛ زیرا خطا و صواب در تشخیص امر محسوس تنها وابسته به حس نبوده، بلکه حس، تجربه، فکر و امور دیگر در آن دخیل است و صادق‌ترین محسوس چیزی است که تجربه آن را تصدیق کند (طباطبایی، همان، ص ۳۹). اما اینکه نقد فخر رازی از اساس فاسد است، به این دلیل است که نقد وی بر پذیرش همان باور نادرستی که در اشکال بود، استوار است مبنی بر اینکه آنچه حس بدان پی می‌برد، عین محسوس خارجی است و آگاهی از محسوس مستند به حس تنهاست و تخلف هم نادر است (همان، ص ۳۸-۴۰).

اشکال سوم

اگر تمثّل جبرئیل به صورت بشر را جایز بدانیم، عقل تمثّل آن را به صورت و شکلی کوچک‌تر از بشر جایز و ممکن می‌شمارد؛ در این صورت، هرکس ادعا می‌کند فرشته را به شکل خاصی دیده که این نیز باطل است (فخر رازی، همان؛ طباطبایی، همان، ص ۳۷).

نقد و بررسی

فخر رازی تجسم ملک به صورت حیوانات را عقلاً جایز می‌داند، ولی با دلیل نقلی آن را نفی می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۳۶؛ فخر رازی، همان). علامه طباطبایی با رد وجود دلیل نقلی معتبر بر نفی تمثّل و تجسم فرشته به صورت حیوانات، اشکال را این‌گونه پاسخ می‌دهد که امکان چند کاربرد دارد و مقصود اشکال‌کننده از امکان مشخص نشده است: اگر مقصود وی از امکان، امکان فلسفی باشد که در مقابل ضرورت و امتناع

نقد و بررسی

آنچه درک می‌شود می‌تواند دو حالت داشته باشد: حالت اول این است که ورای صورت ادراکی، صورت دیگری وجود دارد که حقیقی و واقعی است، ولی امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد و انسان ابزار مشاهده آن را ندارد؛ از این رو برای اینکه مورد شهود واقع شود در حس و ادراک فرد درک‌کننده تصرف می‌شود؛ حالت دوم، این است که ورای صورت ادراکی حقیقت و واقعیتی وجود نداشته باشد. از دو قسم یاد شده حالت دوم سفسطه است و از وهم و خیال باطل نشئت می‌گیرد، ولی در حالت نخست ورای صورتی که بیننده درک می‌کند، صورت دیگری وجود دارد که حقیقی و واقعی است. البته اگر آن صورت نقاشی شود به صورتی در خواهد آمد که بیننده آن را درک می‌کند (همان، ص ۴۰-۴۱).

نتیجه‌گیری

بر اساس ادله و باور علامه طباطبایی، فرشتگان موجوداتی غیرمادی (مجرد) محسوب می‌شوند: تمثّل فرشته در شکل انسان به باور علامه، به این معنا نیست که فرشته به شکل انسان دگرگون شود و ماهیتش عوض گردد، به معنای ظهور جسم لطیف در قالب و صورت یک جسم غیرلطیف بدون تغییر ماهیت نیز نیست. همچنین، به معنای حلول و نفوذ فرشته در بدن یک انسان مانند دحیه کلبی نیز نمی‌باشد، بلکه به معنای متصور شدن فرشته در بینایی (حس و درک) طرف مقابل با تصرف در قوه ادراک اوست. با توجه به این معنا، فرشته در ورای صورت ادراکی، صورت مَلَکی دارد که حقیقی است و تحول، تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و امکان مشاهده آن برای غیر از ولی خدا وجود ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دحیه بن خلیفه کلبی، مردی خوش‌سینما از انصار قبیله خزرج و از حاضران در بیشتر غزوات پیامبر ﷺ و سفیر آن حضرت به سوی قیصر روم بود (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶).
۲. شیخ طبرسی از امامان باقر و صادق علیهما السلام روایت می‌کند که سراقه بن مالک از اینکه شیطان به شکل وی تمثّل یافته خبر نداشت (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۸۴۴).
۳. البته خداوند می‌تواند به انبیا چنان قدرتی بدهد که بتوانند فرشته را به شکل واقعی ببینند؛ چنان‌که بر اساس روایات شیعه و اهل سنت حضرت پیامبر ﷺ دو مرتبه جبرئیل را به شکل واقعی‌اش مشاهده فرمود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۷، ص ۲۴).
۴. امکان در این کاربرد به این معناست که محمول برای موضوع ضرورت و امتناع ندارد که از آن به امکان ماهوی یا امکان خاص یاد می‌شود.

است،^۴ صرف تمثّل فرشته به صورت بشر مستلزم امکان تمثّل آن به صورت غیربشر (حیوان) نیست، و اگر مقصود وی از امکان، امکان به معنای احتمال عقلی باشد در این صورت نیز تا دلیل دیگری بر اثبات یا نفی اقامه نشود، تنها احتمال چیزی را اثبات نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۴۰).

اشکال چهارم

اگر تمثّل فرشته ممکن باشد به هیچ خبری، حتی خبر متواتر، مانند خبر قتال پیامبر در جنگ بدر نیز نمی‌توان اطمینان یافت؛ زیرا ممکن است شخصی که در جنگ بدر جنگ کرد حضرت پیامبر ﷺ نبوده باشد، بلکه فرشته‌ای بوده است که در شکل آن حضرت تمثّل یافته بود (همان، ص ۳۷).

نقد و بررسی

فخر رازی همان پاسخ اشکال سوم را برای این اشکال بیان می‌کند مبنی بر اینکه عقل احتمال تردید در خبر واحد را نفی نمی‌کند، جز اینکه دلیل نقلی آن را نفی می‌کند (فخر رازی، همان). علامه طباطبایی در مقام پاسخ به فخر رازی به بیان یک جواب نقضی بسنده می‌کند؛ با این بیان که همان‌گونه که عقل احتمال خطا در حس بینایی را نفی نمی‌کند و ممکن است فردی که در جنگ بدر در حال جنگ با مشرکان دیده شد حضرت پیامبر ﷺ نبوده، بلکه تمثّل فرشته در شکل آن حضرت بوده است. عقل احتمال خطا در نقل را نیز نفی نمی‌کند؛ زیرا دریافت نقل توسط حس شنوایی است و حس شنوایی نیز از نظر عقل احتمال خطا دارد؛ البته در نظر علامه اشکال و پاسخ یاد شده به این دلیل ناتمام است که بر این مبنای باطل استوار گردیده که آنچه حس بدان پی می‌برد عین محسوس خارجی است؛ در حالی که در پاسخ اشکال دوم به تفصیل گذشت که حس، تنها صورت و عکسی از حالات مختلف محسوس را به دست می‌آورد و سپس با کمک تجربه و فکر می‌فهمد که واقعیت موجود خارجی مطابق با صورت آن است؛ بنابراین می‌توان به حس اطمینان داشت؛ زیرا تشخیص امر محسوس تنها وابسته به حس نبوده، بلکه حس، تجربه، فکر و امور دیگر در آن دخیل است (طباطبایی، همان).

اشکال پنجم

اگر تمثّل فرشته به شکل انسان به این معنا باشد که فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل تصرف می‌کند و به صورت انسان محسوس می‌شود، این مطلب ملازم با قول به سفسطه است؛ زیرا در این صورت، ادراک انسان از پشتوانه حقیقی برخوردار نیست تا با آن مطابقت کند و چنین ادراکی از تمام جهات وهم و خیال باطل خواهد بود که همان نظریه سفسطایی است.

منابع

- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، ۵جلد، قاهره، دار الکتب.
- ابن اثیر، عزالدین، ۱۴۰۹ق، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار الفکر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل أبی طالب* (لابن شهر آشوب)، ۴جلد، قم، علامه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التئیر*، بی‌جا.
- ابن کثیر، اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر القرآن العظیم*، بی‌جا، بیروت، دار الاندلس.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابباری، ابراهیم، ۱۴۰۵ق، *الموسوعة القرآنیة*، ۱جلد، بی‌جا، مؤسسه سجد العرب.
- اشقر، عمر سلیمان، ۱۴۱۵ق، *عالم الملائکه الابرار*، اردن، دار النفاثس.
- اندلسی، ابو حیان، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۴۱۰ق، *المعجم الوسیط*، چ دوم، استانبول، دار الدعوة.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۹۸۸م، *کتاب التعریفات*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- خفاجی، احمد بن محمد بن عمر، ۱۴۱۷ق، *حاشیه الشهاب علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- _____، ۱۳۸۴، *تفسیر برگرفته از آثار امام خمینی* رحمته، محقق: محمدعلی ایازی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- _____، ۱۳۷۴، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۲، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی / محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح القدر*، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکتب الطیب.
- الشیخ، احمد حسن، بی‌تا، *الملائکه حقیقتهم، وجودهم، صفاتهم*، بی‌جا، طرابلس، جروس برس.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صرصری حنبلی، سلیمان، ۱۴۱۹ق، *الاتصارات الاسلامیه فی کشف شبه النصرانیة*، ۲جلد، ریاض، مکتبه العبیکان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیة*، ۱جلد، بیروت، مؤسسه النعمان.
- _____، ۱۳۹۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۱۵ق، *بدایه الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بی‌جا، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۰ق، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرین*، بی‌جا، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، ۵جلد، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عسکری، ابی هلال، ۱۴۱۰ق، *الفروق اللغویه*، قم، مکتبه بصیرتی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، انتشارات هجرت.
- فیض کاشانی، مولی محسن، بی‌تا، *الصافی فی تفسیر کلام الله*، مشهد، دار المرتضی للنشر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چ دوم، قم، دار الهجرة.
- قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبه الله، ۱۴۰۹ق، *قصص الانبیاء* رحمته (للراوندی)، ۱جلد، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، بی‌تا، *تفسیر علی بن ابراهیم*، چ سوم، قم، مؤسسه دار الکتب للطباعة و النشر.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، ۲۶جلد، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۶ق، *بحار الانوار*، بی‌جا، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- محامی، محمد کامل حسن، ۱۹۸۸م، *الملائکه*، بی‌جا، بیروت، المکتب العالمی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، ۱جلد، چ چهارم، قم، دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- _____، ۱۳۸۶، *مشکات* (مجموعه آثار ج ۳۳ آموزش فلسفه)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- معین، محمد، ۱۳۶۲، *فرهنگ فارسی*، چ پنجم، تهران، سپهر.