



Imam Sadiq Research Institute

for Islamic Sciences

Research Institute for Islamic
Theology and Knowledge

P. ISSN: 3795-2538 & E. ISSN: 2783-1299

Website: <http://rahnama.isri.ac.ir>

Volume: 2; Number: 3

The Doctrine of Talāqqī Rūḥ al-Qudus in the Knowledge of the Imam, with an Emphasis on the Narrations in Baṣā'ir al-Darajāt and al-Kāfi

Mohammad Hossein Montazeri*, Seyyed Mohammad Hossein Hoseini Vardanjani**

Doi: <https://doi.org/10.22034/gr.2025.536642.1064>

Receipt: 2025/07/23 - Accepted: 2025/10/25
(182-205)



Abstract

The concept of “Talāqqī Rūḥ al-Qudus” (Encountering the Holy Spirit) is introduced in authentic narrations from primary hadith sources, such as Baṣā'ir al-Darajāt and al-Kāfi, as one of the sources of the Imam’s (a.s.) knowledge. Despite the importance of this doctrine, its precise nature and its distinction from other avenues of the Imam’s knowledge acquisition, such as taḥdīth (being spoken to by an angel) and ilhām (inspiration), have consistently been fraught with ambiguity. This ambiguity results in the expression lacking a clear and readily understood meaning for an audience unfamiliar with the subtleties of the Arabic language.

With the aim of providing a precise semantic analysis of this doctrine, this paper first undertakes a سُنَد (chain of transmission) analysis of the ten primary narrations on this subject, proving the authenticity of at least a portion of them. Subsequently, using a method of lexical semantics and by analyzing the application of the word “talāqqī” with its two objects, it demonstrates that in the aforementioned narrations, the word more closely means “to turn towards and be met/welcome by” (istiqbāl) rather than “to take/receive” (akhdh) or “to be prompted/taught” (talqīn).

Furthermore, the article proceeds with an ontological analysis of the “Holy Spirit” in these narrations. Citing contextual evidence such as the narrations of the “Five Spirits” (arwāḥ al-khamsah), it argues that the term does not refer to Gabriel but rather to a celestial entity and luminous reality that exists as an instrument or faculty within the Imam’s own being.

The synthesis of these two analyses indicates that “Talāqqī Rūḥ al-Qudus” is a process wherein the Imam, when confronted with a matter of which he has no present knowledge, turns his attention toward this accompanying spiritual faculty or instrument, and the Holy Spirit comes forth to meet him with the required knowledge.

Keywords: Knowledge of the Imam, Talāqqī, Holy Spirit, Five Spirits, Taḥdīth, Baṣā'ir al-Darajāt, al-Kāfi.

*. Assistant Professor at University of Tehran. montazery.hosein@ut.ac.ir

** . PhD student of Imamiyyah Theology, University of Tehran. vardanjany7200@gmail.com



پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق
پژوهشگاه الهیات و معارف اسلامی
P. ISSN: 3795-2538 & E. ISSN: 2783-1299
نشانی پانگه نشریه: <http://rahnama.isri.ac.ir>
سال دوم، شماره سوم

آموزه تلقی روح القدس در علم امام با تأکید بر گزارش‌های بصائرالدرجات و الکافی

محمدحسین منتظری*، سید محمدحسین حسینی وردنجانی**

Doi: 10.22034/gr.2025.536642.1064

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی
(۱۸۲-۲۰۵)

چکیده

مفهوم «تلقی روح القدس» در روایات معتبری از مصادر اصلی حدیثی همچون «بصائرالدرجات» و «الکافی»، به‌عنوان یکی از منابع علم امام علیه السلام معرفی شده است. با وجود اهمیت این آموزه، چستی آن و تمایزش با سایر راه‌های کسب علم امام، مانند تحدیث و الهام همواره با ابهاماتی روبرو بوده است؛ ابهامی که سبب می‌شود این تعبیر برای مخاطبی که با ظرایف زبان عربی آشنا نیست، معنای مشخص و متبادری نداشته باشد. این نوشتار باهدف معناشناسی دقیق این آموزه، در گام نخست به بررسی سندی ده روایت اصلی در این باب می‌پردازد و اعتبار دست کم بخشی از آن‌ها را اثبات می‌کند. سپس با روش معناشناسی لغوی و تحلیل کاربرد واژه «تلقی» در دو مفعول، نشان می‌دهد که این واژه در روایات مذکور، بیش از آنکه به معنای «اخذ» یا «تلقین» باشد، به معنای «روی آوردن و به استقبال آمدن» (استقبال) است. در ادامه، مقاله با بررسی وجودشناختی «روح القدس» در این روایات و با استناد به قرائنی مانند روایات «ارواح خسته»، استدلال می‌کند که مراد از آن، جبرئیل نیست؛ بلکه موجودی ملکوتی و حقیقتی نورانی است که به‌عنوان یک ابزار یا قوه، در بستر وجودی امام قرار دارد. برآیند این دو تحلیل نشان می‌دهد که «تلقی روح القدس» فرایندی است که در آن، امام هنگام مواجهه با امری که علم آن نزد ایشان حاضر نیست، به آن قوه یا ابزار معنوی همراه خود توجه می‌کند و روح القدس با علم موردنیاز، به استقبال ایشان می‌آید.

واژگان کلیدی: علم امام، تلقی، روح القدس، ارواح خسته، تحدیث، بصائرالدرجات، الکافی.



* استادیار دانشگاه تهران،
montazery.hossein@ut.ac.ir
** دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه
تهران، (نویسنده مسئول)،
vardanjany7200@gmail.com

مقدمه

علم امام و تعبیری که درباره کیفیت و کمیت آن در متون نقلی گزارش شده، یکی از چالش های جدی معرفت امام است تا آنجا که برخی از بزرگان امامیه مثل شیخ انصاری از اندیشه ورزی درباره مقدار معلومات امام و کیفیت حصول آن اجتناب کرده و علم آن را به خود امامان واگذار کرده اند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۳۷۴). تعدد کلیدواژه هایی که درباره علم امام در روایات آمده، چالش مذکور را پررنگ تر می کند؛ کلیدواژه هایی که برخی از آنها در مصادر نقلی صدر اسلام (قرآن و سنت نبوی) یا اصلاً به چشم نمی خورد مثل عمود نوری، یا کمتر به کاررفته اند مثل تحدیث و یا گویا معنایی متفاوت از آنچه به کار می رفته، افاده می کنند مثل ارتباط با روح القدس. برای دست یابی به کیفیت و کمیت علم امام در آن حدی که برای ما بیان شده است، لازم است این تعبیر به صورت جداگانه معناشناسی شوند و مشخص شود ائمه از تأکید بر این تعبیر درصدد انتقال چه معرفتی درباره خویش به شیعیان بوده اند و سپس در مرحله بعدی ارتباط این کلیدواژه ها با یکدیگر سنجیده شود. در این نوشتار، آموزه «تلقی روح القدس» در علم امام بررسی می شود؛ آموزه ای که به صورت صریح در روایاتی آمده است که صفار در کتاب بصائرالدرجات (نه روایت) و کلینی در الکافی (سه روایت) به نقل آن پرداخته اند (صفار، بی تا: ۴۵۳ - ۴۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۷ - ۳۹۸) البته دو روایت از سه روایت کلینی مشترک با بصائر است و مجموعاً روایاتی که آموزه تلقی را به شکل صریح بیان داشته است، ده روایت است.

طبق فحص آموزه تلقی تاکنون در هیچ نوشتار مستقلی به آن پرداخته نشده است و آنچه در ذیل می آید عمدتاً با تأکید بر دو کتاب بصائرالدرجات صفار و الکافی کلینی است که مصدر اصلی این آموزه هستند.

۱. مآثور بودن لفظ تلقی روح القدس

اگرچه نقل به معنا امر غریبی در روایات ما نیست (وحید بهبهانی، بی تا: ۲۸۵)، ولی از آنجاکه در ده روایت مورد اشاره، هم واژه تلقی ذکر شده و هم واژه روح القدس، این احتمال مطرح می شود که عین این الفاظ از معصوم صادر شده باشد؛ علاوه بر این، دو شاهد دیگر

احتمال مذکور را تقویت می کند، یکی تعدد اسناد این روایات و دوم تعدد امامانی است که این روایات از آنان گزارش شده است. این روایات از امام حسین، امام سجاد و امام صادق علیهم السلام گزارش شده است؛ بر این اساس، لازم است عبارت «تلقى روح القدس» که قدر مشترک این روایات است، به عنوان یک لفظ مآثور معناشناسی شده و سپس جایگاه این آموزه در علم امام مشخص گردد. البته پیش از آن، بررسی سندی این روایات ضرورت دارد؛ زیرا صرف تعدد روایات تا زمانی که علم یا اطمینان به صدور آنها ایجاد نکند، برای اثبات یک آموزه اعتقادی کفایت نمی کند و به ویژه در این پژوهش که ادعای مآثور بودن (و نه نقل به معنا بودن) عبارت «تلقى روح القدس» مطرح است، لازم است با احراز اعتبار برخی از این روایات، اطمینان به صدور این لفظ از معصوم حاصل شود. در ذیل، به عنوان نمونه، یکی از این روایات به صورت کامل ذکر می شود و باقی روایات تنها به ذکر سند بسنده می شود.

حدیث اول، «مُحَمَّدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَا تَحْكُمُونَ إِذَا حَكَمْتُمْ قَالَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ دَاوُدَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْنَا الشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ عِنْدَنَا تَلَقَّنَا بِهِ رُوحُ الْقُدُسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۸). در سند این روایت تنها عمار سباباطی است که با توجه به فطوحی بودنش (طبق برخی گزارش ها)، برخی در عمل به روایاتش تردید کرده اند (مامقانی، بی تا، ج ۲: ۳۱۹ - ۳۲۰) ولی به نظر می رسد، در بحث خبر واحد، آنچه از ادله به دست می آید حجیت خبری است که وثوق به صدور آن وجود دارد چه راوی امامی باشد و چه غیر امامی (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۳۶۶)؛ لذا روایت مذکور موثق و معتبر است.

حدیث دوم، «أَحْمَدُ بْنُ مَهْرَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۸). این روایت تنها روایتی است که فقط مرحوم کلینی گزارش کرده و صفار آن را در بصائر ذکر نکرده است. مبتنی بر برخی تحلیل ها مراد از محمد بن علی در این سند محمد بن علی بن محبوب است (کلباسی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۵۷۹) که عالمان رجالی به وثاقت او اذعان کرده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۵۶) نه ابوسمینه که معروف به کذب بوده است؛ بر این

اساس تنها شخصی که در سند روایت توثیق صریح ندارد، احمد بن مهران است که کلینی از او این روایت را نقل کرده است. مجلسی با توجه به همین نکته سند روایت را ضعیف شمرده است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۳۰۴)، البته برخی بر اساس این مبنا که احمد بن مهران شیخ کلینی بوده و در موارد متعددی برای او با تعبیر «رحمه الله» دعا کرده، وثاقت او را برداشت کرده اند (نوری، بی تا، ج ۲۵: ۱۴۳) که این مطلب به لحاظ مبنایی نقد شده است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۴۰)؛ چراکه صرف طلب رحمت برای شخصی دلالتی بر وثاقت آن فرد ندارد؛ بنابراین نمی توان روایت را بر اساس همه مبانی معتبر دانست.

حدیث سوم، «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ أَغْيَيْنَ عَنْ جَعِيدِ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام قَالَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۸). در این سند چند مشکل وجود دارد؛ یکی وجود عمران بن اعین است که از او ذکری در کتب رجالی نیامده است. برخی از محققان با استناد به یکی بودن روایت کافی و بصائر، عمران بن اعین را تصحیف حمران بن اعین دانسته اند (کلینی، بی تا، ج ۲: ۳۲۴)؛ درباره حمران نیز نگاه یکسانی میان عالمان رجالی نیست، هرچند معظمشان بر ممدوح بودن او تأکید دارند (خویی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۷۳). بر فرض تصحیف، سند دچار افتادگی نیز خواهد بود چون معهود نیست که یحیی الحلبی از حمران بن اعین مستقیماً روایتی نقل کرده باشد و احتمالاً واسطه بشیر الدهان است که وضعیت رجالی او چندان مشخص نیست (کلینی، بی تا، ج ۲: ۳۲۴)؛ افزون بر این ها، جعید همدانی نیز وضعیت مشخصی ندارد و عالمان رجالی به توثیق و یا ممدوح بودن آن اشاره نداشته اند؛ بر این اساس روایت معتبر نیست.

حدیث چهارم، «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَسْبَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۱). در این سند اگر مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی باشد (خویی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۲) وثاقتش ثابت است. مراد از برقی نیز محمد بن خالد است که درباره وثاقتش میان رجالیان اختلاف وجود دارد. ابی الجهم که همان هارون بن جهم است؛ توثیق شده است و اسباط که ظاهراً مراد اسباط بن سالم است، گزارش صریحی درباره وثاقتش از رجالیان متقدم وجود ندارد؛ باین حال برخی از محققان با توجه

به قرآینی او را امامی ممدوح دانسته‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۱: ۱۱۰)؛ بنابراین اگر افتادگی در این سند نباشد، طبق برخی دیدگاه‌های رجالی می‌توان به آن اعتنا کرد.

حدیث پنجم، «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي خَالِدِ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۲). در این سند تنها فردی که مورد بحث است، حمران بن اعین است که همان طور که گذشت درباره او نگاه یکسانی میان عالمان رجالی نیست، هرچند ممدوح بودن او توسط برخی از عالمان رجال مورد تأکید است (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۶۳)؛ بر این اساس دست‌کم روایت مزبور را می‌توان حسن دانست.

حدیث ششم، «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ أَوْ غَيْرِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۲). این روایت به لحاظ سندی ضعیف است؛ زیرا در انتهای سند مشخص نشده که هشام روایت را از عمار ساباطی نقل کرده یا فرد دیگری. اگر با توجه به حدیث اول سند مختوم به عمار ساباطی دانسته شود، بررسی سندی این حدیث مشابه حدیث اول خواهد بود.

حدیث هفتم، «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ سِنَانَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ بَشِيرٍ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ جُعَيْدِ الْهُمْدَانِيِّ مِمَّنْ خَرَجَ مَعَ الْحُسَيْنِ ۖ بِكَرْبَلَاءَ قَالَ: فَقُلْتُ لِلْحُسَيْنِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۲). این سند از جهات متعددی قابل بررسی است، یکی ابراهیم بن هاشم که هرچند امامی ممدوح است (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۴ - ۵)، ولی در عمده مصادر متقدم گزارش صریحی بر وثاقت او نیست. محمد بن خالد برقی نیز محل بحث میان رجالیان است؛ علاوه بر این اختلاف در وضعیت رجالی محمد بن سنان نیز اظهر من الشمس است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۱۷: ۱۶۰ - ۱۷۲)؛ بشیر و جعید همدانی گزارشی بر توثیقشان نیست؛ سخن درباره حمران نیز گفته شد؛ پس در مجموع نمی‌توان این روایت را معتبر ارزیابی کرد.

حدیث هشتم، «حَدَّثَنَا عُمَرَانُ بْنُ مُوسَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۲ - ۴۵۳). در سند این حدیث موسی بن جعفر بن وهب بغدادی است که برخی وضعیت رجالی او را نامشخص (مرتضی، بسام، ۱۴۲۶، ج ۲: ۴۸۵) و برخی با توجه به برخی قرآئن وثاقت او را

احراز کرده‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۳: ۲۵۵). حسن بن علی بن فضال، مورد بحث میان رجالیان است؛ علی بن عبدالعزیز مشترک میان چندین نفر است که وضعیت رجالی یکسانی ندارند؛ مراد از ابیه نیز دقیقاً مشخص نیست که کدام راوی است؛ پس اعتبار این روایت نیز با خدشه روبروست.

حدیث نهم، «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ أَوْ عَمْرُوهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۳). سند مذکور اشکالاتی دارد، همچون ارسال و قرار گرفتن محمد بن اسلم در سند، آن که به تعبیر مامقانی ضعیف بودن او میان رجالیان مسلم است (مامقانی، بی تا، ج ۲: ۸۰).

حدیث دهم، «حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مَعْرُوفٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُزُورَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۱). این سند علاوه بر ارسال، مشتمل بر محمد بن عمران است که مشترک میان چند نفر است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۱۷: ۱۶۰-۱۷۲) و نمی توان وضعیت او را مشخص کرد. البته قاسم بن عروه هر چند گزارش صریحی بر توثیقش نیست، ولی امامی و ممدوح بوده است (مامقانی، بی تا، ج ۲: ۲۱). در مجموع از میان روایات تلقی روح القدس دست کم برخی از آنها معتبرند و لذا نمی توان به جهت سندی آنها را کنار گذاشت.

۲. تلقی

«تلقی» مصدر باب تفاعل است از ماده (ل ق ی). ابن فارس دو اصل را برای این ماده بیان کرده است، یکی ملاقات و دیگری انداختن چیزی (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵: ۲۶۰-۲۶۱). لغویان معانی پرشماری برای مشتقات این ماده بیان کرده‌اند که پرداختن به آنها خارج از غرض نوشتار است. آنچه در اینجا مهم است، کاربرد این ماده در قالب باب تفاعل است. از مجموع گزارش‌های لغویان معانی زیر برای تلقی به دست می‌آید؛

۲-۱. اخذ

«تلقیته منه» یعنی آن چیز را از او اخذ کردم (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۱۶). گفته می‌شود: «تلقى الكلام من فيه» یعنی آن سخن را از دهانش دریافت کرد (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۶۳).

آیه «فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره: ۳۷) از نمونه‌های این کاربرد دانسته شده است. به هر روی این معنا برای تلقی متوقف بر کاربرد آن با حرف «من» نیست، چنانکه جوهری تلقی در آیه «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ» (نور: ۱۵) را به اخذ معنا کرده است (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶: ۲۴۸۴).

۲-۲. دیدن و روبرو شدن

گزارش ابن سیده و فیروزآبادی چنین معنایی را برای تلقی تأیید می‌کند (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۶: ۵۰۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴۴۳). برخی از مفسران تلقی در آیه مربوط به حضرت آدم را همین‌گونه معنا کرده‌اند (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۶۶).

۲-۳. پیش آمدن و استقبال

گفته می‌شود: «تلقاه» یعنی پیش آمد آن چیز را (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶: ۲۴۸۴؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۷۱). کاربردی که برای این معنا در اکثر مصادر لغوی آمده است، این جمله است: «نهی عن تلقی الركبان» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۲۲۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۷۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴: ۲۶۶)؛ یعنی پیامبر از اینکه مردم شهرنشین به استقبال گروه سواره‌ای که برای فروش کالاهای خود عازم آن شهر شده‌اند روند تا آن کالا را به قیمت پایین‌تر از آنان بخرند و به قیمت بالاتر در شهر بفروشند، نهی کرده است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۹: ۶۱۰۰)؛ بر این اساس اضافه «تلقى الركبان» اضافه مصدر به مفعول است. آیه «تَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (انبیاء: ۱۰۳) طبق این معنای تلقی تبیین شده است، یعنی فرشتگان به پیشامد مؤمنان می‌آیند و به آنان تهنیت می‌گویند. نکته‌ای که باید در اینجا مدنظر داشت معنایی است که هیئت باب تفاعل افاده می‌کند. نسبت به سه معنایی که ذکر شد، معنای اول را می‌توان ذیل معنای مطاوعه گنجانند. «لقیته کذا» یعنی به او چیزی را القاء کردم مثل آیه «وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)، تلقی مطاوعه لقی است و به معنای دریافت و قبول آن چیز است مثل «تلقن» که مطاوعه «لقن» است (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۸)؛ معنای دوم و سوم را هم باید ذیل هم معنایی باب تفاعل با ثلاثی مجرد دانست (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۶۶)؛ چراکه لقی به هر دو معنای مذکور آمده است.

بنا بر آنچه گذشت به معناشناسی تلقی در روایات آموزه تلقی پرداخته می شود. در همه این روایات روح القدس فاعل «تلقی» و امامان مفعول بی واسطه تلقی قرار گرفته اند. متعلق تلقی که آن مطلب مورد جست و جو است در این روایات همراه با حرف «باء» آمده است. برخی از محققان معاصر تلقی را در این روایات به معنای تلقین دانسته اند، یعنی روح القدس آن مطلب را به امام تلقین می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۱۳). این مطلب پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً کاربرد تلقی به معنای تلقین در لغت ثابت نیست و آنچه هست کاربرد تلقی به معنای تلقن و کاربرد «تلقیه» به معنای تلقین است؛ ثانیاً تلقن و تلقی هر دو مفعول خود را بی واسطه می گیرند و نیازی به حرف باء نیست، در حالی که در عموم روایات تلقی بر مجرور شدن متعلق تلقی با حرف باء تأکید شده است. ناگفته پیداست که واژه «تلقانا» در روایات مذکور نمی تواند باب افعال و یا باب تفعیل باشد، زیرا در آن صورت باید گفته می شد: «یُلَقِّینَا» یا «یُلَقِّینَا». شاید گفته شود: آنچه آمده صیغه مجهول این دو فعل است و از آنجا که این دو فعل متعدی به دو مفعول هستند، پس از مجهول شدن هنوز می توانند به یک مفعول نصب دهند و دلیل اینکه صیغه فعل به صورت مؤنث آمده نیز این است که روح طبق گزارش لغویان از واژه هایی است که هم می توان تعامل مذکر با آن داشت و هم تعامل مؤنث (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۱: ۳۶۷). این احتمال نیز نادرست است، زیرا اولاً لغویان تنها تلقی (باب تفعیل) را دو مفعولی گزارش کرده اند، نه القی را (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶: ۲۴۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴۴۳)؛ ثانیاً معنا ندارد گفته شود که روح القدس دریافت می کند ما را به آن چیز؛ چون آنچه دریافت می شود، مجرور باء است نه خود امام، همچنان که در آیه «وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶) آنچه دریافت می شود قرآن است و دریافت کننده پیامبر ﷺ است.

به هر روی، معنای اول از سه معنای مذکور برای تلقی در این روایات اراده نشده است؛ زیرا معنای روایات طبق معنای اول این می شود: روح القدس دریافت می کرد ما را به آن چیز و روشن است که این معنا صحیح نیست؛ زیرا جمله «تلقانا به روح القدس» در این روایات جواب شرط «فان عیننا شیئا» و عبارات مشابه است و فرض این است که نزد امام علم آن

چیز وجود ندارد، پس معنا ندارد که روح القدس دریافت کند امام را به آن چیز؛ اما معنای دوم محتمل است، یعنی اشتباه نیست اگر گفته شود روح القدس به ملاقات ما می آید همراه با آن مطلب مورد جست و جو؛ بر این اساس باء در «تلقانا به روح القدس» معنای مصاحبت را افاده می کند. ولی مشکلی که در این وجه وجود دارد این است که واژه اصلی برای افاده معنای دیدار و ملاقات از ماده «ل ق ی»، افعالی نظیر لقی، لاقی و التقی است و اگر چنین معنایی مدنظر امام بود، دست کم در برخی روایات باید از چنین افعالی بهره برده می شد، در حالی که در عموم روایات، اصرار بر واژه تلقی است، واژه ای که با توجه به کاربردهای آن، معنای دیدار و ملاقات را نمی توان معنای شایع آن دانست، کما اینکه بسیاری از لغویان نظیر جوهری، اسماعیل بن عباد و زمخشری اساساً چنین معنایی را برای تلقی گزارش نکرده اند؛ بنابراین تنها معنایی که در این روایات محتمل می ماند، معنای سوم است، یعنی استقبال. فراز «تلقانا به روح القدس» طبق این احتمال چنین معنا می شود: روح القدس همراه با آن مطلب مورد سؤال به پیشامد امام می آید. به تعبیر دیگر وقتی مسئله ای برای امام مطرح می شود که پاسخ آن در منابع علمی موجود نزد امام مثل کتاب علی و امثال ذلک نیست، روح القدس همراه با پاسخ آن سؤال به استقبال امام می آید. از معنای استقبال می توان فهمید که امام در آن لحظه متوجه به عالم و فضایی خاص شده و در چنین فضایی روح القدس به استقبال او آمده است. تعیین معنای این استقبال و چگونگی این استقبال متوقف است بر اینکه مراد از روح القدس در این روایات معلوم شود که پس از گزارشی از معنای لغوی واژه روح و قدس به آن خواهیم پرداخت.

۳. روح القدس

لغویان معانی متعددی برای روح شمرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۰۷) که مهم ترین آن نفس آدمی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۹۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳: ۵۱۰)؛ با این حال مستند بسیاری از آن معانی، گزارش های تفسیری است، مثلاً با توجه به اینکه برخی مفسران روح را در آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) - همین گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو

وحی کردیم. ترجمه محمد مهدی فولادوند- به قرآن معنا کرده اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶: ۵۴-۵۵)، در کتاب‌های لغوی، قرآن از معانی روح شمرده شده است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵: ۱۴۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۰۷). تتبع در کتب لغوی به خوبی نشان می‌دهد که گزارش مورد اعتمادی از اینکه روح در زبان عرب دقیقاً به چه معنایی بوده و کاربرد آن در قرآن و روایات همسو با همان معنای لغوی است یا متفاوت از آن، یافت نمی‌شود، شاید به همین جهت است که برخی از لغویان هرگونه کندوکاو نسبت به معنای روح در قرآن و روایات را نکوهیده دانسته‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۵۲۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۵۷). گروهی از اندیشمندان، روح را به «ما به حیاة الشیء»: آنچه موجب حیات اشیاء می‌شود، معنا کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۶: ۴۲۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۱۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۲۰۵). این معنا با این عمومیت در مصادر لغوی گزارش نشده است؛ هرچند زجاج آن را به آنچه موجب حیات آدمیان است، تبیین کرده (زجاج، ۱۴۰۸، ج ۴: ۳۶۹) و فیروزآبادی آن را به آنچه موجب حیات جان‌ها است، معنا کرده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۰۷)؛ بر این اساس معنای عام برای روح (ما به حیاة الشیء) به‌رغم طرفدارانی که دارد چندان مورد توجه لغویان نبوده است. لغویان قدس را به طهر (پاک بودن، پاکي) معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۳: ۹۶۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۶۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۷۳). این معنا را می‌توان در مشتقات این واژه به خوبی مشاهده نمود (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۵: ۶۳)، مثلاً به سطل آبی که از آن برای طهارت و نظافت بدن استفاده می‌شود، قَدَس می‌گویند (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۳: ۹۶۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۶۹). در متون نقلی از اضافه روح به القدس، ترکیبی به نام روح القدس ساخته شده است. این ترکیب چهار بار در قرآن و به دفعات در روایات به کار رفته است. در اینکه روح القدس در متون نقلی به چه موجودی اشاره دارد و وجه مناسبت آن موجود با دو واژه «روح» و «القدس» چیست، سخن فراوان گفته شده و نوشته‌های مستقلی نیز در این باره نگارش شده است و این نوشتار در صدد پاسخ به این پرسش‌ها نیست. آنچه اینجا مهم است مراد از روح القدس در روایات آموزه تلقی است و برای این مهم، لازم است

بررسی شود که روح القدس در متون نقلی علم شخصی است یا نه و اگر علم شخصی نیست، ترکیب اضافی روح القدس آیا مفید تعریف روح است و مشخصاً از یک موجود خبر می دهد و یا اینکه این ترکیب به منزله یک ترکیب وصفی است یعنی روح مطهر و قابلیت صدق بر مصداق متعدد را دارد. اهمیت این پرسش از آن روست که به نظر عمده مفسران مراد از روح القدس در آیه «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل: ۱۰۲) جبرئیل است (طوسی، بی تا، ج ۶: ۴۲۶، ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۲۲۹)، طبیعتاً اگر بخواهیم موجود دیگری را در روایات تلقی، مصداق روح القدس بدانیم، باید لفظ روح القدس را گونه ای معناشناسی بکنیم که تاب چند مصداق را داشته باشد؛ البته این احتمال نباید از نظر دور بماند که هیچ دلیل قطعی بر تفسیر روح القدس در آیه مذکور به جبرئیل وجود ندارد و صرف اینکه در آیات دیگر نزول قرآن به جبرئیل نسبت داده شده، مثل آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۹۷) دلیل نمی شود که مراد از روح القدس جبرئیل باشد؛ زیرا به تصریح قرآن کریم، در فرو فرستادن قرآن موجودات ملکوتی متعددی دخیل بوده اند (عبس: ۱۵-۱۶)؛ بر این اساس می توان در عین تحفظ بر تعدد مصداقی روح القدس و جبرئیل، رابطه ای طولی در پروسه نزول قرآن برای آن دو تصویر کرد، نهایتاً بتوان نسبت دادن نزول را شاهی بر یکی بودن دانست ولی نمی توان آن را دلیل شمرد. شایان توجه است مستند کسانی که اطلاق روح القدس بر جبرئیل را می پذیرند، تنها آیه مذکور نیست. یکی دیگر از مستندات ایشان روایتی است که پیامبر درباره تأیید حسان به روح القدس فرمودند که در برخی گزارش های این روایت تعبیر «اهْبِجِ الْمُشْرِكِينَ فَإِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَكَ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۰: ۵۹۷) آمده و در برخی گزارش ها تعبیر «اهْبِجِ الْمُشْرِكِينَ، فَإِنَّ جِبْرِيلَ مَعَكَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴: ۱۱۲؛ ابن الحجاج، ۱۴۲۶، ج ۴: ۱۹۳۳) که این سخنان نشان از یکی بودن روح القدس و جبرئیل دارد. البته این نکته هم دلالت قطعی ندارد و نهایتاً به عنوان شاهد می تواند بیان شود؛ زیرا دو جمله مذکور دو نقل از یک روایت (براه بن عازب از پیامبر) است نه اینکه دو واقعه متفاوت باشد، پس ممکن است نقلی که به جای روح القدس، جبرئیل را ذکر کرده، بر اساس توهم راوی بوده که روح القدس و جبرئیل را یکی

پنداشته است. شاهد این ادعا آنکه در روایات دیگری که از غیر براء نقل شده مثل روایت عایشه و روایتی که مکالمه ابوهریره و حسان بن ثابت را گزارش می‌کند، تأکید بر واژه روح القدس است نه جبرئیل (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۱: ۹۸؛ همان، ج ۴: ۱۱۲؛ ابن‌الحجاج، ۱۴۲۶، ج ۴: ۱۹۳۵)؛ مگر آنکه کسی از تفنن در تعبیر توسط راوی چنین برداشت کند که یکی دانستن روح القدس و جبرئیل در صدر اسلام چنان آشکار بوده که راوی به خود حق می‌داده این دو را جای یکدیگر به کاربرد. به نظر می‌رسد اصل این برداشت و همچنین استناد به آن برای وقوع اطلاق روح القدس بر جبرئیل در متون دینی آسان نیست؛ به هر حال در روایات تلقی، نشانه‌هایی هست که تفسیر روح القدس به جبرئیل را ضعیف می‌کند. یکی از این قرائن که در ادامه تأکید بیشتری بر آن خواهد شد، کاربرد روح القدس در روایات ارواح خمسه است. مبتنی بر روایات متعددی خداوند در بندگان مقربش (امامان و پیامبران) پنج روح قرار داده است که یکی از این ارواح، روح القدس است (صفار، بی تا: ۴۴۵-۴۴۹). در برخی از این روایات به کارکرد هرکدام از این پنج روح اشاره شده که کارکرد روح القدس، پی بردن امام به امور عالم شمرده شده است (صفار، بی تا: ۴۵۴). ارتباط امام با روح القدس در روایات ارواح خمسه با تعبیر تلقی نیست، ولی شاهدی وجود ندارد که ارتباطی متفاوت از ارتباطی باشد که در روایات تلقی است؛ حال آنجاکه در روایات ارواح خمسه قطعاً نمی‌توان مراد از روح القدس را جبرئیل دانست، چون معنا ندارد که گفته شود خداوند در بندگان مقرب پنج روح که یکی از آنها جبرئیل است را قرار داده، پس در روایات آموزه تلقی نیز -در صورتی که روح القدس در هر دودسته روایت یکی باشد- مراد از روح القدس جبرئیل نیست. البته اگر قرار دادن ارواح در وجود امام را به صرف ارتباط معنا کنیم همان طور که مرحوم فیض کاشانی چنین نگاهی به روایات ارواح خمسه دارند و آنان را پنج فرشته‌ای می‌دانند که شئون امام را تدبیر می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۷۱-۳۷۲)، در این صورت هنوز جایی برای احتمال جبرئیل باقی می‌ماند. قرینه دیگر که احتمال جبرئیل بودن روح القدس را در این روایات منتفی می‌کند، اینکه بر اساس این روایات امام یک ارتباط پیوسته‌ای با روح القدس دارد به گونه‌ای که این علم امام است که معین می‌کند چه

زمانی روح القدس به استقبال بیاید و چه زمانی نیاید، درحالی که اعتقاد به چنین ارتباط پیوسته‌ای با جبرئیل آن‌هم با این خصیصه که تعیین زمان ارتباط از ناحیه امام باشد، بسیار دور از ذهن است. تأمل در کیفیت ارتباط جبرئیل با پیامبران به‌خوبی بیانگر این نکته است که این ارتباط همیشه به یک شکل نبوده، گاه بافاصله زمانی کوتاه و گاه بافاصله زمانی طولانی بوده است؛ به تعبیر دیگر ارتباط جبرئیل با پیامبران بر اساس اذن خداوند بوده که چه زمانی جبرئیل نازل شود و چه زمانی نازل نشود، چنین فضایی اصلاً از روایات تلقی استشمام نمی‌شود؛ در واقع، در تمام متون روایی که به نقش جبرئیل اشاره دارند، مأموریت او همواره در چارچوب ابلاغ پیام‌های خاص و مأموریت‌های مشخص تعریف شده و شاهدی مبنی بر یک ارتباط دائمی و در اختیار وجود ندارد. افزون بر دو قرینه مذکور، اگر روح القدس در روایات تلقی همان روح مسدد - روحی الهی که همواره پیامبر ﷺ و امامان ﷺ را همراهی کرده، آنان را در مسیر حق تأیید و استوار (تسدید) می‌کند- باشد که بر اساس روایات متعددی با پیامبر بوده و پس از ایشان با امامان خواهد بود (صفار، بی تا: ۴۵۵-۴۵۷)؛ چنانکه شاید تعبیر «یخبره» در این روایات، مؤید این مطلب دانسته شود، دوگانگی روح القدس مذکور در روایات تلقی با جبرئیل آشکارتر می‌شود؛ زیرا اولاً در این روایات تصریح شده که این روح مسدد جبرئیل نیست و ثانیاً معیتی که در این روایات به آن تصریح شده، بعید است میان پیامبر و یا امامان با جبرئیل برقرار باشد. نتیجه آنکه اطلاق روح القدس بر غیر جبرئیل فی الجمله مسلم است، حال اگر اطلاق آن بر جبرئیل هم فی الجمله پذیرفته شود، یا از باب اشتراک معنوی است یا اشتراک لفظی و یا حقیقت و مجاز. اشتراک معنوی به این صورت که روح القدس یک مفهوم کلی دارد که منطبق بر جبرئیل و غیر آن می‌شود. طبیعتاً این مفهوم کلی از ترکیب معنای روح و قدس به دست می‌آید که طبق برخی تعابیر معنای روح القدس، موجود غیرمادی است که از ناپاکی‌ها پیراسته باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۳۴). اشتراک لفظی مبتنی بر وضع جداگانه روح القدس بر هرکدام از دو اطلاق مفروض است. بر پایه حقیقت و مجاز هم یکی از دو اطلاق اصل و دیگری به جهت مشابهت یا علاقه خواهد بود. البته در صورت عدم اثبات

اطلاق آن بر جبرئیل، یا در غیر آن نیز تعدد اطلاق پذیرفته است که سه احتمال مذکور اینجا هم مطرح است و یا رأی به تک کاربرد بودن روح القدس داده می شود که در این صورت یا روح القدس وضع شخصی دارد و یا کلی منحصر در یک مصداق است. بررسی این احتمالات خود نوشته مستقلی را طلب می کند؛ با این حال احتمال اشتراک لفظی و یا حقیقت و مجاز، خلاف ظاهر است، همان طور که فرض تعدد در غیر جبرئیل نیز آسان نیست. حال که احتمال جبرئیل در روایات تلقی کمرنگ شد و احتمال تعدد در غیر جبرئیل هم پررنگ نیست، پرسش این است که روح القدس در این روایات اشاره به چه موجودی دارد؟ در پاسخ به این پرسش می توان دو احتمال کلی را مطرح ساخت؛ یکی اینکه روح القدس یک موجود ملکوتی است که طبق وظیفه ای که خداوند برایش تعریف کرده، موظف است همیشه در ارتباط با اولیا خدا باشد و بر این اساس حضوری مداوم در ارتباط با بندگان مقرب دارد. مجلسی پدر در روضه المتقین درباره چیستی روح ایمان که یکی از ارواح پنج گانه است می گوید: «الظاهر من الأخبار أن روح الإيمان ملك یكون مع المؤمن یسده كما كان روح القدس مع الأنبياء» (مجلسی، بی تا، ج ۹: ۴۴۳) ذیل این عبارت نگاه ایشان درباره روح القدس را مشخص می کند. احتمال دوم هم اینکه روح القدس به شکلی در سعه وجودی امام و متحد با امام معنا شود. از آنجاکه در روایات تلقی سخن از نبود علم امام به حکمی و تلقی آن از روح القدس است، اگر قرار باشد که روح القدس خارج از وجود امام نباشد، لازم است وجود امام به شکلی ذو مراتب تبیین شود و تعدد جهل و علم به تعدد مراتب توجیه شود. اهمیت احتمال دوم از آن روست که روایات ارواح خمسه ظهور جدی در اتحاد امام با روح القدس دارند «جَعَلَ اللَّهُ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ» و همان روایات نقش این روح در علم امام را گوشزد می کنند.

۴. ارتباط امام با روح القدس

ادله ارتباط امام با روح القدس منحصر در روایات تلقی نیست. روایات متعددی از ارتباط روح القدس با امام حکایت دارد که برخی ناظر به پیش از خلقت در دنیا و برخی ناظر به حیات دنیوی هستند. کلینی در روایتی که در سند آن محمد بن سنان و مفضل بن عمر

حضور دارند از امام باقر گزارش می‌کند که نخستین مخلوق، حضرت محمد و عترت ایشان بودند که در قامت شبح نوری در محضر خداوند بودند. در ادامه روایت از تأیید حضرت محمد ﷺ به روحی یگانه خبر می‌دهد که آن را روح القدس معرفی می‌کند. در ادامه روایت دو اثر برای تأیید به روح القدس گفته می‌شود: یکی اینکه حضرت محمد و عترتش به واسطه این تأیید خداوند را عبادت می‌کنند و دوم اینکه بردبار، دانا، نیکوکار و برگزیده آفریده شدن حضرت محمد و عترتش به جهت تأیید به همین روح القدس است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۴۲). نکته جالبی که از این روایت قابل برداشت است یگانه بودن روح القدس است. البته روح القدس در این روایت قطعاً جبرئیل نیست و این روایت آنچه پیش تر گفته شد را تقویت می‌کند، یعنی دشواری اثبات تعدد برای روح القدس در کاربرد مغایر با جبرئیل. کلینی و صفار در روایتی مرفوع از امیرالمؤمنین گزارش کرده‌اند که برای خداوند در ذیل عرشش نه‌ری است که در دو طرف آن نهر روح القدس و «روح من امره» قرار دارند. طبق این روایت هیچ پیامبر، فرشته و امامی نیست مگر آنکه در هنگامه خلقتشان از این دور روح در آنها دمیده شده است (صفار، بی تا: ۱۹-۴۴۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۸۹). از این روایت نیز به خوبی مغایرت روح القدس با جبرئیل و حتی بهره‌مندی جبرئیل از روح القدس و همچنین یگانه بودن روح القدس در کاربرد مغایر با جبرئیل برداشت می‌شود. سند این روایت غیر از رفع، مشکل جدی دیگری ندارد. علی بن حسان در سند این روایت علی بن حسان واسطی است که ثقة است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۶؛ مجلسی، بی تا: ۱۲۱) نه علی بن حسان بن کثیر که نجاشی او را بسیار ضعیف و از زمره غلات دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۱)؛ زیرا مروی عنه علی بن عطیه است درحالی که علی بن حسان بن کثیر فقط از عمویش عبدالرحمن بن کثیر روایت کرده است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۱۲: ۲۳۸-۲۴۱). از مجموع این روایات برمی‌آید که ارتباط امام با روح القدس، رابطه‌ای عمیق و چندوجهی است که با تعبیری چون «تأیید» و «نفخ» توصیف شده است. حال با این مقدمه، می‌توان به بررسی کیفیت خاصی از این ارتباط، یعنی «تلقی»، پرداخت.

۵. تلقی روح القدس

بر اساس فحص صورت گرفته روایات آموزه تلقی معناشناسی جدی نشده اند. صفار در بصائر عنوانی که برای این روایات انتخاب کرده است این است «باب فی الأئمة أن روح القدس یتلقاهم إذ احتاجوا إلیه» (صفار، بی تا: ۴۵۱) که همان تعبیر روایات است به استثنای تعبیر احتیاج که در روایات ذکر نشده است؛ اگر ضمیر «الیه» در عبارت صفار به روح القدس بازگردد، نکته ای است که در هیچ کدام از روایات به معنای آن نیز اشاره نشده است، چون آنچه در روایات آمده، نبود علم به چیزی نزد امام است که بلافاصله توسط روح القدس تدارک می شود، ولی سخن از احتیاج به روح القدس نیست. به نظر می رسد حتی اگر ضمیر «الیه» به مصدر «یتلقاهم» بازگردد نیز همین نکته وجود دارد؛ با این حال در این فرضیه می توان گفت وقتی علم به چیزی نزد امام نباشد، طبیعتاً امام نیازمند یکی از راه های علم خویش خواهد شد که در مورد بحث، آن راه تلقی است. کلینی در کافی روایات تلقی را ذیل «بَابُ فِي الْأَئِمَّةِ عَ أَنْهُمْ إِذَا ظَهَرَ أَمْرُهُمْ حَكَمُوا بِحُكْمِ دَاوُدَ وَ آلِ دَاوُدَ وَ لَا يَسْأَلُونَ الْبَيْتَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۷) ذکر کرده است. برخی روایاتی که ذیل این باب ذکر شده، ربطی به آموزه تلقی ندارد و قدر مشترکشان همین حکم کردن به شیوه حکمرانی حضرت داود علیه السلام است که بدون بینه بر اساس علم غیر متعارف حکم صادر می کرده است. همین نگاه کلینی سبب شده ملا صالح مازندرانی تلقی را با همین زمینه معنا کند. ملا صالح مازندرانی، «تلقى» را به وحی که به حضرت داود هنگام قضاوت می شد و او را قادر می ساخت که طبق ما هو الواقع قضاوت کند، معنا کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۹۴). دو نکته در این باره قابل ملاحظه است؛ نکته اول اینکه هر چند در برخی روایات تلقی صحبت از حکم است، ولی مفاد برخی دیگر از آنها عمومیت دارد و هرگونه علم به چیزی را در برمی گیرد (صفار، بی تا: ۴۵۱)، اعم از آنکه حکم باشد یا نباشد. البته کلینی روایاتی که ذیل باب مذکور آورده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۸)، همان است که با حکم کردن مرتبط است. نکته دوم، ارتباط آموزه تلقی نسبت به شیوه حکمرانی حضرت داود علیه السلام چندان روشن نیست؛ زیرا اولاً همان طور که در نکته پیشین گفته شد آموزه تلقی اختصاصی به حکم کردن ندارد،

ثانیاً در عمده روایات تلقی، ظرف تلقی، نبود حکم چیزی نزد امام است و پیوندی میان تلقی و حکمرانی داود علیه السلام نیست. تنها در روایتی که کلینی گزارش کرده ممکن است این پیوند مشاهده شود در آنجا آمده است: «قَالَ فِيمَا تَحْكُمُونَ قَالَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ آلِ دَاوُدَ وَ حُكْمِ مُحَمَّدٍ وَ يَتَلَقَّانَا بِهِ رُوحُ الْقُدُسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۸) در این تعبیر ضمیر «به» به حکم بازمی‌گردد؛ باین حال در این روایت نیز پیوند میان تلقی و حکم خداوند است؛ شاهد آنکه اولاً تعبیر آل داود است نه داود و ثانیاً کنار حکم آل داود، حکم محمد صلی الله علیه و آله آمده است که پرواضح است پیامبر اسلام بر اساس ایمان و بینات قضاوت می‌کرد و نه ما هو الواقع (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۴۱۴ - ۴۱۵) و ثالثاً نهایت چیزی که ممکن است از آوردن نام حضرت داود در روایات تلقی برداشت کرد این است که قضاوت امامان همچون قضاوت حضرت داود بر اساس ما هو الواقع باشد نه ایمان و بینات اما از این روایات استفاده نمی‌شود که شیوه دست‌یابی به ما هو الواقع در حضرت داود و امامان به یک شکل باشد؛ البته ملاصالح مازندرانی و علامه مجلسی ذیل «حکم محمد» احتمالاتی مطرح کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۹۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۳۰۴ - ۳۰۵) که برای طولانی نشدن نوشتار از ذکر آنها پرهیز می‌شود. علامه مجلسی روایات تلقی را در کنار روایات ارواح خمس همراه با دیگر روایاتی که از تسدید روح نسب به پیامبر و امامان خبر می‌دهد قرار داده و برای همه آنها از عنوان تأیید به روح القدس استفاده کرده است (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۲۵: ۴۷) که نمی‌توان چندان معنای روشنی از تلقی از نگاه علامه مجلسی را به دست آورد. مکارم شیرازی از اندیشمندان معاصر، روایات تلقی را ذیل منابع علم انبیاء ذکر کرده است و با تأکید بر اینکه روح القدس یکی از منابع علم پیامبران است، تلقی روح القدس را به معنای تلقین روح القدس دانسته است، وی در ذیل کلامش روح القدس را حقیقتی در درون امامان و پیامبر دانسته است که پس از وفات هر یک به دیگری منتقل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۱۳ - ۲۱۴؛ همان، بی‌تا، ج ۷: ۱۸۰). ذیل واژه‌شناسی «تلقی»، بعید بودن هم‌معنایی تلقی و تلقین بیان شد؛ از سوی دیگر معناشناسی تلقی به تلقین با وجودشناسی روح القدس به عنوان حقیقتی در وجود پیامبر و امامان به ظاهر ناسازگار می‌نماید؛ زیرا

«مُلَقَّن» و «مُلَقَّن» طبیعتاً باید دو چیز باشند. به رغم این دو مطلب این احتمال وجود دارد که از نظر حدیث‌شناسان مراد از تلقی در علم امام، چیزی از سنخ «تلقین»، «ایحاء»، «الهام» و تعبیری از این قبیل باشد شاید به همین جهت به معنانشناسی آموزه تلقی به صورت مجزا نپرداخته اند. برخی روایات را نیز می‌توان به عنوان شاهد این ادعا مطرح کرد. یکی از آنها حدیثی است که صفار ذکر کرده است که در آن آمده است: «فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْنَا مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ تَلَقَّانَا بِهِ رُوحَ الْقُدُسِ وَ أَلْهَمَنَا اللَّهُ الْإِلْهَامَ» (صفار، بی تا: ۴۵۲) در این روایت تعبیر «الهمنا...» یا عطف تفسیر است بر «تلقانا» یا عطف مترادفین، در هر دو صورت تلقی با الهام تبیین شده است؛ حال این «الهمنا» یا تعبیر خود امام است و یا فهم راوی از تلقی است که در هر دو صورت نشان می‌دهد تلقی، الهام یک موجود ملکوتی به امام است. شاهد دوم روایتی است که همچون روایت پیشین صفار گزارش کرده است که در آن روایت از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «إِنَّ الْأَوْصِيَاءَ مُحَدَّثُونَ يُحَدِّثُهُمْ رُوحُ الْقُدُسِ وَ لَا يَرَوْنَهُ وَ كَانَ عَلِيٌّ علیه السلام يَعْزِضُ عَلَيَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ فَيُوجِسُ فِي نَفْسِهِ أَنْ قَدْ أَصَبْتُ بِالْجَوَابِ فَيُخْبِرُ فَيَكُونُ كَمَا قَالَ» (صفار، بی تا: ۴۷؛ حلی، ۱۳۷۹: ۴۵۲) طبق این روایت ارتباط علمی امام با روح القدس به تحدیث معنا شده است. شاهد سوم تعبیر معروف بین فریقین از پیامبر صلی الله علیه و آله است که حضرت فرمود: «إِنَّهُ نَفَثَ فِي رُوعِي رُوحَ الْقُدُسِ...» (صفار، بی تا: ۴۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۸۰ - ۸۳؛ طبرانی، بی تا، ج ۸: ۱۶۶؛ ابو نعیم، بی تا، ج ۱۰: ۲۶) که بر اساس گزارش لغویان نفث همان انداختن است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۴۲۹؛ جوهری، ۱۹۹۰، ج ۱: ۲۹۵) که با الهام و ایحاء تناسب دارد (زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۴۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵: ۸۸)؛ با این همه به نظر می‌رسد احتمال مذکور در معنای تلقی روح القدس ضعیف است و شواهد مذکور نیز توان اثبات آن را ندارند. نسبت به روایت اول مضافاً به ضعف سند به جهت نامشخص بودن راوی از امام، این احتمال ممکن است داده شود که تعبیر «الهمنا...» برداشت راوی باشد نه کلام امام؛ زیرا در هیچ کدام از روایت‌های تلقی این تعبیر ذکر نشده است و از آنجاکه حجیت فهم راوی در روایات اعتقادی اثبات نشده است، نمی‌توان وقعی به این تعبیر نهاد؛ از سوی دیگر فاعل الهم، الله است و نه روح القدس و روشن است که تلقی

روح القدس به هر شکل معنا شود، می توان آن را الهامی از جانب خداوند دانست. در مورد روایت دوم ضعف سند برجسته تر است، چون در سند آن مطابق نسخه مختصر البصائر و بحارالانوار، حسن بن عباس بن حریش قرار دارد که توسط نجاشی به شدت تضعیف شده است. در مورد محتوا نیز به نظر می رسد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۰ - ۶۱)، راوی دو گزارش را کنار هم قرار داده است. محدث بودن امامان که روایات پرشماری دارد ربطی به روح القدس ندارد و فراز «کان علی علیه السلام يعرض...» ربطی به تحدیث ندارد...، اما درباره روایت پیامبر اولاً باید توجه داشت که «نفث» صریح در «ایحاء» و «الهام» نیست، شاهد اینکه ازهری پس از ذکر معنای حدیث، معنای اوحی را به عنوان یک وجه دیگر گزارش می کند و ثانیاً مراد از روح القدس در این روایت جبرئیل است، همان طور که بسیاری این گونه معنا کرده اند. شاهد اینکه در برخی نقل ها آمده است «جبرئیل نفث فی روعی...» (بزار، ۱۹۸۸، ج ۷: ۳۱۴) یا «الروح الامین نفث فی روعی...» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۷: ۷۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۷۴؛ همان، ج ۵: ۸۰).

از مجموع آنچه تاکنون گذشت سه نکته مهم به دست می آید که نقش اساسی در فهم معنای تلقی روح القدس دارد.

روح القدس در این روایات غیر از جبرئیل است، زیرا قرائنی مانند روایات «ارواح خمسه» که روح القدس را یکی از ارواح همراه با امام معرفی می کنند، نشان می دهد که نمی توان آن را با جبرئیل که فرشته وحی با مأموریت خاص است، یکی دانست.

روح القدس را نه می توان به کلی منفک از وجود امام دانست زیرا روایات «ارواح خمسه» از یک ارتباط وجودی عمیق (جعل فیهم) حکایت دارند و نه می توان آن را همان یا بخشی از نفس امام دانست که در دنیا مسیر بندگی و تکامل را طی می کند، زیرا روایات «تلقی» بر نوعی دوگانگی و میان امام و روح القدس دلالت می کنند.

تلقی روح القدس نه به لحاظ واژه شناسی تلقی و نه به لحاظ وجودشناسی روح القدس، ما را به سمت تعابیری چون الهام، تحدیث، ایحاء و تلقین رهنمون نمی کند؛ زیرا از یک طرف، تحلیل واژگانی نشان داد که «تلقی» به معنای «استقبال کردن و به پیشواز

آمدن» است که بر یک فرآیند فعال دوطرفه دلالت دارد، درحالی که مفاهیم دیگر اغلب ناظر به یک دریافت یک سویه هستند و از سوی دیگر فاعل در الهام، تحدیث و عناوین مانند آن، روح القدس دانسته نشده است؛ بنابراین معنایی که می تواند نکات مذکور را پوشش دهد، این است که تلقی به همان معنای استقبال باشد و منظور از تلقی روح القدس این است که روح القدس همچون ابزاری در اختیار امام بوده و هرگاه امام متوجه مطلبی شوند که علم آن نزد امام وجود نداشته باشد، متوجه آن روح امامت خویش که عجین با روح القدس است گشته و در این هنگام روح القدس با علم آن مطلب به استقبال امام می آیند و امام بدین واسطه از امور باخبر می شوند. البته در همه این مراحل باید به ارتباط تنگاتنگی که میان امام و روح القدس وجود دارد، توجه داشت. فراز «كَانَ عَلَيَّ ﷺ يَعْزُضُ عَلَيَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ فَيُوجِبُ فِي نَفْسِهِ أَنْ قَدْ أَصَبَتْ بِالْجَوَابِ فَيُخْبِرُ فَيَكُونُ كَمَا قَالَ» این فرایند را به خوبی توضیح می دهد؛ به این شکل که وقتی سؤالی از حضرت علی علیه السلام پرسیده می شد، حضرت اگر علم به پاسخ داشته اند که جواب می دادند در غیر این صورت، حضرت مسئله را بر روح القدس که همراه امام است عرضه می کند و آنگاه حضرت احساس می کردند که پاسخ را دریافته اند و آن را بیان می داشتند که واقعاً نیز پاسخ همان است که حضرت فرموده اند. روایات ارواح خمس نیز که کارکرد اصلی روح القدس درباره امام را علم می داند، همین معنا را به ذهن می آورد. در آن روایات نگاه به روح های پنج گانه، همچون ابزاری است که صاحب روح را قادر می سازد متناسب با کارکرد آن روح از آن استفاده کند. تعبیر «بروح القدس عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ وَ بَرُوحِ الْإِيمَانِ عَبْدُوا اللَّهَ وَ لَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بَرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهَدُوا عَدُوَّهُمْ...» (صفار، بی تا: ۴۴۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۲) به خوبی این نگاه ابزارگرایانه روح القدس همچون چهار روح دیگر در بستر وجود امام را نشان می دهد.

نتیجه گیری

روح القدس گرچه ممکن است در برخی آیات و روایات بر جبرئیل اطلاق شده باشد، ولی در روایات آموزه تلقی، قطعاً منظور جبرئیل نیست، بلکه موجودی ملکوتی است که نه به طورکلی منفک از وجود امام است و نه همه یا بخشی از نفس امام است، همان نفسی که

بندگی کرده و در مسیر تکامل است. تلقی روح القدس را نباید با واژه هایی چون «تحذیث»، «الهام»، «ایحاء» و «تلقین» معنا کرد، بلکه با توجه به آنچه در معنای تلقی و وجود شناسی روح القدس بیان شد، می توان گفت تلقی روح القدس یعنی به استقبال آمدن روح القدس به عنوان یک ابزار در بستر وجود امام برای آگاه کردن امام از امور.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

- ابن ابی شیبه، ابوبکر (۱۴۰۹). الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار. ریاض، مكتبة الرشد.
- ابن اثیر، مبارک (۱۳۶۷). النهاية فی غریب الحدیث و الأثر. قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن درید، محمد (۱۹۸۸). جمهرة اللغة، بیروت. دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی (۱۴۲۱). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰). التحریر و التنویر. بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغة. دار الفکر.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت، دار الفکر.
- ابن حجاج، مسلم (۱۴۲۶). صحیح مسلم. بیروت، دار احیاء التراث العرب.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱). مسند احمد بن حنبل. بیروت، مؤسسه الرسالة.
- ابوحنیان، محمد (۱۴۲۰). البحر المحيط فی التفسیر. بیروت، دار الفکر.
- ابونعیم، احمد (بی تا). حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء. قاهره، دار أم القرى.
- ازهری، محمد (۱۴۲۱). تهذیب اللغة. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸). فرائد الأصول. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- بخاری، محمد (۱۴۲۲). صحیح البخاری. بیروت، دار طوق النجاة.
- بزار، احمد (۱۹۸۸). مسند البزار. المدینة المنورة، مكتبة العلوم والحکم.
- جوهری، اسماعیل (۱۹۹۰). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت، دارالعلم للملایین.
- حلی، حسن (۱۳۷۹). مختصر البصائر. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حمیری، نشوان (۱۴۲۰). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام. دمشق، دارالفکر.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۲). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم، مرکز نشر الثقافة الإسلامیة فی العالم.
- زجاج، ابواسحاق (۱۴۰۸). معانی القرآن و اعرابه. بیروت، عالم الکتب.
- زمخشری، محمود (۱۳۸۶). مقدمة الادب. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت، دار الکتب العربی.
- زمخشری، محمود (۱۹۷۹). أساس البلاغة. بیروت، دار صادر.
- شهرستانی، محمد (۱۳۸۷). مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار. تهران، مرکز البحوث و الدراسات.
- صفار، محمد (بی تا). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- طبرانی، سلیمان (بی تا). المعجم الكبير. القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

- طبری، محمد (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت، دارالمعرفة.
- طوسی، محمد (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹). کتاب العین. قم، موسسه هجرت.
- فیروز آبادی، محمد (۱۴۱۵). القاموس المحيط. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فیض کاشانی، محمد (۱۳۷۷). علم الیقین فی اصول الدین. قم: بیدار.
- قرطبی، محمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن. تهران، ناصر خسرو.
- کلباسی، محمد (۱۴۲۲). الرسائل الرجالية. قم، دار الحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- کلینی، محمد (بی تا). الکافی. قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- ماتریدی، محمد (۱۴۲۶). تاویلات اهل السنه. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۸). شرح اصول الکافی. تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مامقانی، عبد الله (بی تا). تنقیح المقال فی علم الرجال، (بی تا).
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۵). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____ (بی تا). الوجيزة فی الرجال. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدتقی (بی تا). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم، بنیاد فرهنگ اسلامی.
- مرتضی، بسام (۱۴۲۶). زبدة المقال من معجم الرجال. دارالمحجة البيضاء.
- مرتضی زبیدی، محمد (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت، دارالفکر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام قرآن. تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (بی تا). نفحات القرآن. قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
- نجاشی، احمد (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- نوری، حسین (بی تا). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (بی تا). الفوائد الحائریة. قم، مجمع الفكر الإسلامی.
- علامه حلی، حسن (۱۴۱۱). رجال العلامة الحلی. قم، الشریف الرضی.