

چیستی و مختصات روح امری در قرآن*

- کاوس روحی برندق^۱
- علی حاجی خانی^۲
- علی بیدسرخ‌ی^۳

چکیده

در قرآن کریم، افزون بر روح عمومی همه انسان‌ها و روح خاص اهل «روح الایمان»، روح دیگری به پیامبران الهی به طور عام و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور خاص، در قالب تعبیر «روح من امرنا» یا «روح امری» نسبت داده شده است. مفسران در ذیل آیات ناظر به این حقیقت قرآنی، هر کدام بر اساس استدلال‌های مختلف، دیدگاه‌های متعددی پیرامون آن بیان داشته‌اند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، چیستی روح امری و آثار آن را مورد تتبع و پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که روح امری، عالی‌ترین مراتب روح محسوب می‌گردد که بر پیامبران الهی به طور عام، و مرتبه والاتر آن بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (k.roohi@modares.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (ali.hajikhani@modares.ac.ir).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (bidsorkhyali@yahoo.com).

اهل بیت علیهم السلام افزایه می گردد که مبدأ علم آن حضرات و اعظم از ملائکه مقرب الهی و دارای تأثیرات ویژه‌ای در عرصه هستی می باشد.

واژگان کلیدی: روح، روح امری، مراتب روح، ملائکه، قرآن، پیامبران، اهل بیت علیهم السلام.

طرح مسئله

کلمه «روح» در قرآن ۲۱ بار در ۱۸ سوره و در ۲۰ آیه به صورت‌های مضاف، مطلق و مقید، مانند: «روح القدس»، «روحی»، «روحنا»، «روح الامین»، «روح منه»، «الروح» و «الروح من امر» به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۴: ۳۲۶). یکی از موارد کاربرد «روح» در قرآن کریم، مقید شدن آن به کلمه «امر» است که در آیات متعددی به کار رفته است. در این آیات عموماً از روح به عنوان حقیقتی مستقل، همراه ملائکه و از سنخ امر خدای متعال که بر عموم پیامبران نازل یا القا شده، سخن رفته است و در آیه ۵۲ شوری با مقید شدن روح به کلمه «امر»، به عنوان حقیقتی معرفی شده که مختص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و بر ایشان نازل شده است، مقید شدن روح به کلمه «امر» از یک سو و استعمال تعبیر «نفخ» برای روح عموم انسان‌ها، سؤالات متعددی را ایجاد می کند، بدین معنا که مراد از روح و انتساب آن با کلمه «امر» چیست؟ تفاوت روح در آیات بیانگر روح منفوخ در عموم انسان‌ها و روح مقید به امر که به پیامبران الهی به ویژه نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منتسب شده و همراه ملائکه توصیف شده، چیست؟ این روح دارای چه آثار و ویژگی‌هایی می باشد؟ مفسران دیدگاه‌های متعددی پیرامون مراد از روح در این گونه آیات بیان داشته‌اند، ولی از آنجا که هیچ نوشتاری تا کنون استدلال‌های مفسران در این گونه آیات را به طور جامع نقد و بررسی نکرده است، این مقاله در پی آن است که علاوه بر تبیین دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها، به ارائه دیدگاهی جامع درباره این حقیقت قرآنی بپردازد.

این تحقیق در مستندسازی داده‌ها از روش اسنادی، و در تجزیه و تحلیل مطالب از شیوه توصیفی - تحلیلی پیروی می کند و روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای است و روش تجزیه و تحلیل اطلاعات، عمدتاً استدلال‌های لفظی متکی بر ظهور الفاظ قرآنی است که خود ظهور مفردات و مواد الفاظ آیات و نیز ظهور هیئات

آیات و ظهور ترکیب‌های ناقص (مانند مضاف و مضاف‌الیه و...) و یا ترکیب‌های تام و جمله‌ها (اعم از اسمیه و فعلیه) و ظهور بلاغی و ظهور مبتنی بر قرائن، اعم از لفظی و یا مقامی متصل (شامل قرائن داخلی جمله و یا پیرامون آن که در سیاق متجلی است) و یا قرائن لفظی منفصل در آیات و روایات دیگر را شامل می‌گردد. بدین‌سان این مقاله با تکیه بر ظهور لفظی به ویژه قرائن داخلی و خارجی برگرفته از آیات قرآنی، به پژوهش خواهد پرداخت.

۱. تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی «روح»

ابن فارس اصل معنایی ریشه «ر-و-ح» را عبارت از وسعت، فراخی، پی‌درپی بودن و جریان یافتن چیزی برشمرده و آن را برگرفته از کلمه «ریح» دانسته که در آن یاء به واو تبدیل شده است (بی‌تا: ۴۵۵/۲). اکثر لغویان کلمه مزبور را مترادف معنایی کلمه «نفس» دانسته و آن را به معنای «نفسی که بدن به وسیله آن حیات می‌یابد»، عنوان کرده‌اند (برای نمونه رک: فراهیدی، بی‌تا: ۲۹۱/۳؛ جوهری، بی‌تا: ۳۶۷/۱؛ ابن سیده المرسی، بی‌تا: ۵۱۰/۳؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۵۷/۴). از سوی دیگر، واژه «رُوح» اسم مصدر برای کلمه «رُوح» دانسته شده که به معنای اصلی «نسیم و جریان باد»، و معنای «راحتی»، «رحمت» و «گشایش» آمده است (ازهری، بی‌تا: ۱۳۹/۵؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۰۷/۱). اما راغب اصفهانی کلمات «رُوح» و «رُوح» را به یک معنا دانسته و گفته است که «رُوح» اسمی است که بر دمیدن و نفس کشیدن از باب تسمیه نوع چیز به اسم جنس آن اطلاق می‌گردد و از آنجا که «رُوح» نیز سبب حیات و تحرک و جلب منافع و دفع ضررها می‌گردد، به این نام نامیده شده است (بی‌تا: ۳۶۹/۱) و مصطفوی در *التحقیق* در مقام جامع‌گیری از معنای مورد اشاره لغویان، اصل معنایی ماده «ر-و-ح» را ظهور و جریان امری لطیف و معنوی می‌داند، در برابر واژه «ریح» که به معنای جریان امر ظاهری و حسی است (مصطفوی، بی‌تا: ۲۵۷/۴).

از آنجا که سیر معناپذیری واژگان در کلام عرب، از معنای محسوس صورت گرفته و سپس در تطور معنایی، بر معنای و مصادیق معقول اطلاق می‌گردد، می‌توان گفت که کلمه «رُوح» ابتدا برای نسیم و جریان هوا و نفس جعل شده و سپس این

کلمه در معنای اصطلاحی بر نفس آدمی و بُعد غیر مادی او که مایه قوام زندگی و ادامه آن می‌باشد، اطلاق گردیده است. علامه طباطبایی در تبیین معنای اصطلاحی «روح» همین معنا را مشترک میان همه مردم با وجود اختلافات شدید در حقیقت روح عنوان نموده است:

الناس علی اختلافهم الشدید قدیماً وحدیثاً فی حقیقة الروح لا یختلفون فی أنهم یفهمون منه معنی واحداً وهو ما به الحیاة التی هی ملاک الشعور والإرادة (۱۴۱۷: ۲۰۵/۱۲).

۲. آیات مربوط به اثبات و ویژگی‌های «روح امری» در قرآن

۲-۱. اثبات «روح امری» در قرآن

از جمله آیاتی که در تبیین مفهوم و حقیقت روح، در تفسیر سایر آیات مربوط به روح مؤثر است، آیه شریفه: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ (اسراء/ ۸۵) می‌باشد. پیرامون روح در این باره، چهار وجه معنایی بیان شده است: ۱. جبرئیل؛ ۲. قرآن، با استدلال به آیه بعد ﴿وَلَكِنَّ شَيْئًا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾؛ ۳. فرشته‌ای از میان فرشتگان؛ ۴. «روح بشری» (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۵۱۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۹۰/۲).

اکثر مفسران، مراد از «روح» در آیه را روح بشری، و پرسش مطرح شده در آیه را پیرامون ماهیت و حقیقت آن دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۵۱۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲؛ ابوحنبل اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۷؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۵۵/۱۴-۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۴-۶۷۶؛ انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۳۲۴/۱۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۴/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱). علامه طباطبایی مراد از «روح» در آیه را مطلق معنای آن و به طور کلی حقیقتی واحد، مبدأ حیات، کلمه ایجاد بلاواسطه الهی و از سنخ امر و ملکوت دانسته که دارای مراتبی در گیاهان، حیوانات، عامه انسان‌ها، مؤمنان و پیامبران است (۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۵-۱۹۹ و ۱۷۳/۲۰-۱۷۵). نگارنده تفسیر الفرقان نیز نزدیک به نظر علامه طباطبایی، مراد پرسش از روح در آیه را همه انواع روح در قرآن و پرسش‌های پیرامون آن تا قیامت دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۱۵/۱۷).

در این میان، آنچه بسیاری از مفسران را به وجه «روح حیوانی» و یا روح دمیده شده

در کالبد بدن انسان متمایل ساخته است، اصل تبادل ناشی از مفهوم کلمه «روح» و استعمال آن در قرآن کریم و یا وجود پرسش‌های بشری دربارهٔ حقیقت روح انسان بوده است؛ چنان که شیخ طوسی وجه روح حیوانی را به دلیل تطبیق با ظاهر آیهٔ شریفه، بر سایر وجوه ترجیح داده و آن را «الأظهر فی الکلام» دانسته است (بی‌تا: ۵۱۴/۶) و فخرالدین رازی نیز ضمن بیان وجوه چهارگانه، وجه روح انسانی را برگزیده و این معنا را متناسب با آیهٔ قبل «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ...» (اسراء/ ۸۴) دانسته است؛ زیرا از منظر وی، آیهٔ ۸۴ ناظر به مسئلهٔ مشاکلت ارواح و نفوس مختلف در انجام افعال صادره می‌باشد و آیهٔ ۸۵ به پرسش پیرامون حقیقت و ماهیت روح می‌پردازد. از منظر وی، علت ترجیح این وجه، فراوانی انگیزه‌های بشری برای معرفت آن می‌باشد؛ همچنان که می‌نویسد:

أما الروح الذي هو سبب الحياة، فهو شيء تتوفّر دواعي العقلاء على معرفته، فصرف هذا السؤال إليه أولى (۱۴۲۰: ۳۹۴/۲۱).

ابن عاشور نیز قریب به نظر فخر رازی، به سبب اینکه وجه مذکور از میان سایر وجوه مطرح شده، امر مشکلی است که حقیقت آن واضح نشده است، آن را برگزیده است (بی‌تا: ۱۵۶/۱۱۵/۱۴). آیهٔ الله جوادی آملی نیز این نظر را از میان وجوه مطرح شده اقوی دانسته است (بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء، تفسیر آیهٔ ۸۵ اسراء، جلسهٔ ۱۱۶).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

هرچند وجه معنایی روح انسانی با ظاهر آیهٔ شریفه مخالفی ندارد، پذیرش انحصاری این وجه با سایر قرائن قرآنی ناسازگار است؛ زیرا اولاً لفظ روح در این آیه در مقام پرسش، به صورت مطلق آمده و در مقام پاسخ، مقید به عبارت «مِنَ أَمْرِ» شده است. ولی مواردی از آیات قرآن کریم که مراد از روح در آن‌ها بُعد غیر مادی وجود انسان است، در بردارندهٔ کلمه «نفخ» می‌باشند (برای نمونه ر.ک: حجر/ ۲۹؛ سجده/ ۹). ثانیاً نمی‌توان بر اساس اصل تبادل که دربارهٔ سخنان بشری جاری می‌شود، مراد از مفاهیم قرآنی را مشخص کرد، چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد: «أَنَّ التبادل فی کلامه تعالی ممنوع» (۱۴۱۷: ۲۰۰/۱۳) و باید برای پی بردن به معانی کلمات قرآنی و مراد از آن‌ها به

آیات مرتبط مراجعه نمود. از طرفی قرائن قطعی (غیر قرآنی) درباره ماهیت پرسش سائلان و مراد آنان از کلمه مزبور، نظیر سبب نزول صحیح، فضای نزول و... وجود ندارد و صرفاً باید بر اساس پاسخ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و آیات دیگر، مراد از آن را مشخص کرد. البته دیدگاه علامه طباطبایی در بین دیدگاه سایر مفسران، با قرائن قرآنی و لغت عرب سازگاری بیشتری دارد؛ زیرا کلمه روح در کلام عرب بر مبدأ حیات دلالت می‌کند که با نظر علامه منطبق است. بر این اساس، علامه طباطبایی روح را کلمه حیات‌بخش خدایی و از سنخ امر و ملکوت و دارای مراتب دانسته است که روح منفوخ در عموم بشر را می‌توان یکی از مراتب سافل آن دانست. بنابراین نظر جامع علامه، دیدگاه اکثر مفسران را مبنی بر مراد بودن روح انسانی در آیه، در بر می‌گیرد (همان: ۱۹۵-۱۹۹/۱۳ و ۱۷۳/۲۰-۱۷۵).

۲-۲. ویژگی‌های «روح امری» در قرآن

آیات متعددی در قرآن کریم علاوه بر روح منفوخ در عموم بشر و روح‌الایمان، بر حقیقتی به نام «روح من أمره» دلالت دارند. این آیات در سه دسته کلی قرار می‌گیرند که در ادامه به بررسی این حقیقت قرآنی و تحلیل آیات ناظر بر آن پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱. «روح امری» حقیقتی نازل و القاشده بر «من یشاء»

در دو آیه به صراحت از انزال و القای «روح من أمره» بر عامه پیامبران یاد شده است (رک: نحل/۲؛ غافر/۱۵). مفسران نظرات و استدلال‌های مختلفی پیرامون این حقیقت بیان داشته‌اند که در ذیل به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود.

از ظاهر آیه شریفه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل/۲) استفاده می‌شود که خدای متعال فرشتگان را همراه و یا به وسیله حقیقتی به نام «روح» بر برخی از بندگان نازل می‌کند و آن بندگان مأمورند که مردم را انداز دهند. روح در این آیه، مقید به عبارت «من أمره» شده است. برخی مفسران صرفاً بدون ذکر دلیل، به نقل اقوال مختلفی درباره مراد از روح در آیه پرداخته‌اند که در این میان طبری و جوهری نظیر «وحی، فرشته‌ای همراه ملائکه، قرآن، رحمت» (۱۴۱۲: ۱۴/۵۴)، شیخ طوسی اقولی چون «قرآن، وحی و ارشاد و موعظه و هدایت مردم» (بی‌تا: ۳۵۹/۶) و طبرسی

وجوه «وحی، قرآن و نبوت» (۱۳۷۲: ۵۳۷/۶) را مطرح نموده است. برخی مراد از روح در آیه را «وحی» دانسته‌اند؛ زیرا وحی سبب زنده شدن قلوب می‌گردد، چنان که بدن به وسیله روح حیات می‌یابد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۳/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۷/۷). فخرالدین رازی با در نظر گرفتن آیات ۵۲ شوری و ۱۵ غافر به عنوان نظایر معنایی، مراد از روح را «وحی» و در مقام تطبیق «قرآن کریم» دانسته است که به واسطه آن، انسان از جهالت، غفلت و حسیض حیوانیت به اوج فرشتگی می‌رسد (۱۴۲۰: ۱۶۹/۱۹). نظیر این معنا را نگارنده من وحی القرآن نیز بیان کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱۹۱-۱۹۲). ابن عاشور نیز ضمن در نظر گرفتن آیه ۵۲ شوری به عنوان نظیر معنایی، اطلاق «روح» بر وحی را بر وجه استعاره دانسته است؛ زیرا وحی عقول را به حق هدایت می‌کند و موجب حیات معنوی انسان می‌گردد، چنان که علم حقیقی مانند حیات است، و جهل مانند موت، و در آیه ۱۲۲ انعام آمده است: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (بی‌تا: ۷۹/۱۳).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

مبنای مفسران در بیان وجوه، در نظر گرفتن قرائن مجازی و استعاری می‌باشد، بدین معنا که تفسیر روح به وحی و قرآن و نبوت و نظایر آن به دلیل اثر حیات‌بخشی معنوی، مبتنی بر ظاهر آیه شریفه نمی‌باشد و به عبارتی این مفسران بر مبنای قرائن مجازی به بیان مراد از «روح» پرداخته‌اند، در حالی که استناد به این گونه قرائن در تفسیر قرآن کریم مادامی که مخالف ظاهر و سیاق آیات و... باشد، صحیح نیست. چنان که علامه طباطبایی دیدگاهی مفسرانی را که روح را در آیه فوق، وحی، قرآن و جبرئیل دانسته‌اند، رد نموده است؛ زیرا طرق تشخیص مصادیق قرآنی، مراجعه به سایر موارد آن در قرآن است نه قرائن مجازی:

إِنَّ الطَّرِيقَ إِلَى تَشْخِصِ مَصَادِقِ الْكَلِمَاتِ فِي كَلَامِهِ تَعَالَى هُوَ الرَّجُوعُ إِلَى سَائِرِ مَا يَصِلُحُ مِنْ كَلَامِهِ لَتَفْسِيرِهِ دُونَ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَرَفِ وَمَا يَرَاهُ فِي مَصَادِقِ الْأَلْفَاظِ (۱۴۱۷: ۲۰۷/۱۲).

بنابراین برای پی بردن به مراد از کلمه «روح» پس از در نظر گرفتن معنای لغوی آن باید به سایر قرائن موجود در آیه و آیات دیگر در این باره توجه کرد تا بتوان مراد و

مصدق اصلی از آن را مشخص نمود.

علامه طباطبایی مراد از روح در آیه را همان چیزی دانسته که حیات به وسیله آن ایجاد می‌گردد؛ حیاتی که ملاک شعور و اراده باشد (همان: ۲۰۶/۱۲) و سپس در تبیین حقیقت روح، بر مبنای آیات ۳۸ نبأ و ۴ معارج، روح را موجودی مستقل، دارای حیات، علم و قدرت دانسته است که از سنخ امر خدای سبحان است. وی همچنین مراد از «امر» در آیات ۸۳ یس و ۵۰ قمر را ایجاد بلاواسطه موجودات توسط خدای متعال، و حقیقت روح را کلمه حیات خداوند در افاضه حیات برشمرده است: *إِنَّ الرُّوحَ كَلِمَةُ الْحَيَاةِ الَّتِي يَلْقِيهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِلَى الْأَشْيَاءِ فَيَحْيِيهَا بِمَشِيئَتِهِ* (همان).

بر این اساس، ایشان مراد از روح در آیه مورد بحث را (با در نظر گرفتن معنای مصاحبت و سببیت «باء») کلمه حیات دانسته که قلوب پیامبران به واسطه آن آماده پذیرش معارف الهیه می‌گردند و یا روح حقیقتی است که سبب اثرگذاری بر ملائکه در زنده شدن می‌گردد، چنان که سبب احیای انسان‌ها نیز می‌شود (همان).

صاحب تفسیر من وحي القرآن ضمن پذیرش قول اکثر مفسران، مراد از «روح» در آیه را «وحي»، و در تطبیق «قرآن کریم» دانسته است و نظر علامه طباطبایی را مبنی بر اینکه روح از سنخ امر است و امر خدا، بدون حرکت و ماده و واسطه است، متضمن تکلف بعید از روح نص قرآنی دانسته و «امر» را از خصوصیات ذات اقدس خداوند برشمرده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱۹۱-۱۹۲). درباره نقد فضل الله بر علامه طباطبایی می‌توان گفت که دلایل صاحب المیزان مبتنی بر آیات قرآن به عنوان قرائن ناپیوسته است و تکلف در نص قرآنی محسوب نمی‌شود؛ زیرا خدای متعال خود در آیه *﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمْنَا بِالْبَصْرِ﴾* (قمر / ۵۰)، امر را تعریف نموده و آن را مجرد از ماده، و فعلی «آنی» توصیف فرموده است. از طرفی ابتداییه دانستن «من» در این آیه و آیات مشابه نظیر آیه ۸۵ اسراء، مبنای تفسیر علامه طباطبایی می‌باشد که مبتنی بر سیاق این آیات شریفه است و از طرفی وجه «وحي و قرآن»، نتیجه نزول فرشته و القای روح (بر قلب مطهر رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) می‌باشد و نمی‌توان روح را که سببی در انزال است خود وحي تلقی کرد. همچنین لفظ روح بر مبنای لغت عرب و مفهوم متداول و متبادر از آن، مبدأ

حیات است و نمی‌توان بدون قرینه‌ای در آیه، لفظ روح را استعاره از وحی در نظر گرفت. به نظر می‌رسد وجه معنایی «فرشته» که برخی مفسران بیان داشته‌اند، مبتنی بر قاعده ذکر خاص بعد از عام است که مخالف سیاق این آیات و روایات تفسیری صحیح در این باره می‌باشد که در مباحث آتی توضیحش خواهد آمد.

برخی از مفسران نیز علاوه بر وجوه مذکور، اقوالی چون «بیان حقی که اتباع آن واجب است، ارواح الخلق (به نقل از مجاهد)، آفریده‌ای از آفریدگان خدای متعال در صورت و سیمای بنی آدم (به نقل از ابن عباس)» را ذکر کرده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۶۷/۱۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۰۴/۶) که دیدگاه‌هایی مخالف ظاهر آیه و بدون دلیل و ادعایی شمرده می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. بنابراین بر اساس اصل معنایی و لغوی روح در کلام عرب و قرائن موجود در آیه و سایر قرائن ناپیوسته، «روح امری» حقیقتی است که سبب احیای قلوب پیامبران می‌شود و با در نظر گرفتن معنای سببیت برای «باء» می‌توان گفت حقیقتی است که علاوه بر احیای قلوب پیامبران، سبب احیای ملائکه نیز می‌گردد. از طرفی چنان که از روایات ناظر بر روح امری پیداست، این حقیقت قرآنی، اعظم از جبرئیل و میکائیل است (برای نمونه رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱). به نظر می‌رسد همین ویژگی بیانگر جایگاه برتر روح امری در نزد خدای متعال نسبت به ملائکه می‌باشد، چنان که علامه طباطبایی با استناد به آیه «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ...» (نحل/ ۲) در ذکر مجزای روح از ملائکه و عبارت «وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» آن را بیانگر رفعت مقام روح نسبت به ملائکه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۷۴).

در آیه‌ای دیگر، روح امری به عنوان حقیقتی القاشده بر «من یشاء» معرفی شده است: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (غافر/ ۱۵). در این آیه شریفه، خدای متعال علاوه بر صفات «رفیع الدرجات» و «ذو العرش»، عامل القاکننده حقیقتی به نام «روح» بر بندگان برگزیده‌اش معرفی شده است. مفسران احتمالات متعددی پیرامون مراد از «روح» در این آیه بیان کرده‌اند. برخی از مفسران متقدم، اقوالی چون «قرآن، کتب نازل شده بر انبیا و نبوت» بدون ترجیح هیچ کدام از آن‌ها ذکر کرده‌اند. همچنین به نقل از افرادی چون قتاده، ابن زید و ضحاک و با استناد به آیه ۵۲ شوری، وجه معنای «وحی» را بیان داشته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۳/۲۴؛ طوسی، بی‌تا:

۶۲/۹). آلوسی نیز به تبعیت از مفسران سلف صرفاً اقوالی چون «وَحی (به نقل از قتاده)، قرآن (به نقل از ابن عباس)، جبرئیل (ضحاک)، همه نعمت‌های خدای متعال در بندگان هدایت‌یافته در تفهیم ایمان (به نقل از ابن عطیه)» را ذکر کرده، ولی خود ترجیحی نداده است (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱۲-۳۰۹). برخی از مفسران، روح را استعاره از وحی در نظر گرفته‌اند؛ بدین معنا که وحی سبب حیات معنوی انسان و زنده شدن دین می‌شود و برای اثبات این معنا به آیه «أَوْ مِنْ كَانٍ مَيِّتًا فَأُحْيِيَنَّاهُ» (انعام/۱۲۲) استناد جسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۹۸/۲۷؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۴/۹). نگارنده *الجامع لاحکام القرآن* دو وجه «وَحی و نبوت» را برگزیده (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۲۹۹/۱۶) و ابن عاشور مراد از «روح» را شریعت دانسته است (بی‌تا: ۱۶۷/۲۴). مفسران معاصر، وجوه دیگری را در بیان مراد از روح بیان داشته‌اند.

علامه طباطبایی قید «من امره» را دلیل بر یکسان بودن روح در این آیه با آیه ۸۵ اسراء و ۲ نحل دانسته و روح را موجودی مستقل و از سنخ امر خدا معرفی نموده است که در این آیه، مراد نازل کردن این روح همراه ملائکه و وحی است (۱۴۱۷: ۳۱۸/۱۷) و صادقی تهرانی سه احتمالی معنایی «روح قدسی (روح العصمه) که تسدیدکننده قلوب است، روح القدس (جبرئیل امین)، و روح وحی» را بیان کرده و وجه «وَحی» را به دلیل اینکه مردم را از جهالت و غفلت زنده می‌گرداند، ترجیح داده است (۱۳۶۵: ۴۲۱/۲۵).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

درباره استدلال‌های مفسران بیان نکات ذیل ضروری است:

۱. استدلال مفسرانی مانند زمخشری، فخر رازی و صادقی تهرانی در ترجیح وجه معنایی «وَحی»، مبتنی بر قرینه مجازی است و به عبارتی این مفسران با توسل به عرف و اینکه وحی سبب حیات معنوی انسان و زنده شدن دین می‌شود، مراد از روح را وحی دانسته‌اند. ولی در موارد متعدد از جمله ذیل آیه ۲ نحل به نقل از علامه طباطبایی بیان شد که نمی‌توان با قرائن عرفی و مجازی، مصادیق قرآنی را تشخیص داد (۱۴۱۷: ۲۰۵-۲۰۶). از طرفی بر مبنای آیه شریفه ۱۲۲ انعام حقیقتاً مؤمن به برکت ایمان دارای

حیاتی فراتر از حیات مادی است و نمی‌توان با استناد به این آیه شریفه، وجه «وحی» را اثبات نمود.

۲. استناد به آیه ۵۲ شوری در بیان وجه معنایی «وحی» صحیح نمی‌باشد؛ زیرا قیودی مانند «من أمره» و «من أمرنا» در هر دو آیه و قرائتی چون ذکر «کتاب و ایمان» در آیه ۵۲ شوری، استناد به آن را در معنای وحی دفع می‌کند و تفصیل آن در بررسی آیه ۵۲ شوری خواهد آمد.

در مجموع چنان که از ظاهر آیه شریفه و نظایر قرآنی برمی‌آید، روح موجودی مستقل و صرفاً همراه ملائکه وحی است و نمی‌توان آن را به معنای وحی و حتی در معنای اخص آن، قرآن کریم دانست.

۲-۲-۲. روح امری حقیقتی افافضه شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

در آیه ۵۲ شوری از وحی «روح امری» بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخن رفته است: «وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». گروهی از مفسران اقوال متعددی را درباره مراد از «روح» بیان داشته‌اند که از این میان، برخی صرفاً به ذکر اقوال مفسران صحابه و تابعان پرداخته و برخی نیز استدلال‌های خود را درباره ترجیح هر کدام از وجوه بیان داشته‌اند که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

طبرسی وجوهی مانند «وحی و قرآن (به نقل از قتاده و جبایی)، روح القدس (به نقل از سدی)، و فرشته‌ای اعظم از جبرئیل و میکائیل همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله که بعد از نزول بر آن حضرت دیگر به آسمان نرفته است و همراه ائمه علیهم السلام (در وجود آنان) می‌باشد (به نقل از صادقین علیهم السلام)» را ذکر کرده و از میان اقوال مذکور، قولی را ترجیح نداده است (۱۳۷۲: ۵۸/۹). همچنین برخی دیگر بدون ترجیح، وجوهی نظیر «نبوت (به نقل از ابن عباس و حسن بصری)، رحمت (به نقل از قتاده)، وحی (به نقل از سدی)، و قرآن (به نقل از ضحاک)» را نقل کرده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۵/۱۶؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۵۱/۹). برخی دیگر از مفسران در بیان مراد از «روح» در آیه، وجه معنایی «قرآن» را برگزیده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۷۸/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۴/۲۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹:

۲۰۳/۲۰) که از میان آنان، فخرالدین رازی زنده گردانیدن مردم از جهل و کفر (۱۴۲۰: ۶۱۴/۲۷)، و آلوسی مایه حیات ابدی بودن قرآن را (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۷/۱۳) دلیل تسمیه قرآن به روح عنوان نموده است. آلوسی همچنین ضمن نقل روایت طبرسی به نقل از صادقین علیهم السلام، آن را در نهایت غرابت توصیف نموده و نقل آن را از صادقین علیهم السلام صحیح ندانسته است (همان). نگارنده *الکشاف* به صورت مطلق، مراد از روح را «ما أوحى إليه» دانسته است؛ زیرا مردم به وسیله وحی در (امور) دینشان زنده می شوند؛ همان گونه که جسد به وسیله روح حیات می یابد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۴/۴). همچنین ابن عاشور در بیان مراد از روح، آن را مجازاً در معنای شریعت دانسته است؛ زیرا هدایت نفوس آدمیان به خیر آنان در حیات اول (دنیا) و حیات دوم (آخرت) به وسیله شریعت است و به عبارتی وی معتقد است که در این آیه، هدایت عقول از ضلالت به حلول روح در جسد تشبیه شده است (ابن عاشور، بی تا: ۲۰۴/۲۵-۲۰۵). علامه طباطبایی بر خلاف اکثر مفسران، بر مبنای ظاهر آیه و نیز آیات ۴ قدر، ۳۸ نبأ، ۸۵ اسراء و ۸۷ بقره به عنوان نظایر معنایی، مراد از روح امری در آیه را خلقی از عالم علوی عنوان نموده است:

الظاهر من كلامه تعالى أنّ الروح من أمره خلق من العالم العلويّ يصاحب الملائكة في نزولهم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵/۱۸).

ایشان علت تعبیر «أوحينا» به جای «أرسلنا» یا «أنزلنا» را سنخیت روح با عالم امر و توصیف امر خدا در قرآن به «کلمه» دانسته است زیرا از یک سو قرآن کریم امر خود را در آیه ۸۲ یس، کلمه «کُن» معرفی فرموده و روح را در آیه ۸۵ اسراء از سنخ امر دانسته است و از سویی عیسی بن مریم را که بدون واسطه پدر خلق شده، کلمه الهی شمرده است. بنابراین اشکالی بر تعبیر ایحا به جای انزال نیست (همان: ۷۶). همچنین علامه طباطبایی وجه معنایی جبرئیل را نیز با توجه به آیات ۱۹۳ شعراء و ۱۰۲ نحل درباره توصیف جبرئیل به روح، به صورت محتمل ذکر کرده است (همان: ۷۶-۷۵).

صادقی تهرانی عبارت «روحاً من امرنا» را شامل دو احتمال معنایی دانسته است:
 ۱. روح القرآن (روح قرآن نازل شده بدون واسطه)، ۲. روح قدسی رسالی که سند عصمت و همراه پیامبران و سایر معصومان علیهم السلام است و ضمن ترجیح احتمال اول مبنی

بر قرینه لفظ «كذلك» (اشاره به طرق سه گانه نزول وحی بر انبیا در آیه ۵۱) و عبارت «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»، احتمال دوم را مصداق پنهانی و تفسیر به لازم برشمرده که برگرفته از روایاتی نظیر روایات تفسیر نورالثقلین درباره ارواح تسدیدکننده ائمه علیهم السلام است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶/۲۵۸).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

در مجموع درباره استدلال‌های مفسران، نکات ذیل را می‌توان بیان داشت:

۱. مفسران غالباً در بیان مراد از روح و اثبات وجوه معنایی قرآن، وحی، شریعت و نظایر آن، روح را در معنای استعاری به کار برده‌اند و علت تسمیه به وجوه مذکور را وجه شبه «حیات‌بخشی معنوی قرآن» دانسته‌اند که استدلال آن‌ها به دلایل ذیل مخدوش می‌باشد:

اولاً همان گونه که در ذیل آیات ۲ نحل و ۱۵ غافر با استناد به نظر علامه طباطبایی بیان شد، نمی‌توان مقاصد الفاظ قرآن کریم را با قرائن مأخوذ از عرف استنباط کرد و طریق تحصیل معانی الفاظ، مراجعه به سایر مصداق قرآنی است. ثانیاً قید «من امرنا» در این آیه، دلیلی بر رد قرینه مجازی این مفسران است، چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد:

هرچند قرآن زنده‌کننده دل‌هاست، چنان که آمده است: «إِذَا دَعَاكَ رَبُّكَ فَاسْمَعْ» (انفال/ ۲۴)؛ ولی اگر روح به معنای قرآن باشد، دلیلی بر ذکر قید «من امرنا» وجود ندارد (۱۴۱۷: ۱۸/۷۵).

۲. دلیل مطرح شده توسط آلوسی در اظهار شگفتی از روایت صادقین علیهم السلام که توسط طبرسی نقل شده، پذیرفتنی نیست؛ زیرا آلوسی در روح المعانی علاوه بر پیامبر صلی الله علیه و آله، معیت و تأیید روح القدس، برای عبدالله بن رواحه، حسان بن ثابت را نیز بیان کرده و حتی تعبیر «فینا» را برای روح القدس که دلالت بر معیت و یا اتحاد نفسانی با روح القدس است، نیز به کار برده است (ر.ک: حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۱۶، ۱۰/۱۴۴، ۱۶/۹۷ و ۱۰۶). بنابراین می‌توان گفت که آلوسی در رد این روایت به خطا رفته است. البته در روایت مذکور چنان که علامه در ذیل آیه ۳۸ نبأ در بحث روایی بیان کرده

است، لفظ «مَلَك» احتمالاً به اشتباه و نقل به معنا توسط راویان درج شده است که صحیح آن «خلق اعظم» است، چنان که روایاتی دیگر به نقل از معصومان عليهم السلام روح را موجودی امری و اعظم از جبرئیل و میکائیل (و نه فرشته) معرفی می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۴/۱).

۳. به نظر می‌رسد که قرینه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» در آیه که صادقی تهرانی آن را دلیل ترجیح وجه معنایی «روح قرآن» برشمرده، دلیل متقنی بر معنای مذکور نباشد، چنان که علامه طباطبایی ذکر شدن کلمه «ایمان» را دلیلی بر رد وجه معنایی ذکور دانسته است؛ زیرا اگر مراد از روح، قرآن بود باید به ذکر «الكتاب» اکتفا می‌نمود و در این حالت، بیان آیه با در نظر گرفتن معنای وحی و قرآن، مستغنی از ذکر ایمان بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵/۱۸).

از طرفی توصیف قرآن به دارا بودن روح و بیان وجه معنایی «روح قرآن»، نوعی توسل به قرینه مجازی در بیان مراد از آیه به شمار می‌رود. ولی با این حال، احتمال دوم صادقی تهرانی و تفسیر روح در آیه شریفه به «روح قدسی پیامبری» با وجود اختصاص این روح به پیامبر در آیه که در روایات متعدد نیز برای ائمه بیان شده، وجهی سازگارتر با ظاهر آیه به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی ضمن ترجیح وجه معنایی «روح امری»، وجه معنایی «جبرئیل» را در بیان مراد از روح وحی شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً به صورت محتمل مطرح نموده است؛ بدین معنا که مراد محتمل از آیه، ارسال فرشته وحی (جبرئیل) باشد که آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء/ ۱۹۳) و «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل/ ۱۰۲) بر آن دلالت دارد، می‌توان گفت که هرچند توصیف جبرئیل به روح در قرآن آمده است، چنان که آیات مذکور بر آن دلالت دارند و آیه ۹۷ بقره نازل کننده قرآن را جبرئیل معرفی فرموده، ولی در هیچ کدام از آیات مذکور، قید «من أمر» و نظایر آن وجود ندارد و به نظر می‌رسد که بنا بر ظاهر آیه شریفه و قرینه «جعلناه»، ارجاع ضمیر به روح امری، تناسب بیشتری با سیاق آیه شریفه داشته باشد؛ افزون بر اینکه از مقابله ملائکه و روح امری در آیات گوناگون، غیر ملک بودن آن اثبات می‌گردد. مؤید این نظر، روایات صحیحی از اهل بیت عليهم السلام است که این روح را خاص پیامبر و معصومان عليهم السلام و اعظم از ملائکه

مقرب معرفی می کنند (برای نمونه رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱: ۱۴۰۴: ۴۶۰-۴۶۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۵/۱۸: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳: حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۸۳/۳: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۱/۷). همچنین از آثار مهم روح امری این است که سبب ایجاد علم غیر اکتسابی در پیامبر و ائمه علیهم السلام می گردد، چنان که امام صادق علیه السلام با استناد به آیه ۵۲ شوری پیرامون اثر علمی روح امری در پیامبر و ائمه را علم و فهم حقایق دانسته و می فرماید:

فَلَمَّا أُوحِيَ إِلَيْهِ عِلْمٌ بِهَا الْعِلْمَ وَالْفَهْمَ وَهِيَ الرُّوحُ الَّتِي يُعْطِيهَا اللَّهُ تَعَالَى مَنْ شَاءَ فِإِذَا أُعْطَاهَا عَبْدًا عِلْمَهُ الْفَهْمَ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱).

از طرفی برخی از روایات بر اعلمیت پیامبر و ائمه علیهم السلام نسبت به سایر پیامبران و اولیا دلالت دارند که می توان گفت روح افاضه شده (و مبدأ ادراک) بر آن حضرات، عامل این اعلمیت و احاطه علمی آنان می باشد، چنان که روایات متعددی بر اختصاص ۷۲ حرف از حروف اعظم به معصومان علیهم السلام دلالت دارند که بیانگر فراتر بودن علم آن حضرات از پیامبران دیگر می باشد. مثلاً از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

إِنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُعْطِيَ حَرْفَيْنِ كَانِ يَعْمَلُ بِهِمَا وَأُعْطِيَ مُوسَى أَرْبَعَةَ أَحْرَفٍ وَأُعْطِيَ إِبْرَاهِيمَ ثَمَانِيَةَ أَحْرَفٍ وَأُعْطِيَ نُوحٍ خَمْسَةَ عَشَرَ حَرْفًا وَأُعْطِيَ آدَمَ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ حَرْفًا وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ الْأَعْظَمَ ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ حَرْفًا أُعْطِيَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اثْنِينَ وَسَبْعِينَ حَرْفًا وَحَجَبَ عَنْهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ (همان: ۲۳۰/۱).

در مجموع می توان گفت که ظاهر آیه شریفه، از وحی روحی از سنخ امر خدای سبحان بر رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکایت دارد و از آنجا که این آیه پس از آیه ۵۱ (که دلالت بر طرق سه گانه وحی بر انبیا دارد) قرار گرفته است، می توان گفت که روح یادشده، خاص رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می باشد که روایات نیز این معنا را تقویت می نمایند. از طرفی از قرینه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» می توان برداشت نمود که روح امری عاملی در ایجاد ادراک در آن حضرت می باشد. به عبارتی می توان گفت که روح امری مبدأ ایجاد علم و ادراک فوق العاده در پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می باشد که آن حضرت را برای ادراکات وحیانی و لوازم آن آماده می کند. همچنین از قرینه «نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»

برمی آید که روح در این آیه علاوه بر هدایتگری نفس پیامبر ﷺ، عاملی در هدایت نفوس مردم نیز می باشد. علامه طباطبایی ضمن اشاره به مرتبه روح الایمان نفس انسانی در آیه ۲۲ مجادله، در تبیین ویژگی روح در آیات ۲ نحل و ۵۲ شوری، مراد از آن را هدایتگر نفوس مردم معرفی نموده است:

هناك روح آخر يختص به الرسل ﷺ وهو نور يهتدى به الغير كما أن روح الإيمان نور يهتدى به الإنسان في نفسه (۱۹۹۹: ۱۷۳).

همچنین ایشان روح را در این آیات، مهیمن بر روح الایمان عنوان می نماید که صرفاً اختلاف این ارواح به شدت و ضعف و مراتب طولی است:

أن هذا الروح مهيم على روح الإيمان حيث يفيد علم الكتاب ونور الإيمان. فظهر أن اختلاف الروحين إنما هو بشدة الوجود وضعفه وليس بالاختلاف الشخصي. وقوله: ﴿وَأِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ إشارة إلى أن بينه وبين الروح الإنساني اتحاداً، فالاختلاف بينهما أيضاً بالشدة والضعف دون الشخص، فما هناك إلا روح واحد (همان).^۱

۲-۳. روح امری، حقیقتی عروج کننده در روز قیامت و نازل شده در لیلۃ القدر

در سه آیه از قرآن کریم، از روح به عنوان حقیقتی که در روز قیامت عروج پیدا می کند و در عرصه محشر حاضر می شود و یا در شب قدر نزول پیدا می کند، یاد شده است. همشینی کلمه «روح» با «ملائکه» در این آیات، بیانگر همسان بودن آن مانند آیه ۲ نحل است. به نظر می رسد به همین سبب است که برخی مفسران مراد از روح در این گونه آیات را نیز روح امری دانسته اند. به عبارتی دیگر می توان گفت که همگی این آیات در صدد افاده یک مفهوم واحد از حقیقت روح و نقش آن در عرصه هستی می باشند.

۱. در هر حال، از سویی علامه طباطبایی در ذیل آیات ۸۵ اسراء و ۳۸ نبأ در تبیین مراتب روح در قرآن کریم، مراد از روح را در آیه ۵۲ شوری و آیه ۲ نحل به صورت محتمل روح ایمانی و یا روح قدسی پیامبری عنوان نموده است (ر.ک: ۱۴۱۷: ۱۹۹/۱۳، ۱۷۱/۲۰ و ۱۷۵)، در حالی که در ذیل خود آیات، مراد از آن را روح امری دانسته که این دیدگاهها در ظاهر با هم متفاوت اند، ولی در واقع تضادی میان آنها وجود ندارد، بلکه بر اساس نظریه ذومراتب بودن روح می توان گفت که هرچند روح در معنای مطلق، حقیقتی امری است اما دارای مراتبی نظیر روح منفوخ در عموم انسانها، روح ایمانی مؤید اهل ایمان و روح قدسی پیامبری است و در میان پیامبران، روح قدسی پیامبر است که در لسان آیه ۵۲ شوری روح امری خوانده شده است. بنابراین اشکالی ندارد که به اعتبار مرتبه پایین، به آن روح ایمانی یا روح قدسی گفته شود و به اعتبار مرتبه بالا روح امری بر آن اطلاق گردد.

بنابراین در ادامه به بررسی تحلیلی آیات سه گانه ذیل با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته می‌شود.

در آیه‌ای خدای متعال از عروج «روح» به همراه ملائکه در روز قیامت سخن می‌گوید: ﴿تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (معارج/۴). اکثر مفسران مراد از «روح» در این آیه را «جبرئیل امین» دانسته‌اند که برخی از این مفسران بدون ذکر استدلال (طبری، ۱۴۱۲: ۴۴/۲۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۵/۱۰) و دیگر مفسران دلیل اختصاص جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ را به ذکر و افراد، متمایز ساختن فضیلت و شرافت او نسبت به ملائکه بیان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۰/۱۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۷۲/۱۰؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۴/۱۵؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۶/۲۹).

در این میان، ابن عاشور وجه معنایی «جبرئیل» را نظیر آیه ۳۸ نبأ دانسته، ولی با استدلال به آیه ۸۵ اسراء و اطلاق کلمه روح بر آنچه موجب حیات انسان می‌شود، وجه «ارواح اهل جنت» را نیز در بیان مراد از روح جایز شمرده است (بی‌تا: ۱۴۶/۲۹). برخی از مفسران نیز صرفاً به ذکر اقوال متعدد پرداخته‌اند.

فخرالدین رازی دو قول را مطرح نموده است؛ نخست (قول عرفا): روح اعظم از ملائکه است (نور عظیم و اقرب الانوار به خدای متعال است که از آن ارواح ملائکه و بشر در آخرین منازل منشعب می‌شود)؛ دوم (قول متکلمان): جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ و قول دوم را نظیر آیه ۳۸ نبأ شمرده است، ولی قولی را در بین اقوال مذکور ترجیح نداده است. همچنین درباره تقدم و تأخر روح در این آیه و آیه ۳۸ نبأ بیان می‌دارد که قرآن کریم معمولاً در مقام تهویل و تخویف، روح را به صورت افراد ذکر می‌کند (ر.ک: نبأ/۳۸؛ معارج/۴) که بیانگر قدر و عظمت روح بر ملائکه است و تقدیم ملائکه بر روح، مقتضی مقام نزول و تقدیم روح بر ملائکه، مقتضی مقام صعود است (۱۴۲۰: ۶۳۸/۳۰). قرطبی نیز اقوالی چون جبرئیل (به نقل از ابن عباس) با استناد به آیه ۱۹۳ شعراء، فرشته‌ای عظیم‌الخلقه، موجودی از موجودات آفریده خدا در هیئت انسان (به نقل از ابوصالح) و ارواح قبض شده مردم (به نقل از ابن ذوئیب) را از وجوه معنایی روح برشمرده است (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱۹). علامه طباطبایی بر مبنای ظاهر آیه و نیز آیات ۸۵ اسراء و ۲ نحل، مراد از روح را در این آیه «روح امری» (روحی از سنخ امر

خدا) و غیر ملک دانسته است (۱۴۱۷: ۸/۲۰).

فضل الله نیز با توجه به آیات دیگر قرآن که ملائکه و روح قرین هم آمده‌اند، آن را موجودی غیبی و عظیم که متمایز از ملائکه است، دانسته که نمی‌توان به کیفیت نزول او به امر خدا بر مردم، و کیفیت تلقی اوامر از جانب خدای سبحان و رساندن اوامر به انبیا، احاطه و تصور دقیقی پیدا کرد، ولی در عین حال وجه معنایی جبرئیل را که مأمور نزول وحی بر انبیاست، ذکر کرده است (۱۴۱۹: ۹۲/۲۳). صادقی تهرانی نیز روح را در این آیه (و آیه ۴ قدر) به دلیل قرین بودن ذکر روح و ملائکه، غیر ملک و اعظم از آنان دانسته است (۱۳۶۵: ۱۲۰/۲۹).

اکثر مفسران، مراد از «روح» در این آیه و آیات مشابه نظیر ۳۸ نبأ و ۴ قدر را جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، و اختصاص و تمیز میان جبرئیل و ملائکه را بیانگر عظمت و شأن والای او نسبت به سایر ملائکه دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که استدلال ایشان مبنی بر اطلاق کلمه روح بر جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، مبتنی بر قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام برای بیان تشریف و در نظر گرفتن آیاتی دال بر نزول قرآن و تسمیه جبرئیل به روح، نظیر ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (شعراء/ ۱۹۳)، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (نحل/ ۱۰۲) و نیز ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۹۷) می‌باشد.

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

می‌توان تقریر استدلال این مفسران را چنین سامان داد:

۱. در سه آیه ۴ معارج، ۳۸ نبأ و ۴ قدر، ملائکه و روح با یکدیگر ذکر شده‌اند، چنان که این دو با یکدیگر در روز قیامت عروج می‌کنند و در قیامت در صف می‌ایستند و در شب قدر نازل می‌شوند و قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام، همجنس بودن روح و ملائکه را اثبات می‌نماید؛ چنان که گفته می‌شود: «جاء القوم وأمیرهم» و آیات مذکور نظیر این مثال محسوب می‌شوند که همجنس بودن قوم و امیر را در انسان بودن و شرافت امیر بر مردم بیان می‌کند، در این آیات نیز این گونه است و بیانگر همجنس بودن ملائکه و روح هستند.

۲. از طرفی در موارد متعددی از آیات قرآن کریم نظیر ۱۹۳ شعراء و ۹۷ بقره، به

جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ روح اطلاق شده است.

۳. نتیجه آنکه مراد از روح در آیات ۴ معارج، ۳۸ نبأ و ۴ قدر، جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ است که عظمت و شرافت وی بر ملائکه، سبب اختصاص و افراد نامش در این آیات شده است. لیکن با اندکی دقت و تأمل می‌توان ناصحیح بودن استدلال این مفسران را اثبات نمود، چرا که:

اولاً نمی‌توان قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام را بر آیه مذکور و آیات ۳۸ نبأ و ۴ قدر تطبیق نمود؛ زیرا سیاق این آیات بر همراهی روح با همه ملائکه (به دلیل «ال» استغراق بر سر الملائكة) دلالت می‌کند و از طرفی روایات متعدد و صحیحی از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، روح را موجودی اعظم از جبرئیل و میکائیل معرفی می‌نمایند. بنابراین در نظر گرفتن قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام در این آیات، مخالفت با سیاق و روایات صحیح است.

ثانیاً در قرآن کریم، روح علاوه بر جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، بر مصادیق دیگری چون عیسی بن مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ (ر.ک: نساء/ ۱۷۱) و روح منفوخ در عامه بشر نیز اطلاق شده است (ر.ک: سجده/ ۹) و نمی‌توان کلمه مزبور را صرفاً به اعتبار اطلاق روح بر جبرئیل در چند مورد در قرآن، بر آیه مذکور و آیات مشابه تعمیم داد و باید به سایر اطلاق کلمه روح در قرآن کریم مراجعه نمود و با در نظر گرفتن قیود، سیاق و ظاهر آیه و قرائن دیگر، مراد از آن را مشخص کرد و نمی‌توان صرفاً بر مبنای یک قاعده ادبی و بدون در نظر گرفتن همه آیات یک موضوع، معنایی خاص را بر کلام خدای سبحان منطبق ساخت و با فرض پذیرش نظر این مفسران مبنی بر اطلاق روح بر جبرئیل در قرآن می‌توان علاوه بر جبرئیل، ارواح بشر و عیسی بن مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ را نیز مراد از آیه دانست؛ زیرا در قرآن، آن‌ها نیز روح نامیده شده‌اند که ناصحیح بودن استدلال مذکور آشکار است.

ثالثاً چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد، در آیاتی که «روح» بر جبرئیل اطلاق شده است، با صفاتی چون «الأمین» «القدس» مقید شده است، ولی در این آیه، کلمه «روح» بدون صفت و قید آمده است. مقایسه آیات ۸۵ اسراء و ۲ نحل و آیات مشابه که روح در آن‌ها به صورت مطلق آمده و آیات مربوط به جبرئیل (شعراء/ ۱۹۳؛ نحل/ ۱۰۲) بیانگر تمایز روح و جبرئیل می‌باشد و مطلق غیر از مقید است (۱۴۱۷: ۸/۲۰). صادقی

تهرانی نیز قرین بودن ملائکه و روح در آیات متعدد را بیان‌کننده تمایز روح و ملائکه (در ماهیت) عنوان نموده است (۱۳۶۵: ۱۲۰/۲۹). بنابراین بر مبنای آیات دیگر قرآن کریم که روح در آن‌ها به صورت مطلق آمده و مقابله روح و ملائکه در آیات متعدد و ظاهر آن‌ها، فهمیده می‌شود که روح موجودی غیر ملک و اعظم از ملائکه است که در روز قیامت همراه آنان عروج می‌نماید.

در آیه دیگری که بر ویژگی‌های «روح» دلالت می‌کند، خدای متعال از محشور شدن روح به همراه ملائکه در عرصه محشر خبر می‌دهد: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبا/ ۳۸). مفسران اقوال گوناگونی را پیرامون مراد از روح در این آیه بیان داشته‌اند. طبری به بیان اختلاف مفسران صحابه و تابعی پیرامون معنای روح اشاره کرده و اقوالی را همچون: فرشته‌ای بزرگ از ملائکه (به نقل از ابن مسعود و ابن عباس)، جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ (به نقل از ضحاک و شعبی)، موجودی از آفریده‌های خدا در شکل بنی آدم (به نقل از مجاهد، ابن صالح و اعمش)، بنی آدم (به نقل از قتاده)، ارواح بنی آدم قبل از بازگشت به اجساد (به نقل از ابن عباس) و قرآن (به نقل از ابن زید با استناد به آیه ۵۲ شوری به عنوان نظیر معنایی) مطرح نموده است، ولی خود ترجیحی در بین اقوال یادشده نداده است و صرفاً بیان کرده که روح، آفریده‌ای از آفریده‌های خداست که نمی‌توان دلیلی بر ترجیح اقوال یادشده بیان کرد و نوشته است: لا خبر بشيء من ذلك أنه المعنى به دون غيره، يجب التسليم له ولا حجة تدل عليه (۱۴۱۲: ۱۵/۳۰-۱۶).

مفسران دیگر نیز بدون ترجیح، به بیان اقوال مذکور پرداخته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۳۱؛ انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۲۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۹۰/۱۰). شیخ طوسی و طبرسی از مفسران شیعی متقدم ضمن بیان اقوال گوناگون مذکور، وجه «فرشته‌ای بزرگ از ملائکه که اعظم از جبرئیل و میکائیل عَلَيْهِمَا السَّلَامُ است» را علاوه بر ابن عباس و ابن مسعود، از طریق اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز نقل کرده‌اند که به نظر می‌رسد این مفسران وجه مذکور را از میان اقوال گوناگون مطرح شده ترجیح داده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۴۹/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴۶/۱۰-۶۴۷). زمخشری روح را صرفاً آفریده و موجودی بزرگ‌تر و شریف‌تر از ملائکه دانسته که قرب بیشتری به خدای متعال دارد (۱۴۰۷: ۴/۶۹۱).

آلوسی وجه «ارواح انسان» را به دلیل مخالفت با ظاهر آیه، و وجه «قرآن» را به دلیل پذیرفتن جمع بین مجاز و حقیقت در کلمه «يقوم»، رد نموده است (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۱۵). ابن عاشور وجه «جبرئیل» را به دلیل تخصیص به تشریف در کنار ملائکه و بیان کاربرد فعل «يقوم» در مجاز و حقیقت و همچنین وجه «ارواح انسان» را به دلیل «ال» تعریف جنس بودن در کلمه «الروح» پذیرفته است (ابن عاشور، بی تا: ۴۶/۳۰). علامه طباطبایی با توجه به اطلاق کلمه «الروح» در این آیه، اقوالی چون «جبرئیل» و «ارواح انسان» را رد نموده و با استدلال به آیه ۸۵ اسراء به عنوان نظیر معنایی، روح را مخلوقی امری و غیر ملک معرفی نموده است:

المراد بالروح المخلوقُ الأمری الذی یشیر إلیه قوله تعالی: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (۱۴۱۷: ۱۷۱/۲۰-۱۷۲).

فضل الله با استفاده از آیات متعدد قرآن کریم، روح را مخلوقی غیبی شمرده (۱۴۱۹: ۲۳/۲۴) و صادقی تهرانی با استدلال به آیات حاوی روح و ملائکه و مقابله بین این دو و با در نظر گرفتن روایات اهل بیت (علیهم السلام)، مراد از «روح» را موجودی اعظم از جبرئیل و ملائکه دانسته است (۱۳۶۵: ۶۱/۳۰-۶۲).

همان گونه که بیان شد، برخی از مفسران متقدم، وجوه گوناگونی را مطرح کرده اند که این وجوه عمدتاً با آیات دیگر قرآن کریم و قرائن موجود در آنها ناسازگارند؛ مثلاً وجه «ارواح انسانها» که مفسران تابعی و نیز ابن عاشور بیان کرده اند، با آیات دربردارنده کلمه «روح» به معنای «روح انسان» مغایر است؛ زیرا در آیاتی نظیر ۹ سجده و آیات مشابه، تعبیر «نفخ» به کار رفته است و در این آیه و آیات ۴ معارج و ۴ قدر روح به صورت مطلق آمده است و استدلال به در نظر گرفتن «ال» جنس در کلمه «الروح»، مخالف سیاق آیات و قرائن موجود در آنهاست و از طرفی وجه معنایی «قرآن» که برخی از مفسران تابعی نظیر ابن زید با استدلال به آیه ۵۲ شوری بیان داشته اند، با ظاهر این آیات ناسازگار است و چنان که علامه در ذیل آیه ۵۲ شوری بیان داشته است، قرائنی چون ذکر «الإیمان» پس از ذکر «الکتاب» در این آیه و نیز تفسیر روح به عبارت «من أمرنا»، بیانگر عدم پذیرش وجه معنایی قرآن در این آیه می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۷۵ و ۱۷۱/۲۰-۱۷۲). بنابراین در نظر گرفتن وجه معنایی «قرآن» در

این آیه با آیات دیگر و سیاق آیات و ظاهر آن‌ها ناسازگار است و بر این مبنا نیازی به استدلال به کاربرد فعل «يقوم» در مجاز و حقیقت برای رد یا پذیرش این قول نیست. آنچه از اطلاق کلمه «الروح» در این آیه می‌توان فهمید آن است که این آیه و آیات ۸۵ اسراء، ۴ معارج و ۴ قدر در یک سبک و سیاق هستند و ظاهر این آیات، بیانگر این است که روح موجودی مستقل، همراه ملائکه و از سنخ امر خدای متعال است.

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

در مجموع می‌توان گفت که اقوالی چون: «ارواح انسان‌ها، قرآن، و فرشته‌ای اعظم» را به دلیل مغایرت با ظاهر آیات نمی‌توان پذیرفت. همچنین به نظر می‌رسد که وجه معنایی جبرئیل نیز در این آیه به دلیل اطلاق کلمه «الروح» و تسمیه جبرئیل در سایر آیات به «الروح الامین» و «روح القدس» نمی‌تواند صحیح باشد. افزون بر اینکه ظاهر آیات دیگر نظیر ۴ معارج و ۴ قدر که نظیر معنایی این آیه محسوب می‌شوند، بر همراهی همه ملائکه و روح به عنوان موجودی مستقل دلالت دارند که روایات متعدد از اهل بیت علیهم‌السلام مؤید آن است.

در آیه‌ای دیگر پیرامون روح امری، از نزول روح همراه ملائکه در شب قدر سخن رفته است: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا يَأْتِيهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر/۴). همنشینی کلمه «روح» با کلمات «ملائکه» و «من کل امر» بیانگر یکسان بودن مراد از روح در این آیه با سایر آیات مذکور در این نوشتار است.

اکثر مفسران مراد از روح در این آیه را جبرئیل علیه‌السلام دانسته‌اند که در میان آنان برخی صرفاً این وجه را ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۸۶/۱۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۴۰۸/۳۰). برخی نیز علاوه بر این وجه، وجوه دیگری را بیان کرده‌اند که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

طبرسی، علاوه بر وجه «جبرئیل» و ترجیح آن، با استناد به آیه ۵۲ شوری، مراد از روح فرشته‌ای ذکر کرده است که تا شب قدر، فرشتگان او را ندیده‌اند (۱۳۷۲: ۷۹۰/۱۰). فخرالدین رازی اقوالی چون «فرشته‌ای بزرگ که آسمان‌ها و زمین برای او به مثابه یک لقمه است، طایفه‌ای از ملائکه، موجوداتی از آفریده‌های خدا که

می‌خورند و می‌پوشند و ملائکه و انسان نیستند، نگاهبانان کرام‌الکاتبین، عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل نامیده شدن به روح در قرآن و نزول در شب قدر به همراه ملائکه برای آگاهی از امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قرآن به دلیل آیه ۵۲ شوری، رحمت به دلیل قرائت «رُوح» در آیه ۸۷ یوسف به صورت «رُوح»، اشرف ملائکه، جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ و تخصیص آن حضرت در افراد به دلیل زیادت شرافت ایشان در میان ملائکه» را ذکر کرده است، ولی وجه «جبرئیل» را صحیح‌ترین وجه برشمرده است (۱۴۲۰: ۲۳۴/۳۲). علامه طباطبایی این آیه شریفه را نظیر معنایی آیه ۸۵ سوره اسراء دانسته و مراد از روح را امری شمرده است:

الظاهر من الروح هو الروح الذي من الأمر. قال تعالى: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (۱۴۱۷: ۳۳۲/۲۰).

علامه فضل‌الله دو احتمال معنایی «جبرئیل» مطابق احادیث زیادی که آن حضرت را رسول الهی در ابلاغ وحی بر انبیا معرفی می‌نمایند، و یا «موجودی بزرگ و متمایز از خلقت ملائکه» را بیان نموده است (۱۴۱۹: ۱۴/۲۴: ۳۵۲، ۳۵۱). صادقی تهرانی اقوال مفسران در استدلال به قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام را رد نموده و بیان کرده است که استدلال به این قاعده در تعیین معنای روح، محتاج دلیل است و «ال» استغراق در کلمه «الملائكة» وجه جبرئیل را رد می‌نماید و روح در آیه، نظیر آیات ۳۸ نبأ و ۴ معارج است، به معنای بزرگ ملائکه و زعیم آنها و غیر ملک که در یوم‌القیامه همراه ملائکه قیام می‌کند و روح ملائکه و منشأ حیات برای آنها محسوب می‌شود که این معنا از مقابله کلمات ملائکه و روح در این آیات و روایات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به دست می‌آید (۱۳۶۵: ۳۰/۳۸۲-۳۸۳).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

مفسران مراد از روح در این آیه را «جبرئیل» دانسته‌اند که رد استدلال این مفسران در ذیل تحلیل آیه ۴ معارج گذشت. برخی از مفسران نیز یکی از وجوه معنایی روح در این آیه را با اسناد به آیه ۵۲ شوری، وحی و قرآن دانسته‌اند که علاوه بر پاسخ علامه در ناصحیح بودن وجه مذکور در این دو آیه که قبلاً بیان شد، می‌توان گفت که این آیه شریفه در صدد بیان عظمت شب قدر است که در آن تمام فرشتگان و روح نازل

می‌شوند و این حادثه به قرینه فعل مضارع استمراری «تَنْزَلُ» یک حادثه همیشه‌گی تا روز قیامت است و محدود ساختن آن به نزول قرآن کریم در آن شب، صحیح نمی‌باشد.

بنابراین ظاهر این آیه شریفه، نظیر آیات سوره‌های معارج و نبأ است که در صدد بیان همراهی روح به عنوان موجودی مستقل با همه فرشتگان می‌باشد و در نظر گرفتن وجوهی چون «رحمت» به دلیل قرائت شاذ در آیه ۸۷ یوسف، و «عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ» به دلیل تسمیه آن حضرت به روح در قرآن، مخالف با ظاهر آیه شریفه و سیاق آیاتی نظیر ۳۸ نبأ، ۴ معارج و ۸۵ اسراء است. بنابراین روح در این آیه موجودی مستقل است که همراه ملائکه به اذن خدای متعال در شب قدر نازل می‌شود.

نتیجه‌گیری

روح در قرآن کریم حقیقتی از سنخ عالم امر و ملکوت و مبدأ حیات و دارای مراتبی از جمله روح منفوخ در عموم بشر، روح‌الایمان و روح قدسی پیامبری است. علاوه بر این مراتب، قرآن کریم از حقیقتی به نام روح امری سخن می‌گوید که عالی‌ترین مراتب روح در اصطلاح قرآن کریم محسوب می‌شود و حقیقتی مستقل، ملکوتی و اعظم از ملائکه مقرب خداوند متعال است که دارای تأثیراتی ویژه در عرصه هستی می‌باشد. این حقیقت قرآنی بر برگزیدگان الهی افاضه می‌گردد و عاملی در تسدید آنان و هدایتگر نفوس آنان می‌باشد و به طور خاص، مبدأ علم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌باشد که در شب قدر تنزل، و در روز قیامت به همراه ملائکه عروج پیدا می‌کند و در عرصه محشر نزد خدای متعال حاضر می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۴. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق محمد جمیل صدقی، چاپ هشتم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۶. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۴ ش.
۷. بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء، *جلسات درس تفسیر آیه‌الله جوادی آملی*، قابل دستیابی در وبگاه <www.esra.ir>.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم الملايين، بی‌تا.
۹. حسینی آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، بی‌تا.
۱۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۵. صفار قمی، محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام*، تصحیح محسن کوچه‌باغی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمد حسین، *الرسائل التوحیدیه (رسالة الوسائط)*، بیروت، النعمان، ۱۹۹۹ م.
۱۷. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۱. عبدالباقی، محمد فواد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران، پرتو، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *کتاب التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.

۲۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الكبير: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، بی تا.

۲۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.

۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی