



The Role of Faith in the Formation of the Duty of Enjoining Good and Forbidding Evil in Islamic Theology

Mahshid Karami ¹ , Fathiyeh Fattahizadeh ²

1. PhD Student in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: mh.karami9413@gmail.com
2. Corresponding Author, Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: f.fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 3 May 2025

Received in revised form 10 August 2025

Accepted 26 October 2025

Available online 4 February 2026

Keywords:

Enjoining Good, Forbidding Evil, Faith, Kharijites, Mu'tazilites, Imamiyyah.

The obligation of enjoining good and forbidding evil (al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar) is one of the most fundamental practical doctrines in Islamic thought. Although it holds a prominent place in Islamic jurisprudence, it is also deeply rooted in the theological foundations of various Islamic schools. This article offers a comparative analysis of five major Islamic theological schools—namely, the Khawārij, Ahl al-Ḥadīth, Mu'tazila, Murji'a, and Imāmiyya—with regard to this duty. It examines how differing conceptions of the nature of faith (īmān) have shaped diverse, and at times conflicting, approaches to the scope, conditions, and modes of its implementation. The central question addressed is how contrasting definitions of faith have contributed to the emergence of distinct perspectives on this obligation in the individual, social, and political spheres. The study employs a descriptive-analytical method and draws on primary theological and jurisprudential sources from each school. The findings show that schools such as the Khawārij and the Mu'tazila, by identifying faith with practical adherence, emphasized the broad and, at times, coercive enforcement of this duty. In contrast, the Murji'a, by reducing faith to an inward and heartfelt reality, regarded its implementation as non-coercive and largely individual. Ahl al-Ḥadīth, through strict adherence to the literal meanings of transmitted texts, adopted a limited and context-insensitive stance toward this duty. The Imāmiyya school, however, distinguishes between Islam—as verbal and cognitive affirmation of the core beliefs—and faith as a graded and perfection-oriented reality shaped by practical commitment. This distinction enables a synthesis of inward belief and outward practice. Accordingly, the Imāmiyya perspective offers a rational, realistic, and comprehensive approach to enjoining good and forbidding evil—one that remains attentive to context, gradation, conditions, and the broader public good.

Cite this article: Karami, M; Fattahizadeh, F (2026). The Role of Faith in the Formation of the Duty of Enjoining Good and Forbidding Evil in Islamic Theology. *Theology Studies*, 8(4), 151-166. <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1334.1167>



© The Author(s) retain the copyright.

Publisher: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1334.1167>



تحلیل مفهوم روح در پیوند با امر الهی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

مهشید کرمی^۱، فتحیه فتاحی زاده^۲

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه: mh.karami9413@gmail.com

۲. نویسنده مسئول. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

کلیدواژه‌ها:

روح، عالم امر، پیوند روح با امر در قرآن کریم، بساطت روح، تفسیر المیزان.

دستیابی به هر هدفی نیازمند شناخت سه چیز است: سیرکننده، مسیر و هدف. رسیدن به نقطه حقیقت هستی نیز از این قاعده مستثنی نیست و سیرکننده یا سالکِ طریق حق باید شناختی جامع نسبت به خود داشته باشد. نظر به اینکه روح، حقیقت وجودی سالکِ سائر است، حرکت در مسیر بندگی بدون معرفت روح ممکن نیست. یکی از منابع شناخت روح، مراجعه به قرآن کریم و بررسی دلالتی واژه روح در آیات است. این واژه در شکل‌های مختلف «روح» دمیده شده در عموم بشر، «روح‌الایمان»، «روحی که بر انبیا القا می‌شود» و «روح نازل شده در شب قدر» در قرآن به کار رفته است. از آنجایی که روح دمیده شده در عموم بشر شناخته شده تر است، مفسران در معنای انواع دیگر روح دست به تأویل زده‌اند؛ لیکن علامه طباطبائی روح را امری واحد و عینی می‌داند که در ظرفیت‌های گوناگون، جلوه‌های متعدد می‌یابد. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بررسی معنایی روح منتسب به امر در آیات قرآن کریم و ارائه دیدگاه صحیح در این باره، آثار حاصل از این انتساب را نیز توضیح می‌دهد. از جمله دستاوردهای پژوهش حاضر این است که تأویل روح به معنای حیات‌بخشی و امثال آن صحیح نیست، بلکه روح در آیات گوناگون از وجودی عینی و ذومراتب برخوردار است؛ بدین صورت که روح مطلق نازل شده در شب قدر، بالاترین مرتبه ارواح است و دیگر مراتب روح از آن نشئت می‌گیرند. همچنین از بررسی پیوند روح با امر در آیات قرآن، ویژگی‌های تجرد، ثبات، فعلیت و بساطت برای روح قابل استنباط است.

استناد: کرمی، مهشید؛ فتاحی زاده، فتحیه (۱۴۰۴). تحلیل مفهوم روح در پیوند با امر الهی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی. *کلام پژوهی*، ۸ (۴)، ۱۵۱-۱۶۶.

<http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1334.1167>



© نویسندگان.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1334.1167>

ناشر: مؤسسه آموزش عالی نورالزهرا (س) زنجان.

مقدمه

واژه روح از جمله واژگانی است که به موجب ورود به عرصه متون دینی، از اهمیت و کثرت استعمال افزون تری برخوردار شده است؛ به گونه‌ای که در میان کتاب‌های لغت، کمتر اثری را می‌توان یافت که فارغ از معنای قرآنی و حدیثی این کلمه، به معنای اولیه آن در کلام عرب پرداخته باشد. کتاب‌هایی چون مفردات راغب و مجمع البحرین بیشتر بر آیات و احادیثی تکیه دارند که این واژه در آن‌ها به کار رفته است و سعی در ارائه معانی متعدد این کلمه در جایگاه‌های مختلف آن دارند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل واژه؛ طریحی، ۱۳۷۵: ذیل واژه). به طور کلی، عرصه دین در معنابخشی به کلمه روح نقشی محوری دارد.

یکی از موارد کاربرد «روح» در قرآن کریم، مقید شدن آن به کلمه «امر» است. این نوع کاربرد در پنج آیه از قرآن کریم یافت می‌شود: «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل/۲)؛ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵)؛ «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر/۱۵)؛ «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲) و «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴). روح در این آیات، به عنوان حقیقتی که بر پیامبران نازل می‌شد و از سنخ امر خداوند است، ذکر شده و در آیه ۵۲ شوری، به صورت حقیقتی که به پیامبر اکرم (ص) اختصاص دارد و تنها بر ایشان نازل شده، بیان شده است.

واژه امر در لغت در معانی دستور، فرمان و نقیض نهی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل واژه امر؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ذیل واژه امر)، وضع و کار (فراهیدی، ۱۴۰۹: ذیل واژه امر) و حقیقتی فرامادی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل واژه امر) استفاده شده است. هر سه معنای لغوی امر در آیات قرآن استعمال شده‌اند؛ اما در این مقاله، امری مد نظر است که در آیات قرآن در کنار روح قرار گرفته و به معنای حقیقتی ماورای ماده است.

به طور کلی، هم‌نشینی‌های متعدد روح با امر در آیات قرآن نشان می‌دهد که درک حقیقی از مفهوم روح نیازمند دریافت روشنی از معنای امر است؛ لیکن مفسران در تبیین آیاتی که واژگان روح و امر در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، از معنای حقیقی امر و نتایج حاصل از این هم‌نشینی غفلت ورزیده‌اند؛ بنابراین، روح را در این آیات به معنای لفظی حیات‌بخشی، وحی، قرآن و جبرئیل در نظر گرفته‌اند. در واقع، از آنجایی که روح دمیده‌شده در وجود خاکی انسان امری معمول و شناخته‌شده است و بقیه مراتب روح نامعلوم است، مفسران در آیاتی که روح بر معنای معمول آن قابل حمل نبوده، دست به تأویل زده‌اند.

دستیابی به معنای صحیح روح در آیات قرآن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه حقیقت اصلی انسان را روح او تشکیل می‌دهد و در مسیر حرکت به سوی حقیقت، خودشناسی و شناخت ضعف‌ها و قوت‌های ابزار وجودی، لازمه سفر است؛ بنابراین، قدم اول نردبان بندگی، معرفت به روح است. بدین منظور، این نوشتار با رویکرد توصیفی – تحلیلی درصدد است به این سؤال پاسخ دهد: تحلیل مفهوم روح در پیوند با امر الهی در آیات قرآن چگونه است و انتساب روح به امر در این آیات در بردارنده چه آثاری است؟

درباره روح و امر، مقالاتی به چاپ رسیده است؛ از جمله مقاله «ویژگی‌های روح با محوریت آیه یسئلونک عن الروح از دیدگاه قرآن و روایات» نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده، منصور پهلوان و مجید روحی دهکردی که در سال ۱۳۹۱ در نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. در این مقاله، ویژگی‌های روح با استناد به آیه ۸۵ سوره اسراء تبیین شده است؛ اما دامنه مطالعاتی نوشتار حاضر وسیع‌تر بوده و تمام آیاتی را که روح در کنار امر قرار گرفته، شامل می‌شود. علاوه بر این، معنای امر و نتایج حاصل از هم‌نشینی آن با کلمه روح در آیات قرآن نیز در این نوشتار بررسی می‌شود.

«معناشناسی روح در قرآن کریم» نوشته محمدتقی شاکر و محمدتقی سبحانی، از دیگر مقالات نوشته شده در این زمینه است که در سال ۱۳۹۴ در نشریه مطالعات قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. این مقاله، با بررسی روح در مجموعه آیات قرآن، به اشتراک معنایی حیات و اکمال در آیات متعدد و وجود مراتب و درجات گوناگون برای روح دست یافته است. وجه تمایز این نوشتار از مقاله یادشده این است که با محدود ساختن دامنه مطالعاتی خود و اختصاص دادن آن به آیات دربردارنده «الروح من امر»، دقت بیشتری بر ارتباط روح و امر به کار برده و نتایج حاصل از این هم‌نشینی را بررسی کرده است.

«تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته ناصرالرضا ضیائی‌نیا و اکبر فایدنی، مقاله دیگری مرتبط با نوشتار حاضر است که در سال ۱۳۹۴ در نشریه معرفت کلامی به چاپ رسیده است. این مقاله، با بررسی آثار علامه طباطبایی و تفسیر ایشان ذیل آیات روح، به اختلاف مبنای علامه در تعیین معنای روح اشاره می‌کند؛ بدین صورت که برخی آثار ایشان صراحت در اشتراک معنوی استعمالات روح دارند و برخی دیگر به اشتراک لفظی استعمالات روح تصریح دارند. وجه تمایز این نوشتار این است که از زاویه متفاوتی به آیات روح نگریسته و با مبنا قرار دادن تفسیر المیزان علامه طباطبایی، و صرف نظر از تفسیر متفاوت ایشان در دیگر آثار خود، به بررسی معنای روح در آیات مرتبط با امر پرداخته و نتیجه این ارتباط را توضیح داده است.

۱- آیات دربردارنده «الروح من امر» در قرآن

در این بخش، دیدگاه مفسران درباره معنای روح در آیاتی که در کنار کلمه امر قرار گرفته، بررسی و نقد می‌شود.

۱-۱. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵)

واژه روح از جمله کلماتی است که درباره دلالت آن در میان مفسران اختلاف وجود دارد. یکی از آیات مهمی که این کلمه در آن به کار رفته، آیه ۸۵ سوره اسراء است.

بیشتر مفسران، منظور از «روح» را در آیه، روح دمیده شده در انسان و پرسش پیرامون آن را راجع به ماهیت و حقیقتش دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ۵۱۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۰/۲؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۵۵/۱۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۶۷۴/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۴/۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۹۱/۲۱). علامه طباطبایی منظور از «روح» را در آیه، کلمه حیات بخش الهی و از جنس عالم ملکوت می‌داند که دارای مراتبی در تمامی موجودات هستی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۳/۲۰—۱۷۵). صادقی تهرانی منظور از «روح» را تمام اقسام روح در قرآن و سؤال‌های راجع به آن بیان کرده است (۱۳۶۵: ۳۱۵/۱۷).

بنابر نظر طبرسی، مراد از روح، روح انسانی است؛ چون اولین معنایی که از این کلمه در ذهن متبادر می‌شود، همان روح انسانی است (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۴۳۷/۶).

فخر رازی نیز معنای روح انسانی را مناسب‌تر دانسته و آن را هماهنگ با آیه قبل: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...» (اسراء/۸۴) گرفته است؛ زیرا از نظر وی، آیه ۸۴ پیرامون مشاکلت ارواح و نفوس مختلف در انجام افعال است و آیه ۸۵ درباره ماهیت روح پرسش می‌کند (۱۴۲۰ق: ۳۹۴/۲۱).

فخر رازی، دلیل ترجیح دادن معنای روح انسانی را انگیزه بشر برای شناخت آن نیز بیان کرده است. ابن عاشور هم معنای روح بشری را بدین سبب که امر دشواری است و حقیقت آن مشخص نشده، انتخاب کرده است (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۵/۱۴).

آلوسی مراد از روح را جبرئیل دانسته است؛ زیرا خدای تعالی او را روح نامیده و فرموده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (شعرا/۱۹۳) (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۲/۱۵).

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از روح، قرآن کریم است؛ چون خدای سبحان آن را در آیه مبارکه «كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲) روح خوانده است. پرسش مردم هم راجع به قرآن این بوده که آیا از امر خداست یا به دست پیامبر مکتوب شده و ساخته ذهن اوست؟ قرآن کریم پاسخ می‌دهد که به مردم بگو از ناحیه امر پروردگار من است و غیر از پروردگار من کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد و به همین جهت، قرآن معجزه‌ای است که بر صحت رسالت من دلالت دارد. سپس اضافه کرده‌اند که آیه بعد: «وَلَيْنُ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (اسراء/۸۶) نیز این معنا را تأیید می‌کند؛ زیرا سخن از وحی قرآن و قدرت خداوند بر گرفتن آن از پیامبر دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۸/۲۱).

۱-۱-۱. ارزیابی و تحلیل دیدگاه‌ها

معنای روح بشری موافق با ظاهر آیه است و تعارضی با آن ندارد؛ اما صرف قبول این وجه و انکار دیگر وجوه، با آنچه از قرآن به دست می‌آید، مخالفت دارد؛ زیرا روح در عبارت اول به صورت مطلق آمده و در عبارت دوم به وسیله «من امر» تقیید یافته است؛ ولی آن دسته از آیات قرآن کریم که منظور از روح در آن‌ها بُعد روحانی وجود انسان است، دارای کلمه «نفخ» هستند (ر.ک: حجر/۲۹؛ سجده/۹).

همچنین نمی‌توان بر مبنای اصل تبادر، که در سخنان بشری جریان دارد، مراد از آیات قرآنی را مشخص نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۰/۱۳)؛ بنابراین، لازم است جهت درک مفاهیم و مراد واژگان قرآنی، به آیات همسان و هم‌راستا رجوع نمود. از آنجایی که قرینه‌های ناپیوسته غیرقرآنی، نظیر سبب نزول، فضای نزول و... راجع به این آیه وجود ندارد، صرفاً باید به وسیله عبارت «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و آیات دیگر، مراد از «روح» را تعیین کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷/۱۳).

استناد به آیه «قُلِ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...» (اسراء/۸۴) نیز در توجیه بشری بودن روح مذکور صحیح نیست؛ زیرا پس از آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...» (اسراء/۸۵)، آیه مبارکه «لَيْنُ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (اسراء/۸۶) قرار گرفته است که بنابر قول مفسران، دلالت بر وحی قرآن و یا فرشته القاکننده روح دارد. چه ترجیحی وجود دارد که روح در آیه ۸۵ اسراء به معنای روح انسانی باشد و تناسب با قبلش داشته باشد، ولی آیه بعد از آن نادیده گرفته شود؟ بلکه این امکان وجود دارد که روح در آیه ۸۵ سوره اسراء، به جهت تناسب با بعدش، به معنای وحی قرآن و یا فرشته القاکننده روح در نظر گرفته شود؛ بنابراین، مقصود از روح در آیه مذکور نمی‌تواند صرفاً روح انسانی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۶/۱۳).

فراوانی انگیزه بشر برای معرفت روح انسانی و عدم شناخت آن نیز نمی‌تواند دلیل مناسبی برای حمل معنای روح انسانی در این آیه باشد؛ زیرا دیگر انواع روح نیز برای انسان ناشناخته است. همچنین سایر انواع روح با انسان در ارتباط هستند که همین ارتباط، ایجادکننده انگیزه کافی برای معرفت به آن‌هاست.

جبرئیل هم نمی‌تواند معنای محتمل از روح مذکور باشد؛ زیرا صرف اینکه واژه روح، آن هم با قیود «امین» و «قدس»، در معنای جبرئیل استعمال شده، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر جا کلمه روح بیاید، به معنای جبرئیل باشد. علاوه بر این، اگر واژه روح خاص جبرئیل بود، می‌بایست حضرت عیسی (ع) و جبرئیل شخص واحدی باشند؛ زیرا خدای سبحان، عیسی را نیز در کلام خود روح نامیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷/۱۳).

همچنین منظور از روح در آیه مبارکه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...» نمی‌تواند قرآن باشد؛ زیرا صرف اینکه در کلام خدای سبحان، روح به معنای قرآن آمده باشد، دلیل نمی‌شود که در جاهای دیگر از قرآن نیز همین معنا را اطلاق کنیم و توجهی به سیاق کلام نداشته باشیم. علاوه بر این، اگر واژه روح در آیه ۵۲ سوره شوری به معنای قرآن باشد، بایستی در ادامه کلام به ذکر کتاب اکتفا می‌نمود؛ حال آنکه ایمان را هم ذکر کرده است. دلیل دیگر بر رد معنای قرآن از واژه روح در این آیه، قید «من امرنا» است؛ زیرا تمامی افعال خداوند، و از جمله وحی او، در زمره امر و شئونات اوست و احتیاجی به ذکر این امر مسلم نبود. پس معلوم می‌شود قید «من امرنا» معنایی غیر از شأن خداوند دارد و دلالت بر عالم مجرد و کن‌فیکون الهی می‌کند؛ یعنی همان عالمی که میان افاضه و مستفیض فاصله‌ای نباشد و به محض افاضه، مستفیض موجود شود. بنابر آیه، روح نیز از این عالم صادر می‌شود و ویژگی‌های آن را داراست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷/۱۳).

دیدگاه علامه طباطبایی هماهنگ با قرینه‌های قرآنی و زبان عرب است؛ زیرا مردم عرب کلمه روح را در جایی استعمال می‌کنند و بر چیزی اطلاق می‌کنند که مبدأ حیات باشد. علامه طباطبایی نیز روح را کلمه ایجاب بلاواسطه الهی و از سنخ امر و ملکوت دانسته است که دارای مراتب است و روح بشری از جمله مراتب پایین آن است. تفسیر علامه از معنای روح در این آیه جامع بوده و نظر بیشتر مفسران را مبنی بر مراد بودن روح انسانی شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۵/۱۳-۱۹۹ و ۱۷۳/۲۰-۱۷۵). در تأیید نظر علامه طباطبایی می‌توان به روایتی از امیرمؤمنان (ع) استناد کرد که فرمودند: «فَالرُّوحُ وَاحِدَةٌ وَالصُّورُ شَتَّى». بنابر این روایت، روح، در عین اینکه دارای صورت‌های مختلف است، حقیقتی واحد است. با این بیان، هم مشکل یکی انگاشتن روح در آیات متعدد قرآنی حل می‌شود و هم مشکل جداانگاری آن‌ها (فقهی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱). به‌طور کلی، نظر برگزیده آن است که روح در سوره اسراء مطلق است و تمام آیاتی را که واژه روح در آن‌ها به‌کار رفته، شامل می‌شود. اگرچه روح در آیات متعدد از مصادیق مختلفی برخوردار است، اما همه آن‌ها منشعب از حقیقتی واحد و بسیط به معنای روح هستند که از عالم امر نشئت می‌گیرد و ویژگی‌های آن را داراست.

۲-۱. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری/۵۲)

عده‌ای از مفسران، نظرات متعددی را درباره مراد از روح بیان کرده‌اند؛ برخی از آن‌ها صرفاً اقوال مفسران صحابه و تابعان را ذکر کرده‌اند و برخی دیگر، وجهی خاص را پذیرفته و علت‌گزینش آن را نیز توضیح داده‌اند که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود. طبرسی معانی‌ای مانند روح القدس یا جبرئیل، به نقل از سدی؛ ملکی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل که همراه رسول خدا بود و همراه ائمه نیز می‌باشد، به نقل از صادقین؛ و وحی و قرآن، به نقل از قتاده و جبایی، را بیان کرده و از میان وجوه مذکور، وجهی را ترجیح نداده است (۱۴۰۸ق: ۵۸/۹).

عده‌ای از مفسران، معنای «قرآن» را برای روح ذکر کرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۱۴/۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵۷/۱۳). فخر رازی علت نامیدن قرآن به روح را رها نیدن مردم از نادانی و غفلت (۱۴۲۰ق: ۶۱۴/۲۷) و آلوسی، مایه حیات جاودان بودن آن را سبب این نام‌گذاری می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵۷/۱۳). آلوسی همچنین روایت طبرسی از صادقین را در نهایت غرابت دانسته و صدور آن را از صادقین (ع) انکار نموده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵۷/۱۳).

زمخشری مراد از روح را «ما أوحى إليه» دانسته است؛ چون مردم به‌وسیله وحی در امور شرعی‌شان حیات می‌یابند؛ همان‌طور که جسم خاکی به‌وسیله روح زنده می‌شود (۱۴۰۷ق: ۲۳۴/۴). ابن عاشور نیز تعبیری مشابه زمخشری به‌کار برده و شریعت را معنای

مجازی روح گرفته است؛ بدین سبب که هدایت آدمیان به سعادت دنیا و آخرت به وسیله شرع مقدس انجام می‌گیرد و این نجات دادن عقول از گمراهی، همانند حلول روح در جسد، سبب حیات است (بی تا: ۲۵/۲۰۴-۲۰۵).
 علامه طباطبایی برخلاف اکثر مفسران، بر مبنای ظاهر آیه و نیز آیات ۸۷ سوره بقره، ۸۵ سوره اسراء، ۳۸ سوره نبأ و ۴ سوره قدر به عنوان نظایر معنایی، مراد از روح امری در لیه را خلقی از عالم علوی عنوان نموده است: «الظاهر من کلامه تعالی أن الروح من أمره خلق من العالم العلوي يصاحب الملائكة في نزولهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷۵/۱۸).

۱-۲-۱. ارزیابی و تحلیل دیدگاهها

علامه طباطبایی وجه معنایی جبرئیل را برای روح در آیه ۵۲ شوری صحیح ندانسته و فرموده است: هر چند توصیف جبرئیل به روح در قرآن آمده است، چنان که آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء/۱۹۳) و «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل/۱۰۲) بر آن دلالت دارند، ولی در هیچ کدام از آیات مذکور قید «من أمر» وجود ندارد. همچنین ارجاع ضمیر «جعلناه» به روح امری با سیاق آیه شریفه تناسب بیشتری دارد و نیز از تقابل دو کلمه ملائکه و روح در آیات متعدد معلوم می‌شود که مراد از روح، چیزی غیر از فرشته است (همان: ۱۱۴). مؤید این نظر، روایاتی از اهل بیت (ع) است که این روح را مختص پیامبر و ائمه معصوم و اعظم از ملائکه مقرب معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۳/۱).

علامه طباطبایی «روح امری» را وجه قوی برای روح در این آیه دانسته و به اشکال و شبهه ناشی از این احتمال پاسخ داده است. اشکال این است که اگر روح به معنای روح امری بود، می‌بایست به جای وحی از ارسال استفاده می‌شد. وی از اشکال مذکور این طور پاسخ می‌دهد که بنابر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲)، امر خداوند، قول و کلمه اوست و از آنجایی که اطلاق وحی بر کلام صحیح است، بر روح نیز که از امر خداوند و بنابراین از مصادیق کلمه الله است، عنوان «أوحینا» صادق است (۱۴۱۷ق: ۱۱۳/۱۸).

علامه طباطبایی با در نظر گرفتن قرینه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» توضیح می‌دهد که روح امری، مبدأ ایجاد علم و ادراک فوق العاده در پیامبر است. همچنین از قرینه «ثَوْرًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» بر می‌آید که مراد از روح در این آیه، عاملی است که علاوه بر هدایت ویژه پیامبر، هدایتگری نفوس مردم را نیز بر عهده دارد. ایشان ضمن اشاره به آیه ۲۲ مجادله و مرتبه روح الایمان نفس انسانی، ویژگی روح در آیات ۲ سوره نحل و ۵۲ سوره شوری را هدایتگر نفوس مردم بر شمرده است. وی روح هدایتگر پیامبر را برتر از روح الایمان ذکر می‌کند و اختلاف این دو را نه ماهوی، بلکه ناشی از مراتب طولی می‌داند (۱۹۹۹م: ۱۷۳).
 علامه طباطبایی قرآن را وجه محتمل از روح ندانسته و در رد آن بیان داشته‌اند: اگر مراد از وحی، قرآن می‌بود، باید در جمله «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» تنها به ذکر کتاب اکتفا می‌نمود؛ چون مراد از کتاب، قرآن است (۱۴۱۷ق: ۱۱۲/۱۸). اشکال دوم این است که هر چند ممکن است قرآن را به اعتبار اینکه دل‌ها را با هدایت خود زنده می‌کند، روح نامید؛ چنان که خود نیز فرموده: «إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال/۲۴)؛ اما وجهی ندارد که آن را مقید به قید «من أمرنا» کند، بدین معنا که به امر و فرمان الهی وحی شده است. به عبارت دیگر، با حکمت حکیم سازگار نیست که این امر مسلم و بدیهی را با آوردن قید «من أمرنا» تأکید کند؛ بلکه مقصود این است که روح از امر خداست؛ خلقی است از عالم علوی که همراه فرشتگان در هنگام نازل شدن آن‌ها می‌باشد، چنان که فرموده: «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴) (۱۴۱۷ق: ۱۱۲/۱۸).

احتمال دارد اشکال دوم علامه طباطبایی تام نباشد؛ زیرا قرآن نیز می‌تواند متصف به قید «من امرنا» باشد، بدین معنا که از عالم امر علوی است؛ همان‌طور که خود قرآن کریم بر آن تصریح دارد: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (زخرف/۴). بنابراین، حقیقت قرآن کریم نیز در عالم امر موجود است و از این جهت محذوری ندارد که روح به معنای قرآن باشد. با توجه به نقدی که بر اشکال دوم علامه وارد شد، نظر برگزیده آن است که روح در آیه مذکور می‌تواند هر دو معنای وحی قرآن و حقیقت روح را دربرگیرد و ترجیحی بر رد هیچ‌کدام از این دو احتمال وجود ندارد.

۳-۱. «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (غافر/۱۵)

در این آیه شریفه، خداوند با صفاتی چون بالابرنده رتبه و درجات، صاحب عرش، و القاکننده روح بر پیامبرانش جهت انذار مؤمنان معرفی شده است. مفسران وجوه گوناگونی را درباره معنای روح بیان کرده‌اند. برخی معانی‌ای مانند «قرآن، صحف نازل شده بر پیامبران و وحی» را محتمل شمرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳۳/۲۴؛ طوسی، بی‌تا: ۶۲/۹). آلوسی نیز احتمالاتی چون «وحی، قرآن، جبرئیل، تمام نعمت‌های الهی در بندگان مهتدی» را بیان کرده، ولی هیچ‌یک را به‌عنوان معنای صحیح انتخاب نکرده و به صرف بیان احتمالات اکتفا نموده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۹-۳۰۸/۱۲).

برخی با استدلال به اینکه وحی موجب حیات ایمانی انسان است، روح را مستعار از وحی در نظر گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۵۶/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۹۸/۲۷). قرطبی دو وجه «وحی و نبوت» را محتمل دانسته (۱۳۷۴: ۲۹۹/۱۶) و ابن عاشور وجه معنایی شریعت را برگزیده است (بی‌تا: ۱۶۷/۲۴). علامه طباطبایی قید «من امره» را دلیل بر یکسان بودن روح در این آیه با آیات ۲ نحل و ۸۵ اسراء دانسته و روح را موجودی مستقل و از سنخ امر خدا تعریف کرده است که مراد در این آیه، نازل کردن این روح همراه فرشتگان وحی است (۱۴۱۷ق: ۳۱۸/۱۷). صادقی تهرانی سه وجه معنایی روح قدسی، که استحکام‌بخش قلوب است، جبرئیل امین و وحی را بیان کرده و معنای «وحی» را به این خاطر که مردم را از غفلت و جهالت می‌رهاند، ترجیح داده است (۱۳۶۵: ۴۲۱/۲۵).

۱-۳-۱. ارزیابی و تحلیل دیدگاه‌ها

استدلال برخی مفسران در صحیح دانستن معنای «وحی»، بر پایه معنای مجازی است؛ به عبارتی، این مفسران با تکیه بر فهم عرفی و اینکه وحی موجب حیات ایمانی انسان می‌شود، مقصود از روح را وحی دانسته‌اند. ولی حقیقت آن است که با تکیه بر عرف و قرینه مجاز، نمی‌توان مصداق صحیح الفاظ قرآنی را معلوم ساخت. استناد به این‌گونه قرائن در تفسیر قرآن کریم، مادامی که مخالف ظاهر و سیاق آیات نباشد، صحیح است. طرق تشخیص مصداق قرآنی، مراجعه به سایر موارد آن در قرآن است، نه قرائن مجازی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۷/۱۲). بنابراین، جهت دریافت صحیح مراد از کلمه «روح»، پس از درک معنای لفظی آن، باید به دیگر نشانه‌های موجود در آیه و آیات دیگر رجوع کرد تا بتوان مراد اصلی و مصداق حقیقی را مشخص نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۶-۲۰۵/۱۲).

نگارنده تفسیر من وحی القرآن دیدگاه علامه طباطبایی را مبنی بر اینکه امر الهی غیر متحرک و مجرد از ماده است، تکلفی بعید در دریافت مفاهیم قرآنی دانسته و «امر» را از خصوصیات ذات اقدس خداوند شمرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۹۱/۱۳-۱۹۲). در پاسخ می‌توان گفت که استدلال علامه طباطبایی مبتنی بر سایر آیات قرآن به‌عنوان قرینه ناپیوسته است و تکلف در نص قرآنی به

شمار نمی‌آید؛ چراکه خدای متعال، خود در آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰)، امر را تعریف نموده و آن را فعلی «آنی» و مجرد از ماده توصیف فرموده است.

در مجموع، آن طور که از ظاهر آیه شریفه و دیگر آیات همسو با آن به دست می‌آید، نمی‌توان روح را در این آیه به معنای وحی گرفت و معنای اخص وحی، یعنی قرآن کریم، نیز درباره آن صحیح نیست. اگر روح به معنای وحی باشد، الف و لام آن یا عهد است یا جنس. عهد نمی‌تواند باشد، چون محتوای وحی بر رسول برای مردم عادی معلوم و مشخص نیست؛ جنس هم نمی‌تواند باشد، چون نمی‌توان مدعی شد وحی بر منتخب الهی دربردارنده تمامی انواع و اقسام حقایق است؛ به عبارت دیگر، ممکن نیست که روح به معنای وحی دارای الف و لام باشد. معنای قرآن نیز برای روح صحیح نیست؛ بدین خاطر که عبارت «من یشاء» عمومیت دارد و دلالت بر تمام پیامبرانی می‌کند که جهت لنذار مردم مبعوث می‌شوند؛ در حالی که القای حقیقت قرآن تنها بر پیامبر خاتم (ص) و ائمه معصومین (ع) متصور است. بنابراین، روح در این آیه موجودی مستقل و از سنخ عالم امر است و چنان‌که از روایات ناظر بر روح امری پیداست، این حقیقت قرآنی اعظم از جبرئیل و میکائیل است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۳/۱).

۴-۱. «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴)

عمده مفسران، مراد از روح را در این آیه جبرئیل دانسته‌اند و برخی صرفاً این وجه را در نظر گرفته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۳۸۶/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۸/۳۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۴۰۸/۳۰).

طبرسی، علاوه بر معنای «جبرئیل» و برگزیدن آن با تکیه بر آیه ۵۲ شوری، مراد از روح را ملکی بیان کرده است که سایر ملائک تا پیش از لیلۃ القدر او را ندیده‌اند (۱۴۰۸ق: ۷۹۰/۱۰). فخر رازی افزون بر جبرئیل، احتمالاتی مانند «ملکی بزرگ که آسمان‌ها و زمین برای او به اندازه یک لقمه است، فرشتگان مأمور ثبت اعمال، عیسی به دلیل ذکر ایشان با عنوان روح در قرآن، قرآن با استناد به آیه ۵۲ شوری، رحمت به دلیل قرائت شاذ آیه ۸۷ یوسف» را بیان کرده است (۱۴۲۰ق: ۲۳۴/۳۲).

علامه طباطبایی این آیه شریفه را به لحاظ معنا هماهنگ با آیه ۸۵ سوره اسراء دانسته و مراد از روح را موجودی مستقل می‌داند که از سنخ عالم امر است (۱۴۱۷ق: ۳۳۲/۲۰).

علامه طباطبایی در توضیح نزول روح و ملائک در شب قدر بیان می‌کند که می‌توان حرف جر «مِنْ» را به دو صورت تعلیلی و ابتدایی معنا کرد که البته مفاهیم متفاوتی از آن حاصل می‌شود. اگر حرف جر «مِنْ» تعلیلی باشد، این معنا را می‌رساند که ملائک و روح به منظور انجام مأموریت‌های خاصشان نازل می‌شوند. از نظر ایشان، در صورتی که «مِنْ» به نحو تعلیلی معنا شود، مفهومی هماهنگ با آیه مبارکه سوره دخان دارد: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا» (دخان/۴). چون «فرق» به معنای جداسازی و مشخص کردن دو چیز از یکدیگر است و فرق هر امر حکیم بدین معناست که آن امر و واقعه‌ای را که بلید رخ دهد، با تقدیر و اندازه‌گیری مشخص سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲/۲۰).

آیت الله جوادی آملی، منظور از روح را با توجه به آیاتی که دلالت بر القای روح بر انبیا دارند: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» (غافر/۱۵)، فرشتگان روح در نظر گرفته است که حقیقت روح را بر انبیا و نیز انسان‌های عادی القا می‌کنند. نحوه این القا و موضوع القانات با توجه به مراتب انسان‌ها متفاوت است؛ بدین صورت که انبیا مرتبه بالاتری از این حقیقت را با روش شهودی دریافت می‌کنند؛ در واقع، فرشتگان روح در القای معارف بر انبیا از ابزار قلب و بینش شهودی آن‌ها بهره می‌گیرند. انسان‌های عادی مرتبه پایین‌تری از حقیقت روح را با استفاده از ابزار حسی و عقلی دریافت می‌کنند (ذیل سخنرانی سوره قدر، ۹۹/۱/۴).

۱-۴-۱. ارزیابی و تحلیل دیدگاه‌ها

برخی مفسران، روح را در آیه جبرئیل دانسته‌اند که استدلال صادقی تهرانی بر رد آن صحیح به نظر می‌رسد. صادقی تهرانی معتقد است که این آیه از باب ذکر خاص بعد از عام نیست؛ چراکه به کارگیری این قانون در معلوم ساختن مصادیق روح نیازمند دلیل است و «ال» عموم، دلالت بر تمامی فرشتگان، از جمله جبرئیل، می‌کند و نیازی به ذکر جداگانه آن نیست. بنابراین، روح در آیه، غیر از مَلَك و مبدأ حیات برای فرشتگان است که این معنا از مقابله روح و ملائکه در آیات و نیز روایات معصومان به دست می‌آید (۱۳۶۵: ۳۸۲/۳۰-۳۸۳).

برخی از مفسران، با استناد به آیه ۵۲ سوره شوری، وحی و قرآن را یکی از وجوه معنایی روح ذکر کرده‌اند. علامه طباطبایی این وجه را ناصحیح می‌داند و دلیل ایشان ذیل آیه ۵۲ شوری توضیح داده شد. افزون بر این، با تکیه بر قرینه فعل مضارع استمراری «تَنْزَلُ» می‌توان گفت که شب قدر، امری مستمر و دائمی تا روز قیامت است و محدود کردن آن به زمان نزول قرآن صحیح نیست. علامه طباطبایی وجوهی مانند «رحمت» و «عیسی» را نیز رد نموده و در تعارض با ظاهر آیه شریفه و سیاق آن می‌داند. از نظر وی، مراد از روح در این آیه موجودی مستقل است که به اذن خداوند، همراه ملائکه در شب قدر نازل می‌شود. این دیدگاه نسبت به نظر سایر مفسران صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

اگرچه نظر علامه طباطبایی درباره روح پذیرفتنی است، اما دیدگاه ایشان در باب تعلیلی بودن حرف جر «مِنْ» قابل نقد است. اینکه ایشان حرف جر «مِنْ» را با استناد به آیه ۴ سوره دخان تعلیلی معنا می‌کند، نظر خوبی است؛ اما دلیلی وجود ندارد که معنای آیه در تعلیل محدود شود و ابتدایی بودن «مِنْ» نادیده گرفته شود. اگر حرف جر «مِنْ» ابتداییه باشد، مکان ابتدایی ملائک و روح را مشخص می‌کند و بدین معناست که آنان از عالم امر نازل شده‌اند، با آن هم‌سنخ هستند و از ویژگی‌های عالم امر برخوردارند که این مطلب ذیل آیه ۸۲ سوره یس تبیین خواهد شد. بنابراین، می‌توان هر دو وجه حاصل از «مِنْ» را در تفسیر آیه در نظر داشت و در هر دو صورت، آیه از معنای صحیحی برخوردار است.

با دقت در آیاتی که واژه روح در آن‌ها به کار رفته و تعدادی از آن‌ها در این مقاله ذکر شد، معلوم می‌شود کلمه روح غالباً همراه با واژه امر ذکر شده است؛ بنابراین، شناخت اجمالی پیرامون کلمه امر نقش مهمی در شناخت حقیقت روح دارد که در ادامه به توصیف آن در قرآن کریم پرداخته می‌شود.

۲- معنای امر در آیات مرتبط با روح در قرآن

واژه امر و مشتقات آن، مانند «أَمَرَ»، «يَأْمُرُ»، «تَأْمُرُ»، «أُمُور»، «أَمْرُون»، «أَمَارَةٌ»، «يَأْتَمُرُونَ» و... ۲۴۸ بار در آیات قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ماده امر). در این کاربردها، واژه محل بحث بعضاً به معنای دستور و فرمان است؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء/۵۸)، «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ» (بقره/۲۶۸)، «وَمَنْ يُزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ» (سبا/۱۲)، «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (اسراء/۱۶) (کلاتری و علوی، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۴۸).

واژه امر در پاره‌ای دیگر از کاربردهای قرآنی به معنای کار و وضع آمده است؛ همانند: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا» (یوسف/۱۸)، «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف/۱۰)، «لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق/۱) و «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری/۳۸) (کلاتری و علوی، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۴۸).

کاربرد دیگر واژه امر به معنای حقیقتی ماورای ماده است؛ مثل: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/۵۴)، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲). بنابر نظر مفسران، در آیاتی هم

که روح و امر در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، منظور از امر همین معناست: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵)، «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر/۱۵) (کلانتری و علوی، ۱۳۹۲: ۱۴۸-۱۴۷).

بلاغی نیز امر در کنار روح را حقیقتی فراماده می‌داند و ذیل آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵)، امر را به‌عنوان بخشی از جهان هستی و در مقابل عالم خلق بیان کرده است. وی درباره تمایز این دو عالم چنین می‌گوید: «عالم خلق عالمی است که به یکی از حواس پنج‌گانه ظاهر حس شود؛ یعنی با چشم، گوش، زبان، بینی، لمس یا با جمع بعضی از این حواس احساس شود. عالم امر عالمی است که به یکی از حواس پنج‌گانه مذکور احساس نشود، مانند روح و عقل». وی در اثبات کلام خود مبنی بر وجود دو عالم خلق و امر، به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/۵۴) استناد می‌کند (۱۳۸۶ق: ۸۴/۴).

ملاصدرا معتقد است خداوند عوالم بسیاری آفریده است که تمامی آن‌ها زیر مجموعه دو عالم امر و خلق هستند. مراد از عالم خلق، دنیاست که به‌وسیله حواس پنج‌گانه درک و لمس می‌شود و مراد از عالم امر، نظام موجودات غیرمادی است که با حواس باطنی قابل درک هستند و خلقت آن‌ها آنی و بدون دخالت واسطه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۷/۶ و ۱۳۸۲: ۶۲۸-۶۲۹). اندیشمندان دیگری همچون فیض کاشانی (۱۴۱۵ق: ۲۰۵/۲)، گنابادی (۱۴۰۸ق: ۱۶۸/۲)، قاسمی (۱۴۱۸ق: ۵۰۱/۶) و بانو امین (۱۳۶۱: ۳۵۳/۷)، «امر» را ذیل آیات ۵۴ سوره اعراف و ۸۵ سوره اسراء، عالم امر دانسته و به بیان پاره‌ای از ویژگی‌ها و مختصات آن پرداخته‌اند.

علامه طباطبایی نیز ذیل این آیات، از تمایز امر و خلق سخن گفته و تفاوت‌های آن دو را با ظرافت برشمرده است. وی ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء چنین می‌گوید: «امر همان وجود شیء است از جهت استنادش به خداوند به تنهایی؛ اما خلق، وجود شیء است از جهت استنادش به خداوند با وساطت اسباب مادی در آن. امر همان فعل خاص خداوند است که در آن هیچ‌یک از اسباب مادی دخالت ندارند، تدریج در آن نیست و آن وجودی است بالاتر از جهان ماده و ظرف زمان و مکان» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۷-۱۹۸).

۱-۲. عالم امر و ویژگی‌های آن

منظور از امر در آیات مرتبط با روح، عالم امر یا همان جهان مجرد از ماده است. این عالم خصوصیات خاص خود را داراست که در ادامه، بر مبنای برجسته‌ترین آیه مربوط به آن، به تبیین ویژگی‌هایش پرداخته می‌شود.

۱-۱-۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲)

در این آیه، عمده مفسران منظور از امر را کلام و لفظ نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۲/۱۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳۲/۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۷۱/۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۶۷۹/۸).

علامه طباطبایی مراد از امر را در آیه، شأن خداوند در هنگام اراده خلقت موجودی از موجودات بیان کرده است که این شأن از سنخ فعل است، نه قول. خداوند در ایجاد هر چیزی که آن را اراده کند، به غیر از ذات متعالی خود، به هیچ سبب دیگری نیازمند نیست. اگر لفظی در کار باشد، خود آن لفظ نیازمند لفظ دیگری برای ایجاد خواهد بود و آن دیگری نیازمند لفظ دیگر، و این مسئله‌ای آخر ادامه خواهد داشت و تسلسل پیش می‌آید که از محالات است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۲/۱۷).

زمخشری هم وساطت لفظ را انکار می‌کند و کلام را از سنخ مجاز و تمثیل شمرده است؛ تمثیلی بر اینکه آن شیء به منزله مأمور مطیعی است که امر مطاع بر او وارد شده است و هیچ‌یک از مکونات نمی‌تواند مانع خدا در ایجاد آن شود (۱۴۰۷ق: ۳۲/۴).

طبرسی نیز امر خدا را منزله از قول می‌داند. وی در بی‌نیازی فعل خدا از لفظ، به «سبحان‌الله» در ادامه آیه استناد می‌کند (۱۴۰۸ق: ۶۷۹/۸). اما زمخشری لفظ «سبحان‌الله» را با توجه به سیاق سوره، تأکیدی بر اعاده مردگان می‌داند (۱۴۰۷ق: ۳۲/۴). آلوسی بر مبنای ظاهر آیه نتیجه می‌گیرد که در ایجاد هر موجودی لفظی در کار است و آن لفظ «کن» است که خدا آن را می‌گوید و آن موجود هستی می‌یابد. وی باب انتقاد را بر خویش بسته و می‌گوید از آنجایی که شئون خدای تعالی ماورای فهم بشری است، نباید در این مقوله سخن گفت و خصومت ورزید (۱۴۱۵ق: ۵۶/۲۳).

علامه طباطبایی این سخن را نامقبول می‌داند و معتقد است که ماورایی بودن شئون خدای تعالی، معارض با حجت‌های عقلی نیست و نمی‌تواند آن‌ها را باطل کند. حجیت کتاب و سنت به‌وسیله دلایل عقلی و قطعی اثبات می‌شود و اگر قرار باشد آیه‌ای از قرآن عقل را کنار بزند، پیش از آنکه حجیت عقل را ابطال کند، خودش را باطل نموده است (۱۴۱۷ق: ۱۷۳/۱۷).

بنابراین، خداوند در خلقت خود به لفظ احتیاج ندارد و علاوه بر این، به اراده خود هم نیاز ندارد. در واقع، در مسئله خلقت، غیر از خدا و آن مخلوق، پای چیز دیگری در میان نیست. اگر پای اراده را هم در جریان آفرینش به میان می‌کشند و خلقت خداوند را به اراده او نسبت می‌دهند، این انتساب پس از فرایند خلقت است و به‌عنوان وصفی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود. در نتیجه، علت حقیقی و مستقل، خداوند است، نه اراده او؛ وگرنه لازم می‌آید خداوند در خلقتش محتاج یک وصف انتزاعی باشد و بطلان این حرف واضح است (بغدادی، ۱۴۱۰ق: ۳۴/۱).

مؤلف تفسیر جامع هم به نقل از کافی، از صفوان بن یحیی از موسی بن جعفر (ع)، حدیثی را روایت کرده است که بر مبنای آن، خداوند منزله از اراده متعارف در میان مخلوقات است؛ زیرا اراده در مخلوقات به معنای اندیشه در ابعاد و عواقب کار و آنگاه قصد بر انجام آن است که خدا مبرا از آن است و اراده او عین ایجاد و احداث است (بروجردی، ۱۳۶۶: ۴۹۲/۵).

در نتیجه، «امر» خداوند عالمی است که اشیا در آن به صرف اراده خداوند موجود می‌شوند و مقدماتی مانند اندیشیدن، قول و فعل، زمان و مکان در ایجاد اشیا دخالت و تأثیری ندارند. همچنین در این عالم، امکان تخلف از اراده خداوند وجود ندارد و هر شیئی که اراده الهی به ایجاد آن تعلق گیرد، حتماً موجود می‌شود. به عبارتی، خداوند علت تامه اشیا عالم امر است و از آنجایی که تخلف معلول از علت تامه محال است، صرف اراده خداوند کافی است تا شیئی حیات یابد. از همین رو قرآن کریم می‌فرماید: «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا» (احزاب/۳۸)، «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء/۴۷).

در مقابل عالم امر، نظام دیگری است تحت عنوان «خلق». گرچه نظام خلق همانند نظام امر تحت تدبیر الهی است، اما اراده خداوند این‌گونه جریان یافته که عالم خلق بر پایه روابط علی و معلولی باشد و اشیا در آن در چارچوب اسباب مادی و در ظرف زمان و مکان موجود شوند.

امر خداوند بنابر تعبیر قرآن واحد است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) و کثرت و تعددی که مشاهده می‌شود، از ناحیه ممکنات است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۴/۱۳). شیخ طوسی نیز در این باره بیان داشته که آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست، تبدل و دگرگونی و نیز تدریجیت را نمی‌پذیرد. آنچه از تدریجیت و دگرگونی در موجودات دیده می‌شود، از ناحیه خود آن‌ها و نحوه دریافت فیضشان است، نه از جانب اعطا و فیض الهی (بی‌تا: ۴۸۰/۸).

۲-۱-۱-۱. مخاطب امر در آیه ۸۲ سوره یس

برخی از مفسران قائل اند که امر ایجادی خداوند فاقد مخاطب موجود است. در مقابل، برخی دیگر معتقدند که این مخاطب نمی‌تواند معدوم باشد و از ماهیت وجودی برخوردار است.

در این میان، علامه طباطبائی کلام را به نحو تمثیلی گرفته و معتقد است که پیش از خلقت، موجودی در کار نیست تا مورد خطاب «کن» قرار بگیرد. وی هدف از این تمثیل را روشن ساختن چگونگی افاضه خداوند به اشیا می‌داند؛ بدین معنا که خداوند در افاضه وجود به هر شیئی، به جز ذات متعالی خود، به هیچ چیز دیگری احتیاج ندارد. به عبارت دیگر، اگر ذات خداوند هستی شیئی را اراده کند، آن شیء بدون تخلف و درنگ موجود می‌شود (۱۴۱۷ق: ۱۷/۱۷۲).

آیت الله جوادی آملی نظر دقیق‌تری درباره ماهیت وجودی مخاطب «کن» خداوند ارائه می‌دهد و معدوم مطلق بودن آن را انکار می‌کند. وی بر اساس آیه مبارکه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ» (ملک/۱۴)، موجود علمی در علم ذات اقدس الهی را مخاطب می‌داند و معتقد است که خداوند به معلوم خود افاضه هستی می‌کند (سخنرانی ذیل سوره یس، ۹۲/۱۱/۲۹).

نظر آیت الله جوادی آملی از مقبولیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا به لحاظ عقلی، شیئی که به طور مطلق معدوم است، امکان پذیرفتن هستی و خروج از عدم را ندارد. شیئی می‌تواند ایجاد شود که اگرچه بالفعل موجود نیست، اما معدوم هم نباشد و در مرز میان وجود و عدم واقع شده باشد. این شیء، در صورت فراهم شدن تمام شرایط ایجاد، وجوب وجود پیدا می‌کند و موجود می‌شود.

۳- نتایج حاصل از هم‌نشینی «روح» و «امر» در آیات قرآن

تعبیر «الروح من امر» در آیات قرآن کریم، حکایت از ارتباط وجودی میان روح و امر دارد؛ به عبارت دیگر، روح آفریده عالم امر است که بدون وساطت ماده از آن حاصل می‌شود. در خلقت روح هیچ‌گونه تأخیر و تدریجی نیست؛ چراکه طرفین ایجاد، یعنی علت و معلول، هر دو از سنخ تجرد هستند و به محض افاضه هستی از سوی علت، معلول ایجاد می‌شود؛ درحالی‌که اگر معلول، امر مادی باشد، افاضه هستی از جانب مجرد، آنی صورت می‌گیرد، اما دریافت آن از سوی ماده با تدریج انجام می‌شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۳۹/۸-۳۴۰).

روح، معلول عالم امر است و از آنجایی که در هر رابطه علّی و معلولی ایجاد، علت هستی‌بخش، تمام خصوصیات معلول و معلول برخی خصوصیات علت را داراست، روح نیز وارث برخی از ویژگی‌های عالم امر است. موجودات مجرد عالم امر، تمام کمالات خویش را بالفعل دارا هستند و حرکت از قوه به فعل برایشان فرض ندارد. همچنین از آنجایی که بالفعل اند، تغییر و تدریج نداشته و از ثبات برخوردارند و نیز بنابر آیه ۵۰ سوره قمر دارای بساطت اند. روح انسان نیز که بنابر تعبیر «الروح من امر» معلول امر است، مجرد، بالفعل، ثابت و بسیط است. نتیجه مهمی که از بساطت روح فهمیده می‌شود، این است که نظر عامه مفسران مبنی بر اینکه روح دارای اقسام مختلفی است، ناصحیح بوده و نظر علامه طباطبائی بدین مضمون که روح حقیقت واحدی است که جلوه‌های متعدد می‌پذیرد، قابل قبول است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۷-۱۴۱).

نتیجه‌گیری

۱. در قرآن کریم، روح در آیات متعدد و سیاق‌های متفاوت واقع شده است که مفسران بر مبنای آن نتیجه گرفته‌اند روح دارای اقسام مختلف «روح مطلق»، «روح دمیده‌شده در عموم بشر»، «روح الایمان» و «روح القاشده بر انبیا» است. عده‌ای دیگر از مفسران برای روح تقسیم‌بندی قائل نبوده و با مبنا قرار دادن روح بشری، دست به تأویل آیاتی زده‌اند که ظهور در روحی غیر از روح انسانی دارد.

۲. برخلاف نظر عامه مفسران، علامه طباطبایی روح را حقیقت واحد و مطلق می‌داند که در شب قدر همراه ملائک نازل می‌شود؛ حقیقتی بسیط که اجزا و تعداد نمی‌پذیرد، اما در قابلیت‌های متفاوت، جلوه‌های گوناگون می‌یابد. به عبارت دیگر، مراد خدای متعال در آیات دربردارنده واژه روح، نه حقایق متعدد، بلکه حقیقتی یکسان با جلوه‌های مختلف است.
۳. از تحلیل آیاتی که دلالت بر پیوند روح با امر دارد و نیز تعریف قرآن کریم از عالم امر، ویژگی‌هایی برای روح به دست آمد که تفسیر علامه طباطبایی را درباره وجه معنایی روح در آیات قرآن تأیید و تأکید می‌کند.
- قرآن کریم عالم امر را با عبارت «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» تعریف می‌کند. این عبارت بر سه مطلب مهم اشاره دارد: اول آنکه میان اراده و خلقت در عالم امر هیچ فاصله‌ای نیست؛ یعنی عالمی فارغ از زمان و مکان و مناسبات مادی است. دوم آنکه شیء حاصل، تمام کمالات خویش را بالفعل داراست و نقصانی در وی نیست. سوم آنکه شیء مذکور به علت فعلیت تمام کمالات خویش، فاقد حرکت و تغییر است؛ به عبارتی، اشیای عالم امر ثابت هستند. در نتیجه، عالم امر بنابر آیه ۸۲ سوره یس دارای سه ویژگی تجرد، فعلیت و ثبات است.
- آیه ۵۰ سوره مبارکه قمر نیز ویژگی دیگری از عالم امر را مشخص می‌سازد و آن را حقیقتی واحد، مطلق و بسیط که تعدد و گوناگونی نمی‌پذیرد، تعریف می‌کند.
- عبارت «روح من امره» در آیات قرآن کریم از رابطه وجودی میان روح و امر و سنخیت یکسان آن دو حکایت دارد؛ بنابراین، روح نیز همانند امر، ویژگی‌های تجرد، فعلیت، ثبات و بساطت را داراست.
 - از بساطت روح نتیجه گرفته می‌شود که نظر عامه مفسران مبنی بر اینکه روح دارای اقسام مختلفی است، ناصحیح بوده و نظر علامه طباطبایی بدین مضمون که روح حقیقت واحدی است که جلوه‌های متعدد می‌پذیرد، تأیید می‌شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۰ق). التوحید. قم: نشر اسلامی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير والتنوير. بی جا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابوالفتح رازی، جمال الدین. (۱۴۰۸ق). روض الجنان وروح الجنان. مشهد: آستان قدس رضوی.
- امین، نصرت. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- انصاری قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۷۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بروجردی، ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر جامع. قم: عصر ظهور.
- بلاغی، عبدالحجّة. (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقویل فی وجوه التأویل. بیروت: دارالکتب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۴۱۳ق). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۲). شواهد الربوبیة، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). بداية الحکمة. قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۹۹۹م). الرسائل التوحیدیة. بیروت: النعمان.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: آل البيت.
- عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۷۴). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. تهران: پرتو.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۴). درآمدی بر فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دارالفکر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دارالطبعة.
- فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۵ق). الصافی. تهران: صدر.

- قاسمی، محمد جمال‌الدین. (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- گنابادی، سلطان‌محمد. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی؛ پهلوان، منصور؛ و روحی دهکردی، مجید. (۱۳۹۱). ویژگی‌های روح از دیدگاه قرآن و روایات. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۲، ۱۱۷-۱۴۲.
- کلاتتری، ابراهیم؛ و علوی، حمرا. (۱۳۹۲). چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱، ۱۴۵-۱۶۱.