



معنا و ماهیت روح در قرآن از منظر تفسیر مناہج البیان

مهدی باغبان خطیبی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۹

محمدتقی سبحانی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

چکیده

در نوزده آیه از آیات قرآن کریم، از «روح» و اوصاف آن سخن به میان آمده است. حقیقت و مصادیق روح، کیفیت ارتباط روح با انسان و فرشتگان، کارکردها و آثار و نیز تجرد و مادیت روح از دیرباز در میان مفسران و متکلمان اسلامی مورد کنکاش بوده است. در دیدگاه رایج، روح در قرآن دارای مصادیق گوناگون، از جمله نفس ناطقه انسانی است؛ اما بر اساس دیدگاه آیت‌الله محمدباقر ملکی میانجی علیه السلام، هیچ‌یک از این آیات بر نفس انسانی دلالت ندارند. این نظریه، تفسیر به روح‌القدس را وحدت‌بخش تمام آیات روح و استدلال به این آیات برای تجرد نفس را خالی از دلیل می‌داند. تبیین شأن علمی روح‌القدس، کیفیت ارتباط وجودی آن با حاملان این روح، و تحلیل جایگاه آن در نبوت و ولایت، تلاشی دیگر در این معناسازی است. گذشته از مدلول ظاهری آیات، روایات اهل‌بیت علیهم السلام مستند مهمّ این مفسر برای تفسیر روح به روح‌القدس است.

واژگان کلیدی

روح‌القدس، عرش علم، نبوت و ولایت، تفسیر مناہج البیان.

۱. کارشناس ارشد علوم حدیث و پژوهش‌گر مؤسسه معارف اهل‌بیت علیهم السلام.

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

(sobhani.mt@gmail.com)

مقدمه

متفکران اسلامی معتقدند شناخت هویت وجودی انسان به طور عمده، به شناخت بُعد روحی او وابسته است. این مسئله همواره در علوم گوناگون مورد نظر بوده است. کتاب و سنت نیز از جمله منابع شناختی در حقیقت روح و ویژگی‌های آن است. این نوشتار با تکیه بر تفسیر *مناهج البیان* تألیف آیت‌الله محمدباقر ملکی میانجی رحمته، به معناشناسی «روح» در آیات قرآن می‌پردازد و نظریه نویی را در نفس‌شناسی دینی بازنمایی می‌کند. به اجمال می‌توان گفت مطابق این نظریه، در هیچ‌یک از آیات نوزده‌گانه‌ای که واژه «روح» در آن‌ها آمده، نفس ناطقه انسانی مراد نبوده است. آیت‌الله ملکی تلاش می‌کند با تدبر در متن آیات و تفقه در احادیث تفسیری، به وحدت معنایی روح برسد. او بر این باور است که روح در قرآن به معنای «روح القدس» و علم اعطایی از جانب خداوند سبحان به انبیا و اوصیاست و روایات معصومان علیهم السلام هم تفسیر دیگری درباره حقیقت روح برای مجموعه این آیات بیان نمی‌کند. با مطالعه بحث‌هایی چون علم، نفس، عرش علم، روح‌القدس و روح‌الایمان در تفسیر برخی آیات دیگر نیز می‌توان نکات مفیدی در تفسیر *مناهج البیان* یافت که معناشناسی روح را تکمیل می‌کند.

۱. ابعاد نظریه روح در قرآن

«روح» در قرآن کریم با ترکیب‌های مختلفی به کار رفته و از ابعاد گوناگون آن سخن به میان آمده است. در نظریه آیت‌الله ملکی ضمن بازخوانی روایات باب روح‌القدس و جایگاه آن در نظام رسالت و امامت، پاره‌ای از مستندات قرآنی اندیشمندان در باب نفس انسانی به چالش کشیده می‌شود. پذیرش نظریه یادشده، اصلاح و بازنگری در استشهاد به برخی آیات در مجرد روح و نتایج کلامی و فلسفی آن در مباحثی چون: چگونگی آفرینش و ابداع روح مجرد انسانی و استناد آن به امر الهی، حدوث و قدم نفس، نفخ روح و ارتباط نفس و بدن و مانند آن را ضروری می‌سازد. بهره‌گیری از حدیث معصوم در کشف معنای روح و جامع‌نگری در تحلیل *فقه‌الحديثی* واژه «روح» در قرآن - به‌ویژه آیات نفخ روح در آدم - دیدگاه غالب کلامی را دچار تردید کرده و تکیه‌گاه قرآنی مجرد روح را تضعیف می‌کند. برخی ترکیب‌های قرآنی روح، در روح‌القدس صراحت مصداقی دارد و سایر کاربردها نیز در این تحلیل به روح غیرانسانی و موجود ملکوتی بازمی‌گردد که به جهان ملائکه متعلق است؛ همین، نقطه عزیمت نظریه تفسیری مورد بحث از سایر دیدگاه‌هاست.^۱

۱. توجه به این نکته لازم است که اساس این دیدگاه بر محور واژه «روح» است، نه «نفس» یا تعبیر قرآنی همسو با آن.

بر این اساس می‌توان نظریه آیت‌الله ملکی را از دو زاویه نگریست: نخست، بُعد تفسیری و کیفیت کشف معنای روح در قرآن و دوم، کارکردهای کلامی و اعتقادی آن که مبتنی بر بُعد نخست است. در عین حال نگارنده بر آن است ایشان ذیل تفسیر آیات روح، نکات کلیدی و راه‌گشایی را در حوزه مباحث نبوت و امامت ارائه می‌کند که مسیر فهم بسیاری از آموزه‌های راهنماشناسی را هموار می‌سازد. ما ابتدا به تبیین نظریه تفسیری ایشان می‌پردازیم و سپس نتایج و کارکردهای کلامی بحث را بررسی می‌کنیم.

۲. نظریه تفسیری روح در قرآن

تفسیر آیات روح در *مناہج البیان* فاقد دسته‌بندی و ترتیب است. به نظر می‌رسد اهتمام ایشان تبیین وحدت معنایی روح و نفی کاربرد قرآنی این واژه در روح انسانی بوده است، نه دسته‌بندی اطلاعات و موارد استعمال آن. در این نوشتار برای ارائه پیوسته و منظم بحث، آیات روح را به چهار دسته کلی تقسیم می‌کنیم.

۲-۱. چیستی روح

به نظر اکثر مفسران، آیه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء: ۸۵) در مقام بیان چیستی روح است، اما مصداق روح اختلافی است. طبرسی بدون اظهار نظر نهایی، سه قول را مطرح کرده است:

الف. سؤال از چیستی روح در بدن است و چون پاسخ بر عناد مشرکان می‌افزاید، بی‌جواب مانده است.

ب. سؤال از مخلوق بودن روح است و «من أمر ربی» تصریح به مخلوق بودن آن است.

ج. مراد از روح سؤال‌شده، قرآن است و «من أمر ربی» بر فعل الهی بودن انزال قرآن تأکید دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۷۴-۶۷۵).

با این همه، نظر قطعی برخی مفسران این است که روح مورد سؤال، همان روح انسان و «من أمر ربی» اشاره به عالم امر و تجرد روح است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۴۶، ۵: ۳۰۱؛ طیب، ۱۳۶۹، ۸: ۳۰۱).

آیت‌الله ملکی بر آن است که این آیه در ردّ اقاویم ثلاثه نازل گشته است. از آن‌جا که انگاره تثلیث با آموزه توحید منافات دارد، آیه شریفه روح را آفریده‌ای از آفریدگان الهی و مخلوق امر پروردگار معرفی می‌کند. در روایتی که در تفسیر این آیه وارد شده، چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ

تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ صَمَدٌ وَالصَّمَدُ الشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ وَإِنَّمَا الرُّوحُ خُلِقَ مِنْ خَلْقِهِ لَهُ بَصَرٌ وَ قُوَّةٌ وَ تَأْيِيدٌ يَجْعَلُهُ اللهُ فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَالْمُؤْمِنِينَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳). تذکر به توحید ذاتی، ناظر به جایگاه روح القدس در مسیحیت است. یادکرد صمدیت و ترکیب‌ناپذیری ذات خداوند، یگانه‌نگاری روح و ذات الهی را نفی می‌کند. روح، آفریده‌ای الهی و دارای ویژگی‌های بنیایی و توانایی است که خداوند آن را مختص قلب‌های فرستادگان خدا و مؤمنان می‌کند. این روح مخلوقی بزرگ‌تر و والاتر از جبرئیل و میکائیل است و همواره با انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام همراهی دارد و دارای وصف علمی و نوری است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۸۱-۶۸۲؛ ۲: ۲۹۰). همچنین همراهی آن با پیامبر و ائمه علیهم‌السلام، مایه توفیق و تسدید آنان در انجام وظایف تبلیغی دین (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۱) و منبع دانش و بصیرت آنان است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۲).

۲-۲. نسبت وجودی روح القدس با پیامبران علیهم‌السلام

پاره‌ای از آیات روح، به بیان نقش روح القدس در شئون نبوی پیامبران اختصاص دارد. وحی روح، نفخ روح، تأیید به روح و القای روح به انبیا، کلیدواژه‌های این دسته از آیات است.

۲-۲-۱. روح القدس و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

در آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری: ۵۲) از وحی روح سخن به میان آمده است. از آن‌جا که بیشتر موارد استعمال وحی به انزال کتب آسمانی اختصاص دارد، برخی مفسران روح را همان وحی قرآن و کلام الهی دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۹: ۱۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۵: ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۲۳۴).

توجه به آیه پیشین، که به سه قسم وحی مستقیم، وحی از پس پرده و وحی توسط فرشته (شوری: ۵۱) اشاره شده، این تفسیر را به چالش می‌کشد.

در این آیه «کاف» در «کذلک» می‌رساند که وحی روح نیز مانند سه قسم پیشین، وحی نام دارد، اما عطف با واو به جای «أو» سنخ آن را با وحی‌های پیشین جدا می‌کند. بنابراین، قرآن از مصادیق بارز تکلیم سوم در آیه پیشین است نه روح در این آیه. این روح همان روح القدس است که با رابطه وجودی با رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، علم ویژه‌ای را به ارمغان می‌آورد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۵-۴۶۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۸۱-۶۸۴). روح القدس از ارواح مختص انبیاست، اما رتبه تعلق آن به انبیا، مقدم بر مقام نبوت و رسالت است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴). به دیگر

سخن، پیامبر پیش از نبوت یا مقارن با آن از موهبت روح القدس برخوردار می‌شود و زمینه‌ساز دریافت وحی‌های سه‌گانه می‌گردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۴۵).

در ادامه آیه، از ناآگاهی پیشین پیامبر از کتاب و ایمان سخن به میان می‌آید که در کارکردهای کلامی این نظریه به آن خواهیم پرداخت.

۲-۲-۲. روح القدس و حضرت آدم علیه السلام

گزارش آفرینش آدم علیه السلام در قرآن کریم نیز از جمله مواردی است که با یادکرد روح و نقش آن در خلقت وی همراه شده است. این بحث در آیات زیر اشاره شده است:

الف و ب. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲).

ج. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۹).

طبق تفسیر رایج، آیات نفخ روح ناظر به نفس ناطقه انسان و به سبب اضافه به خدا، دال بر مجرد نفس است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۴، ۶: ۵۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۵: ۱۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲: ۱۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۴۰۴). این مفسران، نفخ روح در آدم را به نوع انسان سرایت داده و از اضافه در «روحی» اعتلای وجودی آن از مادیات و مساخت وجود روح و باری تعالی را نتیجه می‌گیرند. این تفسیر در کتاب اسرار الحکم چنین بیان شده: «و فرمود: "در آدم دمیدم از روح خودم"، و روح الله، تجردش و وسعتش، به حسب سعه وجود الله است و درخور تجرد او. و گفتیم: مطلق آدم را شامل شود این آیه شریفه» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۵).

فهم این آیات بر طبق نظریه مورد بحث با توجه به سه مرحله‌ای بودن آفرینش آدم (خلقت از گل و طینت، تسویه و نفخ روح) سامان می‌یابد. به استناد منابع لغوی، تسویه به معنای اعتدال و کامل شدن است (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۸۳). می‌توان گفت تسویه، پایان پذیرفتن خلقت انسان است که در آن به کمال آفرینشی خود می‌رسد. روشن است که رسیدن به این نقطه با جسم یا روح تنها امکان‌پذیر نیست، چراکه افعال انسانی مانند دیدن و شنیدن با ترکیب روح و بدن انجام می‌گیرد. در حقیقت مرحله تسویه خلقت انسان، با حلول روح حیات در طینت شکل‌یافته محقق می‌شود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۶). کاربردهای قرآنی واژه «تسویه» نیز شاهد بر معنای یادشده است.^۱ بر این پایه، مرحله نفخ روح متأخر از آفرینش کامل و ایجاد روح و بدن انسانی است.

۱. مانند: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا» (نازعات: ۲۷-۲۸)؛ «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۷)؛ «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا» (شمس: ۷)؛ «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ خَلْقِ فَسَوَّى» (قیامة: ۳۸)؛ «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

طبق این تفسیر نمی‌توان جمله «و نفخت فيه» و «نفخ فيه» را عطف تفسیری بر «سوخته» و «سواه» دانست، زیرا در مرحله تسویه، بدن انسان شکل یافته و روح حیات در او دمیده شده است؛ در غیر این صورت نفخ روح پس از تسویه، تکرار و تحصیل حاصل خواهد بود. پس روحی که پس از مرحله تسویه دمیده می‌شود، غیر از روح حیاتی است که از آن عموم انسان‌هاست. هم‌چنین از تفریع سجده فرشتگان به آدم علیه السلام (فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) بر نفخ روح استفاده می‌شود که روح نفخ‌شده در آدم علیه السلام دارای چنان جایگاهی است که سجده فرشتگان را در پی دارد. در آیات دیگر اشاره شده است که پس از اخبار خداوند از علم آدم به اسماء فرشتگان بلافاصله بر او سجده کردند (بقره: ۳۰-۳۴). این آیات، به سان آیات مورد بحث، به مرحله‌ای ویژه از آفرینش آدم علیه السلام دلالت می‌کند و نشان از جایگاه «علم اسماء» دارد که آدم علیه السلام به تعلیم الهی از آن برخوردار شده است.

بر طبق روایات اهل بیت علیهم السلام نیز، روح دمیده‌شده به آدم علیه السلام با علم اسمای او مرتبط است و هر دو، مرحله‌ای پس از تسویه خلقتند. در حدیثی از امام حسین علیه السلام می‌خوانیم: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ آدَمَ وَ سَوَّاهُ وَ عَلَّمَهُ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ وَ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱: ۱۵۰). هم‌چنین امیرالمؤمنین علیه السلام علم آدم علیه السلام به اسماء و سجده فرشتگان را چنین پیوند می‌دهد: «فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ، أَبَانَ فَضْلَهُ لِلْمَلَائِكَةِ وَأَرَاهُمْ مَا خَصَّهُ بِهِ مِنْ سَابِقِ الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ عَرَفَهُ عِنْدَ اسْتِنْبَائِهِ إِيَّاهُ أَسْمَاءَ الْأَشْيَاءِ. فَجَعَلَ اللَّهُ آدَمَ مِحْرَابًا وَ كَعْبَةً وَ بَابًا وَ قِبْلَةً أَسْجَدَ إِلَيْهَا الْأَبْرَارَ وَ الرُّوحَانِيِّينَ الْأَنْوَارَ» (دیلمی، ۴۲۷ق: ۱۹۴). به دلالت این دو حدیث، علم اسماء سبب قبله قرار گرفتن آدم علیه السلام در سجده فرشتگان و پس از خلق تقدیری و تسویه بوده است. بنابراین اولاً، آیات نفخ روح به صراحت درباره حضرت آدم علیه السلام و منحصر در او هستند. نفخ روح حتی در مورد آدم علیه السلام پس از مرحله تسویه و تعلق روح الحیات به بدن اوست؛ پس مراد از روح دمیده‌شده، غیر از نفس ناطقه است که در لسان روایات «روح القدس» نام دارد. ثانیاً، به دلالت احادیث، حکمت شرافت و رفعت روح القدس، که از تعبیر «روحی» مستفاد است، به شأن نوری و علمی آن بازمی‌گردد. روشن است که علم به اسماء و صفاتی که در احادیث برای روح القدس برشمرده شده، در نفس ناطقه انسان یافت نمی‌شود.

۲-۲-۳. روح القدس و حضرت عیسی علیه السلام

مسیح علیه السلام در قرآن کریم روح خدا (نساء: ۱۷۱؛ انبیاء: ۹۱) و پیامبری مؤید به روح القدس (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) توصیف شده است. در دو آیه از سوره «بقره» تأیید به روح

القدس پس از دادن بیّنات به او آمده است: «وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳).

در دیدگاه آیت‌الله ملکی، عطف جمله «آیدناه بروح القدس» به «بیّنات» برای بیان ویژگی روح القدس است. تأیید عیسی علیه السلام به روح القدس از معجزات الهی است، اما از سنخ معجزات و بیّنات ویژه او نیست (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). روح القدس، علم و نوری است که احاطه عیسی علیه السلام بر هستی و حقایق آن را در پی دارد و برخلاف سایر معجزات، قابل ادراک و ظهور برای امت او نیست. هم‌چنین چون روح القدس از ارواح مشترک تمام انبیاست، تأیید به روح القدس نیز ویژه عیسی علیه السلام و از بیّنات اختصاصی برای او نخواهد بود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). بنابراین، روح القدس از یک نظر خاص و از نظری دیگر عام است؛ از آن رو که سنخی متفاوت از بیّنات و معجزات عمومی عیسی علیه السلام است، خاص و از آن حیث که از ارواح ویژه تمام انبیا محسوب می‌شود، عام است. در روایات تصریح شده که روح القدس با مرگ هر پیامبر به پیامبر بعدی و با رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امامان معصوم علیهم السلام منتقل می‌شود (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۷۰).

این در حالی است که از نظر اکثر مفسران، مراد از روح القدس در این دو آیه «جبرئیل» است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۰-۳۴۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۰-۵۲؛ کاشانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲۰-۳۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۱۶-۳۱۷). به نظر می‌رسد دلیل عدول از دیدگاه فوق در تفسیر *مناہج النبیا*، بی‌وجه بودن اعراض از معنای شایع حدیثی روح القدس است. روح القدس در احادیث شیعه به صراحت به معنای علم ویژه انبیا و معصومان علیهم السلام استعمال شده و تأیید عیسی علیه السلام به روح القدس، تأیید علمی و مرادف با تعبیر توفیق و تسدید است.

در آیه دیگری روح القدس سبب به سخن آمدن عیسی علیه السلام در گهواره و در پیری یاد شده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (مائده: ۱۱۰). قرآن کریم کلام وی در گهواره را چنین گزارش می‌کند: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا»، (مریم: ۳۰). مفاد دو آیه فوق این است که اولاً، روح القدس به صاحب خود علم و قدرتی ویژه می‌بخشد و او را دانا به مرتبت پیامبری و توانا بر سخن گفتن در غیر حالت طبیعی می‌کند؛ ثانیاً، تحقق روح القدس در نبی مقدم بر مقام نبوت و رسالت و مرحله بعث و ارسال است، زیرا خبردهی از نبوت و بعثت آینده، به واجدیت روح القدس پیش از مقام نبوت و رسالت اوست (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴)؛ چنان‌که

امیرالمؤمنین علیه السلام تصریح کرده: «فَبِرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءَ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ بِرُوحِ الْقُدُسِ عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴).

در دو آیه دیگر، رابطه روح القدس و عیسی علیه السلام با تعبیر «روح منه» و «روحنا» آمده است. در آیه «وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱) سخن از اعتقاد اهل کتاب درباره عیسی علیه السلام و غلو در شخصیت اوست که با تأکید بر مخلوقیت از کلمه خدا و روح الهی القاشده به مریم، الوهیت او نفی شده است. نامیده شدن عیسی به «روح منه» از آن روست که روح از سوی خدا و مخلوق اوست. طبق حدیث ذیل این روح، روح القدس است، نه خود عیسی علیه السلام: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ "وَ رُوحٌ مِنْهُ"؛ قَالَ هِيَ رُوحُ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ فِي آدَمَ وَ عِيسَى» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۷).

دلیل نسبت «روح الله» به عیسی آن است که عیسی علیه السلام واجد و حامل روح القدس است. عیسی علیه السلام مؤید به روح القدس است و این ارتباط چنان نیرومند است که خود او «روح خدا» نامیده شده است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۱)؛ چنان که همین نسبت درباره آدم علیه السلام با کلمه «روحی» بیان شده است.

گفتنی است، اکثر تفاسیر مهم اسلامی روح در این آیه را به عیسی، جبرئیل و وحی تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۳: ۴۰۱-۴۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۲۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۶: ۲۰۵-۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۴۹-۱۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۹۹-۲۰۰).

در آیه‌ای دیگر از نفخ روح به مریم علیها السلام سخن به میان آمده است: «وَ أَلْتِي أَخْصَنْتُ فَرْجَهَا فَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۹۱). این آیه در کنار آیه پیشین، تأکیدی بر وحدت معنایی القای کلمه و نفخ روح به مریم است. این وحدت مستند به یگانگی موضوع و گزارش کیفیت آفرینش عیسی علیه السلام در هر دو آیه است. در یکی، سخن از القای کلمه خدا به مریم و در دیگری سخن از نفخ روح خدا به اوست؛ پس در واقعه آفرینش عیسی علیه السلام یک فعل صورت گرفته، اما از این فعل گاه به القای کلمه و گاه به نفخ روح تعبیر شده است. نتیجه وحدت این دو فعل، وحدت مصداقی روح دمیده شده و کلمه القاشده به مریم است؛ هرچند از نظر واژگانی در هر کدام عنایت و جهتی خاص لحاظ شده است. کلمه بودن عیسی علیه السلام با نظر به مخلوقیت وی با کلمه «کن» و ولادت اعجازی اوست، و روح بودن او به لحاظ آن است که این کلمه، واجد روح القدس و حامل عرش علم است. به سخن دیگر، کلمه خدا همان عیسایی است که واجد روح القدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۳-۸۴).

۴-۲-۲. روح القدس و سایر پیامبران

در آیه «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر: ۱۵) به القای روح به بندگان برگزیده اشاره شده است.

چنان‌که در آیات مربوط به حضرت عیسی علیه السلام دیدیم، «القا» از افعال به‌کاررفته در موضوع کلمه الله و روح القدس بود. این القا در آیه فوق پس از وصف «ذوالعرش» است. «عرش» در قرآن اطلاعات متعددی دارد، ولی معنای روشن آن علمی است که تقدیر و اندازه‌گیری‌اش غیرممکن و بر تمام امور محیط است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۱). چنان‌که از احادیث متعدد پیداست، عرش، علم محمول یا افزوده‌ای است که حامل آن به همه چیز آگاهی تام می‌یابد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۲). در حدیثی دیگر، حقیقت عرش و حاملان آن چنین بیان شده: «حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةَ أَرْبَعَةٍ مِنَّا وَ أَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۵). امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن پاسخ به سؤال جاثلیق که خداوند عرش را حمل می‌کند یا عرش خدا را، می‌فرماید: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ... وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۱۹).

از روایات مزبور و نظایر آن به دست می‌آید که حقیقت عرش و روح القدس یکی است. عرش همان علم محمول است که طبق این آیه و برخی آیات دیگر، خدا مالک آن است که نسبت به محمولان آن روح القدس نام دارد؛ یعنی از آن رو که خداوند مالک این علم است «ذوالعرش» نامیده شده و از آن‌جا که القاکننده آن به برگزیدگانش است، تعبیر به «يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده» شده است. این علم، مفاض از خداوند متعال به انبیا و اوصیاست که با آن نبوت، رسالت، امامت و خلافت برای نبی و امام شناخته می‌شود و اساساً امر رسالت و انذار با آن تمام و کامل می‌گردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

آیت‌الله ملکی در جای دیگر در توضیح روایات عرش می‌نویسند: «فيستفاد من جميعها أن الله أفاض هذا النور القدسي على أرواحهم و أضائهم فاستضاءوا به و أيدهم بهذا الروح العلمي» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۵)؛ چنان‌که همین مضمون را در تفسیر آیه مورد بحث بیان می‌کند: «أن المراد من الروح في المقام هو العلم المفاض من الله سبحانه على من يشاء من عباده المقربين، الأنبياء أو الأوصياء الصديقين» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

ایشان در ادامه با تأکید بر ممتاز بودن موضوع القای روح به پیامبران، معانی دیگری چون قرآن، کتب نازل شده بر انبیا، وحی، نبوت یا جبرئیل را (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۹: ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۳۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۴: ۳۳؛ فخر رازی،

۱۴۲۰ق، ۲۷: ۴۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۳۰۸) غیر منطبق بر آیه و خارج از مقام آن دانسته است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

۲-۳. نسبت وجودی روح القدس با فرشتگان

۲-۳-۱. روح القدس و جبرئیل

در قرآن اطلاق روح به جبرئیل با سه تعبیر روح الامین: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳)، روح القدس: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...» (نحل: ۱۰۲) و روحنا: «... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) آمده است.

ظاهر دو آیه نخست نشان می‌دهد که روح الامین و روح القدس همان جبرئیل امین، پیام رسان وحی است. از طرفی، فعل تنزیل هم‌چنان که به روح الامین یا روح القدس نسبت داده شده، به صراحت در مورد جبرئیل به کار رفته است؛ مانند «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ...» (بقره: ۹۷) (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۶).

هم‌چنین با توجه به تعبیر ارسال و تمثیل روح برای مریم در آیه سوم، مراد از «روحنا» جبرئیل است؛ چنان که در دو آیه بعد از همین آیه، روح ارسال شده خطاب به مریم می‌گوید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ» (مریم: ۱۹) و در جای دیگر درباره سخن جبرئیل آمده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹).

این استظهارات نشان از روح القدس نامیدن جبرئیل دارد و بسیاری از مفسران بر این قول متفقند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۷: ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۷: ۳۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۳۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۴: ۵۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۴۶۷). با دقت در آیات همسو، به‌ویژه آیات مربوط به عیسی (ﷺ) و وجه تسمیه او به روح الله، می‌توان رابطه وجودی روح القدس با افراد را دلیل این نام‌گذاری دانست. آیت الله ملکی نیز هرچند اطلاق روح به جبرئیل را پذیرفته، در جای دیگر نظر نهایی خود را این‌گونه بیان کرده است: «شاید اطلاق واژه روح در این آیات بر بعضی اشخاص، مثل جبرئیل و عیسی (ﷺ)، به اعتبار دارا بودن عرش علم و حیات و قدرت باشد» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). بدین ترتیب، اطلاق «روح الامین» و «روح القدس» بر جبرئیل گرچه در ابتدا معارض با آیات و روایاتی است که بر تغایر روح القدس با ملائکه و جبرئیل دلالت دارند، لکن با توجه به ارتباط وجودی جبرئیل با روح القدس، که از دیدگاه آیت الله ملکی همان بهره‌مندی او از علم روح القدس است، موجه می‌گردد. این خود تأکیدی دیگر بر نظریه تفسیری وحدت معنایی روح در قرآن است.

گفتنی است، علامه طباطبائی نیز صرف نام‌گذاری روح بر جبرئیل را دلیل بر عینیت روح و جبرئیل نمی‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۳: ۱۰۰ و ۲۰: ۸).

۲-۳-۲. روح القدس و سایر فرشتگان

در شمار دیگری از آیات، واژه «روح» در کنار «ملائکه» ذکر شده است. در میان این آیات، به ترتیب دو آیه به نزول ملائکه و روح، یک آیه به قیام روح و ملائکه و یک آیه به عروج ملائکه و روح اشاره دارد.

در آیه «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، روح بر ملائکه عطف شده و در دیگری روح با حرف «باء» به ملائکه پیوند خورده است: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲). عطف در آیه نخست دلالت دارد که روح نیز مانند ملائکه نزول دارد، اما با آنان مباین است. استناد به این عطف در احادیث تأکید شده است. ابوبصیر می‌گوید: «كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَذَكَرَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ إِذَا وُلِدَ قَالَ وَاسْتَوْجَبَ زِيَادَةَ الرُّوحِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَيْسَ الرُّوحُ جِبْرَائِيلَ قَالَ جِبْرَائِيلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ خَلْقٌ أَكْبَرُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۴).

فزون‌ی دادن توسط روح در جمله «اسْتَوْجَبَ زِيَادَةَ الرُّوحِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» نشان می‌دهد وظیفه این روح در شب قدر، افزودن معلومات امام است که کارکرد ویژه روح القدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۶). طبق این تفسیر و تصریح حدیث مزبور، جبرئیل جزء ملائکه، و روح موجودی متفاوت با آنان است؛ این در حالی است که به گفته اکثر مفسران، مراد از روح «جبرئیل» است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۱۰: ۷۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۰: ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۷۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۲: ۲۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۴۱۸).

در آیه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲) نیز نزول ملائکه به همراه روح آمده است. در تفسیر مناہج البیان معنای حرف باء در «بالروح» کلید تفسیر روح است. به اعتقاد آیت‌الله ملکی در میان معانی محتمل، معنای مصاحبت با ظاهر آیه سازگار است. بر پایه این تفسیر، روح موجودی متفاوت با ملائکه، اما همراه آنان در نزول است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲). در برابر این تفسیر، طبرسی باء در «بالروح» را به معنای تعدیه گرفته و مراد از روح را قرآن می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۳، ۶: ۵۳۷)؛ این در حالی است که تفسیر امام باقر علیه السلام از آیه، دیدگاه فوق را بر نمی‌تابد. امام علیه السلام در پاسخ به پرسش ابوبصیر از تفسیر آیه

می‌فرماید: «جِبْرِئِيلُ الَّذِي نَزَلَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّوحُ تَكُونُ مَعَهُمْ وَمَعَ الْأَوْصِيَاءِ لَا تَفَارِقُهُمْ تَفَقَّهُهُمْ وَ تُسَدِّدُهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳).

این حدیث اولاً، بر معنای مصاحبت حرف «باء» تأکید دارد: «الروح تكون معهم» و ثانیاً، جمله «و مع الأوصياء» تفسیر روح به قرآن را مخدوش می‌کند. چنان‌که گذشت، اوصاف «لا تفارقهم»، «تفقههم» و «تسددهم» از تعبیر حدیثی و معرف روح القدس است. از طرفی، امام علیه السلام با جداسازی کارکرد فرشته وحی و روح، حکم به مغایرت این دو کرده است. فرشتگان فقط بر پیامبران نازل می‌شوند، اما روح هم با پیامبران و هم با اوصیای آنان است. جبرئیل وظیفه رساندن وحی و انزال قرآن را دارد، اما روح مایه تفقه و تسدید علمی انبیا و اوصیاست. حال اگر مراد از روح در آیه، قرآن باشد، تفصیل کارکردی وحی و روح، بی‌وجه خواهد شد.

در آیه‌ای دیگر، روح همراه ملائکه دارای فعل «قیام» ذکر شده است: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا...» (نبأ: ۳۸). شیخ طوسی در تفسیر این آیه بدون آن‌که نظر خود را بیان کند، به ذکر اقوال اکتفا می‌کند. وی ابتدا قول ضحاک و شعبی را می‌آورد که روح در آیه، جبرئیل است. از ابن مسعود و ابن عباس نقل می‌کند که روح، فرشته‌ای بزرگ‌تر از ملائکه است و خود، این قول را مروی از شیعه می‌داند. سپس از قول حسن و قتاده می‌گوید که این روح، روح فرزندان آدم است. در پایان از ابن عباس ذکر می‌کند که این روح همان ارواح انسان‌ها در فاصله نفخ صور اول (اماته) و نفخ صور دوم (احیاء) است که قبل از رد ارواح به ابدان قرار دارند (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۲۴۹). زمخشری این روح را روحی بزرگ‌تر و شریف‌تر از ملائکه و نزدیک‌تر به خدا می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۹۱). گنابادی نیز می‌گوید که روح در این جا رب النوع انسانی است که بزرگ‌تر و بلندمرتبه‌تر از ملائکه، بلکه فوق عالم امکان است. این روح که روح القدس نام دارد، تنها با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اوصیای اوست، نه دیگر پیامبران (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۳۰). فیض کاشانی از تفسیر قمی نقل می‌کند که روح در این آیه، فرشته‌ای بزرگ‌تر از همه فرشتگان و همراه پیامبر و ائمه علیهم السلام است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۷۷). علامه طباطبائی نیز معتقد است این همان روح مخلوق امری است که در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء: ۸۵) بدان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱).

در آیه‌ای دیگر به ملائکه و روح نسبت عروج داده شده: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (معارج: ۴). بیشتر مفسران مراد از این روح را جبرئیل می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۱۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۴۰۴؛ کاشانی، ۱۳۴۶، ۱۰: ۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۶۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۶۴). طبرسی معتقد است علت ذکر

جداگانه جبرئیل، تشریف و بزرگداشت اوست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۳۰)، اما علامه طباطبائی روح در این آیه را مانند آیه پیشین تفسیر و اضافه می‌کند: این روح غیر از ملائکه است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱). گنابادی نیز مانند آیه قبل، ربّ النوع انسانی و روح القدس را معنای روح در این آیه می‌داند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۰۳).

علی‌رغم دیدگاه‌های مزبور، از نظر آیت‌الله ملکی این اظهارات غیر قابل اتکا و مراد از روح نامشخص است. به این دلیل، بهترین شیوه در مواجهه با این دو آیه، احتیاط و واگذاری علم آن‌ها به خدا و اهل بیت علیهم‌السلام است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). به نظر می‌رسد علت توقف در تفسیر این دو آیه، ناسازگاری فعل قیام و عروج با خصوصیت علمی و دیگر اوصاف وجودی روح القدس است. وانگهی این دو آیه فاقد مستند حدیثی در تفسیر است؛ گرچه بر اساس حدیثی که در تفسیر قمی از علی بن ابراهیم نقل شده، روح در آیه ۳۸ سوره «نبا» همان روح القدس است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۰۲).

۲-۴. نسبت وجودی روح القدس با مؤمنان

از نظر قرآن کریم، مؤمنان راستین نیز با روحی الهی در ارتباطند: «... أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...» (مجادله: ۲۲).

تعیین مصداق این روح و تفسیر تأیید به آن، دارای اختلاف است. تقویت به نور ایمان (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۹: ۵۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۳۸۳)، تقویت به نصرت الهی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۹۲)، تأیید به لطف الهی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۴۹۷) و نور قلب (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۴: ۲۳۰) از جمله آرای تفسیری است.

آیت‌الله ملکی معتقد است عطف جمله «ایدهم بروح منه» بر «کتب فی قلوبهم الایمان» نشان‌گر تفاوت تأیید مؤمن به روح الهی با کتابت ایمان در قلوب است. مراد از تأیید به روح، اشتداد و ازدیاد معرفت است که با آن رغبت و اقبال شخص به انجام اعمال ایمانی فزونی می‌یابد. این تأیید در شمار محبوب کردن و آراستن ایمان و ناپسند جلوه دادن کفر و نافرمانی است که در آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَةٌ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷) بیان شده است. ایمان مکتوب نیز همان معرفت فطری و فعل الهی است و تأیید و احکام این ایمان، به فعل او و به واسطه روح الهی است. در حقیقت تعلق این روح به مؤمن، معرفت به خدا را اشتداد می‌بخشد و قلب او را استوار و مطمئن به ایمان می‌کند. تفسیر تأیید روحی خداوند به اشتداد علم، گویای آن است که روح در این آیه با آیات سابق تفاوت معنایی ندارد. روح مؤید همان

روح القدس است که پرتوی از علم او به قلب مؤمن تابانده می‌شود. روح القدس در مرتبه کمال، علم ویژه‌ای است که از آن انبیا و اوصیاست؛ اما روحی که ایمان مؤمنان را تسدید و تأیید می‌کند، شعاعی از همان علم است که موجب گرایش به اعمال نیک و جلوه‌گری زیبایی ایمان بر بنده می‌شود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۴-۷۵). حدیثی که در تفسیر آیه ۳۸ سوره «اسراء» نقل کردیم، در تعلق این روح به مؤمنان صراحت دارد؛ آن‌جا که در وصف روح القدس می‌فرماید: «يَجْعَلُ اللهُ فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَالْمُؤْمِنِينَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳). پر واضح است که میزان و کیفیت بهره‌مندی برخی مؤمنان از روح القدس در مقایسه با معصومان عليهم السلام متفاوت است. مؤمن حقیقی به تأیید روح القدس، ایمان را نیکو و محبوب خویش می‌یابد و بر اساس آن دین‌داری و دین‌مداری خود را تحکیم می‌کند. اما رابطه وجودی روح القدس با معصومان عليهم السلام رابطه متعالی‌تری است که متناسب با مقام رسالت و امامت، آثار متفاوتی را به دنبال دارد. تعلق روح القدس به انبیا و ائمه عليهم السلام موجب عصمت، علم به اشیا و حوادث گذشته و آینده و هموار شدن مسیر هدایت‌گری آنان گشته و فضیلت و برتری‌شان بر خلق را اثبات می‌کند. از این نکته می‌توان تعارض آن دسته از احادیثی که در مقام شمارش ارواح انسان‌های مختلف، روح القدس را مختص انبیا و ائمه بیان می‌کنند با این آیه و دیگر احادیث حل کرد. هرچند آیت‌الله ملک‌ی به این تعارض نپرداخته، اما آنچه در کیفیت ارتباط روح القدس با مؤمنان بیان کرد، به حل این تعارض مدد می‌رساند. می‌توان گفت آن‌جا که روح القدس مختص انبیا و ائمه معرفی می‌شود، همراهی همیشگی این روح و آثار قدسی و ملکوتی آن مانند علم لدنی و بی‌پایان، عصمت و... مراد است؛ کمالاتی که دیگران به یقین از آن‌ها بی‌بهره‌اند. اما در جایی که تأیید مؤمنان به روح القدس طرح می‌گردد، بهره‌مندی نازل‌تر و منور شدن از پرتوی از نور الهی روح القدس مقصود است که فقط سبب تقویت ایمان و گرایش به اعمال ایمانی می‌گردد. در روایات، به بهره‌مندی برخی شاعران و اصحاب امامان از روح القدس تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۲۵۲؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۶۶؛ مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۹: ۶۹ و ۴۷: ۳۲۴).

۳. کارکردهای کلامی معنای روح در قرآن

بر اساس مجموع آیات و روایات روشن شد که تفسیر روح در قرآن به غیر از معنای «روح القدس» صحیح نیست. از طرفی، تأمل در این آیات نشان داد طرح موضوع روح در کلام الهی با برخی مباحث اعتقادی، به‌ویژه بحث نبوت و امامت در هم تنیده است؛ از این رو، عدم پذیرش تفسیر روح به نفس ناطقه و نیز تبیین جدید از روح القدس در این نظریه، موجب تغییر

نگرش به آموزه‌های کلامی مطروح در آیات روح است. در ادامه به مهم‌ترین آثار کلامی نظریه مورد بحث می‌پردازیم.

۳-۱. تبیین جدید از روح موجود در حضرت آدم (علیه السلام) و حکمت سجود فرشتگان بر او

از جمله مباحث دیرین میان متکلمان و مفسران، چیستی روح نفخ‌شده به آدم، چگونگی این نفخ، نسبت روح آدم با خدا و حکمت سجود فرشتگان بر وی و توجیه این سجده است. برخی متکلمان و فیلسوفان به دلیل پاره‌ای اهداف کلامی (مانند اثبات تجرد نفس از جمله «قُل الروح من أمر ربی») یا برداشت‌های رایج از جملات قرآنی (مانند آیات نفخ روح به آدم)، شماری از آیات روح را به روح و نفس انسانی حمل کرده‌اند.

بر این اساس، غالب نظریات ارائه‌شده بر پایه روح انسانی استوار شده و مباحث یادشده محور گفت‌وگوهای گوناگون قرار گرفته است (برای حکمت سجده بر آدم (علیه السلام) ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۴۵؛ حلی، ۱۴۰۱ق: ۵۱؛ برای مسئله نفخ روح ر.ک: اندلسی ۱۴۱۶ق، ۳: ۲۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۲-۳۱؛ جاحظ، ۲۰۰۲: ۲۸۲؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۹۹۶: ۲۰۸؛ برای استدلال به تجرد روح ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۰۶ق: ۴۶). یکی از نتایج مهم معنانشناسی روح در قرآن در نظریه آیت‌الله ملکی، رفع این مناقشات کلامی و هموار کردن مسیر فهم این دسته از آیات است. چنان‌که گذشت، طبق روایات اهل‌بیت (علیهم السلام)، روح دمیده‌شده به آدم پس از تسویه و تکمیل خلقت اوست. نفخ این روح با موضوع تعلیم اسماء به آدم پیوند دارد. روح‌القدس منبع علم آدم به اسماء است و این کمال سبب برتری بر فرشتگان و توجیه‌گر سجده آنان بر آدم (قبله قرار گرفتن آدم) می‌باشد. بنابراین، تمام اقوال و دیدگاه‌های مبتنی بر نفس ناطقه بودن روح دمیده‌شده به آدم و استدلال به تجرد آن، ناصحیح خواهد بود.

۳-۲. چگونگی علم پیامبر به صدق وحی

در دیدگاه کلامی، معجزه، صدق گفتار پیامبر را ثابت می‌کند، اما صدق و حقانیت وحی بر خود پیامبر چگونه ثابت می‌شود؟ این پرسش با ضمیمه به حدیثی که در منابع شیعه و سنی به «داستان ورقه بن نوفل» مشهور شده (ر.ک: مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۱۹۵؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸؛ مسلم، بی‌تا، ۱: ۱۳۹) و گاه با شاخ و برگ‌های مجعول همراه شده، شبهه عدم آگاهی پیامبر از نزول فرشته وحی را به وجود آورده است. متکلمان در پاسخ به این پرسش، پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند که غالباً تکلف‌آمیز است. شیخ مفید در ضمن پاسخ به پرسشی درباره چگونگی

ارتباط خداوند با نبی می‌گوید: نحوه دریافت پیام الهی این‌گونه است که خدا کلام را در جسم یا هوا یا چیز دیگر ایجاد می‌کند که با آن کلام، به شخصی که شایستگی خطاب دارد می‌فهماند که این کار از غیر خدا ساخته نیست؛ پس پیامبر می‌فهمد که این کلام خدای متعال است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۸-۳۹). قاضی سعید قمی بر آن است که انبیا آن‌گاه به مقام نبوت نایل می‌شوند که به مقام نفس کلیه رسیده باشند و مقام نفس کلیه الهیه عبارت است از: کتاب مبین یا لوح محفوظ یا امّ الكتاب. کتاب مبین و... منشأ علم جبرئیل است که می‌خواهد پیام‌رسان به انبیا باشد؛ در نتیجه، پیامبر به سرچشمه علم جبرئیل آگاه است. بنابراین هیچ تردیدی در الهی بودن آنچه بر او نازل می‌شود، ندارد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۹۶). علامه مجلسی قائل است خداوند به دو طریق در الهی بودن وحی، پیامبرش را مطمئن می‌گرداند: یا معجزه‌ای به او نشان می‌دهد و یا علم ضروری و حضوری در نفس پیامبر ایجاد می‌کند که به واسطه آن مطمئن شود که این سخن یا این حقیقت دریافت‌شده، منشأ الهی دارد (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۱: ۵۶). ملا صالح مازندرانی منشأ اطمینان را قدرت و هبیه الهی در نفس پیامبر می‌داند که با آن حقانیت الهام و وحی بر نبی ثابت می‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۱۴۵-۱۴۶).

صرف نظر از داوری درباره اقوال مزبور، مقایسه تحلیل روح القدس از نظر ملکی میانجی علیه السلام با آرای یادشده نشان می‌دهد، دیدگاه ملکی غنا و قوت افزون‌تری دارد. بر اساس تبیین ایشان از جایگاه روح القدس در نظام نبوت و رسالت، بهره‌مندی از روح القدس دارای مرتبه‌ای مقدم بر مقام نبوت است. پیامبر با این دارایی علمی که عصمتی بالذات دارد، به استقبال نبوت و وحی می‌رود و هر آنچه به شئون نبوی مربوط است، بالعیان و الحقیقه دریافت می‌کند. در این دیدگاه، شأن پیامبر بسیار متعالی‌تر و ملکوتی‌تر از آن است که صدق وحی را بدون اعطای ویژه الهی که علمی برتر از علم حصولی یا حضوری است، درک کند. می‌توان تعبیر «توفیق الهی» را که در برخی روایات به عنوان عامل علم پیامبر به حقانیت و الهی بودن پیام جبرئیل معرفی شده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۲۵۷)، با تعبیر «یوقّه» که در وصف روح القدس آمده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۵: ۶۸)، همسو دانست.

۳-۳. اثبات عصمت پیامبر در طول حیات

از دیگر کارکردهای کلامی نظریه ملکی میانجی علیه السلام، مسئله عصمت و گستره آن است. در روایتی مرتبه واجدیت روح القدس به عالم انوار و ارواح پیش از ابدان بازگشته و تصریح شده که

پیامبر و اهل بیت علیهم السلام با تأیید روح القدس، در آن عالم عبادت می کردند و به این سبب در دنیا در اعمال عبادی ثابت قدمند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۴۲). طبق این حدیث، روح القدس از هنگام ولادت تا پایان عمر همراه با معصومان علیهم السلام است و کارکرد ویژه خود را در سراسر عمر آنان ایفا می کند. از طرفی، وجود این روح مایه اجتناب صاحبش از لهو و لعب است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۴۷). نتیجه این دو مقدمه، عصمت نبی و امام از گناهان (دوری از لهو و لعب حداقل اثر آن است) در طول زندگی - پیش از نبوت و امامت و پس از آن - است. تا جایی که آثار کلامی به ما نشان می دهد، این نوع نگاه به روح القدس و سود جستن از آن در اثبات گستره زمانی عصمت بی سابقه است. هر چند متکلمان امامیه در اصل این گستره زمانی اتفاق نظر دارند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۹۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۴)، اما در استدلال به اثر ویژه روح القدس و بهره بردن از احادیث آن، غفلت شده است.

۳-۴. مدد به شبهه عدم علم پیامبر ذیل آیه «ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»

اگر مقام تعلق روح القدس به نبی، پیش از نبوت و رسالت است، نبی اکرم صلی الله علیه و آله هیچ گاه جاهل به کتاب و ایمان نخواهد بود؛ از این رو، دخالت دادن حیثیت زمانی در تفسیر جمله مزبور نادرست است. به دیگر سخن، القای روح القدس به پیامبر که از آن در این آیه شریفه به «وحی روح» تعبیر شده، موجب علم به کتاب و ایمان است. بنابراین، جمله نافیة فوق در حکم جمله شرطیه است: اگر روح القدس به تو وحی نشده بود، به کتاب و ایمان آگاه نبودی. اما مسلم است که روح القدس از ابتدای خلقت همراه پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و منشأ آگاهی های ایمانی، عبادی و عصمت وی گشته است. پس پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت و نزول فرشته وحی نیز مؤمن بالله و عالم به معارف کتاب خدا بوده است.

جمع بندی

در نظریه تفسیری آیت الله ملکی میانجی رحمته الله علیه معنای روح در قرآن با دو مرحله نفی و اثبات قابل تحلیل است. در مرحله نفی، تفسیر آیات روح به نفس ناطقه انسان مورد بازنگری و تجدید نظر قرار می گیرد و استدلال به برخی از این آیات به سود مجرد نفس، سالبه به انتفای موضوع قلمداد می شود. در مرحله اثبات نیز معناشناسی روح در قرآن (به استثنای آیات ۴ سوره معارج و ۳۸ سوره نبا که در تفسیر آن ها سکوت شده) بر اساس مجموعه نگرانی به آیات و تحلیل روایات

شیعه، دارای وحدت و انسجام است. در این دیدگاه، مراد الهی از روح در قرآن، روح القدس یا علم ویژه انبیا و اوصیا و بندگان مقرب است. با بررسی مجموع احادیث به دست می‌آید که روح القدس، علمی اعطایی و برتر است و از وجوه امتیازی معصومان از غیر معصومان به شمار می‌رود، زیرا خود این علم معصوم بالذات است و دارنده آن به مقام عصمت نایل می‌شود. این نظریه با بهره‌گیری از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، آیات روح را به دلالت واحد و سازگار بر روح القدس بازگردانده، از هر گونه برداشتی که معنای واحد روح در قرآن را متعدد یا ناهماهنگ جلوه دهد، به دور می‌ماند.

از سوی دیگر، ایشان خلط دامنه کاربردهای حدیثی روح و معنای یگانه قرآنی آن را برنمی‌تابد و معتقد است که هرچند این واژه در روایات گاه به معنای نفس انسانی به کار رفته، اما مدلول آیات روح، به استناد روایات تفسیری، با مدلول این دسته از احادیث متفاوتند. هم‌چنین بررسی‌ها و تلاش‌های فقه‌الحدیثی ایشان در تفسیر آیات روح نشان می‌دهد که روح القدس از کمالات علمی معصومان علیهم‌السلام و در مقام نبوت و ولایت، قابل تحلیل است.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر بن ایوب، (۱۹۹۶)، *الروح*، تعلیق: ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی.
 ۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۳. اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
 ۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
 ۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، *صحیح بخاری*، بیروت، دار ابن کثیر.
 ۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجمیل - دارالآفاق.
 ۷. جاحظ، عمر بن بحر، (۲۰۰۲)، *رسائل الجاحظ*، بیروت، دار الهلال.
 ۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۲۶ق)، *تسلک النفس الی حظیرة القدس*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه‌السلام.
 ۹. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۲۷ق)، *غرر الأخبار*، قم، دلیل ما.
 ۱۰. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
 ۱۱. _____، (۱۴۲۰ق)، *النفس و الروح و شرح قواهما*، افست تهران.
 ۱۲. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم.

۱۳. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
۱۴. سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، (۱۴۰۸ق)، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان.
۱۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چاپ دوم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. _____، (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد، بیروت، دارالأضواء.
۲۲. طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.
۲۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۰ق)، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مشهد، مجمع البحوث النصیریة.
۲۴. _____، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۶ق)، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، مکتبة الصدر، چاپ دوم.
۲۷. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم.
۲۹. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (۱۳۴۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ایران، کتابفروشی اسلامیه.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، دارالحديث.
۳۱. مازندرانی، ملا صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۹۳ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۴. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۵. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ دوم.
۳۷. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۷)، علوم قرآنی، گردآورنده: علی ملکی، ترجمه: علینقی خدایاری، قم، خرم.
۳۸. _____، (۱۴۱۴ق)، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی؛ مؤسسة الطباعة و النشر.

