



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Relationship between Spirit and Divine Command in the Prophetic Experience: Insights from the Qur'an and the Bible

Azam Sadat Shabani ¹  ; Fathiyeh Fattahizadeh ² 

1. Postdoctoral Researcher, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. As.Shabani@alzahra.ac.ir
2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

This study aims to investigate the conceptual and practical relationship between the “Spirit” and the “Divine Command” in the Qur'an and the Bible, and to elucidate the role of this connection in shaping the reception of revelation and the spiritual experiences of prophets, particularly the experience of Mi'rāj (the Ascension).

The central research question is how understanding the “Spirit” as a “divine initiative” can lead to a clearer comprehension of the mechanism of revelation and the transmudane states of the prophet, and to what extent this pattern is shared or differs between the Qur'anic and Biblical traditions.

The main hypothesis of the study posits that the “Spirit of God,” in one of its fundamental applications, is essentially identical to the “revelation” or the “divine command” sent down to the prophets, functioning both in the transmission of the divine message and in enabling mystical experiences such as the Mi'rāj.

Methodology:

This study follows a comparative-analytical method with an intra-textual approach. The Qur'anic verses and relevant passages from the Bible—including the Tanakh (Old Testament) and the New Testament—containing the keywords “Spirit,” “Command,” “Revelation,” and their equivalents (such as 'emer and dabar in Hebrew, and Logos in Greek) are carefully examined and compared.

The primary focus is on analyzing the semantic networks of these concepts within each text and subsequently assessing their similarities and differences across the two religious traditions. Despite the historical distance between the revelations of these texts, this comparative approach is considered valid and methodologically sound due to the Qur'an's explicit references to previous scriptures and the shared narratives concerning prophetic experiences.

Received: 12/07/2024 ; Received in revised from: 09/10/2024 ; Accepted: 08/02/2025 ; Published online: 23/04/2025

◆ How to cite: Shabani, Azam Sadat , Fattahizadeh, Fathiyeh (1404SH): 'A Comparative Study of the Relationship between Spirit and Divine Command in the Prophetic Experience: Insights from the Qur'an and the Bible', *journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P10-41, 10.22034/esq.2025.502378.1514



Findings:

The findings indicate that in both the Qur'an and the Bible, there exists a close and multifaceted relationship between the "Spirit" and the "Divine Command." In the Qur'an, the Spirit is explicitly described as a "divine initiative" that is immaterial, transcends time and space, and possesses a vitalizing function. This Spirit operates equivalently to revelation, such that in various verses—particularly in the Meccan period close to the Hijrah—the term "Spirit" often substitutes for "revelation" and serves as the primary agent in conveying God's word to the Prophet (PBUH) and supporting his mission. Furthermore, the possibility of mystical experiences, such as the Mi'rāj (Ascension), is also explained through this Spirit and its connection with the Divine Command.

In the Tanakh, the "Spirit of God" functions as a central agent in the uttering of God's word to the prophets. This Spirit grants the prophets wisdom, understanding, strength, and the capacity to receive divine revelation. The Hebrew terms *'emer* (אָמַר) and *dabar*, meaning "word" or "command," similarly play a key role alongside the Spirit in shaping the revelatory experiences of the Israelite prophets.

In the New Testament, although the concept of prophecy evolved and the focus of the Holy Spirit shifted primarily toward guiding believers and the Church, the revelatory experiences of figures such as Paul and John demonstrate that the Spirit's guiding role is ultimately analogous to its function in the Qur'an and the Tanakh.

Additionally, the concept of the Logos (Word), attributed to Jesus in the Gospel of John, can be partially compared to the "Divine Command" in the Qur'an, with the significant distinction that in the Qur'an, Jesus is a created being and a Word from God, whereas in Trinitarian theology, the Logos is considered an intrinsic part of God's essence. This study clearly shows that the Qur'an rejects any identification of "God = Spirit" and regards the Spirit as a created entity.

This study demonstrates that there exists a reciprocal and equivalent relationship between the "Spirit" and the "Divine Command" in the context of prophecy and revelation. The Spirit, in one of its primary aspects, functions as the divine command, transmitting revelation and empowering the prophet. This pattern is shared between the Qur'an and the Bible, particularly the Tanakh, and understanding both concepts simultaneously provides a clearer explanation of the mechanism of revelation and the experiences associated with it.

Accordingly, experiences such as the Prophet's Mi'rāj (Ascension) should not be viewed as entirely separate events but as occurring within and based upon this connection between the prophet and the divine Spirit-Command.

The main distinction in Qur'anic theology lies in maintaining the boundary between Creator and creation, emphasizing that the Spirit is a created entity. In contrast, in the Christian tradition (New Testament), this boundary is blurred under the influence of Trinitarian doctrine. Furthermore, the direct and addressive style of the Qur'an, compared to the narrative style of the Tanakh, affects the way the audience relates to the concept of God and His command.

Key words: Spirit, Divine Command, Revelation, Mi'rāj, Qur'an, Bible, Logos

تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس

اعظم سادات شبانی^۱، فتحیه فتاحی زاده^۲

۱. پژوهشگر پسادکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. As.Shabani@alzahra.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

چکیده

«امر الهی» در قرآن کریم، مرتبط با وحی و «روح» نیز امری از سوی خداوند است. آیات ناظر به روح مرتبط با وحی، مفهوم امر را روشن می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که بین «امر» در مصداق وحی با «روح» به معنای امری از سوی خداوند چه رابطه‌ای برقرار است و همچنین نقش آن در تجربه نبوی و حالات معنوی نبی، مانند معراج چیست. با توجه به کاربردهای مشابه واژه امر و روح در برخی از فرازهای کتاب مقدس و نقش آن در تجربیات روحانی انبیاء، مقایسه تطبیقی آن با قرآن کریم و ارتباط روح و امر در مقوله وحی و وضوح بیشتری می‌یابد. این پژوهش با نگاهی درون متنی بر قرآن و کتاب مقدس با روش مقایسه تحلیلی، ضمن یافتن رابطه امر الهی با روح، نسبت آن را با کیفیت دریافت وحی می‌سنجد. بر پایه این پژوهش مشخص می‌شود یکی از کاربردهای واژه روح در معنای امر الهی، همان وحی است. همچنین به واسطه حقیقت روح در کاربردی همسو با وحی، تجربیات معنوی نبی مانند معراج میسر می‌گردد. این نتیجه میان قرآن و کتاب مقدس مشترک است.

کلیدواژه‌ها: روح، امر الهی، وحی، معراج انبیاء، کتاب مقدس، لوگوس.

* مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی پسادکتری سرکار خانم دکتر اعظم سادات شبانی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

◆ استناد به این مقاله: شبانی، اعظم سادات، فتاحی زاده، فتحیه (۱۴۰۴): «تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری*، ۱۰(۱۹)، ۴۱-۱۰، [10.22034/csq.2025.502378.1514](https://doi.org/10.22034/csq.2025.502378.1514)

©2025/ نویسندگان دارند حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



۱. بیان مسئله

تشابه واژه «أمر» در قرآن کریم، با واژه عبری «إمر» (۶۳) در کتاب مقدس و گاه برابری این دو واژه با «روح الهی»، قابل توجه است. در نگاه نخست مقایسه قرآن و کتاب مقدس به جهت فاصله زمانی، به نظر امکان پذیر نیست؛ اما گشودگی قرآن نسبت به کتاب مقدس، دعوتی برای بررسی است (المائده/۱۵، ۱۹، ۴۸، ۷۵؛ النحل/۶۴) و عامل زمان در مقایسه مفهوم روح و ارتباط با امر الهی در این دو کتاب نقش چندانی ندارد تا دچار زمان پریشی شود؛ بنابراین می توان در فهم قرآن کریم از کتاب مقدس به عنوان متنی پیشین و شامل حکایت های مشترک، به عنوان روشی در کنار سایر روش ها، استفاده کرد.

پرسش این پژوهش یافتن نسبت روح و امر الهی و ارتباط آن با تجربیات و حیاتی انبیا است. مفهوم الهیاتی «روح»، کاربرد پیشا و پسا قرآنی آن و دیدگاه های متفاوت برخی مفسران، فهم «روح» را دشوار کرده است. قرآن کریم، روح را «امری» از سوی خدا می داند؛ از این رو با یافتن معنای امر و ارتباط آن با روح، فهمی دقیق تر به دست می آید. با تمرکز بر شباهت های قرآن و کتاب مقدس، این فرضیه که روح خداوند در یکی از کاربردهای واژگانی همان وحی مرسل بر انبیا است، قوت می گیرد. هر اسمی بر روح الهی، مانند «روح القدس»، به سرچشمه لایزال الهی اشاره دارد که برپاکننده کلام خداوند بر زمین است. البته روح در کاربردهای مختلف با تقسیم بندی های مشخصی در قرآن کریم و کتاب مقدس به کار رفته است (شسانی و دیگران، ۱۴۰۲: ۹-۱۰). منظور از روح در این پژوهش، روح در تعامل با نبی است. امر الهی در معنای وحی و نزول آن بر نبی به منزله روح خداوند و کسب تجربه های معنوی نبی، از قبیل معراج، به سبب ارتباط با روح الهی، چون زنجیره ای با هم مرتبط و پژوهش حاضر به دنبال ایضاح نسبت میان این زنجیره است.

به عنوان پیشینه، آثار متقدم و متأخر فراوانی درباره چیستی روح یا روح القدس در قرآن و روایات یا حتی مقایسه هایی در قرآن و کتاب مقدس وجود دارد؛ اما به ارتباط روح با امر الهی و تجربه های نبوی نپرداخته اند. این مقاله به کارکرد روح در ارتباط با وحی و رابطه آن با امر الهی و حالات معنوی نبی در مواجهه با امر الهی در قرآن کریم و کتاب مقدس می پردازد. نقطه تمایز این مقاله، در راستای تکمیل پژوهش های پیشین، کشف رابطه بین «روح» و «امر الهی» و تجربه نبوی است. در این پژوهش با استفاده از روش مقایسه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس رابطه بین این مفاهیم بررسی شده است.

۱. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا... (شوری/۵۲).

۲. «روح» در کتاب مقدس

«روح» در عبری «רוח» با آوای «Ruach»، در زبان یونانی «τό πνεῦμα» با آوای «Pneuma» (هرون، ۱۹۸۳: ۳-۷) در ریشه سامی، در زبان‌های هم‌خانواده به معنای «تنفس» و «دمیدن» است. واژه «ریح» در عبری به معنای «رایحه» است. «روح» هوایی متحرک، نیروی در حال تجلی (مونکریف، ۱۸۵۳: ۷) و قدرتی فرای قدرت انسان است. این قدرت در کتب خروج ۱۴: ۲۱؛ یوشع ۸: ۷؛ حزقیال ۱۳: ۱۳-۱۴ دیده می‌شود (ولتیر، ۱۸۵۲: ۳۹۴-۳۹۵). «روح» در زبان عبری و عربی با ریشه‌ای ثابت، معنای یکسان دارد (مکدونالد، ۱۹۳۲: ۲۵). در تنخ، برای فهم معنای مجازی روح، به قرائن نیاز هست (هاکس، ۱۳۷۷: ۴۲۴). روح در سفر پیدایش ۴۱: ۱۵-۱۶، حقیقتی واحد داشته و دارای مصادیقی مانند «روح انسان‌ها»، «روح ملائکه»، «روح تأییدکننده پیامبران و مؤمنان»، «منبع نبوت و رهبری فرهنگمندان» است و انبیاء با یاری «روح القدس» واسطه حکمت، فطانت و علم می‌شوند. در اشعیا (۲: ۱۱) عناوین «روح حکمت، فهم، معرفت، مشورت، قوت»، بیانگر صفات الهی است. شلابیر با اشاره به ایوب (۴: ۳۳) روح را در متون یهود، «خداوند» می‌پندارد و روح، فرشته یا موجودی دیگر نیست (شلابیر، ۱۹۳۲: ۳۶۰)؛ اما در کتب دیگر تنخ به موجودات گماشته شده خدا اشاره شده است که به اذن خداوند خوبی یا بدی آنان به فرد یا گروه می‌رسد (اول سموئیل ۱۶: ۱۴؛ اول پادشاهان ۲۲: ۲۱-۳۳).

مفهوم روح مرتبط با نبوت با «حضور خداوند» بر زمین معنا می‌یابد که به ملاقات نبی آمده و گاه صورتی انسان‌وار دارد (پیدایش ۳۲: ۲۴-۳۰) و در بیداری و رؤیا این حضور برای انبیاء رخ می‌دهد. کارکردهای روح خداوند در تنخ عبارت‌اند از: «خلقت و انعقاد کلام خداوند»، بهره‌مندی انسان‌های مقدس از آن (تثنیه ۳۳: ۳)؛ «موهبت‌های چشمگیر» (خروج ۲۸: ۳؛ ۳۱: ۳۵)؛ «نبوت» (اول سموئیل ۱۰: ۱۹؛ اشعیا ۶۱: ۱-۳؛ ۶۳: ۷-۱۹؛ اعداد ۱۱: ۲۹؛ یوئیل ۲: ۲) و «امیدهای غایی». دانشمندان یهودی،^۲ روح را مانند شمعدان هفت شاخه دارای مراتب هفتگانه می‌دانند: روح «نبوت»: فعال در کارهای بی؛ «حکمت»: بصیرت، دیدن واقعیات و تحلیل درست موقعیت‌ها؛ «فهم»: قابلیت تمیز خوب و بد؛ «مشورت»: قابلیت تحلیل واقعیات‌ها و رسیدن به نتایج صحیح؛ «قوت»: دلیری و توانایی انجام اراده خدا؛ «معرفت»: شناخت شخصی خدا از مشارکت با او در صحبت؛ «ترس

خدا: احترام خدا در عالی‌ترین مقام و آغاز حکمت (هورتون، بی‌تا: ۵۰).
 «روح» در عهد جدید بخش عقلانی انسان و قدرت درک امور الهی است که خداوند بر آن تأثیرگذار است. لوتر می‌نویسد: «بالا‌ترین و نجیب‌ترین بخش انسان روح است که باعث می‌شود امور نامفهوم، نامرئی و ابدی را درک کند. روح خانه‌ای است که ایمان و کلام خدا در آن جاری است» (لوتر، ۱۹۰۶: ۳۰۸/۲). این معنا از تجلی مسیح بر زمین و در عشای ربانی دریافت می‌شود (همان: ۲۱۳). روح در معنای «روح اعطایی خداوند به انسان»، «ویژگی‌های روانی فرد» و «روح القدس» آمده است (وئست، ۱۹۷۳: ۲۱۴). روح و روح القدس، در ایمان مسیحیت، با این عبارات دیده می‌شود: «روح خداوند» (متی ۳: ۱۶)؛ «روح القدس» (متی ۱: ۱۸؛ مرقس ۱: ۸)؛ «فرشته خداوند» (متی ۱: ۲۰)؛ «روح» (متی ۴: ۱؛ مرقس ۱: ۱۰، ۱۲)؛ «روح پلید» (متی ۱۰: ۱؛ مرقس ۱: ۲۳؛ ۹: ۲۰؛ لوقا ۹: ۳۹؛ اعمال ۱۶: ۱۸)؛ «روح پدر» (متی ۱۰: ۲۰)؛ «روح حیات، نفس زندگی و جان» (متی ۲۷: ۵۰؛ لوقا ۸: ۵۵؛ ۲۳: ۴۶؛ یوحنا ۶: ۶۳؛ ۱۹: ۳۰؛ اعمال ۷: ۵۹؛ یعقوب ۲: ۲۶؛ اول تسالونیکیان ۲: ۸؛ مکاشفه ۱۱: ۱۱؛ ۱۳: ۱۵). روح در عهد جدید چنین توصیف شده است: «جریان آرام هوا» (یوحنا ۳: ۸)؛ «عنصر حیات بخش جسم» (لوقا ۸: ۵۵)؛ جوهری ساده، عاری از هر چیز و دارای قدرت شناخت، تمایل، تصمیم‌گیری و اقدام، شامل: «روحی مستقل و هم‌ردیف با ملائک» (اعمال رسولان ۲۳: ۸)؛ «روح انسانی تارک بدن» (اول پطرس ۳: ۱۸-۱۹)؛ «روحی بزرگ‌تر از انسان، کوچک‌تر از خداوند، مانند فرشته خدمتگزار وارثان نجات، جانشینان مسیح و روشنگر رابطه روح و نبوت» (عبرانیان ۱: ۱۴)؛ «والامقام‌تر از فرشتگان مقرب خدا و ماهیت الهی مسیح» (اول تیموتائوس ۳: ۱۶)؛ «عامل و قدرت خدا، مرتبط با ذات خداوند یعنی روح القدس» (متی ۱: ۱۸، ۲۰؛ ۳: ۱۱؛ ۱۲: ۳)؛^۱ «نافذ و کنترل‌گر فرد، منبع کارآمدی برای قدرت، عاطفه، احساسات و آرزوها» (لوقا ۱: ۱۷؛ یوحنا ۶: ۶۳؛ اعمال ۶: ۱۰). از مجموع بررسی‌های فوق به دست می‌آید برخی از کاربردهای روح در تنخ، با کلام خداوند و تجربه وحیانی نبی در ارتباط و بیانگر صفات الهی است. این کاربرد از «روح» منبع نبوت و رهبری فرهمندانه است و تحت عنوان «روح القدس» نیز شناخته می‌شود. «حضور خداوند» بر زمین و ملاقات نبی از درکی متفاوت با سایر

۱. مانند: روح ناقل از خدا به افراد (اول قرنتیان ۲: ۱۲) روح در رحم مریم و مسبب تولد عیسی (متی ۱: ۱۸، ۲۰؛ لوقا ۳: ۳۵) و منتقل به رسولان پس از قیام مسیح (یوحنا ۲۰: ۲۲) قدرت سرکوب تمایلات نفسانی و عمل به مقدسات (رومیان ۸: ۲؛ غلاطیان ۵: ۱۶)؛ مسبب الهام و وحی (مکاشفه ۱: ۱۰؛ ۴: ۲)؛ هفت فرشته یعنی روح خداوند (مکاشفه ۴: ۵؛ ۵: ۶)؛ روح تجسم‌یافته در انسان اعم از روح الهی یا اهریمنی و ضد مسیح (دوم تسالونیکیان ۲: ۲؛ اول یوحنا ۴: ۲-۳).

انسان‌ها حکایت دارد که تجربیاتی چون معراج را در ذهن باورپذیر می‌کند. در عهد جدید بخش عقلانی انسان و قدرت درک امور الهی، همان روحی است که خداوند بر آن تأثیرگذار است و باعث دریافت امور غیبی می‌شود. دیدگاه‌های برخی مفسران دربارهٔ روح در کتاب مقدس: دربارهٔ مفهوم روح در کتاب مقدس رویکردهای مختلفی وجود دارد. در تحلیلی، تنخ به جای نمایش نقش سیستما تیک روح، از نشانه‌ها و داستان‌ها بهره می‌گیرد (کارکاینن، ۲۰۱۸: ۱۳). عبارت «روح القدس»، در ارتباط با امر الهی، بسیار دیده می‌شود. در تلمود، انتقال وحی به نبی با روح القدس صورت می‌گیرد. نمونه آن افاضه امثال، غزل غزل‌ها و جامعه بر سلیمان نبی با انکشاف روح القدس است.^۱ روح القدس در کتاب مقدس یهودیان آشکارا بیان نشده ولی آنجا که آمده: «از کتاب خداوند تفتیش نموده، مطالعه کنید یکی از این‌ها گم نخواهد شد ... زیرا که دهان او این را امر فرموده و روح این‌ها را جمع کرده است» (اشعیا: ۳۴: ۱۶)، به روح القدس اشاره دارد (هورتون، بی تا: ۱۴).

روح القدس به سختی دلالت به «روح الهی خداوند» با هویتی مستقل دارد (ر.ک: اشعیا: ۶۳: ۱۲). همچنین محتمل نیست روح عاملی که به اسرائیل کیفیت تقدس می‌بخشد؛ یعنی جدایی از سایر ملل و تقدیس به یهوه، توصیف شود. «روح» مقدس است - به همان معنایی که یهوه مقدس است - اصلی که پاک و تخطی ناپذیر است و موهبت قومی ساکن در جامعه است (ر.ک: اشعیا: ۶۳: ۱۱). این روح نبوت است که بر موسی ساکن است، اما یهوه حضور خود را با مکاشفه‌هایی نیز آشکار (ر.ک: تثنیه ۳۴: ۹؛ اعداد ۱۱: ۲۵) و مردم را هدایت می‌کند (اشعیا ۶۳: ۱۴). روح تا آنجا «قدوس» است که در قدوسیت خدا مشارکت دارد. او، یهوه، «قدوس اسرائیل» است که روح او برای هدایت مؤمنان به قلمرو قدوسیت و بازگرداندن ارتباط با پروردگارشان خدمت می‌کند؛ از این رو عبارت «روح القدس» در این مرحله به معنایی که در عهد جدید و قرآن کریم با هویتی مستقل است، نمی‌تواند باشد؛ بنابراین منظور از روح قدوس، روح خداوند است که در فرازهایی با عنوان «روح خدا» آمده است؛ مانند: «مرا از حضور خود مینداز و روح قدوس خود را از من بگیر» (مزامیر: ۵۱: ۱۱). شلابیر می‌نویسد در انبیاء متأخر منظور از روح، روح نبوت و همان روح خداوند است نه موجود فرشته‌ای که بخواهد نبوت را در پیامبران بدمد (شلابیر، ۱۹۳۲: ۳۵۷). این نظریه، مفهوم حضور خداوند در بین انبیاء را

1. https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah.1.1.1?ven=The_Sefaria_Midrash_Rabbah_2022&vhe=Midrash_Rabbah_-_TE&lang=en.

روشن می‌سازد و عبارت «فرشته خدا»، یادآور حضور خداوند است (اشعیا ۶۳: ۹، ۱۰، ۱۴؛ حجی ۲: ۵؛ زکریا: ۴: ۶).

در عهد جدید، تعمید با روح القدس به صورت استعاری، خدمت روح القدس به سایرین است؛ بنابراین بندگان با روح القدس تعمید خواهند شد، همانطور که روح القدس در آن زمان شنیده و فهمیده شد. غسل تعمید با روح القدس دلالت بر ارواحی دارد که با تعمید در روح خلاق و آموزنده که سرچشمه تقدس و حکمت است، غوطه‌ور می‌شوند. این کلمات در هدیه پنطیکاستی (ر.ک: اعمال ۲) تحقق می‌یابند (پلامپتر، ۱۹۱۰: ۵). حمایت یحیی از عیسی نیز که او با «آب» مؤمنان را تعمید می‌دهد، اما عیسی آنان را با روح القدس تعمید خواهد داد (ر.ک: مرقس ۱: ۸)، قابل توجه است؛ اما روحی منبعث از درون وجود دارد که با معنای باطن، در مقابل ظاهر قرار می‌گیرد (رومیان ۲: ۲۹). ماروین آن را ناظر بر رهنمودهای پولس درباره باطن انسان‌ها و مخالفت با شریعت محض می‌داند (ماروین، ۲۰۱۳: ۶۰)؛ اما بارنز در عبرانیان ۱: ۱۴، روح را خدمتگزار به وارثان نجات می‌داند. روح خادم، برای اجرای اراده خدا به کار گرفته می‌شود. معنای صحیح کلمه «به‌کارگرفته» در اینجا، مربوط به «خدمت مردم» است، به‌ویژه در مورد کسانی که به خدمات عمومی معبد مشغول بودند. روح در اینجا «فرستاده‌ای» از خداوند و منصوب برای خدمتگزاری است. آن‌ها «فرستاده» تحت کنترل او، در مقامی زیردست هستند (بارنز، ۱۹۶۲: ۱۲۳۱). مفسران از این معنا در تنخ بهره برده‌اند که جبرئیل فرستاده شد تا جهت کمک به خداوند پیام مهمی به دانیال برساند (دانیال ۹: ۲۱-۲۳). در این معنا، برای روح شأنی پست‌تر از شأن پسر خدا-خالق و فرمانروای جهانیان-در نظر گرفته‌اند و فرشتگان در مقامی بسیار متواضع‌تر از پسر خدا و برای نجات قوم خدا و کمک به آن‌ها در سفر به بهشت، به کار گرفته می‌شوند (بارنز، ۱۹۶۲: ۱۲۵۰).

از مجموع نظریات مذکور به دست می‌آید که روح در تنخ با عبارات «روح قدّوس» همان روح خداوند است. در این نگاه روح سبب نبوت انبیاء است. با افاضات روح خداوند، انبیاء قادر به انتقال امر الهی و کلام خداوند به دیگران می‌شوند و روح سبب بروز تجربیات فرامادی در نبی می‌شود. در عهد جدید، روح القدس یاری‌رسان مردم است و در قالب فرشته به یاری مؤمنان می‌شتابد و جبرئیل نیز مصدق از این معنا است که در سفر به بهشت به قوم خدا کمک می‌کند. البته این تفسیر نیاز به شرح بیشتر دارد که آیا این همان روحی هست که انبیاء را در

دریافت کلام خداوند و کسب تجربیات معنوی یاری می‌رساند؟ اما اساساً دریافت وحی و تجربه‌ای چون عروج به واسطه روح در عهد جدید، با تفاوتی جدی با تنخ روبرو است و آن دگرگونی معنای نبی در مسیحیت و اعتقاد به الوهیت مسیح در تجسد یافتن است. این اندیشه غالب بر مسیحیت در درک مفسران مسیحی از عهد جدید تأثیرگذار بوده و تفاوت‌های مبنایی را در دو عهد پدید می‌آورد، با این حال در رسالات پولس و برخی از اناجیل در ارتباط تنگاتنگ روح، لوگوس و تجربیات فرامادی مفاهیم مشترکی یافت می‌شود که در ادامه خواهد آمد.

۳. «روح» در قرآن کریم

روح با اعراب مختلف، چندین معنا دارد. ریشه «ریح» به معنای باد همان «روح» است. «و» به جهت کسره ماقبل به «ی» تغییر کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۲) و به معنای ظهور و جریان امری لطیف است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۶۷/۴). «رُوح» مصدر و «رُوح» اسم مصدر است (همان: ۲۶۹). میان «روح» و «ریح» اشتقاق اکبر وجود دارد (همان: ۲۸۰) که در معنا و ترتیب حروف، اشتراک و در حرف دوم، اختلاف دارند. «روح» بر جریان آنچه ورای ماده است و «ریح» بر خود ماده دلالت دارد. «کسره» در «ی» در واژه «ریح»، معنای پایین آمدن می‌دهد. (همان) گاه «الرَّوْح» و «الرُّوح» یکی دانسته شده و تنها «الرَّوْح» اسمی برای نَفْس و اضافه آن به نام خداوند اضافه ملکی در نظر گرفته شده که باعث شرافت روح است (راغب، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۲). لغت‌شناسان معاصر معنای لغوی «رُوح» را راحتی، آسایش، شادی و بوی خوش و «رُوح» را به معنای جان، رحمت، قرآن، جبرئیل یا روح انسانی مُدرک معانی و معلّم علوم ربانی دانسته‌اند (نفیسی، ۱۳۴۳: ۳۷۴۲/۵؛ دهخدا، ۱۳۷۴: ۹۱/۲۶). «نامحسوسی، سبکی و احیاکننده جسم از وجوه اشتراک با «ریح» است؛ بنابراین عرب‌ها، باد، راحتی، دمیدن، هوا، فرشته، وحی و هر امر سبک و بالارونده را روح می‌نامد» (مقدّسی، بی تا: ۱۱۲/۲-۱۱۳)؛ بنابراین با این گستره معنا، «روح» مشترک معنوی نیست.

«رُوح» ۲۱ بار در قرآن کریم (روحانی، ۱۳۶۸: ۸۱۶/۲) به شکل مجرد، با تنوین یا ترکیبی از واژگان «قدس»، «امین» یا به اضافه «ی» و «نا» آمده که با ترکیب وصفی چهار بار با واژه «قدس» همراه شده و به شکل مفرد، حیات بخش است (خلیل، ۱۴۰۹، ۲۹۱/۳؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ۵۲۶/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ۱۳۹/۵). «روح» در دو زمینه آفرینش انسان (الحجر/۲۹؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲) و نزول وحی و قیامت (القدر/۴؛ المعارج/۴) آمده است. در نزول وحی، آیات البقره/۸۷، ۲۵۳ و المائده/۱۱۰، بیانگر حمایت روح القدس از رسالت عیسی (ع) است و اکثر تفاسیر

آن را «جبرئیل» می‌دانند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۱۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۹۱/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۴). «روح» نقش محوری در نبوت از طریق امر خداوند دارد (النحل/۲؛ الأسراء/۸۵؛ غافر/۱۸)؛ همچنین فرشتگان والامقام «ارواح» و جبرائیل روح الامین، «روح القدس» نامیده شده‌اند (راغب، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۲). در کتاب العین، روح با «آل»، جبرئیل یا «روح القدس» است. (خلیل، ۱۴۰۹: ۲۹۱/۳) معانی روح در قرآن عبارت‌اند از: رحمت (المجادله/۲۲)، فرشته‌ای بزرگ در برابر فرشتگان دیگر (النبأ/۳۸)، جبرئیل (النحل/۱۰۲؛ القدر/۴)؛ موجودی غیر از ملائکه و همراه با آنان (المعارج/۴؛ النبأ/۳۸؛ القدر/۴)، وحی (النحل/۲؛ المومن/۱۵)، کلام خدا (شوری/۵۲)، روحی از جانب خداوند (ص/۷۲؛ المجادله/۲۲؛ التحريم/۱۲)، عیسی (النساء/۱۷۱)، دمیدن (التحریم/۱۲)، جان (الأسراء/۸۵؛ السجده/۹؛ سیدجوادی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۳۶/۸).

در مجموع روح یاری‌رسان به نبی در کسب تجارب نبوی، همان روحی است که طبق تعاریف می‌توان برای آن شخصیتی مستقل چون جبرئیل در نظر گرفت. او همان فرشتهٔ وحی است که در تجارب و حیانی همچون معراج، همراه نبی می‌شود. همچنین، تلقی الهام از سوی خداوند است که می‌توان آن را افاضهٔ روح خدا بر نبی دانست که در هر دو صورت امری از خداوند برای دریافت وحی است.

الف) دیدگاه‌های برخی مفسران دربارهٔ «روح» در قرآن کریم

ابن قیم دیدگاه‌های مربوط به روح را با ذکر قائلان آن به ۶ گروه تقسیم کرده است: «روح مخلوق» (عقیده اهل سنت)؛ «روح از امر خدا و نهان بودن حق و علم آن از خلق»؛ «روح از نور خداوند و منشأ حیات خلق در تاریکی و اعطای نور خود» (عرفا)؛ «تکه جدا شده از روح خدا و مسیح همان روح خدا و خداوند» (همه مسیحیان)؛ «مخلوق نبودن روح انسان، به دلیل دمیدن خداوند» (زنادقه، رافضی‌ها) و «روح مخلوق و خلاق» (ابن تیمیه) (ابن قیم، ۱۴۰۲: ۱۹۳-۱۹۵).

رویکرد فلسفی-کلامی: در رویکرد فلسفی-کلامی، روح در فعلیت خود مفهومی مشکک دارد. رازی می‌نویسد: «روح مخلوقی تحقق یافته با عمل و امری از خداوند است. در امتزاج روح و بدن، روح از پیش خلق شده و در ترکیب ماده، به فعلیت درمی‌آید. روح جوهر بسیط مجرد و موجود با ارادهٔ الهی است که بین خاصیت و ماهیت آن تفاوت است؛ بنابراین مثل هر پدیده‌ای، عملکرد آن متفاوت از ماهیت آن است» (رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۳/۲۳). طباطبایی نیز روح را مخلوق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۵/۱۲-۲۰۸). قرطبی می‌نویسد روح از مخلوقات بلافصل خداست، چون با «کن» و هر امر دیگری، به امر الهی تعلق دارد (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۱/۶).

برخی روح را ملهم از تثلیث مسیحی، «عقل» می‌نامند که اولین مخلوق خداست و «عقل اول» امر اوست. روح خدا با ماهیت الهی و از خدا به آدم دمیده شد؛ بنابراین غیر مخلوق است و روح با ماهیت یکسان از امر الهی «نا مخلوق» و هنگامی از سطح نظم هستی‌شناسی به سطحی پایین‌تر انتقال داده می‌شود، «مخلوق» است. روح میانجی وجودی الهی و جهانی مشروط است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲/۱۲۸۵). طباطبایی می‌نویسد: «روح، حقیقت و موجود مستقل، دارای حیات، علم و قدرت است (النبأ/۳۸؛ المعارج/۴) و از مقوله صفات و قائم به موجود نیست. روح امری از خدا، کلمه ایجادی و وجود تفویضی به اشیاء، مستند به خداوند و مجرد است و آمیخته با ماده، زمان و مکان نیست (القمر/۵۰). روح «کلمه حیات» در اشیاء و زنده به مشیت خداوند است که القای آن بر نبی، «ایحاء» خوانده شده است (الشوری/۵۲). القای کلمه خداوند، «وحی روح» به ایشان است؛ بنابراین در آیه «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ» حرف «باء» چه سببیه چه مصاحبت، معنایش یکی است. تنزیل ملائکه با روح و القا در قلب پیامبر جهت آمادگی دریافت معارف الهی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲/۳۰۲-۳۰۳) بیضاوی می‌نویسد: «روح، وحی دال بر قول است؛ اما علم قدم و حدوث روح، به خدا واگذار شده است. مقصود از «امر ربی» وحی از سوی خدا است. شناخت روح برای همگان میسر نیست و روح با عرض‌های آن قابل تمییز است و جوهر آن شناخته نیست. روح «وحی» و «امر» فرشته ابلاغ وحی است» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۸۵/۵).

مطابق آیه ۸۵ اسراء، برخی روح را «روح مطلق» و «روح انسانی» به شمار آورده‌اند و برخی این سؤال را در برابر ابهام قدیمی و پرتکرار «قدیم» یا «حادث» بودن روح تفسیر کرده‌اند که شامل «روح انسان»، «فرشته»، «جبرائیل»، «عیسی» یا «مطلق روح» در قرآن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۴-۶۷۵؛ طوسی، بی‌تا، ۶/۵۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۹-۲۰۰)؛ بنابراین مسلمانان روح را در معنای عام مخلوق می‌دانند. یوحنا دمشقی اشکال می‌گیرد مسلمانان، مسیحیان را در تثلیث، متهم به شرک می‌کنند؛ ولی روح متصل به خدا را قدیم نمی‌پندارند که شرکی آشکار است و می‌گوید: «قرآن کلام خداست؛ خدا قدیم است؛ پس قرآن قدیم است. کلام خدا (قرآن) قدیم است. عیسی «کلمه الله» است. در نتیجه عیسی خداست» (یوحنا دمشقی، ۱۹۵۰: ۳۷/۱۵۵-۱۵۶) او با بهره‌گیری از پیش فرض‌های ثابت شده مسلمانان و مغالطه در قیاس، عقاید خود را مطرح می‌کند؛ درحالی‌که حدوث و قدم زمانی در خداوند راه ندارد و استدلال «قرآن،

کلام خدا و عیسی، کلمه الله است»، صرفاً به جهت تشابه در لفظ باطل است. قرآن «روح الله» را برابر با عیسی نمی‌داند بلکه مخلوق از روح خداوند است و یوحنا دمشرقی توجه ندارد عیسی به «روح منه» و نه «روح الله» یاد شده است.

در مجموع می‌توان گفت قدیم ذاتی و ازلی بودن، برای خداوند و روح الهی است و غیر او حادث ذاتی است. روح حیات دمیده به انسان (الحجر/۲۹) حادث است؛ اما روح خداوند در انتقال وحی، از مقوله روح حیات جداست. کلام خداوند با روح الهی قابل فهم است. تنها خداوند، قدیم است، روح فرمان خداست و امر به مثابه دستور الهی، کلام الهی در متن است. روح به عنوان کلام خداوند، ابدی است؛ زیرا در بردارنده علم، قدرت و کلام الهی است؛ اما جمع این صفات در روح و ارسال آن به نبی حادث است. روح به وحی یا حقیقتی الهی اشاره دارد که پیامبران از طریق آن هدایت می‌شوند. این روح مستقیماً از امر خدا نشئت می‌گیرد، یعنی فرمانی غیبی و فوق طبیعی که بی‌واسطه در جهان اثر می‌گذارد.

روح قوانین تکوینی نیست بلکه به اراده و فرمان الهی نزدیک تر است که گاه به صورت وحی یا به شکل نفخه الهی در انسان تجلی می‌یابد. می‌توان گفت که روح با امر الهی پیوند دارد، اما با قوانین تکوینی که به طور معمول جهان مادی را اداره می‌کنند، کاملاً یکی نیست.

رویکرد بیانی: در رویکرد بیانی، روح در قرآن کریم به «روح الهی» و «روح القدس» برمی‌گردد (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ۴۴۴). قرآن در زمینه اطلاق روح با «القدس» و «الامین»، بر چند چیز، مجمل صحبت کرده است؛ اما روایات به عدم اطلاق آن بر یک امر اشاره دارد (صفا رومی، ۱۳۸۱: ۴۴۶/۱-۴۵۱-۴۵۳؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳-۲۱۶). خداوند روح را به خود منتسب می‌کند (الحجر/۲۹؛ ص/۷۲) که نشانگر ارتباط خداوند با «روح» و تشریف آن است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۹/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۰/۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۷/۸). «روح» با «آل» به معنای فرشته یا موجودی غیر از ملائکه است و روح انسانی با روح القدس و روح الهی متفاوت است. صدرالمألهین در تفاوت این دو نوع از روح، به نقل از ابن سینا می‌نویسد: «روح بخاری را «جان» و نفس ناطقه را «روان» گویند. روح بخاری متکون از عناصر امتزاج یافته از خون انسان و حامل قوای حس و حرکت است؛ اما روح مجرد به تجرد برزخی گرچه به واسطه روح بخاری به بدن نیز تعلق دارد اما فوق تجرد و غیر از روح مربوط به جسم است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۱/۸).

برخی «آل» الروح را در آیه ۸۵ اسراء، «آل» عهد ذهنی و سؤال یهودیان می‌دانند که در پاسخ پرسش آنان، نازل شده و خطاب «وَمَا أَوْتِيْتُمْ» به یهودیان است، نه

مشرکانی که با وصف «امیین لایعلمون الكتاب» خطاب شده‌اند. طبق روایات، یهودیان درباره روح از پیامبر سؤال کردند تا به صحت نبوت او پی ببرند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۴-۲۰۰)؛ زیرا روح در تورات نیز امری مبهم بود و آنان می‌خواستند جواب پیامبر را بشنوند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۵۶/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۲/۲۱)؛ اما عده‌ای «آل» روح را «آل» جنس می‌دانند و معتقدند آیه از ماهیت روح سؤال می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۸/۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۴/۸). برخی خاورشناسان با اعتقاد به تأثیر مسیحیت بر اسلام در دوره‌های اولیه، نوشته‌های یهودی-مسیحی و عقاید فرقه‌های عرفانی را در تکوین مفهوم روح در قرآن سهیم می‌دانند (لونیان، ۱۹۵۴: ۱۴۵) و معتقد هستند گرچه واژه‌های غیرعربی در قرآن، عمدتاً آرامی هستند، اما واژه «روح»، ناشناخته است و مفسران متقدم، در تفسیر آن ناتوان بوده‌اند (اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۱۰۱).

رویکرد عرفانی: در رویکرد عرفانی، صوفیان «روح القدس» را با «وجه الله» مقایسه کرده و آن را «نا مخلوق» می‌پندارند. تصاویر آنان از روح، عمدتاً «مرد» است، اما بهره‌گیری از نشانه‌هایی چون «طاووس»، «عقاب» یا «پرستوی سفید» به نشان از معصومیت، نرمی و سبکی در نوع دیده می‌شود (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۶)؛ بنابراین در نظریات صوفیان مسلمان، اختلاف‌های معنادار بر پیچیدگی چستی روح می‌افزاید. نزدیک به رویکرد عرفانی، برخی «روح» را امری غیبی می‌دانند که قرآن درباره آن توضیح زیادی نداده و با وجود تفکیک بین روح انسانی و الهی، در فهم امور غیرمادی، گاه باید سرسپرده بود (امینی، ۱۳۸۷: ۷۵/۵). این سرسپردگی درباره چستی روح در آیات (البقره/۳؛ الانبیاء/۴۹؛ فاطر/۱۸؛ الملک/۱۲ و مریم/۶۱) دیده می‌شود.

از مجموع این سه رویکرد باید گفت اول آنکه با تمایز روح انسانی و روح الهی، آیات مربوط به روح از هم منفک می‌شوند. ثانیاً روح الهی را در دو برداشت، سخی از امر خداوند یا کارگزار مستقیم خداوند می‌توان در نظر گرفت. در حالت اول روح خدا تجلی او بر انبیاء جهت دریافت وحی و تجربه نبوی است، بنابراین هویت مستقلی نمی‌توان برای او متصور شد. در حالت دوم او فرشته یا گمارده‌ای از سوی خداوند است که تحت عنوان روح القدس، جبرئیل یا هر نامی وظیفه ارتباط با نبی را بر عهده دارد. این دو دیدگاه درباره روح الهی در هر سه رویکرد به نوعی منعکس است. این‌که کدام یک از این نظریات به واقع نزدیک است، یک مسئله است؛ اما ارتباط روح و امر الهی و تجربیات نبوی در هر دو حالت اتفاق می‌افتد و اشارات قرآنی (مانند شوری/۵۲، النجم: ۱-۱۸) هم مخاطب را به این

ارتباط سوق می‌دهد. نظریات مفسران دربارهٔ چندمعنایی روح، گاه تقلیدی و ناهماهنگ است و بی‌اعتنایی به ادوار مکی و مدنی، تفسیر آن را دشوار می‌کند. فهم معنای روح، در انتهای دورهٔ مکی و ورود به دورهٔ مدنی و انتساب «روح» به «امر» آغاز می‌شود. در ادامه به بررسی این تطور معنایی در دوره‌های مکی و مدنی می‌پردازیم.

ب) تطوّر معنایی «روح» در قرآن کریم

توجه به سیر زمانی آیات، فهم رابطهٔ روح و امر را تسهیل می‌کند. ترتیب نزول، مفهوم روح را در کاربردهای مختلف، با توجه به بافتار آیات روشن می‌سازد و مانع تشتت در فهم آن می‌شود. مفهوم «روح» در آیات مکی به شرح ذیل است:

۱. فرشته، جبرئیل؛ ۲. خلقت با دمیدن مانند تولد حضرت آدم و عیسی؛ ۳. به معنای «امر» (۴ بار، نزدیک به زمان هجرت).

در دورهٔ اول مکی «روح» در معنای «فرشته» با نام «جبرئیل» (النبا/۳۸؛ القدر/۴؛ المعارج/۴) هویت مستقل دارد. فرشتگان و روح، فرود و عروج به زمین و آسمان داشته و در صفی برابر خداوند می‌ایستند. روح، فرشته‌ای در کنار فرشتگان دیگر یا بزرگ‌تر از آنان است که به زمین فرود یا از آن عروج دارد (النبا/۳۸؛ القدر/۴). در معنایی موازی، روح در ادبیات مسیحی و یهودی با فرشتگان همکاری دارد (اول پادشاهان ۲۲: ۱۹-۲۱). در اندیشهٔ دینی بابیلی نیز چنین مفهومی یافت می‌شود، «دیدیموس الکساندرا» بیان می‌کند روح مقدّس پایین‌تر از خداوند و بالاتر از فرشتگان است (اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۱۱). در روایت‌های عرفانی مسیحی، «روح مقدّس، فرستاده‌ای از خداوند و کمک فرشته‌ای بزرگ به عیسی در امر وحی است». این تعبیر در قرآن نیز موجود است (همان: ۲۱-۲۲). برخی «روح» را در «وَكذٰلِكَ اَوْحٰیۤنَاۤ اِلَیْكَ رُوْحًا مِّنْ اٰمْرِنَا» در معنای «نبوّت» دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۹). روح همراه نبی القاکننده دستورات الهی، علم قلبی و عجین با اوست.

در دورهٔ دوم مکی، روح مرتبط با «خلقت آدم» در آیات الحجر/۲۹، ص/۷۲ و السجده/۹، از خداوند به انسان دمیده شده و در آیات الانبیاء/۹۱ و التحریم/۱۲، دربارهٔ مریم و عیسی به کار می‌رود که از ماهیتی «شخصی» به «غیرشخصی» تعبیر می‌شود. در دورهٔ سوم مکی روح به معنا یا همراه «امر» به کار رفته است (الإسراء/۸۵؛ النحل/۲؛ غافر/۱۵؛ الشوری/۵۲) که فهم آن دشوار گردیده است، «روح» گاه با «آل»، گاه بدون «آل» بر این ابهام افزوده است. امر الهی، پیامی از خداوند، غیرشخصی و تحت ارادهٔ اوست؛ اما در مورد «نبوّت» خدمتگزار پیامبر

است. شبیه این کاربرد درباره یکی از سبط یهودا در تنخ دیده می شود (خروج ۳۵: ۳۰-۳۱)؛ بنابراین روح گاه شخصیتی مبهم (الاسراء/۸۵) گاه هویتی با وظیفه انتقال وحی الهی دارد (النحل/۲). صرف نظر از رواج معنای «امر»، می توان از آن «دستور الهی و خلاق» دریافت (مکدونالد، ۱۹۳۲: ۲۵) که یادآور «لوگوس» در مسیحیت و برابر با مسیح است؛ اما «کلمه الله» معادل لوگوس نیست بلکه از عیسی به عنوان «کلمه منه» یاد شده که «جزئی» از کلمه خداست (آل عمران/۳۹، ۴۵: النساء/۱۷۱).

روح به عنوان «امر خداوند»، در ۵ معنا است:

۱. در خلق حضرت آدم؛ ۲. روحی به سوی مریم (مریم/۱۶-۲۲؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲)؛ ۳. در خلقت حضرت عیسی (النساء/۱۷۱-۱۷۲؛ المائده/۱۱۰-۱۱۱؛ البقره/۸۷، ۲۵۳)؛ ۴. روحی به سوی حضرت محمد ﷺ (القدر/۱-۵؛ النجم/۴-۱۷؛ الشعراء/۱۹۲-۱۹۴؛ الاسراء/۸۵؛ النحل/۲، ۱۰۲-۱۰۳؛ البقره/۹۷-۹۸؛ التحريم/۳-۴)؛ ۵. در روز قیامت (غافر/۱۵؛ المعارج/۱-۴؛ النبأ/۳۸).

در دوره مدنی، روح به مدد عیسی آمده و مؤمنان با آن تقویت می شوند و عیسی در آیه ۱۷۱ النساء، روحی از جانب خدا معرفی می شود. در سوره الشعراء/۱۹۳، وحی مرسل به پیامبر و در سوره های البقره/۸۷، ۲۵۳ و المائده/۱۱۰، یاری روح القدس به عیسی و مؤمنان مطرح است (المجادله/۲۲)؛ بنابراین نقش روح در نبوت، با صفت «قدوس» در دوره مدنی، شکل جدی تر گرفته و خدماتی ارائه می دهد. «روح القدس» با هویتی شخصی و نیز غیرشخصی مطرح است (البقره/۸۷، ۲۵۳؛ النساء/۱۷۱؛ مریم/۱۷). در تفاسیر «روح القدس» به معنای «روح پاک» و «جبرئیل» است. «روح القدس» با نزول بر قلب پیامبر، ارتباط میانه ای بین دنیای مادی و روحانی برقرار می کند و ناپاکی از انسان مرتفع و دین احیا می شود (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۹/۲)؛ بنابراین روح در ادوار مختلف دارای وجوه معنایی زیر است:

- دوره اول مکی، در سوره های النبأ/۳۸؛ القدر/۴ و المعارج/۴: «روح و فرشتگان».
- دوره دوم مکی، در سوره های الحجر/۲۹؛ ص/۷۲؛ الانبیاء/۹۱؛ السجده/۹؛ التحريم/۱۲؛ مریم/۱۷ و النساء/۱۷۱: «دمیدن و انتقال روح خداوند به انسان».
- دوره سوم مکی، در سوره های النحل/۲؛ الاسراء/۸۵؛ غافر/۱۵ و الشوری/۵۲: «امری از خدا».

دوره مدنی، در سوره های النحل/۱۰۲؛ الشعراء/۱۹۳؛ البقره/۲۵۳؛ المائده/۱۱۰ و المجادله/۲۲: «روح القدس».

در جمع بندی، توجه به سور مکی و مدنی در قرآن، مخاطب را به روندی در

معنای روح، هدایت می‌کند و فهم ماورایی یا مادی روح ساده‌تر می‌شود. از تعریف روح با عنوان «امری از خداوند»، تبیینی روشن در هر دو کتاب به دست می‌آید. روح همیشه مفرد است و بر فرشته، نفس و روح انسانی منطبق نشده بلکه در ارتباط با این مفاهیم است. این برداشت‌ها در عربی مدرن و پسا قرآنی دیده می‌شود (رک: کبسی، ۱۴۳۸: ۳۴۸/۵). در این تتبع مشخص می‌شود نقش روح در تسهیل امر نبوت، امری تکرارشونده است و هم‌نشینی «امر» با «روح»، رابطه مستقیم این دو را وضوح می‌بخشد. در دوره مکی روح بیشتر ناظر بر امر خلقت است؛ اما با ورود به دوره مدنی، روح مرتبط با امر، مطرح می‌شود که یاریگری در وحی و تجارب معنوی است. حال باید دانست امر چیست و چه کاربردهایی در متن دارد.

۴. «امر» در کتاب مقدس و قرآن کریم

در تنخ، اسم مؤنث «امر»^۱ به معنای «کلام» و در معنای فعلی «گفتن»، «امر کردن» یا «حرف زدن» است (ویلسون، ۱۸۷۰: ۳۶۸)؛ اما در معنای اصطلاحی، «کلام الهی» است (مزامیر ۱۰۵: ۱۹؛ ۱۳۸: ۲؛ ۱۱۹: ۱۱، ۳۸، ۱۰۳) مانند: «کلام خداوند کلام طاهر است...»^۲ یا «تمامی کلمات خدا مصفی است...»^۳ «امر» در اصطلاح، دستورات الهی از طریق فرایض و توصیه‌های اخلاقی است (مزامیر ۱۱۹: ۱۱، ۳۸، ۱۰۳)؛ اما به معنای کلام انبیاء و افراد نیز به کاررفته است. (پیدایش ۴: ۲۳؛ اشعیا ۵: ۲۴؛ ۲۸: ۲۳؛ ۲۹: ۴؛ ۳۲: ۹؛ تثنیه ۳۲: ۲؛ ۳۳: ۹؛ مزامیر ۱۲: ۷؛ ۱۷: ۹؛ ۱۸: ۳۱؛ ۱۰۵: ۱۹؛ ۱۳۸: ۲؛ ۱۴۷: ۱۵؛ امثال ۳۰: ۵؛ ۱۱۹: ۴) کتاب خدا از «کلمه خدا» و «امر» خداست. در مسیحیت «کلمه» (لوگوس) برای عیسی واژه‌ای معادل «امر» است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود... کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد. پر از فیض و راستی؛ و جلال او را دیدیم...» (یوحنا ۱: ۱-۲، ۱۴) در کتاب یوحنا و رسالات پولس، از «کلمه» به «تجسد خدا بر روی زمین» تعبیری یافت می‌شود؛ اما کلام خداست که باید شنیده شود. دگرگونی معنای روح و ارتباط آن با کلمه و مسئله تجسد، از انجیل یوحنا به بعد دیده می‌شود. در تنخ این تعبیر وجود ندارد، گرچه فیلسوفانی به تفسیر «لوگوس» و رفع ابهامات آن پرداخته‌اند؛ مانند اینکه، ذات لوگوس را در پدر و پسر، با وجود دو اقنوم مجزا، یکی دانستند و ماهیت الوهی و بشری به آن دادند (لین، ۱۳۸۰:

۳۶-۳۷)، اما این ابهام باقی مانده است.

در قرآن کریم مصداق «امر» عبارت‌اند از: دین (التوبه/۴۸)؛ کلام (الکهف/۲۱)؛ عذاب (ابراهیم/۲۲)؛ عیسی (مریم/۳۵)؛ فرمان خداوند درباره جنگ (غافر/۷۸)؛ البقره (۱۰۹)؛ فتح مکه (التوبه/۲۴)؛ قیامت (النحل/۹۰)؛ ذنب (المائده/۹۵)؛ نصر (آل عمران/۱۵۴)؛ فعل (السجده/۵)؛ دستور (النحل/۹۰)؛ غرق (هود/۴۳)؛ امر سلطانی توانا. (الاسراء/۱۶)؛ الکهف/۷۱)؛ و شأن (هود/۹۷)؛ غرق (هود/۴۳)؛ امر سلطانی توانا. (الاسراء/۱۶)؛ الکهف/۷۱)؛ کبیسی، (۱۴۳۸: ۳۸۱-۳۸۲) این وجوه نشان می‌دهد امر به معنای «شیء» که جمع آن «امور» و به معنای «کلام» که جمع آن «اوامر» می‌شود، کاربرد دارد. هواری از قول حسن می‌گوید امر خدا، کلام اوست و روح که از امر خداست، همان قرآن است اما برخی تابعین در تعبیری نادر روح را مخلوقی دارای دست و پا می‌دانند (هواری، بی تا: ۴۳۴/۲).

«کلمه منه» تعبیری برای عیسی و امری از پروردگار است. «کلمه» به معنای «روح» و «مسیح» بیانگر ارتباط روح و نبوت است. عیسی کلام و سخن خداوند است، زیرا به وسیله کلام و امر خداوند، بدون واسطه پدر یا نطفه متولد شد. او روحی از خداوند است زیرا در جسم دیگر نیست، مانند نطفه‌ای که از پدر زنده جدا شده و با قدرتی از خداوند خلق شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۳/۱)؛ اما ارتباط روح و کلمه، در انحصار عیسی نیست بلکه یکی از مصداق است (النساء/۱۷۱)؛ آل عمران/۴۵). قرآن کریم «روح» را امری از پروردگار اعلام می‌کند «... لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ» اهمیت کلمه درباره روح را آشکار می‌سازد. رسالت، بیان وحی خداوند است. قرآن کریم با معنای «کلمه» به شکل مطلق با عیسی و تجسد کلمه خدا و الوهیت مسیح، در رابطه انکاری قرار می‌گیرد. علی‌رغم پیچیدگی معنای امر با روح، کاربرد ساده‌تر آن، روح مرتبط با وحی یعنی «قول» خداوند است؛ بنابراین، «روح»، معادل «وحی» می‌شود (السجده/۵).

در یک جمع بندی در عهد جدید تعبیر «کلمه» برای عیسی به کار رفته است. از سویی، در اندیشه اسلامی عیسی روحی از الله است و عیسی نیز در معنای امری از سوی خدا، کلمه خداوند است. این ارتباط تنگاتنگ بین روح و امر از یک سو و فهم امر الهی به عنوان وحی از سوی دیگر، صحنه‌ای بر تأیید رابطه امر و روح است. در ادامه، این رابطه بررسی می‌شود.

الف) رابطه «امر» و «روح» در کتاب مقدس و قرآن کریم

در کتاب مقدس «امر» و «روح» دارای رابطه هستند. در سفر پیدایش، کلام خدا در خلق، اراده و امر الهی، تحت عنوان «خدا گفت» مکرر مشاهده می‌شود (پیدایش

۱:۳، ۶، ۹، ۱۴، ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۲۹). در انبیای متأخر، کتاب خدا از «کلمه خدا» و در نتیجه «امر» خداست: «... زیرا دهان او این را امر فرموده و روح او این‌ها را جمع کرده است» (اشعیا ۳۴: ۱۶). «کلمه» به عنوان امر خداوند، در مکتوبات آمده است: «به کلام خداوند آسمان‌ها ساخته شد و کل جنود آن‌ها به نفخه دهان او» (مزمیر ۳۳: ۶). در عهد جدید «کلمه» کلام خداست که شنیده می‌شود و وحی انتقال یافته به نبی است: «ایمان از شنیدن است و شنیدن از کلام خدا» (رومیان ۱: ۱۷).

در قرآن کریم خداوند آفرینش را با کلام خود پدید آورد: «[او] پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین [است] و چون به کاری اراده فرماید، فقط می‌گوید: «موجود باش» پس [فوراً موجود] می‌شود» (البقره/۱۱۷). خلقت، ارتباط با «قول» دارد: «وقتی چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می‌گوییم: «باش»، بی‌درنگ موجود می‌شود» (النحل/۴۰) «امر» اسم مؤنث به معنای «کلام» (البقره/۱۰۹؛ الاعراف/۱۵۰؛ الکهف/۲۱) و «کلام» به معنای «روح» به کاررفته است (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۲/۶؛ النساء/۱۷۱). طباطبایی با معنای روح و مسیح در عبارت «وَرُوحٌ مِنْهُ» و امر الهی بودن روح در آیه ۸۵ اسراء، همچنین ارتباط واژگان «کلمه» و «امر»، نتیجه می‌گیرد عیسی کلمه «کن» خدا هست. چون کلمه «کن» از عالم امر است، عیسی، روح نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۵؛ اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۶۱-۶۳). روش طباطبایی در نتیجه‌گیری تفسیر آیه به آیه است؛ اما در آیه ۸۵ اسراء، صحبت از عیسی نیست تا ارتباط روح و کلمه بودن عیسی از آیه به دست آید. سیاق سوره مربوط به موسی و بنی اسرائیل است که از آیه ۱۷۱ نساء برمی‌آید.

در عهد جدید، ارتباط معنای روح با کلمه و مسئله تجسد، از انجیل یوحنا به بعد دیده می‌شود و مناقشات درباره‌ی اخذ اندیشه لوگوس مطرح می‌شود که ریشه آن را در فلسفه یونان باستان یا سنت عبرانی (جان استون، ۱۹۰۹، ۸۵-۸۷) یا برگرفته از «فیلون» می‌دانند (ولفسون، ۱۹۶۵: ۳۰۵-۳۰۸)؛ همچنین گفته می‌شود یوحنا از اندیشه «مسیح ازلی» که به واسطه او همه چیز به وجود آمده است (کولسیان ۱: ۱۶؛ اول قرنتیان ۸: ۶؛ عبرانیان ۱: ۳) تأثیر گرفته است (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

آیه ۱۵ غافر و ارتباط آن با ۸۵ اسراء، بیانگر استقلال روح و امری از خداوند در رسالت است که با آیه ۲ نحل و ۵۲ شوری، مرتبط است و مساعدت روح به انبیاء آشکار می‌شود؛ بنابراین حضرت محمد ﷺ از خود سخن نگفته و مکاشفه او، به امر و روح خدا صورت گرفته است. قرآن منبع و حیانی یکسانی درباره «روح الله» عرضه می‌کند و به کتب پیشین اشاره دارد (الشوری/۵۲). روح به شکل امر الهی، در پنج

وجه است: خلق آدم (الحجر/۲۹؛ ص/۷۲)، رحم مریم (مریم/۱۶-۲۲؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲)، تولد عیسی (النساء/۱۷۱-۱۷۲؛ المائده/۱۱۰-۱۱۱؛ البقره/۸۷، ۲۵۳۹)، به سوی حضرت محمد ﷺ (القدر/۱-۵؛ النجم/۴-۱۷؛ الشعراء/۱۹۲-۱۹۴؛ الاسراء/۸۵؛ النحل/۲، ۱۰۲-۱۰۳؛ البقره/۹۷-۹۸؛ التحريم/۳-۴) از سوی خدا در روز قیامت (غافر/۱۵؛ المعارج/۱-۴؛ النبأ/۳۸).

«روح من امرنا»، بیانگر روح تابع امر خداوند است (الشوری/۵۲) و به هر که بخواهد کتاب و ایمان عطا می‌کند. «روح من امرنا» «وحی» یا «قرآن» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۸/۹). «ه» در «جعلناه» به وحی برمی‌گردد و روح، وحی نازل در قالب کلمات الهی بر نبی است (فضل الله، ۱۴۱۹؛ ۲۰۳/۲۰). شعراوی «ه» را به قرآن، نزدیک‌ترین واژه به عبارت «جعلناه» یعنی «کتاب» برگردانده است (شعراوی، ۱۹۹۱؛ ۱۳۸۶۱). اما در ارتباط با روح منافات ندارد؛ زیرا می‌توان «ما کُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» را جمله معترضه در نظر گرفت تا مؤثر در فهم روح باشد و ارتباط با نبوت در قالب کلام الهی که در قرآن «امر»، در تنخ «امر» و در عهد جدید «لوگوس» شناخته می‌شود، مشخص شود. روح مرتبط با نبوت «کلام الهی» یا موجودی فرشته‌گون با نام‌های «جبرئیل»، «روح الامین» یا «روح القدس» است که ظاهراً نیرویی درونی در انبیا برای هدایت تشریحی آنان است؛ بنابراین وحی بر پیامبران، علم و نوری از خداوند است (النور/۳۵؛ الزمر/۲۲؛ الانعام/۱۲۲؛ الشوری/۵۲).

در آیاتی «روح» جانشین «وحی» شده است (النحل/۲؛ غافر/۱۵) که بیانگر وظیفه انبیاست. این نتیجه از واژه «انذار» در دو آیه النحل/۲ و غافر/۱۵ به دست می‌آید. در آیه ۲ نحل، فرشتگان وحی را انتقال می‌دهند؛ اما در غافر/۱۵، انتقال وحی، مستقیم از خداوند است؛ بنابراین «کلمه» به عنوان امر خداوند و وحی الهی، در هر دو کتاب آمده است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد، نتیجه می‌گیریم در هر دو کتاب، «امر» به «کلام خداوند» اشاره دارد. عهد جدید به وحی خداوند با «کلمه» اشاره دارد، هرچند مسیحیان آن را در «تثلیث» بازیابی می‌کنند؛ اما از صراحت عبارت: «کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد... و جلال او را دیدیم...»، اشاره به امر محقق خداوند بر زمین دارد که در مسیح متبلور شده و نیروی «روح»، نصیب انسان‌ها می‌شود که رستگاری به همراه دارد. این معنا در قرآن با در یک‌گونه قرار دادن «روح» و «امر» تصریح شده است. با اتصال سه‌گانه‌ای بین این متون، در قرآن ارتباط بین روح و امر، نهایی می‌شود.

ب) رابطه «امر» و «وحی»

در کتاب مقدس گاه «وحی» و «روح» هم معنا شده‌اند. در تورات، نزول وحی الهی به «نزول روح خدا» تعبیر شده و خداوند با روح خود به واسطه انبیا برای اقوام شهادت فرستاده است (دوم تواریخ ۱۵: ۱؛ ۲۴: ۲؛ نحمیا ۹: ۳۰). روح خداوند بر جان نبی احاطه می‌یابد، از قوت او پر شده، وحی الهی را انتقال می‌دهد (حزقیال ۱۱: ۵؛ یوئیل ۲: ۲۸؛ میکاه ۳: ۸؛ زکریا ۷: ۱۲) و کلام را به واسطه انبیا می‌فرستد (زکریا ۱: ۶؛ ۷: ۱۲). نبی صاحب روح است و فی ذاته، نبوت را تحقق می‌بخشد. (اعداد ۲۷: ۱۸) روح نیروی درونی نبی و مسبب توانایی او و تشخیص امور است (اول سموئیل ۱۰: ۶) «مبدل شدن به مردی دیگر»، به عصمت و برگزیدگی انبیا اشاره دارد؛ اما با توجه به عملکرد انبیا، ثابت نمی‌ماند (اعداد ۳۱: ۱۶؛ اول سموئیل ۱۸: ۱۰).

در عهد جدید حواریون در طهارت، معرفت، حلم، مهربانی، روح القدس، کلام حق و قوت خدا با عدالت، لغزشی ندارند و خادمان خداوند هستند (دوم قرنتیان ۶: ۳-۷). عبارت «در روح» در کتاب مکاشفه، بیانگر الهام روح بر یوحنا است و نبی در این شهود اختیار دارد. تجربه یوحنا مشابه تجربه حزقیال، بیانگر عملکرد روح در وظایف پیامبری است (کوستر، ۲۰۲۰، ۲۴۶) این تجربه، شبیه تجربه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب معراج، در سفر شبانه با جبرئیل است.

در قرآن کریم روح تنها امری از خداوند است (النباء/۳۸). برخی از این مصادیق با قیدهایی در قرآن آمده است، اما «روح» به شکل مطلق امر خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۱/۲۰). طباطبایی برابر دانستن روح با وحی، قرآن و نبوت را مرتبط؛ اما از لحاظ اشتراک لفظی یا مجاز صحیح نمی‌داند. از نظر او «روح» در النحل/۲ مجازی نیست و در تشخیص مصادیق، باید سایر موارد در قرآن کریم را دید (همان: ۲۰۷/۱۲) در برخی آیات مانند (الشوری/۵۲) روح «وحی» تلقی شده است (همان، ۲۰۶/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۷/۶). «روح» کلمه حیات به کاررفته در اشیاء است؛ بنابراین از مصادیق روح، «وحی» و تنزیل ملائکه با روح، الفاروق در قلب پیامبر جهت دریافت معارف است. «کلمه خداوند»، کلمه حیات است که بر ملائکه اثرگذار است. همراهی ملائکه با روح از سنخ امر خداوند است که بر هر بنده‌ای بخواهد نازل می‌کند تا بشر را انداز کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۶/۱۲). در آیه ۲۲ مجادله، غیر از روح بشری مشترک بین کافر و مؤمن، روح پدیدآور قدرت و شعور به مؤمنان تفویض می‌شود (همان: ۱۹۱/۲؛ الانعام/۱۲۲؛ النحل/۹۷).

دریافت دستور الهی از «امر» تنها گفتار نیست ولی با «کلمه» یا «لوگوس» مرتبط

است. کلام خدا غیر مخلوق است؛ اما کلام پیامبر، وحی از خداست که با کلام خداوند منافات ندارد. دو آیه از آیات حاوی «روح القدس» در قرآن، به کلام خداوند و تکلم با پیامبر اشاره می‌کند (البقره/۲۵۳؛ المائده/۱۱۰). «وحی» از مصادیق کلام خداوند است و تکلم خدا با بشر با وحی امکان‌پذیر است. اطلاق لفظ «کلام خدا» بر قرآن کریم، اطلاق حقیقی یا مجازی است (الاعراف/۱۴۴؛ النساء/۱۶۴) وحی به انبیاء از مصادیق کلام است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰۷/۱۸). در آیه ۵۲ شوری، روحی مرسل از امر خداوند به تکلم با پیامبر می‌پردازد که یادآور «کلام الله» است؛ بنابراین رابطه درهم‌تنیده‌ای بین امر، وحی و کلام وجود دارد. روح واسطه تکلم وحی بر پیامبران است. این تعلیم مفهوم و الفاظ از سوی خداوند به پیامبر انتقال داده می‌شود. (الشعراء/۱۹۲-۱۹۵؛ القیامه/۱۸؛ آل عمران/۱۰۸) آیه ۸۵ اسراء به ارتباط امر خدا و روح اشاره می‌کند؛ بنابراین وحی به عنوان یکی از مصادیق روح و معادلی با امر الهی، از روح خداوند نشئت گرفته و روح همان نیروی تفویض شده به پیامبر است.

ج) «دباره»، «امر»، «لوگوس» و «کلمه الله»

در تنخ، خداوند خود را با کلام منکشف می‌کند (اول سموئیل ۳: ۲۱). «کلام» با اعمالی چون ویرانی یا نجات (ارمیا ۵: ۱۴)، مستقل از خداوند نیست؛ اما مفهوم تجسد از آن استخراج نمی‌شود. «کلمه» از فحوی آیات «کن» و «تجلی خداوند» است (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۱). در تنخ آمده است: «روح خداوند به وسیله من متکلم شد و کلام او بر زبانم جاری گردید. خدای اسرائیل متکلم شد و...» (دوم سموئیل ۲۳: ۲-۳) انبیاء گوینده کلام خداوند هستند. روح خدا، این امکان را با جاری شدن در نبی ایجاد می‌کند (دوم سموئیل ۲۳: ۲). دریافت پیام و امداد الهی، با «حضور خداوند» محقق می‌شود (اول پادشاهان ۱۹: ۱۱-۱۳). القای روح تازه (حزقیال ۱۱: ۱۹؛ ۱۸: ۳۱؛ ۳۶: ۲۶، ۲۷) بیانگر «روح نبوت» در نبی و هدایتگر بنی اسرائیل است: «و خداوند می‌گوید اما عهد من با ایشان این است که روح من که بر توست و کلام من که در دهان تو گذاشته‌ام از دهان تو و دهان ذریت تو و از دهان ذریت ذریت تو دور نخواهد شد...» (اشعیا ۵۹: ۲۱) روح، محرک پیامبران در انتقال اوامر و نواهی است و به شکل موجودی مستقل (حزقیال ۱۱: ۵) در نوئیم دیده می‌شود، اما در فرازهایی، «کلام الهی» معادل روح است: «به من نزدیک شده این را بشنوید. از ابتدا در خفا تکلم نمودم و از زمانی که این واقع شد من در آنجا هستم و الآن خداوند بیهو مرا و روح خود را فرستاده است» (اشعیا ۴۸: ۱۶؛ ۶۱: ۱). در گفتگوی یوشع بن نون و موسی، کلام خداوند با افاضه روح بر

نبی جاری می‌شود (اعداد ۱۱: ۲۹) و نزول روح در ادوار مختلف (اعداد ۲۴: ۲؛ اول سموئیل ۱۰: ۱۰؛ اول تواریخ ۱۲: ۱۸؛ دوم تواریخ ۲۰: ۱۴؛ داواران ۶: ۳۴؛ ۱۱: ۲۹) که ناقل وحی است (حزقیال ۱۱: ۵؛ دوم تواریخ ۲۴: ۲۰؛ ۱۵: ۱-۲)، دیده می‌شود. «لوگوس» در زبان یونانی به معنای «من می‌گویم» (الیکات، ۱۸۹۰: ۵۵۲/۱) در طول زمان معانی متعددی داشته؛ اما معنای «عقل» در فلسفه یونان و «کلمه» در سنت سامی رایج‌تر گردید. (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۵-۲۳۶) «هراکلیتوس»، لوگوس را «اصل عقلانی حاکم بر جهان» می‌داند. «رواقیون» آن را «نظم عقلانی جهان» می‌پنداشتند؛ یعنی قانون بی‌واسطه طبیعی و نیروی حیات‌بخش ناظر بر زمین که آن را «عقل مابعدالطبیعی» می‌دانستند. فلاسفه یونان آن را واسطه جهان مادی با خداوند نمی‌دانستند، اما در بین نوافلاطونیان بخصوص «فلوطين»، این باور شکل یافت. در نگاه برون دینی، مناقشاتی در فهم کلمه پدید آمد که فیلون برای حل آن، لوگوس را در سه سطح مطرح کرد. او عالم مثل را لوگوس دانست و سه مرحله وجودی برای آن قائل شد. ابتدا لوگوس را «ذهن» یا «قوة عاقله خداوند» و برابر با ذات او نامید. سپس آن را «خارج از ذات خداوند» و آماده ورود در این جهان در نظر گرفت و نهایتاً آن را جاری در جهان دانست (ولفسون، ۱۹۶۵: ۲۷-۲۸).

«روح پدر» حواریون را در گفتگوی با سلاطین یاری می‌رساند؛ زیرا آنان جز کلام روح پدر سخن نمی‌گویند (متی ۱۰: ۲۰). عیسیای نبی حواریون را از رخدادهایی آتی بعد از عروج، مطلع می‌سازد. همچنین در گرفتاری‌های حواریون، دل‌داری می‌دهد تا هراسی در کلامشان نباشد، چون روح القدس کلام آنان را در لحظه جاری می‌کند (مرقس ۱۳: ۱۱)؛ بنابراین در چالش‌های نبوی با پشتوانگی عاملیت خداوند، کلام الهی بر آنان وارد می‌شود. کلام رسول، همان روح است (یوحنا ۶: ۳۶؛ نیز: ۳: ۳۴) و روح مرتبط با وحی، کلام القایی خداوند به نبی است، در این سیاق روح فرشته نیست. ریشه کلام از روح القدس است و نبی و حواری تنها انتقال‌دهنده کلام هستند (مرقس ۱۳: ۱۱؛ لوقا ۱۲: ۱۲). در اول قرن‌تین آمده است: «زیرا کسی که به زبانی سخن می‌گوید، نه به مردم بلکه به خدا می‌گوید، زیرا هیچ‌کس نمی‌فهمد لیکن در روح به اسرار تکلم می‌نماید» (اول قرن‌تین ۱۴: ۲). پولس «شنیدن کلام خدا» را (رومیان ۱۰: ۱۷) نشان‌دهنده دو موضوع می‌داند: شنیدن درست کلام الهی و دریافت از واسطه وحی (روح). خداوند روح را به انسان‌ها بیعانه داده (دوم قرن‌تین ۵: ۵) که در آنان ساکن است، آنچنانکه در مسیح جاری است و با روح، جلال خداوند دیده می‌شود (دوم قرن‌تین ۳: ۱۷-۱۷).

۱۸). پولس با کشف کلام خداوند (افسیسیان ۳: ۳) ناقل کلام الهی به دیگران شد؛ بنابراین رسولان به روح خداوند مکشوف می‌شوند (افسیسیان ۳: ۵، ۱۶). هم‌نشینی واژگان «روح»، «کلام» و «مکتوبات» بیانگر ارتباطی تنگاتنگ است (دوم تسالونیکیان ۲: ۲) که در آیه ۱۷۱ نساء نیز دیده می‌شود. در سنت شفاهی یا مکتوب، خلل یک مورد، مؤثر بر دیگری است، بنابراین کلام، روح یا مکتوبی از کلام خداوند نباید مخدوش شود. ارسال وحی به مردم فوز عظیم و آن، شنیدن کلام خدا از پیامبر است (عبرانیان ۲: ۳-۴). عبارت «آن‌که گوش دارد بشنود روح به کلیساها چه می‌گوید» (مکاشفه ۲: ۷، ۱۱، ۱۷، ۲۹؛ ۳: ۶، ۱۳، ۲۲). نشان‌دهنده کلماتی از روح و عیسی است که باید شنیده و اطاعت شوند. در انتهای هر جمله به عیسیای مُنبَعث اشاره شده که نشانه رابطه نبی و روح در انتقال کلام خداوند است. در برخی جملات همراه سخنان مسیح، سخنان روح نیز هست (مکاشفه ۱: ۱۷؛ ۳: ۲۲). بصیرت گره خورده درباره روح، در گفتمان کتاب مکاشفه نقش دارد. (مکاشفه ۱۴: ۱۳) عبارت مربوط به روح و گفتار او به کلیساها، به اعطای بصیرت به روسای کلیسا اشاره دارد. دل سپردن به عیسی و کلام نبوت او (مکاشفه ۱: ۳)، به جهت کارکرد روح است که در یوحنا نبی مفهوم «در روح بودن»، تثبیت شده است؛ بنابراین «کلام» یاریگر نبی است (یوحنا ۶: ۶۳) و ارتباط نبی با خداوند با «کلام» است. در یوحنا، نبی با روح، کلام خدا را بیان می‌کند (یوحنا ۳: ۳۴). نبوت، علم از پیش تعیین شده نیست، بلکه با برهان روح و قوت حاصل می‌شود (اول قرنتیان ۲: ۳-۵).

پولس سخنور ضعیفی بود، خداوند در رؤیا با او صحبت کرد: «نترس، سخن بگو و سکوت مکن، زیرا من با تو هستم و انسان بر تو صدمه‌ای نخواهد زد، زیرا من در این شهر مردم بسیار دارم.» خداوند پولس را در ناامیدی ملاقات کرد و روح خود را بر او نازل کرد (بارنز، ۱۹۶۲: ۶۸۶). در این تفسیر، روح، «کلام» است. حواریون کلام غیر خدا را مکتوب نمی‌کنند و روح خداوند بر قلوب تأثیرگذار است (دوم قرنتیان ۳: ۳). در این بافتار، روح الهی حاکم بر کلمات خداوند اهمّیت دارد (دوم قرنتیان ۳: ۶). مسیحیان «خداوند» را در این عبارات «مسیح» می‌دانند (بارنز، ۱۹۶۲، ۸۳۰-۸۳۱؛ دوم قرنتیان ۱۷: ۳-۱۸). انکشاف روح خداوند بر برگزیدگان و انبیا، سبب انتقال کلام الهی می‌شود (افسیسیان ۳: ۳، ۵، ۱۶). گفته می‌شود کسانی که در کلیساها منصب نبوت داشتند، ملهم از روح بودند، البته هیچ سندی تکرار این موضوع در کلیسا را نشان نمی‌دهد؛ از این رو مکاشفه به پایان رسیده و آموزه‌های انجیل درک می‌شوند و پس از آن، این وظایف متوقف می‌شود (بارنز، ۱۹۶۲: ۹۸۵).

«کلمه» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۴)؛ اما دایره معنایی آن به کلام خداوند برمی‌گردد. طباطبایی «کلمه» را دال بر ذات خداوند می‌داند و در اصطلاح قرآنی، کلمه بر اموری که ذات خداوند در آن آشکار است، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱۳). روح «کلام الهی» جاری بر زبان نبی است: «در حقیقت، ما [قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزگاران را بدان نوید و مردم ستیزه‌جو را بیم دهی» (مریم/۹۷) در قرآن کریم از کلام مستقیم خداوند با پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحبت نشده است؛ اما خطاب‌های خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به گفتگویی مستقیم اشاره دارد. قرآن کریم «جبرئیل» را، فرشته وحی بر محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می‌کند (البقره/۹۷) و در آیه بعد نشان می‌دهد فرشته وحی، با هر نامی، فرستاده خداست (البقره/۹۸). نحوه انتقال وحی مهم است؛ اما «پیام خدا» که امر اوست، اهمیّت بیشتری دارد. به هر حال خدا با نبی به طرق مختلفی حرف می‌زند. (الشوری/۵۱) و روح با هر انتسابی، امری از خداوند است (الاسراء/۸۵؛ الشوری/۵۲). غیر پیامبر نیز دریافت وحی دارد (الشوری/۵۱-۵۲)؛ اما وحی به عنوان کلام خداوند، به شکل تشریحی تنها در اختیار رسولان قرار می‌گیرد (الشوری/۵۲).

۵. معراج به مثابه تجربه معنوی مرتبط با روح و امر الهی

بعد از یافتن رابطه تنگاتنگ بین روح، امر، وحی و کلام الهی، تجربه نبوی در قالب تجربه‌هایی همچون معراج موضوعیت پیدا می‌کند. در کتاب مقدس، موسی با قدم بر کوه سینا، خدا را می‌بیند (خروج ۲۰: ۱۹). مفسران خاخام عروج موسی را با مبارزه و غلبه بر موانع بیان می‌کنند (هالپرین، ۱۹۸۱: ۴۹). عبارت «موسی به نزد خدا بالافت»، همان عروج وی به سوی خدا است (خروج ۱۹: ۳). عروج ابراهیم نیز با نمایش ملکوت آسمان رخ می‌دهد (پیدایش ۵: ۱۵)؛ اما او در خواب با خدا صحبت می‌کند (پیدایش ۱: ۱۵). خاخام‌ها با عبارات خداوند «کوچه‌های بهشت را به او نشان داد» و «او را بر فراز طاق بهشت بلند کرد» (میدراش ربا، ۱۲۰/۱-۱۲۱: در پیدایش ۵: ۱۵) آن را معراج می‌دانند. مفهوم معراج در اندیشه یهودی با ملاقات خدا آمیخته است و دریافت وحی صرفاً به تجربه‌ای شبیه به دوربری یا درک بهشت و جهنم اشاره نمی‌کند. زمانی که موسی برای رهبری بنی اسرائیل از مصر فراخوانده شد، اولین معراج خود را در بوته‌ای سوزان تجربه کرد (گاستر، ۱۸۹۳: ۵۷۲-۵۷۷). موسی در این روایات ملاقات با فرشتگان و خواندن تورات را در آسمان هفتم تجربه کرده است (همان: ۵۷۹-۵۸۵). در کتاب مقدس نشانه‌های مستقیمی وجود دارد که روح پیامبر را به معراج می‌برد (حزقیال ۳: ۱۲) و توصیفی

از فرشتگان با شادی از مأموریت حزقیال وجود دارد. روح در این تجربه پیامبر را همراهی می‌کند (حزقیال ۳: ۱۳) و پیامبر جاذبه وحی را درک می‌کند (حزقیال ۳: ۸؛ ۱۱: ۲۴؛ ۱: ۳۷؛ ۵: ۴۳؛ حبقوق ۳: ۱۶؛ دانیال ۸: ۱۶-۸: ۱۸؛ ۸: ۱۰-۹، ۱۵-۱۷). روح در تجارب معنوی خاص برای درک بیشتر حقیقت به پیامبر کمک می‌کند (حزقیال ۳: ۸؛ ۱۱: ۱؛ ۱: ۳۷؛ ۵: ۴۳). با این حال، در توصیف روح یا فرشته، گاهی اوقات توصیفات می‌بینیم که باورناپذیر است (حزقیال ۸: ۲-۴؛ نیز همان: ۱۱: ۱، ۲۴؛ ۳۷؛ ۱: ۴۳؛ ۵). پولس معراج را به خواب یا مکاشفه تعبیر می‌کند (۲ قرن‌تیان ۱: ۱۲-۴). در کتاب مکاشفه، قدرت، تأثیر و مکاشفات روح بر یوحنا آمده است. یوحنا موظف می‌شود پیام نبوی خود را بنویسد و به عنوان پیامبر به ملت‌ها، پادشاهان و قبایل خدمت کند (مکاشفه ۱: ۱۱؛ ۸: ۱۰-۱۱). ارتباط بین عیسی و روح در مکاشفه ۳: ۱ ذکر شده است. هفت فرشته یا روح از جانب خدا وجود دارد و عیسی این رابطه را با خدا برقرار می‌کند (مکاشفه ۵: ۶). در این تصویر، نزدیکی رابطه روح و مسیح نشان داده شده است (مکاشفه ۱۰: ۱۹).

با توجه به نقش روح در انتقال وحی، در پیوند مثبت قرآن و انجیل، «شدید القوی» نیز به روحی از جانب خداوند اشاره دارد (النجم/۵) که سبب عروج پیامبر اکرم می‌شود؛ بنابراین می‌بینیم که روح در هر دو سنت و ویژگی انکشاف و رؤیت در یک تجربه عمیق معنوی را برای نبی میسر می‌سازد؛ اما در قرآن کریم، برداشت معراج از سوره نجم و اسراء به شکل محدودی ارائه شده است؛ ولی در بافتار هر دو سوره، نقش روح در قالب قدرت و اراده الهی مطرح است. بر این اساس به نظر می‌رسد قرآن معراج را امری روحانی و در جهت دریافت وحی و نشانه‌های خداوند در نظر می‌گیرد و تکیه قرآن بیشتر بر جنبه معنوی و روحانی معراج است.

نتیجه‌گیری

در قرآن روح در نزول وحی بر نبی و حمایت از رسالت او با «امر» خداوند، نقش داشته و گاه معادل «وحی» در نظر گرفته شده است. روح امری از خدا، کلمه ایجاد و وجود تفویضی به اشیاء، مجرد و القای کلمه خداوند بر نبی است و در حصار ماده، زمان و مکان نیست. توجه به مفهوم قرآنی روح، در ارتباط با امر الهی در دوره نزدیک به هجرت (دوره سوم مکی)، هویت آن را در انتقال وحی آشکار می‌سازد.

در تنخ عملکرد روح مرتبط با نبوت در «انعقاد کلام خداوند» و تجربیات و حیانی انبیاء نمایان می‌شود که به آنان حکمت، فهم، مشورت، قوت و معرفت می‌بخشد، مشابه آیات قرآن که روح «امری از خداوند» و خدمتگزار نبی است، در

تنخ نیز یافت می‌شود. در عهد جدید به دلیل فهمی متفاوت از نبوت، روح القدس جاری‌کننده مؤمنان است. تجربیات خاص پولس، یوحنا و حواریون در هدایت و رهبری کلیسا در مقدمات آن متفاوت از قرآن و تنخ، اما در نتیجه یکسان است. تشابهات در قالب کلام الهی، در قرآن «امر»، در تنخ «امر» یا «دباره» و در عهد جدید «لوگوس» است. کلمه یا لوگوس در عهد جدید برای عیسی (ع) معادل امر است و «کلمه» کلام خداست که باید شنیده شود؛ اما در قرآن، «کلمه الله» به عنوان امر الهی معادل عیسی نیست بلکه از عیسی (ع) به عنوان «کلمه منه» یاد شده که از کلمه خداست و عیسی (ع) کلمه «کن» است؛ چون کلمه «کن» از عالم امر است و عیسی (ع)، روح نیز هست، به هر حال، خطاب «روح الله» به عیسی (ع) به منزله روحی از خداوند است و در تعبیری مطلق به کار نرفته است.

در عهد جدید، گاه عیسی (ع) ناقل وحی است؛ اما عقیده تثلیث، صراحتی در استقلال یا وابستگی روح ندارد. عهد جدید گاه خداوند را «روح» می‌داند، اما قرآن آن را باطل و روح را مخلوق خداوند می‌داند. در مقابل، در تنخ روح مرتبط با نبی کارکردی شبیه به قرآن دارد؛ اما تفاوت‌های روایی، فهم این شباهت را دشوار می‌کند. گویش قرآن، مخاطب را مستقیم با خداوند مرتبط می‌سازد، زیرا در اسلوب قرآن، یا از خداوند نقل یا با خداوند صحبت می‌شود و گفتمان خدا و انسان مشهود است؛ اما اسلوب تنخ گزارش گونه است.

روح مرتبط با نبوت چه با موجودیت مستقلی چون «جبرئیل» یا نیرویی درونی در انبیا، برای هدایت تشریحی پیامبران و دریافت وحی الهی است. از سویی دیگر امر الهی در ارتباط وسیعی با کلام خدا قرار می‌گیرد و «کلمه» امری از سوی خداوند در خلقت، مطرح می‌شود؛ بنابراین روح و امر الهی در کنار هم تبیین روشنی به متن مقدس می‌دهد و فهم روح را ساده‌تر می‌کند. «روح من امرنا»، روح تابع امر خداوند است که «وحی» یا «قرآن» در نظر گرفته می‌شود. خصوصاً در آیاتی «روح» جانشین «وحی» می‌شود. در این ارتباط چندوجهی، تجربیات خاصی چون معراج در راستای کسب علم یا قوت یافتن نبی در امر نبوت، وجه معتبری می‌یابد و این تجربه با یاری روح الهی صورت می‌گیرد.

فهرست منابع

- «قرآن کریم» (۱۴۱۵ ق)، مترجم: فولادوند، مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم.
- «کتاب مقدس» (۲۰۱۶ م)، انتشارات ایلام.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸ م): «جمهره اللغه»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م): «رساله أحوال النفس»، تحقیق: فؤاد الأهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- ابن فارس (۱۴۰۴ ق): «معجم المقاییس اللغه»، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم الجوزی، شمس الدین ابی عبدالله (۱۴۰۲ ق): «الروح»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ألوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷): «الغدير»، مترجم: جلال الدین فارسی و دیگران، تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق): «أنوار التنزیل وأسرار التأویل»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲): «معرفت نفس»، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگي.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰): «نخستین فیلسوفان یونان»، تهران: شرکت سهامی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۴): «لغت نامه دهخدا»، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴): «ترجمه مفردات الفاظ قرآن»، مترجم: تهران، ناشر: مرتضوی.
- رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۷۸): «معاد از دیدگاه امام خمینی»، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- رحیمی، امین، سیده زهرا موسوی، مهرداد مروارید (۱۳۹۳): «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی باتکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی»، متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۲، صص ۱۴۷-۱۷۳.
- روحانی، محمود (۱۳۶۸): «معجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم»، تهران: انتشارات قدس رضوی.
- زمشتری، محمود (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳): «فرهنگ معارف اسلامی»، تهران: کومش.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبابی، اعظم سادات، قاسم پور، محسن، حیدری، حسین (۱۴۰۲): «تأثیر و نقش روح بر نبوت در دیالکتیک کتاب مقدس و قرآن کریم»، فصلنامه معرفت ادیان، ۱۴(۲)، صص ۷-۲۶.
- شعراوی، الشیخ محمد متولی (۱۹۹۱ م): «خواطری حول القرآن الکریم (تفسیر شعراوی)»، قاهره: الازهر مجمع البحوث الاسلامیه.
- صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران (۱۳۹۱): «دائرة المعارف تشیع»، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م): «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صفار قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۱): «بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)»، محقق محمد سید حسین معلم، قم: المکتبه الحیدریه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم: موسوی همدانی، محمد باقر، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدی، ولی، معتمدی، منصور، (۱۳۹۱): «بررسی مقایسه‌ای لوگوس مسیحیت با کلمه در قرآن»، مطالعات علوم قرآن و حدیث، شماره ۴۴، صص ۹۷-۱۱۵.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نورالثقلین»، قم: انتشارات اسماعیلیان.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «العین»، قم: نشر هجرت.
 فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: انتشارات خسرو.
 کبیبی، احمد عبید (۱۴۳۸ ق): «موسوعه الكلمه و اخواتها فی القرآن الکریم»، بیروت: دار المعرفه.
 لین، تونی (۱۳۸۰): «تاریخ تفکر مسیحی»، ترجمه: آسریان، روبرت، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
 مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 مقاتل بن سلیمان (بلخی) (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث.
 مقدسی، المطهر بن طاهر (بی تا): «البدء و التاریخ»، بورسعید: مکتبه الثقافه الدینیّه.
 نفیسی، علی اکبر (۱۳۴): «ناظم الاطباء»، تهران: نشر خیام.
 هاگس، جیمز (۱۳۷۷): «قاموس کتاب مقدس»، تهران: انتشارات اساطیر.
 هوارى، هود بن محکم (بی تا): «تفسیر کتاب الله العزیز»، تصحیح و تنظیم: شریفی، بالحاج بن سعید، دار البصائر، الجزائر.
 هورتون، استانی (بی تا): «روح القدس»، مترجم: مهرداد فاتحی، تهران: نشر آفتاب عدالت.

- “The Holy Bible, New International Version”. (2011). Zondervan. (Original work published 1973)
- “The Holy Bible, King James Version”. (2004). (Original publication date 2001)
- Barnes, Albert. (1962). “Barn’s note on the New Testament”. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.
- Ellicott, Charles J. (Ed). (1897). “A new testament commentary for English readers”. Various writers. London: Cassell and Company.
- Heron, E. Alasdair. (1983). “The Holy Spirit: In the Bible, the history of Christian thought and recent theology”. Philadelphia: Westminster Press.
- Johnston, John S. (1909). “The philosophy of the fourth gospel”, New York.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, (2018). “Pneumatology: The Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective.” Baker Academic, Grand Rapid.
- Koester, Craig. R. (2020). “The book of Revelation”. New York: Oxford University Press.
- Levonian, Lootfy. (1954). “Book Review: The Development of the Meaning of Spirit in the Koran”. Muslim World, 44.
- Luther, Martin. (1906). “Sermons of Martin Luther” (J. N. Lenker, Ed.). Michigan: Baker Book House.
- Macdonald, Duncan. B. (1932). “The Muslim world: The development of the idea of spirit in Islam”. Akadémiai Kiadó Acta Orientalia: Budapest, Hungary
- Marvin Pate, C. M. (2013). “Captions and illustrating the text sections (Romans)”. Washington D.C.: Baker Books.
- Moncreiff, William. G. (1853). “Spirit or the Hebrew terms ruach and neshama and the Greek term pneuma” London: Ward & Co.
- O’Shaughnessy, Thomas. (1948). “The Koranic concept of the word of God”. Roma: Pontificio Inſtiuto.
- Plumpter, Edward. H. (1910). “The new testament commentary” (C. J. Ellicott, Ed.). London; New York: Cassell and company limited.
- Saint John of Damascus. (1950). “Saint John of Damascus writings (The Fathers of the Church: A New Translation)”. Vol. 37. Translated by Feredric H. Chase, Jr. Washington, D. C: The Catholic University of America Press (Original work published ca. 8th century).
- Shellabear, William. G. (1932). “The meaning of the word ‘spirit’ as used in the Koran”. Muslim World, 22.
- Voltaire, François-Marie Arouet, (1852). “Philosophical dictionary” (M. de Vol-

- taire, Trans.). Boston: J. P. (Original work published 1764)
- Wilson, William. (1870). "The Bible student's guide". London: Macmillan & Co.
- Wolfson, Harry. A. (1965). "Religious philosophy: A group of essays". Harvard University Press.
- Wuest, Kenneth. S. (1973). "Wuest's word studies from the Greek New Testament". Michigan: Eerdmans Publishing Company.

References

- The Holy Qur'an" (1415 AH), translated by: Mahdi Fouladvand, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
- The Holy Bible" (2016 AD), Ilam Publications.
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (1988 AD): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah (2007 AD): "Risalat Ahwal al-Nafs", edited by: Fu'ad al-Ahwani, Paris: Dar Bibliion.
- Ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", edited by: 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Qom: Maktabat al-'Ilam al-Islami.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abi 'Abdullah (1402 AH): "Al-Ruh", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Alusi, Sayyid Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Amini, 'Abd al-Husayn (1387): "Al-Ghadir", translated by: Jalal al-Din Farsi et al., Tehran: Bonyad-e Ba'that.
- Al-Baydawi, 'Abdullah ibn 'Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan (1362): "Ma'rifat al-Nafs", Tehran: Markaz-e Intisharat-e 'Elmi va Farhangi.
- Khorasani, Sharaf al-Din (1370): "Nakha'stin Falsafeh-ha-ye Yunan", Tehran: Sherkat-e Sahami.
- Dehkhoda, 'Ali Akbar (1374): "Loghatnameh-ye Dehkhoda", supervised by: Dr. Muhammad Mo'in, Tehran: Tehran University Press.
- Razi, Fakhr al-Din Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1374): "Translation of Mufradat Alfaz al-Qur'an", translated by: Tehran, publisher: Mortazavi.
- Rahimpur, Forugh al-Sadat (1378): "Ma'ad az Didgah-e Imam Khomeini", Tehran: Mu'assasah-ye Nashr-e Asar-e Imam Khomeini.
- Rahimi, Amin; Sayyidah Zahra Musavi; Mehrdad Morvarid (1393): "Animal Symbols of the Soul in Mystical Texts with Emphasis on the Works of Sanai, 'Attar, and Rumi", "Adabi Matn Pazhuhi", Year 18, No. 62, pp. 147-173.
- Ruhani, Mahmud (1368): "Mu'jam al-Ihsa'i li Alfaz al-Qur'an al-Karim", Tehran: Intisharat-e Qods-e Razavi.
- Zamakhshari, Mahmud (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawa'id al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Sajjadi, Ja'far (1373): "Farhang-e Ma'aref-e Eslami", Tehran: Kumesh.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Shabani, Azam Sadat; Mohsen Ghasempour; Hossein Heydari (1402): "The Influence and Role of the Spirit in Prophethood: A Dialectic between the Bible and the Holy Qur'an", "Ma'rifat-e Adyan Quarterly", 14(2), pp. 7-26.
- Sha'rawi, Sheikh Muhammad Mutawalli (1991 AD): "Khatirat Hawl al-Qur'an al-Karim (Tafsir al-Sha'rawi)", Cairo: Al-Azhar, Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Sadr Hajj Sayyid Jawadi, Ahmad et al (1391): "Da'irat al-Ma'arif-e Tashayyu'", Tehran: Entesharat-e Hekmat.

- Sadr al-Muta'allihin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981 AD): "Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Saffar Qummi, Muhammad ibn al-Hasan (1381): "Basā'ir al-Darajāt al-Kubrā fi Fadā'il Āl Muhammad (AS)", edited by: Muhammad Sayyid Husayn Mu'allim, Qom: Al-Maktabah al-Haydariyyah.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1374): "Translation of Tafsir al-Mizan", translated by: Muhammad Baqir Musawi Hamadani, Qom: Daftar-e Entesharat-e Jame'eh-ye Modarresin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Entesharat-e Jame'eh-ye Modarresin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nashr-e Naser Khosrow.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 'Abdi, Vali; Motamedi, Mansur (1391): "A Comparative Study of the Christian Logos and the Qur'anic 'Kalimah'", "Qur'anic and Hadith Studies", No. 44, pp. 97–115.
- 'Aruzi al-Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Intisharat-e Esmā'iliyan.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Al-'Ayn", Qom: Nashr-e Hijrat.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nashr-e Khosrow.
- Kabisi, Ahmad 'Ubaid (1438 AH): "Mawsu'at al-Kalimah wa Akhawatiha fi al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Lane, Tony (1380): "Tarikh-e Tafakkur-e Masihi", translated by: Robert Asryan, Tehran: Nashr va Pazhuhash-e Farzan.
- Muṣṭafawi, Hasan (1430 AH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muqatil ibn Sulayman (al-Balkhi) (1423 AH): "Tafsir Muqatil ibn Sulayman", Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
- Maqdisi, al-Mutahhar ibn Tahir (n.d.): "Al-Bada' wa al-Tarikh", Bursa'id: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Nafisi, 'Ali Akbar (134): "Nazim al-Atibba'", Tehran: Nashr-e Khiyam.
- Hakes, James (1377): "Qamus-e Kitab-e Moghaddas", Tehran: Entesharat-e Asatir.
- Huwari, Hud ibn Muhakkam (n.d.): "Tafsir Kitab Allah al-'Aziz", edited and compiled by: Sharifi, Balhaj ibn Sa'id, Dar al-Basa'ir, Algeria.
- Horton, Stanley (n.d.): "Ruh al-Quds", translated by: Mehrdad Fathi, Tehran: Nashr-e Aftab-e 'Adalat.
- "The Holy Bible, New International Version" (2011 AD): Zondervan. (Original work published 1973)
- "The Holy Bible, King James Version" (2004 AD): (Original publication date 2001)
- Barnes, Albert (1962 AD): "Barn's note on the New Testament". Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.
- Ellicott, Charles J. (Ed) (1897 AD): "A new testament commentary for English readers". Various writers. London: Cassell and Company.
- Heron, E. Alasdair (1983 AD): "The Holy Spirit: In the Bible, the history of Christian thought and recent theology". Philadelphia: Westminster Press.
- Johnston, John S (1909 AD): "The philosophy of the fourth gospel", New York.

- Kärkkäinen, Veli-Matti, (2018 AD): "Pneumatology: The Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective." Baker Academic, Grand Rapid.
- Koester, Craig. R(2020 AD): "The book of Revelation". New York: Oxford University Press.
- Levonian, Lootfy(1954 AD):"Book Review: The Development of the Meaning of Spirit in the Koran". Muslim World, 44.
- Luther, Martin(1906 AD): "Sermons of Martin Luther" (J. N. Lenker, Ed.). Michigan: Baker Book House.
- Macdonald, Duncan. B(1932 AD): "The Muslim world: The development of the idea of spirit in Islam". Akadémiai Kiadó Acta Orientalia: Budapest, Hungary
- Marvin Pate, C. M(2013 AD): "Captions and illustrating the text sections (Romans)". Washigton D.C.: Baker Books.
- Moncreiff, William. G(1853 AD): "Spirit or the Hebrew terms ruach and neshama and the Greek term pneuma" London: Ward & Co.
- O'Shaughnessy, Thomas(1948 AD): "The Koranic concept of the word of God". Roma: Pontificio Inſtiuto.
- Plumpter, Edward. H(1910 AD): "The new teſtament commentary" (C. J. Ellicott, Ed.). London; New York: Cassell and company limited.
- Saint John of Damascus(1950 AD): "Saint John of Damascus writings (The Fathers of the Church: A New Translation)". Vol. 37. Translated by Feredric H. Chase, Jr. Washington, D. C: The Catholic University of America Press (Original work published ca. 8th century).
- Shellabear, William. G(1932 AD): "The meaning of the word 'spirit' as used in the Koran". Muslim World, 22.
- Voltaire, François-Marie Arouet, (1852 AD): "Philosophical dictionary" (M. de Voltaire, Trans.). Boston: J. P. (Original work published 1764)
- Wilson, William(1870 AD): "The Bible student's guide". London: Macmillan & Co.
- Wolfson, Harry. A(1965 AD): "Religious philosophy: A group of essays". Harvard University Press.
- Wuest, Kenneth. S(1973 AD): "Wuest's word studies from the Greek New Testament". Michigan: Eerdmans Publishing Company.