فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۸، پائیز ۱۳۹۱، ش ۳۰
صفحات ۱۳۸ ـ ۱۲۳

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 8, Autumn 2012, No. 30

تجرد نفس: سنجش استدلال به آیه روح

مهدی ذاکری*

چکیده

معتقدان به تجرد نفس به آیات فراوانی از قرآن استدلال کرده‌اند که مهم‌ترین آنها آیه ۸۵ سوره اسراء است. فخررازی با ضمیمه کردن این آیه به برخی از آیات دیگر و حمل «امر» در این آیه بر عالم مجردات، اولین مفسری است که به این آیه برای تجرد نفس استناد می‌کند. پس از وی، برخی از مفسران دارایِ گرایش‌های عرفانی یا فلسفی نیز چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. در این مقاله با بررسی تفسیرهای مقدم بر فخررازی و نیز شواهد لغوی، این استدلال ارزیابی می‌شود. علامه طباطبایی با حمل «امر» بر ملکوت، استدلال مشابهی را مطرح کرده است. برخی از معاصران نیز به این آیه برای تجرد نفس استدلال کرده‌اند؛ این استدلال‌ها معتبر نیست و آیه روح بر تجرد نفس دلالت نمی‌کند.

واژگان کلیدی

تجرد نفس، آیه روح، تفسیر فلسفی، تفسیر عرفانی، فخررازی، علامه طباطبایی.

طرح مسئله

یکی از محورهای بحث‌های فلسفی درباره ماهیت نفس، تجرد آن است. بسیاری از متکلمان، تجرد نفس را انکار کرده، آن را مادی می‌دانند. به‌اعتقاد جوینی اشعری: «روح جسم لطیفی است که با جسم محسوس درهم آمیخته است و خدا ادامه حیات اجسام را به ادامه آن قرار داده است.» (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱ ـ ۱۵۰) عبدالجبار معتزلی با رد قول کسانی که عامل حیات در انسان را موجودی بسیط و مجرد می‌دانند، معتقد است: «انسان زنده همین شخص با این ساختمان خاص است.» (قاضی معتزلی، بی‌تا: ۱۱ / ۳۲۱) از متکلمان شیعه

*. استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم). zaker@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۲۰

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

نیز سیدمرتضی منکر تجرد نفس است و می‌نویسد: «روح هوایی است که در منفذهای موجود زنده در رفت‌وآمد است.» (علم الهدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۳۰) در مقابل، حکمای مسلمان نفس انسان را مجرد می‌دانند. ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله پنجم کتاب نفس ***شفا*** هشت برهان بر تجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند. ملاصدرا نیز باب ششم از سفر چهارم ***اسفار اربعه*** را به بیان تجرد تام و عقلی نفس ناطقه اختصاص می‌دهد.

بسیاری از حکمای مسلمان، تجرد نفس را نه‌تنها حکم عقل، که لازمه دین بشمار می‌آورند. ازاین‌رو در آثار حکما، علاوه بر براهین عقلی برای تجرد نفس، دلایل دینی نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه، فخررازی در بخش اول کتاب ***النفس و الروح و شرح قواهما***، در فصلی با عنوان «دلایلی که از کتاب الهی در اثبات غیریت نفس و بدن استفاده می‌شود» به آیات فراوانی از قرآن برای اثبات مغایرت نفس و بدن و تجرد نفس استدلال کرده است. ملاصدرا نیز معتقد است عقل و شرع در این مسئله هم‌داستان هستند و علاوه بر عقل، آیات قرآن و احادیث بر تجرد نفس دلالت دارند. او به هفت آیه و چند حدیث استدلال می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸ / ۳۰۵ ـ ۳۰۳)

دلایل دینی تجرد نفس در آثار حکما از یک سنخ نیستند. شاید معروف‌ترین استدلال دینی برای تجرد نفس، استدلال به زندگی اخروی باشد. به این بیان که زندگی اخروی از ضروریات دین است و این زندگی جز با قبول تجرد نفس ممکن نیست. (همان: ۳۰۵) علاوه بر آیات مربوط به معاد و زندگی اخروی، حکما آیات فراوانی از قرآن کریم را که بیان‌گر زندگی اخروی نیستند، مستندِ تجرد نفس قرار داده‌اند. ازجمله آیاتی که در آنها کلمه نفس یا روح ذکر شده است. از این دسته، یکی از آیاتی که بیشتر به آن استدلال شده، آیه ۸۵ سوره اسراء (معروف به آیه روح) است: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً؛ و از تو درباره روح می‌پرسند. بگو روح از امر پروردگارم است و از دانش جز اندکی به شما داده نشده است.» پیش از بیان استدلال، واکاوی اصطلاح فلسفی «مجرد» ضروری می‌نماید.

اصطلاح «مجرد»

جرجانی می‌نویسد: «مجرد در اصطلاح اهل حکمت آن است که نه محل جوهری است و نه حال در جوهری و نه مرکب از این دو.» (جرجانی، ۱۳۰۶: ۸۷) در حکمت اسلامی، پنج نوع جوهر پذیرفته شده است: عقل، نفس، جسم، ماده و صورت جسمی. با این تعریف، ماده، صورت جسمی و جسم نفی می‌شوند؛ زیرا ماده محل جوهر است و صورت، حالّ در آن و جسم نیز مرکب از آن دو است. پس مجرد آن است که جسم یا جزء جسم نباشد. این مطلب را از تقسیم جوهر نیز می‌توان فهمید؛ زیرا جوهر مجرد که شامل نفس و عقل است، جوهری شمرده می‌شود که نه جسم است و نه جزء جسم. (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۶۰)

با این تعریف، جوهر جسم از تجرد خارج می‌شود؛ اما امور جسمانی مانند اعراض جسم خارج نمی‌شوند.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

شاید تعریف جامع‌تر آن باشد که ملانظرعلی گیلانی ارائه می‌کند و به‌طور ضمنی نیز از آثار سایر حکما برداشت می‌شود: «تجرد عبارت است از مفارقت از ماده و علایق آن.» (گیلانی، ۱۳۵۷: ۲۰۰) با این تعریف، علاوه بر جسم، اموری که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند (مانند اعراض جسمانی) نیز مادی شمرده می‌شوند و فاقد تجرد خواهند بود. به بیان کامل‌تر:

> التجرّد هو مفارقة الأحياز و الأوضاع و الجهات و الأبعاد و الأزمنة و الأوقات و الحدود و الإمتدادات رأساً، لكونها جميعاً من عوارض المادّة. (میرداماد، ۱۳۵۶: ۱۶۷)

بنابراین مجرد موجودی است که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. از نظر میرداماد، لوازم جسم عبارتند از بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، زمان و وقت و داشتن حد و امتداد. بنابراین تجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه دارای لوازم جسم.

استدلال فخررازی

به‌نظر می‌رسد نخستین کسی که برای تجرد نفس به آیه روح استدلال کرده، فخررازی است. او در کتاب ***النفس و الروح و شرح قواهما*** ضمن دلایل نقلی در اثبات مغایرت نفس و بدن، از این آیه یاد می‌کند.

استدلال او چنین است که خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد و سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که امر عاری از مقدار و حجم است. آیه سوره اسراء بیان می‌کند که روح از عالم امر است و این سخن یعنی آنکه جوهرِ روح از عالم امر و عاری از حجم، مکان و مقدار است. (رازی، ۱۳۶۴: ۴۶)

از این استدلال برمی‌آید که وی این آیه را دال بر تجرد روح به‌اصطلاح فلاسفه می‌داند؛ زیرا تنها جسمیت را از آن نفی نمی‌کند؛ بلکه صفات جسمانی را نیز از آن سلب می‌کند و این به‌معنای تجرد است.

آنچه رازی در تفسیر این آیه در ***مفاتیح الغیب*** می‌آورد، مؤید همین مطلب است:

> پرسش درباره روح می‌تواند به‌صورت‌های گوناگون باشد؛ اما پاسخی که در این آیه داده شده است، تنها با دو پرسش سازگار است؛ یکی درباره ماهیت روح و نسبت آن با جسم و بدن و تحیّز و دیگری درباره حدوث و قدم روح. پاسخی که به پرسش نخست داده می‌شود، این است که «روح موجودی مغایر با این اجسام و اعراض است؛ زیرا ... روح جوهر بسیط مجرد است و به امر و تکوین خدا (كنْ فَيَكُونُ [آل‌عمران: ۴۷]) حادث می‌شود. (۱۴۲۰: ۲۱ / ۳۹۳ و ۴۰۴)

با اندکی تأمل روشن می‌شود که استدلال به آیه روح مبتنی بر تفسیری خاص از دو آیه است: «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» و «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ»؛ زیرا وی از آیه نخست، تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیات) را برداشت می‌کند و از آیه دوم، ماهیت عالم امر یعنی جسمانی نبودن و تجرد آن را. بر این اساس، برای بررسی این استدلال باید مراد از این دو آیه روشن شود.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

وی در تفسیر آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَ الشَّمْسَ وَ القَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ العالَمِينَ» (اعراف / ۵۴) می‌گوید «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» اشاره به تقسیم ماسوی‌الله به عالم خلق و امر است:

> خلق عبارت است از تقدیر. هرآنچه جسم یا جسمانی باشد، به‌مقدار معینی محدود است و از عالم خلق است و هرآنچه عاری از حجم و مقدار باشد، از عالم ارواح و عالم امر است. (۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۷۲)

پس آیه دلالت می‌کند که هریک از افلاک و ستارگان که از عالم خلق‌اند، فرشته‌ای مخصوص دارند که از عالم امر است. او این تفسیر را مطابق روایاتی می‌داند که براساس آنها فرشتگان هنگام طلوع و غروب، خورشید و ماه را حرکت می‌دهند. سپس می‌گوید:

> عالم خلق در تسخیر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلای روحانیات بر جسمانیات به تقدیر خداست. (همان)

وی سپس از «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» برداشت می‌کند که تدبیر در این آیه، اعم از تدبیر مخلوقات و تکلیف انسان است. برای نمونه، معتقد است این آیه دلالت دارد که امر الهی مقید به مصلحت نیست و همین‌که خدا خالق انسان است، می‌تواند هرطور که می‌خواهد، امر و نهی کند. (همان: ۲۷۸ ـ ۲۷۵)

همچنین در تفسیر آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس / ۸۲) می‌گوید: «این آیه در پاسخ به استدلال منکران معاد است که می‌گفتند: «چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند.» (یس / ۷۸) این آیه نادرست بودن تمثیل آنها را نشان می‌دهد؛ زیرا در مثال آنها خلق به‌واسطه اسباب بدنی و نقل‌وانتقال مکانی است و تنها در زمان طولانی تحقق پیدا می‌کند؛ درحالی‌که خدا با «کن فیکون» خلق می‌کند.» (همان: ۲۶ / ۳۱۰)

ارزیابی استدلال فخررازی

براساس تفسیری که خود فخر ارائه می‌کند و درست نیز به‌نظر می‌رسد، آیه ۷۸ سوره یس در پاسخ منکران معاد، تنها از نحوه دیگری از خلق که خدا بر آن قادر است، سخن می‌گوید که بدون اسباب و لوازم دنیوی است؛ اما این نحوهٔ دیگر به مجردات اختصاص داده نشده است و درنتیجه ربطی به استدلال او ندارد. در تفسیر آیه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» نیز مؤیدی برای اینکه امر به‌معنای امور روحانی باشد، وجود ندارد. به‌این‌ترتیب، همان‌طور که خود رازی اشاره می‌کند، امر در این آیه می‌تواند به‌معنای تدبیر باشد و لازمه‌ای بیش از این ندارد.

تفسیرهای قرون اولیه، اعم از تفاسیر روایی و غیرروایی تا قرن ششم نیز در تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سخن از امری مجرد به میان نیاورده‌اند. ازجمله ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن*** (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۷۴)،

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

التبیان (طوسی، ۱۳۴۷: ۶ / ۵۱۵)، *تفسیر القمی* (قمی، ۱۳۶۷: ۲ / ۲۶)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن* (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲ / ۲۸۳)، *تفسیر عیاشی* (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۱۷)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان* (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۵۴۷) *احکام القرآن* (ابن‌العربی، ۱۳۹۲: ۳ / ۱۲۲۴)، *إیجاز البیان عن معانی القرآن* (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲ / ۵۰۹)، *تفسیر بحرالعلوم* (سمرقندی، بی‌تا: ۲ / ۳۲۷)، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم* (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۲۸۵)، *حقائق التفسیر* (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۱۹)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (طبری،۱۴۱۲: ۱۵ / ۱۰۴)، *زاد المسیر فی علم التفسیر* (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۳ / ۵۰) *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۶۹۰)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن* (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۶ / ۱۳۰)، *لطایف الإشارات* (قشیری، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۶۷) و *معانی القرآن*. (فراء، ۱۹۵۵: ۲ / ۱۳۰)

در این تفسیرها احتمالات مختلفی درباره روح و امر در آن آیه مطرح شده است که می‌توان آنها را در قالب چند احتمال جمع کرد:

۱. منظور از آن روحی است که در بدن انسان می‌باشد و پیامبر به آنها جواب نداد؛ چون سؤال آنها برای استفاده نبود.

۲. سؤال درباره مخلوق و حادث بودن همان روح موجود در بدن انسان است و جواب داده شده که روح از فعل و خلق خداست.

۳. منظور از روح قرآن است و سؤال همه از کیفیت القای آن، معجزه بودن آن و نظم و ترتیب آن و ... است. پاسخ نیز آن است که قرآن از امر پروردگار است و او آن را نازل کرده است.

۴. منظور از روح جبرئیل یا فرشته‌ای از فرشتگان است و پاسخ آنکه از خلق و فعل پروردگار است.

همچنین هیچ‌یک از تفسیرهای پیش‌گفته فرق میان خلق و امر را در آیه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» به‌گونه‌ای تفسیر نکرده‌اند که بر تفکیک عالم جسمانی از عالم روحانی دلالت کند. در این تفسیرها امر به‌معنای فرمان خدا، قضای الهی، تدبیر الهی، قرآن یا کلام تفسیر شده است. تنها نکته متفاوت این است که در *تفسیر ابن ابی حاتم* (۵ / ۱۴۹۸) از سفیان بن عیینه نقل شده است که «خلق مادون عرش است و امر مافوق آن.» *تفسیر المنار* (رشیدرضا، ۱۹۳۵: ۸ / ۴۵۴) همچنین پس از نقل این مطلب از ابن‌عیینه می‌نویسد: «و نزد ما از غیر او از پیشینیان چیزی درباره این آیه نیست.» در این نقل، مؤیدی برای استدلال بر تجرد نفس دیده نمی‌شود.

در تفسیر آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» نیز بیشتر این تفاسیر، توصیف قدرت یا اراده الهی را مطرح کرده‌اند. منظور از این آیه آن است که قدرت الهی به‌گونه‌ای است که خلق و اعاده اشیا بر او آسان است، یا اینکه مقدور او به‌سرعت و بدون هیچ‌گونه امتناعی پدید می‌آید، یا اینکه قدرت او مانند قدرت اجسام نیست که نیاز به مباشرت محل قدرت یا استفاده از ابزار داشته باشد. به‌هرحال در هیچ‌یک از این تفاسیر،

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

اشاره‌ای به اینکه آیه متعلق خاصی (امور روحانی و مجرد) را برای قدرت الهی مطرح می‌کند، نشده است.

حمل تفکیک میان خلق و امر بر معنای مورد ادعای فخررازی، شاهدی از لغت و ادبیات عرب ندارد. *العین*، *تهذیب اللغة*، *غریب اللغة*، *الفروق اللغویة*، *لسان العرب*، *صحاح اللغة*، *القاموس المحیط* و *أساس البلاغة* هیچ‌یک معنایی برای ماده امر ذکر نکرده‌اند که تناسبی با این تفکیک داشته باشد. تنها راغب در *المفردات* (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸) معنایی برای آن ذکر می‌کند که قابل توجه است. به‌نظر او: به ابداع امر گفته می‌شود، مانند: «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ.» او از حکما نقل می‌کند که کلمه امر را در سه آیه بر این معنا حمل کرده‌اند: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (اسراء / ۸۵) «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس / ۸۲) و «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ.» (قمر / ۵۰)

همو در توضیح معنای ابداع، استعمال آن را درباره خدا، دال بر ایجاد چیزی بدون ماده و مدت و زمان و مکان می‌داند و می‌افزاید: «به مبدع بدیع گفته می‌شود، مانند بدیع السموات و الارض (بقره / ۱۱۷؛ انعام / ۱۰۱)». بنابراین ابداع تنها نحوه خاصی از پدید آوردن را مشخص می‌کند؛ اما به متعلق خاصی اختصاص ندارد و هم می‌تواند شامل امور مادی بشود ـ مانند آسمان‌ها و زمین ـ و هم شامل امور مجرد.

با این توضیح روشن می‌شود که حمل امر در قرآن بر عالم مجردات، شاهدی از لغت عرب ندارد. به‌همین دلیل، برخی از مفسران با استدلال به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» برای تجرد نفس مخالفت کرده‌اند. آلوسی با نقل آرای این افراد، آن را بدون شواهد لغوی می‌داند و رد می‌کند:

> برخی گفته‌اند معنای اینکه روح از امر خداست، این است که روح از امور ابداعی است که با امر تکوینی بدون ماده و زاییده شدن از منشأی مانند بدن انسان پدید می‌آید. پس منظور از امر یکی از اوامر است: یعنی «کن» و سؤال از حقیقت روح است. خلاصه اینکه روح از عالم امر است و بدون ماده ابداع شده است، نه از عالم خلق. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۱۴۶)

اما به‌نظر او، این دیدگاه درست نیست؛ زیرا:

> اطلاق عالم امر بر آنچه بدون جمع شدن از ماده و زاییده شدن از منشأ پدید آمده است و اطلاق عالم خلق برخلاف آن صرفاً اصطلاحی است که برای عرب شناخته شده نیست و عرب آن را نمی‌شناسد و در استدلال بر این مطلب به آیه شریفه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) چیزی (اشکالی) است که بر هیچ منصفی پوشیده نیست. (همان)

سپس عبارت فخررازی را نقل می‌کند که گفته بود «براساس اینکه سؤال از ماهیت روح باشد، جواب آیه این است که روح جوهرِ بسیط مجردی است که به امر و تکوین خدا پدید آمده است» و در جواب می‌نویسد: «مبنای این دیدگاه، فرق میان عالم امر و عالم خلق است که اشکال آن را شنیدی.» (همان: ۱۴۷)

نخجوانی نیز در تفسیر *الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة* با اینکه معتقد است منظور از امر همان امر

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

تکوینی «کن» است، آن را دال بر تجرد نمی‌داند. به‌نظر او، پرسش در آیه درباره روح انسان است و از کمیت و کیفیت تعلق و ارتباط آن با اجسام و جدا شدن آن از آنها پرسش شده و پاسخ هم این است که: نفس و حقیقت روح و کیفیت تعلق آن به اجسام و جدا شدن آن از آنها ناشی از امر پروردگار است؛ یعنی از اموری است که با امر تکوینی «کن» حاصل می‌شود؛ امری که دال بر سرعت تأثیر قضای اوست:

> اما کمیت آنچه قضا به آن تعلق گرفته است و کیفیت حصول آن چیزی است که خدا آن را در غیبش مختص به خود قرار داده و کسی را بر آن مطلع نساخته است و به‌همین دلیل می‌گوید: «ای بنی‌آدم! از علم مربوط به روح جز اندکی داده نشدید.» (نخجوانی، ۲۰۰۶: ۱ / ۴۶۴)

پس از فخررازی، برخی از مفسرانِ دارای گرایش‌های عرفانی یا فلسفی، این آیه را دال بر تجرد نفس دانسته‌اند. ابن‌عربی در تفسیر این آیه بدون استدلال به آیه ۵۴ سوره اعراف ـ که خلق را مقابل امر قرار می‌دهد ـ منظور از امر را عالم ابداع و مجردات می‌داند. گویا تفکیک میان خلق و امر به این معنا روشن است و نیازی به استدلال ندارد. او می‌نویسد:

> قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي یعنی اینکه «روح از عالم خلق نیست ... بلکه از عالم امر است؛ یعنی عالم ابداع که عالم ذات‌های عاری از هیولا و جوهرهای پاک از شکل و رنگ و جهت و مکان است. پس شما که اهل ظاهر و بدن هستید، نمی‌توانید آن را ادراک کنید و علم قلیلی که در ادامه آیه به آن اشاره می‌کند، همان علم محسوسات است. (۱۴۲۲: ۱ / ۳۸۸)

نیشابوری در تفسیر این آیه، همان استدلال فخررازی را تکرار می‌کند و آن را به‌صراحت دال بر تجرد نفس می‌داند. به‌اعتقاد او مسائل مربوط به روح بسیار است، مانند متحیز بودن یا نبودن آن ...؛ اما این آیه هیچ‌یک از این مسائل را روشن نمی‌کند. پس بهتر است بر سؤال از حقیقت روح حمل شود.

> پس «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» رمز است به اینکه روح، جوهر مجرد بسیطی از امر رب است و به صرف امر «كُنْ فَيَكُونُ» پدید آمده است. و در آخر سوره یس آمده است که «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) که نتیجه می‌دهد هنگامی که روح را اراده کند، به او می‌گوید: باش، پس می‌باشد. از اینجا دانسته می‌شود که روح چیزی متفاوت با اجسام است که متوقف بر ماده و مدت‌اند و متفاوت با اعراض وابسته به اجسام است. روح بسیط محض است، وگرنه به انضمام اجزایش وابسته بود. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴ / ۳۸۱)

تفسیر *روح البیان* پس از آنکه از بیضاوی نقل می‌کند که «من امر ربی» یعنی اینکه از ابداعیات است و به‌وسیله «کن» بدون ماده و زاییده شدن از مبدئی مانند اعضای بدنش پدید می‌آید، (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳ / ۲۶۵) مجردات را مثال امور ابداعی می‌داند. (حقی، ۱۴۰۵: ۵ / ۱۹۶) این مفسر در جای دیگری (۱ / ۲۱۵) ابداع را «اختراع اشیا از هیچ‌چیز به‌صورت دفعی و بدون ماده و صورت» تعریف می‌کند. روشن است که بدون

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

پیش‌فرض گرفتن دیدگاه‌های فلاسفه، این تعریف اختصاص به امور مجرد ندارد؛ بلکه چنان‌که گذشت، براساس آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) خدا قدرت دارد که همه اشیا را با امر «کن» موجود کند.

سپس از ***تأویلات نجمیه*** نقل می‌کند که با استناد به آیه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» می‌توان گفت خدا عالم‌های بسیاری خلق نمود؛ اما آنها را در دو عالم محصور کرد: خلق و امر. از دنیا و آنچه با حواس پنج‌گانه ظاهری درک می‌شود، به «خلق» و از عالم آخرت و آنچه با حواس پنج‌گانه باطنی (عقل، قلب، سر، روح و خفی) درک می‌شود، به «امر» تعبیر می‌کند. پس عالم امر، عظائمی هستند که خدا آنها را برای بقا آفریده است؛ یعنی روح، عقل، قلم، لوح، عرش، کرسی، بهشت و جهنم. نام‌گذاری این عالم به امر به‌دلیل آن است که خدا آن را با امر «کن» از هیچ و بدون واسطه پدید آورده است. ازآنجاکه امر خدا قدیم است، هرآنچه به‌سبب آن پدید می‌آید، هرچند حادث باشد، باقی خواهد بود. پس معنای «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» این است که روح از عالم امر و بقاست، نه خلق و فنا. (همان: ۱۹۷)

ظاهراً اولین‌بار در این تفسیر، عالم امر به ملکوت تفسیر می‌شود:

> روح انسان ... از عالم امر است و عالم امر ملکوتی است که از هیچ چیز آفریده شده است و عالم خلق همان ملک است که از چیز آفریده شده است ... دو عالم وجود دارد و از آنها به دنیا و آخرت، ملک و ملکوت، شهادت و غیب، صورت و معنا، خلق و امر، ظاهر و باطن و اجسام و ارواح تعبیر می‌شود و منظور از آنها ظاهر هستی و باطن آن است. (همان)

در این تفسیر از آیه «أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۸۵) استنباط می‌کند که «ملکوت که باطن هستی است، از هیچ چیز آفریده شده است؛ زیرا غیر آن، یعنی ملک از چیز آفریده شده است.» (همان: ۱۹۸)

از مفسران دیگر، سلطان محمد گنابادی در تفسیر ***بیان السعادة فی مقامات العبادة*** ـ براساس اینکه این تفسیر از او باشد ـ معتقد است منظور از روح در پرسش، منشأ حیات انسان است که «نفس ناطق» نامیده می‌شود. پیش‌فرض او آن است که روح مجرد می‌باشد و منظور از از امر یا امرِ «کن فیکون» است که آنچه با این امر پدید می‌آید، مسبوق به ماده و مدت نیست، یا عالم امر در مقابل خلق است و درهرحال محسوس نیست:

> چون روحی که از آن پرسش شده، امری مجرد و معقول است و آن را جز صاحبان عقل درک نمی‌کنند و پرسش‌کنندگان اهل حس بودند و ادراک آنها از محسوسات فراتر نمی‌رفت، خدا به رسولش امر کرد که جواب اجمالی بدهد. پس به او گفت: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ یعنی ناشی از فرمان رب من است، بدون پیشینه استعداد ماده تا محسوس باشد ... یا اینکه از عالم امر خداست و ادراکتان به آن نمی‌رسد. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲ / ۴۵۲)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

منظور از «وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاّ قَلِيلاً» نیز اندکی از شما یا انـدکی از علـم اسـت کـه همـان علـم بـه محسوس است. (همان: ۴۵۳)

برداشت این مفسران از آیه ۸۵ سوره اسراء و آیات مشابه و نیز استدلال آنها برای تجرد نفس، برگرفته یـا مشابه تفسیر و استدلال فخررازی است و همان پاسخی را که به وی دادیم، می‌تـوانیم در پاسـخ آنهـا تکـرار کنیم. تنها نکته جدید، تفسیر امر به ملکوت و یکسان گرفتن تفکیک خلق و امر با ملک و ملکوت اسـت کـه این نکته در تفسیر ***المیزان*** تکرار می‌شود و بدان خواهیم پرداخت.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تفسیری از آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» ارائه می‌کند کـه تـا حـدودی بـه تفسـیر فخـررازی نزدیک است؛ لکن تفاوت‌هایی نیز با آن دارد. نخست باید توجه داشت که به‌نظـر علامـه طباطبـایی، روح در این آیه اختصاصی به روحی که مبدأ حیات حیوان است، ندارد؛ بلکه «حقیقت مطلق روح را که در کلام خدای سبحان آمده است، بیان می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۹۸) و شامل همه انواع روح‌هایی می‌شـود کـه در قرآن از آنها یاد شده است؛ ازجمله روح حیوان و انسان.

طبق ***تفسیر المیزان***، «مِنْ» در تعبیر «من أمر ربی» برای بیان جنس و حقیقت روح اسـت کـه از سـنخ امـر اوست و بیان اینکه جنس و حقیقت روح از سنخ امر است، منحصر به این آیه نیست؛ بلکه آیات دیگری نیز همین معنا را بیان می‌کنند؛ ازجمله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ»، (مؤمن / ۱۵) «يُنَزِّلُ الملائِكَةَ بِـالرُّوحِ مِـنْ أَمْـرِهِ»، (نحـل / ۲) «أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا» (شوری / ۵۲) و «تَنَزَّلُ الملائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ». (قدر / ۴)

از سوی دیگر، آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» روشن می‌کند که امر او همان «کن» یـا کلمـه ایجاد است و ایجاد همان وجود چیزی ازجهت استناد آن به خدا و قیام آن به اوست. سپس وی در تأیید ایـن مطلب به آیه «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ» (قمر / ۵۰) استناد می‌کند که امر او را واحد می‌شـمارد و بـه چشم به هم زدن تشبیه می‌کند؛ تشبیهی که برای نفی تدریج است. او از این آیه اسـتفاده مـی‌کنـد کـه امـر، وجود اشیا ازجهت نسبت آنها به او با کنار گذاشتن اسباب وجودی است. سپس نتیجه می‌گیرد که اشیایی کـه تدریجاً و به‌واسطه اسباب دنیایی منطبق بر زمان و مکان پدید می‌آیند، جهتی عاری از تـدریج نیـز دارنـد کـه بیرون از زمان و مکان است و ازاین‌جهت، امر و قول و کلمه خدا هسـتند؛ امـا جهـت تـدریجی و مربـوط بـه اسباب دنیایی منطبق بر زمان و مکان همان خلق است و در آیه «أَلا لَـهُ الخَلْـقُ وَ الأَمْـرُ» (اعـراف / ۵۴) امـر همان وجود چیزی ازجهت استناد آن به خدا به‌تنهایی است و خلق نیز جهـت اسـتناد آن بـه خـدا بـه‌واسـطه اسباب دنیایی است. به‌نظر علامه، همین مطلب از آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قـالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل‌عمران / ۵۹) نیز استفاده می‌شود؛ زیرا ابتدا خلق آدم و رابطه او را بـا خـاک کـه از اسـباب

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

وجود اوست، ذکر می‌کند و سپس وجود او را بدون وابستگی به چیزی جز «کُنْ» بیان می‌کند.

علاوه بر این، علامه نیز مانند صاحب تفسیر *روح البیان*، امر را همان ملکوت می‌داند و می‌نویسد:

> امر خدا در هر چیزی ملکوت آن چیز است. هر چیزی همان‌طور که امری دارد، ملکوتی نیز دارد و دلیل آن آیات «أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ» (اعراف / ۱۸۵) و «وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ» (انعام / ۷۵) و «تَنَزَّلُ الملائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر / ۴) است. پس در مجموع روشن شد که امر ... همان وجود برتر از عالم ماده و ظرف زمان است و روح از جهت وجودش از سنخ امر و ملکوت است. (۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۹۸ ـ ۱۹۶)

تفسیر علامه از آیه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» نیز با تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سازگار است. به‌نظر وی، خلق به‌معنای تقدیر به‌وسیله ضمیمه کردن چیزی به چیزی است و امر در معنای شأن به‌کار می‌رود و امر هر چیزی شأنی است که وجود آن را اصلاح می‌کند و جزئیات حرکات و سکنات و اعمال و اراده‌های گوناگون آن را تنظیم می‌کند. وقتی گفته می‌شود امر انسان مربوط به پروردگارش است، یعنی تدبیر او در مسیر زندگی‌اش به‌دست پروردگارش است. خدا مالکیت امر اشیا را در آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» بیان نموده، روشن می‌کند که امری را که او از هر چیزی مالک است ـ چه ذات یا صفت یا فعل و اثر باشد ـ همان گفتن «کن» و کلمه ایجاد است؛ یعنی وجودی که به هر چیزی افاضه کرده، آن را موجود می‌کند. خلاصه اینکه:

> امر ایجاد است، خواه به ذات شیء تعلق بگیرد یا به نظام صفات و افعال آن ... و خلق ایجاد از سر تقدیر و تألیف است ... پس در معنای خلق، تقدیر و تنظیم جهات وجود شیء لحاظ شده است، برخلاف امر. ... بنابراین خلق و امر به یک معنا برمی‌گردند، اگرچه برحسب اعتبار و لحاظ تفاوت دارند. ... هرگاه خلق و امر هر دو ذکر شوند، شایسته است که خلق به ذوات تعلق بگیرد ... و امر به آثار آنها و نظام جاری در آنها و تعامل عمومی بین آنها تعلق بگیرد. (همان: ۸ / ۱۵۲ ـ ۱۵۰)

به‌همین ترتیب، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» می‌نویسد:

> این آیه کلمه ایجاد را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد خداوند در ایجاد هیچ‌یک از آنچه اراده می‌کند، به چیزی غیر از خودش نیازی ندارد. (همان: ۱۷ / ۱۱۴) و خدا ... بدون تخلف و فاصله وجود شیء را افاضه می‌کند. (همان: ۱۱۵)
>
> کلمه ایجاد که «کن» است همان وجود چیزی است که آن را موجود کرده است، ازآن‌جهت که منسوب‌به خداست و قائم به اوست. ... و آنچه از خدا افاضه می‌شود، مهلت و تأمل نمی‌پذیرد و تبدل و تغیر ندارد و تدریج در آن راه ندارد و آنچه از این امور در خلق دیده می‌شود، ازسوی خود اشیا در آنها راه پیدا می‌کند، نه ازسوی خدا. (همان: ۱۱۶)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

با ضمیمه کردن تفسیرهای علامه از آیات ۸۵ سوره اسراء، ۵۴ سوره اعراف و ۸۲ سوره یس بـه یکـدیگر نتیجه می‌شود که در نظر علامه، انسان علاوه بر جنبه خلقی و جسمانی، جنبه‌ای امری و مجرد نیـز دارد کـه در هر انسان همان روح یا نفس است. بر این اساس می‌توان از این آیات بر تجرد نفس انسانی استدلال کرد.

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

اشکال این استدلال عمومیت آن است؛ زیرا براساس تفسیر ایشان هر چیزی امر و ملکوتی دارد که روحـانی و مجرد است و این اختصاص به انسان ندارد. سایر موجودات حتی جمادات نیز جنبـه‌ای مجـرد دارنـد. بـر ایـن اساس، همان‌طور که این آیه وجود جنبه‌ای مجرد در انسان را نشان می‌دهد، وجـود جنبـه‌ای مجـرد در سـایر موجودات حتی جمادات را نیز نشان می‌دهد. این برخلاف مبـانی رایـج فلسـفه اسـلامی در هـر سـه مکتـب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه است؛ زیرا هیچ‌یک از این سه مکتب دست‌کم برای جمادات قائل بـه نفـس مجرد نیستند.

آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی‌آملی نیز برداشت‌های مشابهی از آیـه ۸۵ سـوره اسـراء دارنـد. بـه‌اعتقـاد آیت‌الله مصباح منظور از روح یا روح نازل‌کننده قرآن است یا روح انسان. امر نیز یا به‌معنای فرمان یـا فرمـان دادن یا کار است. او درباره منظور از امر در این آیه می‌نویسد:

> برخی احتمال داده‌اند که به‌معنای فرمان خدا و همان «کن» باشد، پـس ایـن روح در اینجـا از موجوداتی است که با «کن» به وجود می‌آیند و بنابراین، این موجود باید مجرد باشـد و برخـی دیگر احتمال داده‌اند که امر، کار خدا باشد. هرچند به یک معنا همه چیز به امر خداست، ولـی با نظر دیگری، بعضی چیزها کار انسان است و برخی کار خـدا ... . بنـابراین تعبیـر «امـر ربـی» یعنی چیزی که عوامل طبیعی در آن مؤثر نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۳۵۴)

استناد ایشان در اینکه از این آیه تجرد را استنباط می‌کند، همان تقابل خلق و امر در آیه «أَلا لَـهُ الخَلْـقُ وَ الأَمْرُ» است:

> پس امر چه کار خدا معنا شود (که به‌نظر ما همین است) و چه فرمان خدا، به قرینه مقابلـه در این مورد خاص (که مقابل با خلق واقع شده است) می‌توان استفاده کـرد کـه نحـوه وجـود آن به‌جز نحوه وجود موجوداتی است که ما با آن آشنایی داریم که دسـت عوامـل مـادی (هرچنـد برای مستعد کردن ماده وجودش) در آن کار می‌کند. (همان: ۳۵۵)

او درمجموع معتقد است می‌توان از این آیه بر تجرد روح استدلال کـرد. اگـر منظـور روح انسـانی باشـد، می‌توان گفت این یکی از آیاتی است که برای اثبات تجرد روح انسانی مورد اسـتدلال قـرار مـی‌گیـرد و اگـر منظور فرشته است، باز همین تقریب را در مورد فرشتگان می‌توان بیان کرد. (همان)

آیت‌الله جوادی نیز از آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» به ضمیمه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» و «إِنَّمـا أَمْـرُهُ إِذا أَرادَ

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» تجرد روح را برداشت می‌کند. او درباره تقسیم عالم به امر و خلق معتقد است خداوند کار خود را به دو بخش تقسیم کرده است؛ بخشی از کارها را که مربوط به طبیعت است، به‌صورت زمان‌مند انجام می‌دهد، مانند آفرینش نظام کیهانی که قرآن درباره زمان آن از شش روز سخن می‌گوید. بخش دوم اموری مجرد از زمان است که به عالم امر بازمی‌گردد و به‌اصطلاح با «کن فیکون» تحقق می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۴ / ۵۴ ـ ۵۳)

خداوند انسان را از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی فراهم آورد. طبیعت انسان از خاک و گل آغاز شد و سرانجام با پیکری مستوی و کاملاً پرداخته پا به هستی گذاشت. پس از آفرینش طبیعت انسان، سخن از آفرینش دیگری است که گاهی با تعبیر «کن فیکون» آمده است. این مرحلهٔ فراطبیعی، بیرون از محدوده زمان و مکان هستی یافته و مربوط به عالم امر است. (همان: ۷۴ ـ ۷۳) پس به‌نظر او، خلق و امر در هستی انسان اجتماع یافته‌اند؛ (همان: ۵۳) اما «خلقت روح الهی انسان مربوط به ... عالم امر و جدا از زمان است.» (همان: ۵۴)

البته ایشان در جای دیگری منظور از امر را ملکوت معرفی می‌کند. بر این اساس، مرحله فراطبیعی همان ملکوت است. درباره آیه «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ» دو تفسیر مطرح است: نخست اینکه منظور از امر، فرمانروایی و تدبیر آفرینش باشد. دیگر اینکه مقصود، ملکوت و آن حقیقت مجردی باشد که با «کن فیکون» تحقق می‌یابد و روح انسان از این‌گونه امرِ رب است که «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.» (همان: ۸۶)

تفسیرهای آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی از آیات مورد بحث نکته جدیدی نیست و لبّ مطالب همان است که در تفسیرهای فخررازی و علامه طباطبایی به‌چشم می‌خورد. ازاین‌رو همان اشکالات قبلی در اینجا نیز مطرح است. به‌طور خلاصه، اگر منظور از امر، فرمان خاص الهی (کن) در آیه ۸۲ سوره یس دانسته شود، این امر تنها حاکی از نحوه‌ای دیگر از خلق (خلق بدون ماده) است که شامل همه موجودات می‌شود و اختصاصی به مجردات ندارد. اگر منظور امر در مقابل خلق باشد، نه دلیل لغوی و نه روایتی برای اینکه امر را مختص به امور مجرد بدانیم، وجود ندارد. اگر هم امر را به‌معنای ملکوت بدانیم، چنین تفسیری هرچند می‌تواند قابل قبول باشد، با مبنای فیلسوفان مسلمان که داشتن جنبه مجرد (نفس مجرد) را مختص به دسته‌ای خاص از موجودات می‌دانند و دست‌کم برای جمادات تجردی قائل نیستند، سازگار نیست.

نتیجه

با بررسی تفسیرهای قرون اولیه اسلام معلوم می‌شود فخررازی اولین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس به آیه ۸۵ سوره اسراء استدلال می‌کند. او با ضمیمه کردن این آیه به برخی از آیات دیگر، «امر» در «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را بر عالم مجردات حمل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که روح یا نفس، مجرد است. در ارزیابی این استدلال روشن شد که تفسیری از آیات مربوط به «امر» که این استدلال مبتنی بر آن است، فاقد مبنای لغوی و شواهد تفسیری است. به‌نظر می‌رسد فخررازی تحت تأثیر گرایش فلسفی چنین تفسیری را

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

مطرح کرده باشد. مفسران دیگری نیز این آیه را بر تجرد نفس حمل کرده‌اند که تفسیر و استدلال آنها چیزی به تفسیر و استدلال فخررازی نمی‌افزاید. تنها علامه طباطبایی به کمک شواهد بسیاری از آیات قرآن، «امر» در این آیه را بر ملکوت حمل می‌کند و چون ملکوت از سنخ مجردات است، نتیجه می‌گیرد که روح نیز که از سنخ ملکوت است، مجرد است؛ اما این نتیجه به‌واسطه عمومیت بیش از حد خود با مبانی فلسفی فلاسفه مسلمان سازگار نیست و نمی‌تواند مبنایی قرآنی برای تجرد نفس باشد. برخی از متأخران از علامه طباطبایی نیز که بر تجرد نفس استدلال کرده‌اند، مطلب خاصی به این استدلال نیفزوده‌اند. در مجموع می‌توان گفت تفسیری که مبنای استدلال به آیه ۸۵ سوره اسراء برای تجرد نفس قرار می‌گیرد، فاقد شواهد قوی است و نمی‌توان در مقابلِ سایر احتمالات در تفسیر این آیه از آن دفاع کرد.

منابع و مآخذ

۱. آلوسی، سیدمحمود، ۱٤۱۵ ق، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم***، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱٤۱۹ ق، ***تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی‌حاتم)***، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبة نزار مصطفی الباز.

۳. ابن الانباری، محمد، ۱۹۸۹ م، ***غریب اللغة***، بیروت، دارالفردوس.

٤. ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱٤۲۲ ق، ***زاد المسیر فی علم التفسیر***، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتاب العربی.

۵. ابن‌سینا، ***الشفاء (الالهیات)***، ۱۳٦۲، قم، مکتبة آیةالله المرعشی.

٦. ابن‌عربی، ابوعبدالله محیی‌الدین محمد، ۱٤۲۲ق، ***تفسیر ابن‌عربی***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۷. ابن‌منظور، محمد، ***لسان العرب***، ۱۹۷۰، بیروت، دار صادر.

۸. ابوهلال، حسن، ۱٤۱۰ ق، ***الفروق اللغویه***، قم، بصیرتی.

۹. الازهری، محمد، ۱۳۸۲، ***تهذیب اللغة***، تهران، مؤسسة الصادق.

۱۰. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، ۱۳۷۵، ***تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم***، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱٤۲۳ ق، ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت، دار إحیاء التراث.

۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱٤۱۸ ق، ***أنوار التنزیل و أسرار التأویل***، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱٤۲۲ ق، ***الکشف و البیان عن تفسیر القرآن***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱٤. الجرجانی، ۱۳۰٦ ق، ***کتاب التعریفات***، تهران، انتشارات ناصرخسرو.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ***تفسیر موضوعی قرآن کریم***، ج ۱٤: صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسرا.

۱٦. الجوهری، اسماعیل، ۱۹۷۹م، ***صحاح اللغه***، بیروت، دارالعلم.

۱۷. الجوینی، ۱٤۱٦ ق، ***الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد***، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل، ۱٤۰۵ ق، ***تفسیر روح البیان***، بیروت، دارالفکر.

۱۹. الخلیل، ابن احمد، ۱٤۰۵ ق، ***العین***، قم، دارالهجرة.

۲۰. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱٤۰۸ ق، ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***، تحقیق: دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمدمهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۲۱. رازی، فخرالدین، ۱۳٦٤، ***النفس و الروح و شرح قواهما***، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، تهران، بی‌نا.

۲۲. ــــــــــــ، ۱٤۲۰ ق، ***مفاتیح الغیب***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***المفردات فی غریب القرآن***، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق ـ بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.

۲٤. رشید رضا، ۱۹۳۵ م، ***تفسیر القرآن الحکیم الشهیر به تفسیر المنار***، بیروت، دارالمعرفه.

۲۵. زمخشری، محمود، ۱٤۰۷ ق، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲٦. ــــــــــــ، ۱۹٦۵ م، ***اساس البلاغة***، بیروت، دار صادر.

۲۷. سلمی، محمد بن حسین، ۱۳٦۹، ***حقائق التفسیر***، تحقیق: نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۲۸. سمرقندی نصربن محمد بن احمد، بی‌تا، ***تفسیر بحرالعلوم***، بی‌جا، بی‌نا.

۲۹. صدرالدین شیرازی، ۱۳٦۸، ***الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه***، قم، مکتبه مصطفوی.

۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱٤۱۷ ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو.

۳۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱٤۱۲ ق، ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دارالمعرفه.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳٤۷ ق، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

۳٤. علم الهدی، سید مرتضی، ۱٤۱۰ ق، ***رسائل الشریف المرتضی***، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.

۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، ***کتاب التفسیر***، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.

۳٦. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، ۱۹۵۵ م، ***معانی القرآن***، تحقیق: احمد یوسف نجاتی / محمدعلی نجار / عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمه، الطبعة الاولی.

۳۷. فیروزآبادی، محمد، ۱۹۵۲ م، ***القاموس المحیط***، بیروت، دارالجیل.

۳۸. قاضی معتزلی، عبدالجبار، بی‌تا، ***المغنی فی ابواب التوحید و العدل***، بی‌جا، الدار المصریه.

۳۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۹۸۱ م، ***لطایف الاشارات***، تحقیق: ابراهیم بسیونی، مصر، الهیئة المصریة العامة للکتاب.

٤۰. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳٦۷، ***تفسیر قمی***، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.

٤۱. گنابادی، سلطان محمد، ۱٤۰۸ ق، ***تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

٤۲. گیلانی، ملّانظرعلی، ۱۳۵۷، ***رسالة التّحفة***، در ملانظرعلی گیلانی و علی بن جمشید نوری، رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٤۳. مصباح‌یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۳، ***معارف قرآن***، قم، مؤسسه در راه حق.

٤٤. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۵٦، ***القبسات***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

٤۵. نخجوانی، نعمة الله بن محمود، ۲۰۰٦ م، ***الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة***، قاهره، دار رکابی.

٤٦. نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، ۱٤۱۵ ق، ***إیجاز البیان عن معانی القرآن***، تحقیق: دکتر حنیف بن حسن القاسمی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.

٤۷. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ۱٤۱٦ ق، ***تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان***، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.30.8.4] [Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-18]