

بررسی ثبات یا حرکت در مجردات از منظر آیات شریفه قرآن کریم

یحیی نورمحمدی نجفآبادی*
محمدرضا نورمحمدی نجفآبادی**
محمدصادق علیپور***

چکیده

نظریه رایج در فلسفه، عدم امکان حرکت در مجردات است. مسئله این مقاله، بررسی دلالت ظاهر آیات قرآن بر امکان یا نفی حرکت در موجوداتی است که بر اساس تعریف و معیار فیلسوفان، می‌توان آنها را مجرد دانست. براساس یافته‌های تحقیق که با شیوه توصیفی - تحلیلی به‌دست آمده، ظهور آیات قرآن در این باره متفاوت است؛ ظاهر برخی آیات مانند: صافات: ۱۶۴ و بقره: ۳۲ و فاطر: ۳۵ دلالت بر ثبات مجردات دارند؛ و آیات دیگری مثل حمد: ۱ و بقره: ۳۱ و ۳۳ دلالت بر امکان حرکت در برخی دارند. با توجه به تدرّجی که در کسب وجود و کمالات در تربیت‌شونده هست، آیه شریفه بر وجود حرکت در تمام موجودات، از جمله مجردات، دلالت دارد. همچنین برخی آیات بر افزایش علم گونه‌هایی از ملائکه و یا وقوع اشتباه و تنزل مرتبه و سپس توبه توسط ملائکه دلالت دارند. وقوع چنین اموری حکایت از امکان تغییر در ملائکه دارد. با توجه به اینکه تعریف «مجرد»، بر ملائکه مزبور قابل تطبیق است، می‌توان گفت: تغییر و حرکت در مجردات امکان دارد.

واژگان کلیدی

قرآن، حرکت، مجردات، ثبات، مادیات، ملائکه.

normohamadi126@gmail.com
noormohammadi33@yahoo.com
msalipoor@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر. (نویسنده مسئول)
**. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد.
***. استادیار دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب و مدرس معارف اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰

۱. طرح مسئله

یکی از اولین تقسیماتی که در مباحث هستی‌شناسی از زمان اندیشمندانی مانند افلاطون و ارسطو، متأثر از آموزه‌های ادیان کهن و افسانه‌های قدیمی، برای مطلق موجود بیان شده است، تقسیم موجود به «مجرد» و «مادی» است. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۳۳؛ یوسف کرم، بی‌تا: ۱ / ۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۱۰ و ۳۱۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۰۰) براساس این تقسیم، وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات و ویژگی‌های آن و هر آنچه در وجود وابسته به جسم است، می‌باشد که در این صورت «مادی» نامیده می‌شود، و یا از این قبیل نیست؛ یعنی نه تنها جسم نیست، بدون وجود جسم و تعلق به آن نیز می‌تواند باقی بماند. چنین موجودی به نام «مجرد» موسوم می‌گردد. بر این اساس، موجود مجرد پیراسته از صفات مادی است؛ مانند پیراسته بودن از ۱. مرتبط بودن با امتدادی که با آن موجود ممتد حیز و مکان اشغال کند و به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم گردد و به حس و قوای حسی در آید؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی را دارد. ۲. دارا بودن حیز و مکان و وضع و یا حال در متحیز بودن. ۳. قابل انقسام ذهنی و خارجی بودن و یا حال در موجودی که قابل چنین انقاسمی است. ۴. قابل ادراک و اشاره حسی بودن، یعنی از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک بودن، چه مستقیم و چه غیر مستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان. ۵. نداشتن علم حضوری به خود. (فارابی، ۱۴۱۳: ۴۴۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۷۵ و ۲ / ۱۱۰ و ۴ / ۷۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۹۱ و ۲۹۷ - ۲۹۹ و ۳۵۲ و ۳۵۳ و ۴ / ۲۷۶ و ۵ / ۳۲۴ و ۷ / ۲۸۹ و ۸ / ۳۸۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۶۳؛ نورمحمدی، ۱۳۹۸: ۴۰)

در پی تقسیم و تعریف مزبور، مباحث و مسائلی در خصوص احکام هر یک از موجودات مجرد و مادی پدید آمده است. از جمله این مسائل، موضوع «حرکت» (تغییر تدریجی و سیلان در وجود) در موجودات مجرد است. غالب فیلسوفان امکان حرکت در موجودات مجرد را انکار می‌کنند، اما برخی از اندیشمندان معاصر، (سیدمصطفی خمینی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۸۱؛ فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۲۶ و ۱۶۳) ضمن رد عقلانی استدلال‌های فیلسوفان در نفی حرکت در مجردات، با استناد به متون اسلامی، وقوع حرکت در مجردات را می‌پذیرند. لذا ضروری است تا منابع نقلی اسلامی، از جمله قرآن کریم که مهم‌ترین منبع نقلی در اسلام است، مورد بررسی قرار گیرند تا صحت و بطلان هریک از دو دیدگاه مزبور روشن گردد.

البته روشن است که در آیات قرآن، مسئله‌ای با عنوان حرکت در مجردات، به صورت صریح مطرح نشده تا نظر قرآن کریم در این باره را به صورت صریح به دست آوریم، بلکه با تطبیق تعریف «حرکت» و «مجرد» بر مواردی که در قرآن کریم آمده است، موضع آیات شریفه قرآن در این باره را اجمالاً استنباط خواهیم کرد.

روش بررسی آیات، همان روش مفسران بزرگ اسلامی در تفسیر آیات شریفه قرآن کریم است. یعنی پس از ذکر آیه شریفه مورد نظر و ترجمه آن، ابتدا به بررسی واژگان آن خواهیم پرداخت. سپس معانی‌ای که از ظاهر آیه شریفه قابل برداشت است را بیان خواهیم کرد. در گام بعد به بیان نحوه دلالت آیه شریفه بر امکان یا نفی حرکت در مجردات خواهیم پرداخت. و در نهایت، دلالت ظاهر آیه شریفه بر امکان یا نفی حرکت در مجردات را مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد. در مقاله پیش رو ابتدا به بررسی ظهور آیاتی که بر ثبات مجردات دلالت دارند خواهیم پرداخت و سپس به آیات دالّ بر امکان حرکت در مجردات.

۲. آیات دالّ بر ثبات و عدم حرکت در مجردات

از ظاهر برخی آیات قرآن می‌توان ثبات و عدم حرکت در مجردات را به‌دست آورد. در ادامه به معرفی این دست از آیات و تبیین نحوه دلالت ظاهر آنها بر ثبات مجردات خواهیم پرداخت. سپس دلالت آنها بر نفی حرکت در مجردات را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۲. آیه اول: «بهره‌مندی ملائکه از مقام معلوم»

«وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ». (الصّافّات / ۱۶۴)

۱-۲-۱. بررسی واژگان آیه شریفه

مقام معلوم: موصوف و صفت، مبتدای مؤخر. «مقام» در اصل اسم مکان است (البته اسم زمان و مصدر میمی قیام نیز به همین صورت است) یعنی مکان قیام، لکن گاهی احوال و صفات شیء را محل استقرار آن شیء فرض می‌کنند و بر آن «مقام» به معنای «منزلت» اطلاق می‌نمایند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۹۳؛ راغب، ۱۴۱۲: ۶۹۲؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶ / ۵۳) گاهی نیز بر عملی که برای انجام آن قیام صورت گرفته است، «مقام» اطلاق می‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۵ / ۳۷۲)

۱-۲-۲. بیان چند نکته

۱-۲-۱-۲. نکته اول: مقصود از «مَلَأَ» در آیه شریفه.

درباره اینکه مقصود از «نا» چه کسانی هستند، احتمالاتی وجود دارد:

احتمال اول: مقصود از «نا» ملائکه هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹ / ۱۴۲ و

۵۶ / ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۴۶۱؛ طوسی، بی‌تا: ۸ / ۵۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲ / ۱۴۶؛ صدرالمآلهین،

۱۳۶۳: ۲۶ / ۳۶۲)

احتمال دوم: مرجع «نا» پیامبر گرامی اسلام ﷺ و مؤمنین است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۱۷۵؛

بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۳۰۲؛ قمی، ۱۳۶۸: ۱۱ / ۱۹۲)

احتمال سوم: بازگشت ضمیر «نا» به ائمه و اوصیاء پیامبر ﷺ می‌باشد (فیض، ۱۴۱۸: ۱۰۵۹ / ۲). روایتی از امام صادق ﷺ، موید این احتمال است. (علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴ / ۸۷) آنچه با سیاق آیه شریفه سازگار است، بازگشت «نا» به ملائکه است. در عین حال، تعارضی با احتمال سوم ندارد و آن را نیز می‌توان پذیرفت و هر دو را جمع کرد. زیرا ائمه ﷺ در مقام نورانی خود پیش از خلقت آدم ﷺ، امام و پیشوای ملائکه بوده‌اند و بالاتر از همه آنها مقام معرفت و قرب و عبادت و ... داشته‌اند. لذا هم ائمه ﷺ دارای چنین مقاماتی‌اند، و هم ملائکه. لذا روایت امام صادق ﷺ اشاره به مصداق اتم آیه شریفه دارد و به دنبال حصر «نا» در ائمه ﷺ نیست. (علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۲۸؛ فیض، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۸۶)

۲-۱-۲. نکته دوم: مقصود از «مقام معلوم» در آیه شریفه

مفسرین دیدگاه‌های متعددی را در معانی «مقام» و «معلوم» مطرح کرده‌اند:

معنای اول: منزلت معین در معرفت، عبادت، فرمانبرداری و انتهای به امر خداوند که از آن تجاوز و تعدی و نافرمانی نمی‌کنند. (قمی، ۱۳۶۸: ۱۱ / ۱۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹ / ۱۴۲ و ۱۶۱ / ۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۴۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲ / ۱۴۶؛ طوسی، بی تا: ۸ / ۵۳۵؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۴۲۶)

معنای دوم: چنانچه متکلم را پیامبر ﷺ بدانیم، به معنای مقام معلوم در بهشت، یا در پیشگاه خداوند متعال در قیامت می‌باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۳۰۲؛ قمی، ۱۳۶۸: ۱۱ / ۱۹۲)

معنای سوم: مکان مشخصی در آسمان‌ها برای ملائکه، جهت عبادت و پرستش خداوند متعال (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶ / ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۴۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷ / ۳۸)

معنای چهارم: جایگاه قرب به خداوند و مشاهده انوار ذات ربوبی (جل و علا). (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴ / ۶۲۳)

معنای پنجم: کار و مأموریت و وظائف مشخص از طرف خداوند متعال در تدبیر عالم و نظام آفرینش که ملائکه در این امور فرمانبردار خداوند متعال اند و از وظیفه خود شانه خالی نمی‌کنند. (طیب، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۲۰۰؛ قرشی، ۱۳۷۳: ۹ / ۱۸۹) یک دسته کرام الکاتبین هستند، (انفطار / ۱۳ - ۱۰) یک دسته رسولان وحی به انبیاء هستند، (نحل / ۲) یک دسته مأمور به الهامات در قلوب مؤمنین و حافظ آنها، (انعام / ۶۱) یا مأمور به مجازات سرکشان و کافران، (هود / ۷۷) یا مأمور به نزول باران، یک دسته مشغول به عبادت هستند، (انبیاء / ۲۶ و ۲۷) گروهی قبض روح می‌کنند (اعراف / ۳۷) و گروهی نیز حامل عرش‌اند. (الحاقه / ۱۷)

با توجه به تجرّد و بی‌مکانی ملائکه (دست‌کم ملائکه مورد اشاره در آیه شریفه)، معنای سوم قابل

قبول نیست. همچنین با پذیرش بازگشت ضمیر «نا» به ملائکه و ائمه علیهم السلام، معنای دوم نیز مردود است. اما در مورد معنای اول و چهارم و پنجم می‌توان این چنین میان آنها جمع کرد که هر یک از ملائکه به تناسب جایگاه و مرتبه وجودی‌ای که دارند، از معرفت و منزلت و کمالات و عصمت و فرمانبرداری متفاوت و متفاضل بهره‌مندند. تفاوت آنها در امور یاد شده سبب تفاوت و تفاضل آنها در قدرت و امکانات شده است. لذا مأموریت و وظیفه و کار محوّل به هر دسته و گروه از آنها نیز متفاوت با سایرین است. انجام کار و فرمانبرداری از اوامر الهی، عبادت است. لذا مقام و نوع عبادت هر طیف از آنها نیز متفاوت با سایر گروه‌ها است. همین تفاوت‌ها را در ائمه علیهم السلام نیز می‌توان بیان کرد و مقامات ایشان علیهم السلام را در وجود نوری پیشین و نیز در وجود ارضی، از جهات مزبور متفاوت و متفاضل دانست.

۲-۱-۳. نحوه دلالت آیه شریفه بر ثبات و عدم حرکت در مجردات

خداوند متعال در آیه شریفه ملائکه را دارای مقام و مرتبه‌ای معین و مشخص معرفی می‌نماید. هنگامی می‌توان گفت مرتبه و مقام چیزی یا کسی معلوم و مشخص است که در غیر آن مقام و مرتبه امکان حضور و وجود او نباشد. لذا ملائکه در هر مقام و منزلتی که هستند، همان مقام متناسب با کمال و مرتبه وجودی آنها برای آنها معین و مشخص است و حضور و وجود آنها در مرتبه دیگر (بالتر یا پائین‌تر) امکان ندارد. یعنی ترقی و استکمال در مقام و منزلت و کمالات و معرفت و ... نخواهند داشت، بلکه هر یک از آنها در هر مرتبه‌ای که هست، تا ابد نیز باقی خواهند ماند. بنابراین، آیه شریفه هرگونه حرکت و استکمال را در ملائکه نفی می‌نماید و از آنجا که اولاً اثبات شد که ملائکه مزبور به جهت عالم بودن، مجردند. ثانیاً ضمیر «نا» اشاره به تمام ملائکه دارد. ثالثاً در میان موجودات علوی، اعم از انوار مقدسه معصومین علیهم السلام، عرش، کرسی، قلم و غیره، ملائکه پایین‌ترین مرتبه را دارند. لذا با اثبات ثبات و عدم حرکت و نفی استکمال در ملائکه، می‌توان نتیجه گرفت که آیه شریفه بر ثبات و عدم حرکت و نفی استکمال در تمام مجردات دلالت دارد. بر همین اساس، برخی از اندیشمندان اسلامی نیز قائل به ثبات و نفی حرکت و استکمال در ملائکه بوده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۲ / ۲۳۵ و ۱۳ / ۲۱۹؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹: ۴ / ۲۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۳۶ و ۵ / ۴۷۸؛ فیض، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶ / ۳۰۸)

۲-۱-۴. نقد و بررسی دلالت آیه شریفه

به نظر می‌رسد نمی‌توان آیه شریفه را دلیلی بر ثبات و عدم حرکت و نفی استکمال در مجردات دانست. زیرا اولاً طبق روایت امام صادق علیه السلام، آیه شریفه در شأن ائمه علیهم السلام نازل شده و براساس جمعی که بین احتمالات صورت گرفت، مدلول «نا» شامل ائمه علیهم السلام نیز می‌شود. از آنجا که استکمال و حرکت در ائمه علیهم السلام امری بدیهی است، لذا برداشت ثبات و عدم حرکت و نفی استکمال از آیه شریفه صحیح

نمی‌باشد. ثانیاً بر فرض بازگشت ضمیر «نا» به ملائکه، آیه شریفه در مقام بیان ثبات یا نفی ثبات در ملائکه نیست، بلکه به دنبال نفی مقام ربوبیت آنهاست. ثالثاً در معنای «مقام معلوم» پنج احتمال وجود داشت و تنها براساس این احتمال که معنای آن عدم تعدی و ترقی معرفت و مرتبه وجودی و کمالات باشد، می‌توان آیه شریفه را دال بر نفی استکمال در ملائکه دانست، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که احتمالات دیگر باطل‌اند و معنای آیه شریفه منحصر در همین احتمال است. و از آنجا که احتمالات دیگر نیز به همین اندازه از قوت و اعتبار برخوردارند، نمی‌توان به صورت قطعی حکم به دلالت آیه شریفه بر نفی استکمال در ملائکه نمود. (اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال). بلکه با توجه به آیات و روایات فراوانی که بر تغییر و حرکت و استکمال در ملائکه دلالت دارند، باید احتمال مزبور در معنای آیه شریفه را کنار گذاشت و احتمالات دیگر را که با سایر آیات و روایات قابل جمع‌اند، پذیرفت. رابعاً چنانچه آیه شریفه بر نفی استکمال و ترقی ملائکه دلالت داشته باشد، باز اثبات‌کننده ثبات و عدم حرکت در ملائکه نیست. زیرا این احتمال وجود دارد که ملائکه در همان مقام معلومی که دارند، وجود غیر مستکمل شان را دفتاً دریافت نکرده باشند، بلکه وجودی سیال داشته باشند و علت فاعلی وجود آنها را به صورت تدریجی به آنها افزوده است.

۲-۲. آیه دوم: «بهره‌مندی ملائکه از دانش معین»

«قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ». (بقره / ۳۲)

۲-۲-۱. بررسی واژگان آیه شریفه

سبحانک: از «سبح» (شناور کردن، پیشرفت) به معنای تنزیه و تقدیس و مبرا دانستن خداوند متعال از نقائص و منزّه و پاک دانستن او از هر آلودگی و بدی و نالایقی است. طبرسی معتقد است که «سبحان» اسم مصدر است، اما راغب آن را مصدر می‌داند. (صاحب، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۹۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۲۵؛ راغب، ۱۴۱۲ (ب): ۳۹۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۷۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۵ / ۱۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳ / ۲۱۱)

۲-۲-۲. نحوه دلالت آیه شریفه بر ثبات مجردات

با توجه به اینکه اولاً ملائکه مورد اشاره در آیه شریفه دارای علم حضوری به خود هستند و از ناآگاهی و جهل خود با خبرند، می‌توان تعریف مجرد را بر آنها صادق دانست. لذا آنها مجرداند. ثانیاً خداوند متعال از زبان آنها چنین می‌گوید: «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا». «لا» نفی جنس است و چون بر سر نکره آمده، مفید عموم است. یعنی هیچ‌گونه علمی غیر از آن علمی که قبلاً در هنگام خلقت به ما تعلیم تکوینی نمودی، نداریم. ثالثاً استکمال جوهری شیء مستلزم بسط و توسعه کمالات وجودی آن است و هر چه سعه

وجودی و کمالات جوهری شیء بسط و توسعه می‌یابد، علم و آگاهی آن نیز افزون و شدیدتر می‌شود. بنابراین، با توجه به اینکه به اقرار خود ملائکه، چیزی بر علم و آگاهی آنها افزوده نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که جوهر وجودی آنها نیز ثابت بوده و هیچ‌گونه استکمالی نداشته است، و بدون تغییر و تحوّل به حال اولیه خود باقی مانده است. پس آیه شریفه بر ثبات مجردات و عدم حرکت و تغییر در آنها دلالت دارد.

۲-۲-۳. نقد و بررسی دلالت آیه شریفه

به نظر می‌رسد آیه شریفه فوق دلالتی بر ثبات و عدم حرکت در مجردات نداشته باشد. زیرا اولاً ظاهر آیه شریفه تنها یک قسم از کمالات، یعنی علم را، آنها را تا زمان واقعه و گفتگوی مزبور در مورد ملائکه مورد اشاره نفی می‌کند، نه هرگونه کمالی، و نه مطلق علم تا ابد را. لذا امکان استکمال ملائکه در کمالی غیر از علم، و نیز امکان افزون شدن علم آنها پس از گفتگوی مزبور را ردّ و انکار نمی‌نماید. ثانیاً آیه بعد از این آیه، اشاره به انبَاء ملائکه توسط حضرت آدم علیه السلام دارد. یعنی در همین آیات بر استکمال ملائکه از جهت علمی تصریح می‌شود:

فرمود: ای آدم! آنان را از اسامی این موجودات آگاه کن. هنگامی که آنان را آگاه کرد ...
(بقره / ۳۳)

۳. آیات دالّ بر حرکت و تغییر در مجردات

ظاهر برخی آیات شریفه قرآن بر امکان حرکت و تغییر تدریجی در مجردات دلالت دارند. در ادامه به این دست آیات اشاره می‌کنیم و به تبیین چگونگی دلالت آنها بر امکان حرکت در مجردات خواهیم پرداخت.

۱-۳. آیه اول: ربوبیت فراگیر الهی
«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (حمد / ۱)

۱-۱-۳. بررسی واژگان آیه شریفه

«الف و لام»: دو احتمال درباره آن وجود دارد: استغراق و جنس. البته تفاوتی در دلالت بر جمیع افراد نمودن در هر دو صورت نیست، و تنها تفاوت در اجمال و تفصیل این دلالت می‌باشد. (قمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۱؛ موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۳)

«حمد» از ماده «ح م د» به معنای «ستایش» و «ثنا»، در تعظیم فاعلی به کار می‌رود که با اختیار خودش، صاحب فعل یا کمال یا صفت نیکو و زیبایی شده باشد، چه این فعل نیکو، نعمت باشد یا غیر نعمت. (موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲ / ۳۲۷)

بنابراین، معنای «الحمد لله» این است که تمام حمد و ستایش فقط مختص به خداوند متعال است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۷ / ۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳۳ / ۱). این معنا را از آمدن «رب العالمین» به دنبال «الحمد لله» به خوبی می‌توان فهمید؛ در واقع «رب العالمین» علت «الحمد لله» است. (موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۰؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۵؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۸)

رب: واژه «رب» مصدری است که به‌طور استعاره بجای فاعل به‌کار رفته است. (راغب، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۰) البته برخی آن را صفت مشبیه دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که وجه اول صحیح باشد، زیرا «رب» به مفعول نیز اضافه می‌شود، درحالی‌که صفت مشبیه به فاعل اضافه می‌گردد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۰)

در زبان فارسی، گاهی «رب» را به معنای تربیت‌کننده و پروردگار معنی می‌کنند؛ و گاهی نیز به معنی صاحب اختیار (چنانچه عبدالمطلب در واقعه نبرد اصحاب فیل گفت: «انا رب الابل و للبيت رب»). شاید دلیل این امر، نبود معادلی دقیق برای واژه «رب» در زبان فارسی باشد. البته باید توجه داشت که واژه «رب» از ماده «ربب» است نه از «ربی»، و تربیت‌کننده کلمه‌ای است که معادل «مربی» قرار می‌گیرد و مربی از ماده «ربی» است. اما این نکته بدان معنی نیست که در واژه «رب» معنای تربیت کردن وجود نداشته باشد، بلکه گویا در کلمه «رب» هم مفهوم خداوندگاری و صاحب اختیاری نهفته است و هم معنای تکمیل‌کننده و پرورش‌دهنده؛ خداست که هم صاحب اختیار عالم است و هم کمال رسان همه عالم. همچنان که اکثر مفسران و مترجمان و اهل لغت، بر افاده معنای تربیت‌کننده در واژه «رب»، تصریح و تأکید دارند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۰؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۸۱؛ سبزواری، ۱۴۱۹: ۱ / ۶؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۰۰؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۶؛ تستری، ۱۴۲۳: ۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۳۹۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳ / ۴۲) علاوه بر دو معنای تربیت‌کننده و صاحب اختیار، در کتاب‌های لغوی و تفسیری، معانی دیگری نیز مانند خالق، مالک، مدبر، سید مطاع، اصلاح‌گر، صاحب و ... بیان شده که در واژه «رب» اشراب دارند. البته در اینکه معنای اصلی واژه «رب» در میان این معانی کدام است، اختلاف وجود دارد؛ برخی از کتاب‌های فرهنگ لغت، (فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۱۴ و ۳۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۳۹۹) تأکید بر معنای «مالک» دارند، اما مفسران بسیاری با توجه به برخی شواهد و قرائن قرآنی، معتقدند که اصل معنای «رب»، «تربیت‌کننده» است، چراکه در آیات متعددی از قرآن، همراه با اطلاق «رب» بر خداوند متعال، از وصف «مالک و مَلِک» نیز در کنار «رب» استفاده شده است و این خود دلیلی است بر این مطلب که معنای اصلی مورد نظر از «رب»، «مالک» نبوده است، که همراه با «رب»، «مالک» نیز بر خداوند سبحان اطلاق شده است. همانند: «قل أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِکِ النَّاسِ». (ناس / ۴) دلیل دیگر بر این

مطلب، صحیح نبودن بکار بردن «مالک» بجای «رب» در جایی است که باید از «رب» استفاده شود، در حالی که اگر معنای اصلی «رب»، «مالک» بود، باید بتوان این دو واژه را به جای یکدیگر استفاده نمود. (موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۶) علاوه بر این، آنچه در هنگام اطلاق واژه «رب» به ذهن تبادر می‌کند، معنای «تربیت کردن» است، و از آنجا که تبادر را به‌عنوان یکی از نشانه‌های حقیقت در معنای لفظ معرفی می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که معنای حقیقی «رب»، «تربیت کردن» است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۰) البته هریک از این دو معنا را معنای حقیقی «رب» بدانیم، مانع از معنای دیگر نمی‌باشد و در ضمن خود، معنای دیگر را نیز به همراه دارد.

نکته قابل توجه درباره مالکیت خداوند این است که منشأ مالکیت ذات مقدس الهی، خالقیت و فاعلیتی است که نسبت به ماسوای خود دارد، به‌گونه‌ای که وجود تمام ماسوای خود را قائم به خود گردانیده است، لذا مالکیت خداوند متعال، مالکیتی حقیقی است (و نه اعتباری) که در دو بُعد تکوین و تشریح سریان دارد.

نتیجه‌ای که از مجموع مطالب بالا درباره معنای واژه «رب»، به‌دست می‌آید آن است که خداوند متعال به‌دلیل خالقیت و علیت فاعلی‌ای که نسبت به ماسوای خود دارد، مالک آنهاست، از این‌رو اختیار همه اشیاء در ید قدرت اوست، و او صاحب اختیار آنهاست و با قدرتی که دارد، مملوک‌های خود را، تکویناً و تشریحاً مورد تربیت قرار می‌دهد و آنها را به رشد و کمالی که برایشان در نظر گرفته است، می‌رساند. لذا برهمگان لازم است که از خداوند متعال، به‌عنوان سید و آقا و مولای اطاعت و تبعیت نمایند و از این طریق در مسیر رشد و تکامل حقیقی خود قرار گیرند تا به هدف نهایی از خلقت خود نائل آیند. لذا معنای خالقیت، تربیت کردن، مالک، سید، اصلاح‌گر، در واژه «رب» وجود دارد و «رب» بر تمامی این معنای دلالت دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱ / ۹۷)

العالمین: جمع «عالم» (بفتح لام) و مشتق از کلمه «علم» یا «علامت» می‌باشد. وزن آن وزن قالب و خاتم است. لذا معنای عالم، یا «ما یعلم» (آنچه ممکن است که به آن علم یافت)، و یا «ما یعلم به الصانع» است. (قمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۴) کلمه «عالم» همانند «قوم» و «رهط»، معنای جمع دارد و واژه‌ای مفرد از ماده و جنس لفظ خود ندارد.

درباره مدول کلمه «عالم» دیدگاه‌های متعدد و مختلفی وجود دارد:

دیدگاه اول: برخی با استناد به سیاق آیه و کاربردهای قرآنی. (آل عمران / ۴ و فرقان / ۱ و اعراف / ۸) معتقدند واژه «عالم» در اینجا، تنها بر طیف‌ها و صنف‌های گوناگون انسانی دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵؛ قمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۴)

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: اولاً: در بسیاری از موارد در قرآن، «عالم» به معنای عامی که غیر انسان را نیز شامل می‌شود، به کار رفته است، مانند: (شعرا / ۲۳ - ۲۴) ثانیاً: چه اشکالی دارد که حتی در مواردی که سیاق جمله درباره انسان‌ها می‌باشد، باز معنای عالمین شامل تمامی موجودات بشود؟ چرا که آیه با دلیلی محکم می‌گوید که آن خدایی که ربّ تمامی عالمیان است، چنین چیزی را برای انسان‌ها می‌خواهد، و این گونه دلیل آوردن، بسیار قاطع‌تر است. ثالثاً: با این تفسیر از عالمین، ربوبیت خداوند محدود می‌شود به انسان‌ها در حالی که او «ربُّ کلِّ شیءٍ» (أنعام / ۱۶۴) است. رابعاً: آمدن «الف و لام» جنس یا استغراق بر روی «عالم»، دلالت بر عمومیت افراد آن دارد و هر آنچه بتواند مصداق «عالم» باشد، را داخل در مدلول آن می‌نماید. لذا منحصر کردن معنای «عالم» در بخشی از افراد آن، ناموجه است.

دیدگاه دوم: برخی دایره دلالت «عالمین» را وسیع‌تر می‌دانند، و تمام موجودات دارای علم و عقل، و به اصطلاح ذوی العقول، را مشمول دلالت واژه عالم می‌دانند، لذا علاوه بر انسان، فرشتگان و جن نیز داخل در مدلول عالم می‌باشند. (مترجمان، ۱۳۷۷: ۱ / ۷؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۳۹) ایشان جمع بسته شدن «عالم» به «یاء و نون» را شاهد بر این احتمال می‌دانند، زیرا جمع بستن با «یاء و نون»، به ذوی العقول اختصاص دارد. این دیدگاه را به عرف اهل لغت نسبت داده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۳۲ / ۱؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۳۹ و ۴۰ / ۱)

در نقد این دیدگاه نیز می‌توان گفت: در کاربردهای قرآنی مواردی یافت می‌شود که برای جمع بستن موجودات غیر عالم، از «یا و نون» استفاده شده است، مانند: «... أتینا طائِعین». (فصلت / ۱۱)

دیدگاه سوم: برخی تمام ماسوی الله را مشمول دلالت واژه «عالم» می‌دانند، لذا مدلول «عالم»، تمام اشیاء و مخلوقات؛ از ماده المواد تا عقل اول، یعنی عالم طبیعت، عالم نفوس، عالم ارواح، عالم عقول، عالم علوی، عالم سفلی؛ از مجردات و مادیات؛ از سماوات و ارض؛ از جمادات و نباتات و حیوانات و جن و انس و ملک؛ از ذوی العقول و غیر آنها را شامل می‌شود. (خانی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۸۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۰۲، ۲۶۰، ۳۴۲ و ۴۲۲ / ۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۳ و ۱ / ۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۱؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۳۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۱ / ۴۲؛ قمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۴؛ موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۸) شاهد بر این احتمال، آیه شریفه «فرعون گفت: «پروردگار عالمیان چیست؟!» (موسی) گفت: «پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است، اگر اهل یقین هستی!» (شعرا / ۲۴ - ۲۳) می‌باشد. براساس پاسخ حضرت موسی علیه السلام، کلمه «عالمین» شامل جمیع ماسوی الله می‌شود. (نجفی، ۱۳۹۸: ۱ / ۱۷؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۳؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۰۲) همچنین در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر «رب العالمین» آمده است:

و عالمین عبارت است از تمام گروه‌های مخلوقات از جمادات و حیوانات ... و رب العالمین یعنی مالک و خالق و سوق‌دهنده روزی بسوی آنها از جاهائی که می‌دانند و از جاهائی که نمی‌دانند ... (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۸۲)

شاهد دیگر بر عمومیت معنای عالم به تمام مخلوقات، علّیتی است که وصف «رب العالمین» برای حکم «الحمد لله» دارد. زیرا تعلیق حکم بر وصف مُشعر بر علیت است، و دلالت دارد بر آنکه آن حکم، مُعلّل به آن وصف می‌باشد. (مکارم، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۸؛ موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۰) یعنی استحقاق ذات الهی بر تمامی حمدها و ستایش‌ها، به این دلیل است که او مالک، صاحب اختیار و پروردگار تمام عالمیان است، و تمام کمالات و امور ستودنی‌ای که در کُلّ عالم وجود، از ماده‌المواد تا عقل اول یافت می‌شود، برای اوست.

۳-۱-۲. نحوه دلالت آیه شریفه بر اثبات حرکت در مجردات

همان‌طور که در بررسی معانی واژگان آیه «الحمد لله رب العالمین» بیان شد، در واژه «رب» معنای تربیت‌کننده و رشددهنده و پروردگاری وجود دارد، چه به‌عنوان معنای اصلی و چه به‌عنوان معنای ضمنی. «عالمین» نیز عمومیت دارد و شامل موجودات دیگری غیر از انسان نیز می‌شود. علاوه بر آیه فوق، آیات فراوان دیگری در قرآن یافت می‌شود که اشاره به ربوبیت عمومی الهی دارد. مضمون مجموع آنها روشن می‌کند که خداوند متعال، پرورش‌دهنده تمام موجودات است؛ هم خلقت از جانب اوست و هم تربیت، لذا خداوند متعال خالق و مربّی همه موجودات است. در کتاب‌های لغت و تفسیر، معنای تربیت این‌گونه بیان شده است: «رساندن تدریجی شیء به کمالش به اندازه استعداد ازلی‌ای که دارد»، (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۰) «عبارت است از ایجاد تدریجی شیء تا رسیدن به حد تام»، (راغب، ۱۴۱۲: ۳۳۶) «معنای تربیت نیست مگر آماده ساختن اسباب رسیدن به کمال»، (خمینی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۸۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴ / ۱۸) «تربیت عبارت است از اخراج چیزی از حدّ قابلیت به فعلیت به تدریج»، (طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۴۳۷) «استعدادهایی را که در ذات موجودات هست به فعلیت می‌رساند». (اختری، ۱۳۶۱: ۴ / ۹۸ و ۳ / ۹۸) آنچه به صورت مضمونی مشترک، در تمام این تعاریف یافت می‌شود، یک نحو تدرّج در کسب وجود و یا کمالات در موجود تربیت شونده، از ناحیه تربیت‌کننده می‌باشد، و این همان معنای حرکت است. حال با توجه به ربوبیت عمومی‌ای که از آیه شریفه فهمیده می‌شود، به‌گونه‌ای که شامل همه موجودات، و از جمله موجودات مجرد می‌گردد، به خوبی می‌توان وجود حرکت در مجردات را از آیه شریفه نتیجه گرفت و آن را اثبات کرد. همان‌طور که در برخی تفاسیر به این نکته توجه گردیده، و حتی تصریح به پذیرش آن شده است. (خمینی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۴۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۳؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۳۸) البته باید توجه داشت که تربیت در مورد هر یک از اقسام موجودات و مخلوقات، متناسب با وجود آن است و از تربیت دیگران متفاوت است. لذا به حسب اقتضاء موضوع، گاهی تربیت به صورت تدبیر است و گاهی نظم یا تکمیل یا اصلاح یا انعام یا اتمام؛ گاهی به صورت حدوث وجود است و گاهی

به صورت ابقاء وجود. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴ / ۱۹) بنابراین، وجود تربیت در مجردات، لزوماً به معنای وجود استکمال در آنها نیست، بلکه ابقاء وجود آنها توسط واجب تعالی نیز نوعی تدرُّج در وجود و مصداق تربیت یافتن از ناحیه رب العالمین است. (الوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۸۲؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۶ و ۳۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۹۹ و ۴۳۸)

۲-۲-۳. آیه دوم: افزوده شدن علم فرشتگان

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَادُمْ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ...» (بقره / ۳۳ - ۳۱)

۱-۲-۳. بررسی واژگان آیه شریفه

عرضهم: از «عرض» یعنی در معرض قرار دادن و عرضه داشتن و نمایاندن و اظهار نمودن. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۷۱؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۱ / ۳۰۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۲۷۰)

ملائکه: جمع ملک مُخَفَّف «ملئک»، از «الوکة» بمعنای رسالت، پیامبری یا مفرد آن «ملاک» از ملک بمعنای متصرف و مالک. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵ / ۳۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۴۸۱؛ راغب، ۱۴۱۲: ب: ۸۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۹)

انباء: خبر بی سابقه دادن، آگاهاندن و اطلاع رساندن. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۶۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۳۸۵؛ راغب، ۱۴۱۲: الف: ۷۸۸)

۲-۲-۳. نکات قابل توجه در آیه شریفه

نکته اول: فرشتگان مورد نظر در این آیه شریفه، از یک طرف این ویژگی را دارند که عالمند؛ و از طرف دیگر مخاطب امر الهی واقع شده‌اند و باید با علم و اراده خویش به مفاد امر الهی عمل کنند، براساس تعریف، چنین ویژگی‌هایی تنها در موجود مجرد پذیرفتی است.

نکته دوم: نوع علم و یادگیری حضرت آدم علیه السلام با ملائکه در آیه شریفه متفاوت است (نسبت به حضرت آدم از واژه تعلیم استفاده شد، اما در مورد ملائکه فرمود «انبيئهم...»)، لکن این تفاوت در نوع یادگیری به این معنا نیست که با انباء حضرت آدم علیه السلام، بر علم و آگاهی ملائکه افزوده نگردیده است.

نکته سوم: با توجه به موارد کاربرد واژه «نبأ» در قرآن و نیز سخنان اهل لغت و تفسیر، دو نکته در باره این واژه قابل توجه است:

یک: انباء و خبردادن و اطلاع رسانی، گاهی به این صورت است که با گفتن و توضیح دادن، شخصی را از رویدادی که در گذشته یا آینده واقع شده یا می‌شود، آگاه سازند؛ گاهی نیز به این صورت است که

بررسی ثبات یا حرکت در مجردات از منظر آیات شریفه قرآن کریم □ ۲۰۵

خودِ واقعه و متعلقِ خبر را در مقابلِ شخص، حاضر و مجسم سازند، مانند تجسم اعمال در قیامت که شخص را با احضارِ خودِ اعمالی که انجام داده است از اعمالش با خبر می‌سازند (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲ / ۱۲؛ اختری، ۱۳۶۱: ۹۸ / ۴).

دو: اگرچه «نبأ» به معنای «خبر» است، لکن تفاوت ظریفی میان این دو وجود دارد که موارد کاربرد آن دو را تا حدودی متمایز می‌سازد: «نبأ» در جایی به کار می‌رود که شخصِ خبر گیرنده، از مضمونِ خبر آگاهی نداشته باشد، بر خلاف «خبر». لذا می‌توان گفت: «تخبرني عن نفسي» یا «تخبرني عما عندي»، اما نمی‌توان گفت: «تنبئي عن نفسي» یا «تنبئي عما عندي». (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۳؛ راغب، ۱۴۱۲ الف: ۷۸۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۲۷) لذا «انباء» مُتَضَمِّنِ تعلیم نیز می‌باشد.

۳-۲-۳. نحوه دلالت آیه شریفه بر اثبات حرکت در مجردات

با توجه به مطالب و نکاتی که در بررسی آیه شریفه بیان شد، از برخی روایات (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱ / ۱۴؛ حسن بن علی رضی الله عنه، ۱۴۰۹: ۲۱۷) و سخنان مفسرین (طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۰۶) در ذیل آیه مزبور، می‌توان حصول چندین علم را برای ملائکه به دست آورد:

علم به حقیقتِ اسما، علم به اسماءِ اسماء، علم به مقام و منزلتِ حضرت آدم رضی الله عنه که از پیش منکر آن بودند، علم به حکمت و مصلحتِ برگزیده شدن حضرت آدم رضی الله عنه به جانشینی خداوند در زمین، علم به نحوه برتری حضرت آدم رضی الله عنه بر فرشتگان، علم به جهل و نادانی خود نسبت به اسماء، علم به چرایی عدم شایستگی آنها بر امر خلافت. در میان این موارد، تنها به قسم اول و دوم، یعنی علم به اسماء و علم به اسماءِ اسماء تشکیکاتی وارد شده است و گفته‌اند: چنین علمی در فرشتگان (به دلیل ضعف مرتبه وجودی و نداشتن امکانات و قوای ادراکی) حاصل نشده است. (طیب، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۰۶) اما بقیه موارد را نمی‌توان انکار کرد و آن علوم به دانش فرشتگان افزوده شده است.

بنابراین، با اثبات افزوده شدن علم در ملائکه، و با توجه به اینکه افزایش علم به منزله استكمال و حرکت در وجود عالیم می‌باشد، به روشنی می‌توان چنین نتیجه گرفت که در فرشتگان نیز حرکت استکمالی وجود دارد. همان‌طور که برخی از مفسرین به وجود استكمال در ملائکه اذعان کرده‌اند و آیه فوق را شاهد و مؤیدی بر این مطلب دانسته‌اند. (موسوی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۵۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۹؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۵ / ۳۴۸؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۲۱) البته به نظر می‌رسد این احتمال خالی از وجه نباشد که ملائکه مورد خطاب در این آیه شریفه، ملائکه زمینی بوده‌اند، (خمینی، ۱۴۱۸: ۵ / ۳۴۸؛

طالقانی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۲۱) زیرا؛ اولاً: سخن از بی‌خبری و ناآگاهی آنها از اسماء و صفات علیای الهی و عرضه حقیقت اسماء بر آنها است. در حالی که اگر این فرشتگان، از ملائکه علوی بودند، خود آنها مظهر و مجلای آن اسماء و صفات می‌بودند و از آنها بی‌خبر و ناآگاه نبودند. ثانیاً: مسئله خلافت بر روی زمین مطرح است و این فرشتگان خواهان آن بودند که آنها به جای حضرت آدم علیه السلام خلیفه خداوند بر روی زمین باشند، درحالی که این خواسته، با مقام و مرتبه وجودی فرشتگان و ملائکه علوی سازگار نیست. با توجه به این احتمال، حرکتی که از آیه شریفه در فرشتگان «مجردات» اثبات می‌شود، تنها در ملائکه ارضی و سفلی که نسبتی با زمین و عالم طبیعت دارند، خواهد بود. اما وجود حرکت و استکمال در ملائکه علوی و دارای مراتب بالای وجودی را نمی‌توان از این آیه شریفه اثبات کرد.

۳-۳. آیه سوم: امکانِ خطا و توبه در ملائکه

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ... قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره / ۳۳ - ۳۰)

۳-۳-۱. بررسی واژگان آیه شریفه

سبِحَان: از ماده «سبح» (به معنای با سرعت شناکردن و پیش رفتن)، در اصل مصدر غیر متصرف (راغب، ۱۴۱۲ ب: ۲ / ۱۷۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۶۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۹) و عَلِمَ برای تسبیح (فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۶۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۹) (به معنای تنزیه و تقدیس و تبرئه خداوند متعال از هر گونه نقص و عیب و حدّ و بدی و سوء) (صاحب، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۹۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۲۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۷۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۶۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۹) و منصوب به فعل محذوف و مقدر می‌باشد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۳۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۹) علاوه بر تسبیح خداوند متعال، کاربردهای متعددی برای واژه «سبِحَان» در کتاب‌های لغت و تفسیر گفته شده است: تحمید، (طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۷) تعظیم، (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۵ / ۲۴) اظهار تعجب و شگفتی از واقعه یا سخنی، (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۷۱) اظهار استبعاد نسبت به مسئله‌ای، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۲۵) اعتراف به تقصیر و گناه و اظهار ندامت و پشیمانی از خطا و سستی در امر طاعت و طلب توبه، (صاحب، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۹۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۷۱) حرکت در مسیر حق بدون هیچ‌گونه انحراف و نقطه ضعفی. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۵ / ۲۰ و ۲۱)

۳-۲. نحوه دلالت آیه شریفه بر حرکت در مجردات

ظاهر آیه شریفه و روایاتی که در ذیل آن وارد شده است بر این مطلب دلالت دارند که برخی از ملائکه مأمور به سجده بر حضرت آدم علیه السلام، آنچنان که مطلوب و حق عبودیت و اطاعت خداوند متعال بوده است، عمل نکردند و این امر سبب سقوط آنها از مقام و منزلتشان نزد خداوند متعال گردید. ایشان متوجه این ناخوشنودی از ناحیه خداوند متعال شدند و به پیشگاه الهی توبه و انابه نمودند و سرانجام، رضایت الهی را جلب کرده، مورد عفو و مغفرت و رحمت خداوند متعال قرار گرفتند. فرشتگان مورد بحث، دارای علم هستند و کارهایی به آنها واگذار شده است. این امور تنها در موجودات مجرد یافت می‌شود. لذا فرشتگان مزبور باید از طیف مجردات باشند و وجود چنین تغییرات و تحولاتی در آنها نشان از وجود تغییر، و دلیلی قرآنی بر حرکت در مجردات است.

در آیه ۳۲، ملائکه با عبارت «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا...» پاسخ سؤال خداوند متعال، مبنی بر انبَاء از اسماء حقایق عرضه شده بر ملائکه را می‌دهند. این سؤال و پاسخ بعد از هنگامی است که خداوند متعال به ملائکه فرمود «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» که ملائکه در آنجا گفته بودند «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...». آنچه در این قسمت از آیه شریفه در جهت استنباط و اثبات تغییر و حرکت در ملائکه و مجردات مورد توجه است، به کارگیری واژه «سُبْحَانَكَ» از ناحیه ملائکه در پاسخ به سؤال خداوند است. مقصود و هدف خداوند از سؤال مزبور، امتحان ملائکه و فهماندن حکمت و مصلحت برگزیدن آدم علیه السلام به مقام خلافت خویش به جای فرشتگان، و اثبات خطا و بی‌مورد بودن سخن اعتراض گونه آنها در جعل آدم علیه السلام به عنوان جانشین خداوند بر روی زمین است. همانطور که در بررسی واژه «سبحان» گذشت، یکی از موارد کاربرد این واژه، اعتراف به تقصیر و گناه و اظهار ندامت و پشیمانی از خطا و سستی در امر طاعت و طلب توبه، (صاحب، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۹۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۷۱) است. قرائن حالیه و مقالیه و شرایط حاکم بر فضای واقعه ذکر شده در آیات مزبور، حاکی از آن است که ظاهراً از ناحیه ملائکه خطا و قصور و کوتاهی‌ای رخ داده و آن‌گونه که حق بندگی و اطاعت از خداوند متعال بوده است را بجا نیاورده بود. خود ملائکه نیز به این مطلب پی بردند و در مقام اظهار ندامت و اعتذار و پشیمانی، به جهل و بی‌علمی خودشان اعتراف کردند و از خداوند متعال پوزش و آمرزش طلبیدند.

شاید پذیرش این برداشت از آیه شریفه در بدو امر، کمی دشوار و بعید به نظر آید، لکن اگر به روایات متعددی که ذیل آیه شریفه، از اهل بیت علیهم السلام رسیده است، توجه کنیم، خواهیم دید که این معنای برداشت شده از آیه شریفه، کاملاً صحیح و مورد تأیید و تأکید روایات اهل بیت علیهم السلام می‌باشد:

ابی حمزه ثمالی گوید: به امام چهارم گفتم: چرا طواف هفت دور است؟ فرمود: چون خدای تبارک و تعالی به فرشته‌ها فرمود «راستی من در زمین جانشین گذارم» و آنها در برابر خدا تبارک و تعالی گفتند: «آیا در آن کسی گذاری که تباهی انگیزد و خون ریزد» خدا فرمود «براستی من میدانم آنچه را شما ندانید» و پیش از آن آنان را از نور خود محجوب نمی‌کرد و پس از آن هفت هزار سال آنها را از نورش محجوب ساخت، سپس به آنها مهر ورزید و توبه‌شان را پذیرفت...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲ / ۶۰)

روایات فراوان دیگری نیز در این باره می‌توان یافت (کلینی، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۸۸؛ فیض، ۱۴۰۶: ۱۲ / ۳۱؛ تقی مجلسی، ۱۴۰۶: ۴ / ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۱۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۹۶ / ۲۰۵؛ کبیرمدنی، ۱۴۰۹: ۲ / ۶۸؛ نوری، ۱۴۰۸: ۹ / ۳۷۰؛ العروسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۱) البته برخی از آنها از نظر سند دچار اشکال‌اند، لکن روایات صحیح و حسن نیز در بین آنها وجود دارد. علاوه بر اینکه برخی از آنها دارای سندهای متعدد می‌باشند. از نظر دلالت نیز اکثر آنها صراحت در وجود خطا در ملائکه در داستان خلقت و خلافت حضرت آدم علیه السلام دارند. بنابراین با تکیه بر آیه ۳۲ سوره بقره و روایاتی که در ذیل آن وارد شده‌اند، می‌توان چنین به دست آورد که خطا و اشتباه و تنزل رتبه و همچنین توبه و استغفار و سرانجام، پذیرش توبه، در طیفی از ملائکه وجود داشته و واقع شده است. البته شاید این امور مربوط به گروه خاصی از ملائکه که در مراتب پایین‌تر قرار دارند و به تعبیری، ملائکه سفلی و ارضی نامیده می‌شوند، باشند، لکن اجمالاً دلالت بر امکان و وقوع این امور در عالم مجردات و در میان موجودات غیرمادی و غیرطبیعی دارند.

اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که از برخی نصوص نقلی استفاده می‌شود که ملائکه دچار عصیان و گناه نمی‌شوند. لذا چگونه می‌توان ادعا نمود که در قضیه حضرت آدم علیه السلام، آنها دچار خطا و گناه و عصیان پروردگار شده‌اند؟ به تعبیر دیگر؛ میان این دو دسته از روایات و نصوص دینی تعارض وجود دارد. برای نمونه به روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام که در کتاب تفسیر منصوب به ایشان آمده است می‌توان اشاره کرد. (حسن بن علی علیه السلام، ۱۴۰۹: ۴۷۷ - ۴۷۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۶۹) در این روایت به آیات متعددی که دلالت بر عصمت ملائکه و فرشتگان دارند، استناد شده است، لذا می‌توان آن را مجموعه‌ای از ادله نقلی بر عصمت ملائکه دانست.

پاسخ: اولاً عصیان در جایی است که از طرف خداوند متعال، امر و نهی مولوی در خصوص اعمال و امور و اشیائی صادر شده باشد، این امور در جایی امکان دارد که امکان تکلیف وجود داشته باشد. عالم ملائکه و فرشتگان، عالم تکلیف و امر و نهی نیست، لذا عصیان و گناه، به معنای مُصَطَلَح آن، در عالم ملائکه و ماوراء طبیعت وجود ندارد. اما این بدان معنا نیست که خطا و اشتباه و قصور در طاعت و کوتاهی در عبادت و نقصان در ادای حق عظمت و بزرگی خداوند به دلیل نقص معرفت و شناخت، به

سبب پائین بودن مرتبه وجود و محدود بودن ظرفیت، نیز در آن عالم نباشد. مگر حضرت آدم علیه السلام، در عین حال که معصوم بود، در همان عالم دچار خطا نشد؟ مگر انبیاء و اولیاء الهی علیهم السلام دائماً از کوتاهی و قصورات خود اظهار ندامت و توبه نمی کردند؟ مگر تمام آنها معصوم نبودند؟ بنابراین، می توان اعتقاد به عصمت و عدم صدور گناه در ملائکه داشت، و در عین حال، پذیرفت که آنها یا طیفهای پایین تر آنها، مصون از خطا و کوتاهی در امر عبادت و اطاعت الهی نیستند، و این امر ناشی از محدودیت ظرفیت وجودی و کاستی در مقام معرفت و شناخت آنها نسبت به ذات مقدس الهی است. مؤید این مطلب، متن روایت بالا است. آنچه را حضرت علیه السلام از ملائکه دور می داند، گناهان کبیره ای مانند زنا و قتل نفس و کفر و امثال آن می باشد. اما غفلت و ترک اولی و ... مطرح نشده و ملائکه از آنها تبرئه نشده اند. همچنین عصمت ملائکه به عصمت انبیاء علیهم السلام تشبیه شده است در حالیکه مسلماً برخی از انبیاء علیهم السلام دچار ترک اولی شده اند، و این مسئله برای آنها عواقبی را به همراه داشته است.

ثانیاً: می توان تعارض میان این دو دسته از نصوص را این گونه رفع کرد که دسته اول که دلالت بر وجود و وقوع خطا در ملائکه دارند را حمل بر ملائکه سفلی و ارضی که در مراتب و درجات پائین قرار دارند، نمود، و آیات و روایاتی که ملائکه را مصون از گناه و عصیان معرفی می کنند را حمل بر ملائکه مقربین و روحانیین و علیین و رسولان وحی الهی کرد. بنابراین، در عین حال که مضمون هر دو دسته از ادله را پذیرفته ایم، تعارض میان آن دو نیز رفع می شود.

نتیجه

با توجه به اینکه ظهور آیات دسته اول بر ثبات و عدم حرکت در مجردات، مورد پذیرش واقع نشد و از طرفی اجمالاً ظهور آیات دسته دوم بر امکان حرکت در برخی مجردات، مورد قبول قرار گرفت، چنین به دست می آید که آیات شریفه قرآن کریم، اجمالاً امکان حرکت در گونه هایی از مجردات را مورد تأیید قرار داده است.

منابع و مآخذ

۱. ابن اثیر جزری، مبارک، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، محمود محمد طنحی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ چهارم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری، چ اول.

۴. ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۳۹۵، **کمال الدین و تمام النعمه**، تهران، اسلامیه، چ دوم.
۵. ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۴۱۳، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن شهر آشوب، محمد، ۱۳۷۹، **مناقب آل ابی طالب**، قم، المكتبه الحیدریه، چ اول.
۷. ابن عجبیه، احمد، ۱۴۱۹، **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، حسن عباس زکی، قاهره، دارالکتب العلمیه.
۸. ابن فارس، أحمد، ۱۴۰۴، **معجم المقاییس اللغة**، تحقیق هارون عبد السلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۱۹، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۰. ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، دار صادر.
۱۱. اختری، عباسعلی، ۱۳۶۱، **آشنایی با قرآن**، قم، دارالعلم.
۱۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۳. بیضاوی، عبدالله، ۱۴۱۸، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ اول.
۱۴. تستری، ابو محمد، ۱۴۲۳، **تفسیر التستوی**، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۵. حسن بن علی رضی الله عنه، ۱۴۰۹، **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری رضی الله عنه**، قم، مدرسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، چ اول.
۱۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳، **تفسیر اثنا عشری**، تهران، انتشارات میقات، چ اول.
۱۷. خانی، رضا، ۱۳۷۲، **ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده**، حشمت الله ریاضی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، چ اول.
۱۸. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۳، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی، تهران، نشر مرتضوی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ الف، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، چ اول.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ب، *مفردات أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار القلم، چ اول.
۲۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چ اول.
۲۳. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم.
۲۴. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴، *الدرالمشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۵. شبر، سیدعبدالله، ۱۴۱۲ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغه للطباعه و النشر، چ اول.
۲۶. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴، *المحیط فی اللغه*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.
۲۷. صدرالمতألہین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. صدرالمتألہین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، چ اول.
۲۹. صدرالمتألہین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، بیروت، داراحیاء التراث، چ سوم.
۳۰. طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ چهارم.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، رضا ستوده، تهران، انتشارات فراهانی، چ اول.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.
۳۴. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، **مجمع البحرین**، تهران، مرتضوی، چ سوم.
۳۵. طوسی، محمد، بی تا، **التبیین فی تفسیر القرآن**، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۶. طبیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، انتشارات اسلام.
۳۷. عروسی حیوزی، عبدعلی، ۱۴۱۵ ق، **تفسیر نورالثقلین**، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چ چهارم.
۳۸. عسکری، حسین، ۱۴۰۰ ق، **الفروق فی اللغة**، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
۳۹. علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۳، **تفسیر القمی**، قم، دارالکتاب، چ سوم.
۴۰. فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ ق، **کتاب العین**، قم، نشر هجرت.
۴۱. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ ق، **الوافی**، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چ اول.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ ق، **تفسیر الصافی**، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر.
۴۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ ق، **الأصفی فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۴۴. فیومی، أحمد، ۱۴۱۴ ق، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم، موسسه دارالهجره.
۴۵. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، **قاموس قرآن**، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ ششم.
۴۶. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران، بنیاد بعثت، چ سوم.
۴۷. قمی مشهدی محمد، ۱۳۶۸، **تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب**، تحقیق حسین درگاهی، تهران، سازمان چ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چ اول.
۴۸. کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان، ۱۴۰۹ ق، **ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین**، قم، نشر اسلامی، چ اول.
۴۹. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، **الکافی** (ط - الإسلامیه)، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ چهارم.

۲۱۳ □ بررسی ثبات یا حرکت در مجردات از منظر آیات شریفه قرآن کریم

۵۰. مترجمان، ۱۳۷۷، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، با مقدمه آیه الله واعظ زاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ دوم.
۵۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، **بحار الأنوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ دوم.
۵۳. مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶ ق، **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه** (ط - القدیمه)، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ دوم.
۵۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت - لندن - قاهره، دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چ سوم.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ اول.
۵۶. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۰۹ ق، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت، موسسه اهل بیت علیهم‌السلام، چ دوم.
۵۷. نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ ق، **تفسیر آسان**، تهران، انتشارات اسلامی، چ اول.
۵۸. نورمحمدی نجف آبادی، یحیی، ۱۳۹۸، «بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها»، **معرفت فلسفی**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ش ۶۴، ص ۴۲ - ۲۷.
۵۹. نوری، حسین، ۱۴۰۸ ق، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، موسسه آل البت علیهم‌السلام، چ اول.
۶۰. نیشابوری، نظام الدین حسن، ۱۴۱۶ ق، **تفسیر مخرائب القرآن و رغائب الفرقان**، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۶۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۸۶، **تفسیر راهنما**، قم، بوستان کتاب، چ پنجم.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی