

بررسی تبیین علامه طباطبائی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان*

محمدعلی محیطی اردکان**

چکیده

علامه طباطبائی، از فیلسوفان و مفسران برجسته شیعه، شعور همگانی موجودات را بر اساس ادله نقلی و عقلی پذیرفته و در صدد تبیین آن برآمده است. نویسنده با مراجعه به آثار علامه طباطبائی و با محوریت تفسیر المیزان، همراه با توصیف و تحلیل دیدگاه ایشان درباره سریان ادراک در همه موجودات، بر اساس ادله نقلی و عقلی، به بررسی این دیدگاه پرداخته است. به نظر می‌رسد هرچند بر اساس آیات و روایاتی که مرحوم علامه بدانها استناد کرده، می‌توان شعور همگانی موجودات را اثبات کرد، درستی تبیین و دلیل عقلی ایشان بر مسئله، کانون تردید است؛ علاوه بر اینکه به نظر می‌رسد مدعای ادله نقلی در مسئله شعور مادیات بیش از آن چیزی است که علامه طباطبائی بر اساس مبانی فلسفی خویش پذیرفته است. بنابراین ادله اصلی در این بحث، ادله نقلی اند که با توجه به تواتر معنوی نیاز به بررسی سندی مستقل ندارند.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، شعور موجودات، عقل، نقل.

* مقاله حاضر برای همایش بین‌المللی اندیشه‌های علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ارائه شده است.
** دانش‌پژوه دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
mohiti@qabas.net

مقدمه

یکی از آموزه‌های دینی که تأثیر بسیاری در مسیر هدایت انسان به سوی کمال دارد، شعور داشتن همه موجودات عالم است. بحث درباره ادراک همه موجودات نه تنها در دنیا می‌تواند به منزله عامل جهت‌دهنده افعال انسان مطرح باشد، در آخرت نیز حضوری چشمگیر دارد و موجب هویدا شدن چهره اعمال انسان می‌شود. عرفا در شهودات خود، ادراک همگانی موجودات را یافته‌اند و به آن اقرار دارند. به همین دلیل، اصل مسئله شعور سراسری موجودات، پیشینه‌ای به پهنای تاریخ عرفان دارد.

آن قدر مسئله شعور موجودات در معارف دینی اهمیت دارد که در موارد پرشماری از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به آن اشاره شده است. طبیعی است که مفسر قرآن در مقام توضیح و تفسیر این‌گونه آیات به بررسی چنین موضوعی بپردازد؛ به‌ویژه اگر کسی شیوه بدیع علامه طباطبائی در تفسیر المیزان (تفسیر آیات قرآن با بهره‌گیری از دیگر آیات) را داشته باشد و گاه به مناسبت، نکات فلسفی و روایی را نیز بیان کند. تا آنجا که نویسنده تحقیق کرده، مرحوم علامه بیش از چهل مورد در تفسیر المیزان به تصریح یا به تلویح به این بحث پرداخته است که در این مقاله چکیده‌ای جامع از آن ترسیم خواهد شد. در گام اول و پس از مفهوم‌شناسی علم و شعور همگانی، ادله نقلی و عقلی‌ای را که برای اثبات شعور موجودات مورد استناد علامه قرار گرفته‌اند، ذکر و آن‌گاه آنها را ارزیابی خواهیم کرد؛ آنچه مقاله حاضر را به لحاظ گستره، نوع نگاه به مسئله، و نتیجه نهایی از دیگر پژوهش‌های پیشین متفاوت می‌کند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که تبیین علامه طباطبائی از شعور موجودات در تفسیر المیزان چگونه ارزیابی می‌شود؟ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، باید به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داده شود:

۱. ادله نقلی علامه طباطبائی بر اثبات شعور موجودات چیست؟
۲. علامه طباطبائی برای اثبات شعور همگانی موجودات چه تبیین عقلی‌ای ارائه می‌دهد؟
۳. آیا تبیین عقلی علامه طباطبائی برای سریان ادراک در همه موجودات، مدعای وی را اثبات می‌کند؟
۴. دلیل عمده اثبات شعور موجودات چیست؟

مفهوم‌شناسی علم و شعور همگانی

ممکن است تصور شود منظور از علمی که ادعا می‌شود در سراسر مراتب هستی سریان دارد، همان نوع علمی است که انسان‌ها در خود می‌یابند و یا همانند شعوری است که حیوانات از آن بهره‌مندند؛ اما خود همین تصور، یکی از موانع فهم درست مدعای شعور همگانی موجودات است. آنچه ادعا می‌شود این است که نوعی ادراک در همه موجودات - حتی جمادات که فاقد شعور پنداشته می‌شوند - وجود دارد. از آیاتی که در ادامه بحث ارائه خواهد شد، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که موجودات در دنیا نوعی ادراک دارند و می‌توانند به وسیله آن حتی از ویژگی‌های اعمال انسان نیز آگاه شوند. به اعتقاد علّامه طباطبائی، دلیلی بر انحصار حیات در یک نحوه یا سنخ (مانند حیات حیوانی که دارای آثاری ویژه است) وجود ندارد و از آیات قرآن کریم می‌توان سریان حیات و علم در موجودات را استفاده کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

چیستی علم از دیدگاه علّامه طباطبائی

علّامه طباطبائی علم را «حضور مجرد نزد موجود مجرد» دانسته و تجرد را در عالم و معلوم شرط می‌داند (همان، ج ۱۷، ص ۳۸۲). بر اساس عکس نقیض این ادعا، ماده و مادیات نه می‌توانند عالم باشند، نه معلوم. آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، عالم بودن همه موجودات - از جمله مادیات - است که ظاهراً با این تعریف از علم سازگار نیست؛ اما علّامه طباطبائی نه تنها فیلسوفی بزرگ، بلکه مفسری برجسته است که در بحث‌های تفسیری خود به اقتضای آیات و روایات فراوان، شعور و علم مادیات را پذیرفته است. حال آیا می‌توان این دو ادعا را با یکدیگر جمع کرد؟ پاسخ مثبت است، هرچند ممکن است به این نحوه از جمع، اشکال وارد باشد که در این مقاله بررسی خواهد شد.

ادله نقلی

از آنجاکه با استناد به آیات و روایات بسیاری، می‌توان شعور موجودات را اثبات کرد و علّامه

طباطبائی نیز در این جهت گام‌های ارزنده‌ای برداشته است، می‌کوشیم ادله نقلی را به صورت موضوعی و دسته‌بندی شده ارائه دهیم تا نتیجه بهتری از بحث به دست آید. روشن است که محوریت مباحث تفسیر المیزان اقتضا دارد بیشتر ادله قرآنی باشند، هرچند علامه در بحث‌های روایی، گاه برخی بیانات نورانی معصومان علیهم‌السلام را آورده است.

۱. گواهی همگانی موجودات در روز قیامت

چند آیه از قرآن کریم بیانگر شهادت دادن زبان، دست و پا، چشم، گوش، و پوست بدن انسان است. از آنجاکه شهادت دادن در قیامت فرع بر تحمل شهادت در دنیا است و تحمل شهادت، مستلزم نوعی علم و شعور به مضمون گواهی است، این دسته از آیات می‌توانند ادله شعور همگانی موجودات به شمار آیند (همان، ص ۳۸۱ و ۳۸۲):

الف) ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نور: ۲۴)؛ در روزی که زبان و دست‌ها و پاهایشان، بر ضد آنان برای آنچه انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند.
ب) ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس: ۶۵)؛ امروز بر دهان‌های آنان مهر می‌نهم، و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند، و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند.

در این آیه علاوه بر شهادت پاها، به سخن گفتن دست‌ها نیز تصریح شده است که هر دو از شئون عقلا به شمار می‌روند:

ج) ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُهُمْ لَمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَوُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ۲۰-۲۲)؛ تا چون بدان [آتش] رسید، گوششان و دیدگانشان و پوستشان به آنچه می‌کرده‌اند، بر ضدشان گواهی دهند و به پوست [بدن] خود می‌گویند: «چرا بر ضد ما شهادت دادید؟»؛ می‌گویند: همان خدایی که هر چیزی را به زبان

در آورده، ما را گویا گردانیده است، و او نخستین بار شما را آفرید و به سوی او برگردانیده می‌شوید و [شما] از اینکه مبادا گوش و دیدگان و پوستتان بر ضدّ شما گواهی دهند [گناهانتان را] پوشیده نمی‌داشتید، لیکن گمان داشتید که خدا بسیاری از آنچه را که می‌کنید نمی‌داند.

آیه شریفه ۲۱ سوره فصلت، سخن گفتن را - که از شئون عقلاست - در کنار شهادت گوش، چشم، و پوست، به همه چیز نسبت داده است. از این رو و با توجه به کار بست ضمائر جمع عاقل در مقام ذکر اعضا و جوارح، تأکید آیه بر شعور همگانی موجودات بیشتر می‌شود. تعبیر «أَنْطَقْنَا اللَّهُ» به این نکته اشاره دارد که هر چند اعضا و جوارح در دنیا علم به اعمال انسان‌ها داشتند، این علم پنهانی و مکنون به مرحله نطق نرسیده بوده و خداوند برای اتمام حجت، موجب به سخن درآمدن آنها شده است. به دلیل وجود داشتن چنین علمی در دنیا است که اظهار صادقانه‌اش در قیامت، اجباری از سوی اعضا و جوارح به‌شمار نمی‌آید و شهادتشان معتبر و حجت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۹ و ۳۸۰).

احتمال تخصیص «أَنْطَقَ كُلُّ شَيْءٍ» به موجودات زنده دارای نطق در فهم عرفی (مانند انسان، حیوان، فرشته و جن) نیز همانند حمل این تعبیر بر مجاز پذیرفتنی نیست؛ چراکه متفرع بر علم به عدم شعور سراسری موجودات است و چنین چیزی نه تنها اثبات نشده، که ادله بسیاری بر رد آن وجود دارد. انسان به باطن همه موجودات علم ندارد و نفهمیدن شعور موجودات دلیل بر نفی آنها در عالم واقع نیست (همان، ص ۳۸۰ و ۳۸۱).

د) «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳)؛ و ما شما را اینچنین امتی وسط قرار دادیم تا شاهدان بر سایر مردم باشید و رسول بر شما شاهد باشد. شهادت بر اعمال که یکی از وجوه تفسیری این آیه شریفه است (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۶؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۷) به انسان‌ها اختصاص ندارد و به گواهی آیات دیگر، به هر چه که نوعی ارتباط با اعمال مردم دارد (از جمله ملائکه، زمان، مکان، دین، کتاب، و اعضا و جوارح بدن) تعمیم داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که شهادت جمادات در روز قیامت ارتباطی با شعور

داشتن آنها در نشئه دنیا ندارد؛ چراکه قیامت عرصه‌ای است که احکام ویژه خود را دارد و نباید تحولات و بالتبع احکام یک نشئه را به نشئه دیگر سرایت داد. نیز جای این ابهام باقی است که چه بسا خداوند متعال در روز قیامت جمادات را بدون آنکه شعور داشته باشند به سخن درآورد تا از طریق صدایی که خداوند در آنها ایجاد می‌کند به گواهی اعمال بپردازند (ر.ک. فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۵۵)؛ اما پاسخ را می‌توان از دقت در واژه «شهادت» به دست آورد. شهادت در صورتی معنا دارد که شاهد از قبل، درکی از عمل داشته باشد تا در موقع لازم بتواند آن را ادا کند. پس موجودات در روز قیامت به همان چیزهایی شهادت خواهند داد که در نشئه دنیا شاهدشان بوده و درکی از آن داشته‌اند؛ وگرنه شهادت در قیامت معنا نخواهد داشت (همان). نیز در صورت صحیح بودن اشکال، در قیامت حجت تمام نخواهد شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۸).

با توجه به اینکه از اعضا و جوارح در روز قیامت سؤال خواهد شد و مسئول بودن آنها متفرع بر علم و شعورشان است، آیه ۳۶ اسرا نیز از جمله شواهد مدعای مقاله به‌شمار می‌رود و همان چیزی را می‌گوید که آیات گواهی اعمال در مقام بیانش هستند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد (ر.ک. همان، ج ۱۳، ص ۹۵). اگر این برداشت نویسنده از تفسیر المیزان درست باشد، باید چنین گفت که آیه ۳۶ سوره اسرا در مقام بیان شهادتِ سمع، بصر، و فؤاد نیست، بلکه بر اساس تصریح آیه، درباره آنها پرسش می‌شود، نه اینکه از آنها پرسیده شود؛ چراکه سئل با حرف جر عن آمده است و با تعبیر «سألَه» به لحاظ معنایی متفاوت است.

۲. تسبیح موجودات

ریشه «سبح» در مجموع، ۹۲ مرتبه، در ۴۹ سوره و ۸۷ آیه از قرآن کریم بیان شده است. در میان ۸۷ مرتبه‌ای که مربوط به پاک و منزّه دانستن خداوند متعال است، پانزده مورد ظهور در تسبیح و در نتیجه شعور مادیات دارد (رعد: ۱۳؛ انبیاء: ۷۹؛ فرقان: ۱۸؛ ص: ۱۸؛ اسراء: ۴۴-سه مرتبه؛ نور:

۴۱ - دو مرتبه؛ حدید: ۱؛ حشر: ۲۴؛ صف: ۱؛ جمعه: ۱؛ تغابن: ۱؛ هرچند در یازده مورد اخیر، به تسبیح همگانی موجودات تصریح شده است و به عبارت دیگر، پاک و منزه شمردن خداوند از سوی موجودات عالم، عمومیت دارد. علامه طباطبائی ضمیر موصول - ما - در آیه اول سوره حدید را شامل غیرعقلا نیز دانست و در مقام تعلیل می‌فرماید:

وما موصولة والمراد بها ما یعم العقلاء مما فی السماوات والأرض کالملائكة
والتقلین و غیر العقلاء کالجمادات والدلیل علیه ما ذکر بعد من صفاته المتعلقة
بالعقلاء کالاحیاء والعلم بذات الصدور (همان، ج ۱۹، ص ۱۴۴).

ممکن است این پرسش به ذهن برسد که از کجا معلوم تسبیح همه عالم، به زبان حال و مجازی نبوده و بلکه حقیقی است؟ اگر تسبیح آنچه در آسمان‌ها و زمین است به صورت مجازی باشد، دیگر دال بر شعور آنها نخواهد بود. مجازی بودن تسبیح همگانی به این معناست که همه مخلوقات نشانگر و بیانگر وجود خالق خود هستند و گویا با وجودشان در عالم، در حال بیان ذات و صفات حق تعالی هستند. از آنجاکه مادیات زبان قال ندارند، به زبان حال، با دیگران سخن می‌گویند. شاید بتوان از برخی روایاتی که در تفسیر المیزان نیز نقل شده است، برای تقویت این اشکال کمک گرفت (برای نمونه ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۲۰).

مرحوم علامه با شیوه بدیع تفسیری خود، از آیات دیگر قرآن و برخی روایات شاهد می‌آورد که همه موجودات با زبان قال تسبیح‌گوی خداوند متعال هستند، هرچند برخی انسان‌ها و به تعبیری دقیق‌تر، بیشتر انسان‌ها از فهم آن عاجز باشند:

الف) ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء: ۴۴)؛ آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می‌گویند، و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. به‌راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.
قرآن کریم در این آیه شریفه به صراحت عمومیت تسبیح موجودات را بیان می‌کند و پس از آن تعبیری می‌آورد که نمی‌توان آن را بر مجاز حمل کرد. توضیح آنکه اگر منظور خداوند متعال،

تسبیح مجازی موجودات بود، دیگر استدراک و تصریح به اینکه شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید جایی نداشت. اگر تسبیح مجازی بود، دلالت هستی موجودات بر خالقشان قابل فهم و درک بود؛ همچنان‌که سخن گفتن موجودات با زبان حال، برای همه قابل درک است. بنابراین تعبیر «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» نشان می‌دهد که همه موجودات به گونه‌ای به تسبیح خداوند متعال مشغول‌اند (با زبان قال) که شما نمی‌توانید آن را بفهمید و درک کنید. به فرموده علامه طباطبائی: «فإن قوله: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ» نعم الدليل على كون التسبيح منهم عن علم وإرادة لا بلسان الحال» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۹۰ و ۳۸۱). این معنا با حقیقی بودن تسبیح موجودات سازگارتر است. افزون بر این، نفهمیدن ما دلیل بر سخن نگفتن همه موجودات - از جمله جمادات - و حمل آن بر مجاز نیست، بلکه به گواه آیات قرآن کریم، همه موجودات زبان دارند و سخن می‌گویند: «وَقَالُوا لَوْلَا دَعْوَاهُمْ لَمْ يَشْهَدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» (فصلت: ۲۱) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۴).

ممکن است اشکال شود که به فرموده خود قرآن کریم نمی‌توان تسبیح همگانی موجودات را فهمید. پس چگونه می‌خواهید درباره آن به تحقیق بپردازید و از تسبیح موجودات، شعور آنها را نتیجه بگیرید؟ پاسخ آن است که قرار نیست با تحقیق نظری به حقیقت تسبیح موجودات پی ببریم، بلکه می‌توان به اثبات این نکته پرداخت که همه موجودات تسبیح‌گوی خدایند و از این رو شعور دارند؛ خواه حقیقت تسبیح آنان برای ما روشن شود و خواه به تعبیر قرآن کریم، حقیقت تسبیح موجودات را درک نکنیم. ادعای نگارنده، مکاشفه و شهود تسبیح موجودات نیست که اگر به آن دست نیافت، نتواند درباره آن تحقیق کند؛ بلکه می‌تواند با تحلیل منابع عقلی و نقلی به بررسی امکان و بلکه تحقق شعور سراسری موجودات بپردازد. علامه طباطبائی در توضیح جمله پایانی آیه مزبور «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»، وجهی را پسندیده که لازمه‌اش توانایی انسان بر شنیدن تسبیح همه موجودات و محال نبودن فهم تسبیح همگانی است:

وقد قيل في وجه هذا التذليل إنه إشارة إلى أن الإنسان في قصوره عن فهم هذا التسبيح الذي لا يزال كل شيء مشتغلا به حتى نفسه بجميع أركان وجوده بأبلغ بيان،

مخطیء من حقه أن يؤاخذ به لكن الله سبحانه بحلمه ومغفرته لا يعاجله ويعفو عن ذلك إن شاء وهو وجه حسن ولازمه أن يكون الإنسان في وسعه أن يفقه هذا التسبيح من نفسه و من غيره (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

ب) آیاتی که به تسبیح کوه‌ها همراه با پیامبر الهی تصریح می‌کنند (انبیاء: ۷۹؛ ص: ۱۸؛ سبأ: ۱۰) بیانگر حقیقی بودن تسبیح موجودات هستند؛ چراکه تعبیر تسبیح خدا توسط پیامبر الهی و کوه‌ها در یک بیان و سیاق به کار رفته و طبیعتاً یک معنا خواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۲). اشاره به تفاوت معنایی تسخیر و مفاهیمی مانند اجبار، اکراه و قسر، توسط علّامه طباطبائی در تفسیر آیه ۷۹ سوره انبیا درخور توجه است (ر.ک. همان، ج ۱۴، ص ۳۱۲ و ۳۱۳). ج) روایات بسیاری که حاکی از تسبیح قولی موجودات اند (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۲ و ۱۲۰-۱۲۳). نکته درخور توجه در اندیشه علّامه طباطبائی، تفسیر تسبیح قولی است. به اعتقاد ایشان تسبیح قولی لازم نیست حتماً با استفاده از الفاظ قراردادی و همراه با صدا باشند، بلکه کلام هر چیزی است که پرده از مقصود متکلم بردارد (همان، ص ۱۰۸-۱۱۱). علّامه طباطبائی در مقام تبیین چگونگی شنیده شدن تسبیح موجودات (به‌ویژه مادیات) می‌فرماید:

والذی تحصل... أن لها تسبیحاً هو کلام بحقیقة معنی الکلام وهو إظهارها تنزه ربها بإظهارها نقص ذاتها وصفاتها وأفعالها عن علم منها بذلك، وهو الکلام فما روی من سماعهم تسبیح الحصى فی کف النبی ﷺ أو سماع تسبیح الجبال والطیر إذا سبح داود علیّ أو ما یشبه ذلك إنما كان يادراکهم تسبیحها الواقعی بحقیقة معناه من طریق الباطن ثم محاكاة الحس ذلك بما ینظره ویناسبه من الألفاظ والکلمات الموضوعة لما یفید ما أدركوه من المعنی... فالذی یناله من ینکشف له تسبیح الأشياء أو حمدها أو شهادتها أو ما یشابه ذلك حقیقة المعنی أولاً ثم يحاکیه الحس الباطن فی صورة ألفاظ مسموعة تؤدی ما ناله من المعنی واللّه أعلم (همان، ص ۱۲۳).

با این حال، علّامه در تفسیر آیه تسبیح رعد (رعد: ۱۳) و در مقام تبیین تسبیح ذاتی موجودات می‌فرماید:

... أطلق التسبيح على صوت الرعد الهائل الذي يمثل لسانا ناطقا بتنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقين والثناء عليه لرحمته المبشر به بالريح والسحاب والبرق مع أن الأشياء قاطبة مسبحة بحمده بوجوداتها القائمة به تعالى المعتمدة عليه، وهذا تسبيح ذاتي منهم ودلالته دلالة ذاتية عقلية غير مرتبطة بالدلالات اللفظية التي توجد في الأصوات بحسب الوضع والاعتبار لكن الرعد بصوته الشديد الهائل يمثل للسمع والخيال هذا التسبيح الذاتي فذكره الله سبحانه بما له من الشأن ليستقل به الأذهان البسيطة إلى معنى التسبيح الذاتي الذي يقوم بذات كل شيء من غير صوت قارع ولا لفظ موضوع (طباطبائي، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۲۳).

با توجه به آنچه درباره تسبیح قولی موجودات از دیدگاه علامه بیان شد، جای این پرسش باقی است که چگونه تسبیح موجودات قولی است، ولی لفظی در کار نیست؟ مقوم قولی بودن تسبیح چیست؟ به نظر می‌رسد، در صورتی می‌توان تسبیح موجودات را حقیقی دانست که شنیدن تسبیح جمادات نیز به واسطه الفاظ و صداهایی باشد که از سوی آنان صادر می‌شود. مؤید این ادعا، ظهور آیات و روایات است.

۳. خشوع زمین، کوه و سنگ

بر اساس آیات قرآن کریم زمین، کوه و سنگ از خشوعی دارای آثار بهره‌مندند. زمین در برابر دریافت نزولات آسمانی پس از آنکه خشک و بی‌گیاه بود، به جنبش درمی‌آید و سرسبز می‌شود؛ کوه با دریافت کلام الهی از بیم خدا خاشع و متلاشی شده، سنگ از خشیت الهی فرو می‌ریزد. چنین خشوعی با علم و شعور آنها ملازمه دارد:

الف) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ اللَّهَ أَحْيَاهَا لِمُحْيِ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فصلت: ۳۹)؛ و از [دیگر] نشانه‌های او این است که تو زمین را فسرده می‌بینی و چون باران بر آن فروریزیم به جنبش درآید و بردمَد. آری، همان کسی که آن را زندگی بخشید، قطعاً زنده‌کننده مردگان است. در حقیقت، او بر هر چیزی تواناست.

این آیه علاوه بر خشوع، به حیات زمین نیز اشاره کرده که منشأ علم است. (ب) ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (حشر: ۲۱)؛ اگر این قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم، یقیناً آن [کوه] را از بیم خدا فروتن [و] از هم پاشیده می‌دید. و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم، باشد که آنان بیندیشند.

علّامه طباطبائی این آیه را به قرینه «و تِلْكَ الْأَمْثَالُ...» در مقام مثل زدن بر اساس تخیل می‌داند تا مردم عظمت کلام الهی را درک کنند. بنا بر این تفسیر، اگر ممکن می‌بود قرآن بر کوهی نازل شود و خداوند این کار را انجام می‌داد، کوه نیز با همه عظمت و صلابتش متأثر، و از خشیت الهی متلاشی می‌شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۲۱).

(ج) ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (بقره: ۷۴)؛ سپس دل‌های شما بعد از این [واقعه] سخت گردید، همانند سنگ، یا سخت‌تر از آن؛ چراکه از برخی سنگ‌ها، جوی‌هایی بیرون می‌زند، و پاره‌ای از آنها می‌شکافد و آب از آن خارج می‌شود، و برخی از آنها از بیم خدا فرو می‌ریزد، و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست.

در مقام استفاده علم و شعور موجودات از این آیه شریفه، چند پرسش به ذهن می‌رسد: با توجه به اینکه فروریختن سنگ کوه‌ها بر اثر حوادث طبیعی است، چگونه می‌تواند دلیلی بر شعور آنها باشد؟ آیا آنها واقعاً به این دلیل که از خداوند متعال خشیت دارند فرو می‌ریزند و یا حتی اگر خشیت نداشتند هم ممکن بود چنین اتفاقی بیفتد؟ به تعبیری دیگر، آیا سنگ کوه فقط هنگامی که دچار سستی، لرزش شدید، و... در اثر عوامل طبیعی می‌شود، به یاد خدا می‌افتد و با خشیت، فرو می‌ریزد و یا اگر قرار است سنگ خشیت داشته باشد، همیشه باید این‌گونه باشد؟ در مقام پاسخ می‌توان چنین گفت که خود تأثیرپذیری و انفعال در برابر حوادث طبیعی که با امر و اذن الهی صورت می‌پذیرد، نشانه درک و فهم موجود منفعل است. نیز اگر انسان شعور مادیات را از طریق لوازمی مانند خشیت نمی‌فهمد، دلیل بر این نیست که مادیات شعور ندارند.

بهترین داوری در بدترین رویارویی با این مسئله، توقف در اظهارنظر درباره شعور داشتن و یا شعور نداشتن موجودات است؛ چراکه دست‌کم، علم همگانی نه فرضی متناقض است، و نه مستلزم تناقض. البته بر اساس ادعای مقاله نه تنها ممکن، بلکه محقق است. روشن است که وقتی در اصل پذیرش شعور سراسری ابهام‌هایی وجود داشته باشد، نباید توقع داشت که انسان به راحتی از عهده فهم جزئیاتی مانند زمان خشیت موجودات و چگونگی آن برآید. علاوه بر این، فروریختن سنگ کوه بر اثر خشیت الهی به این معنا نیست که هر وقت کوه خشیت داشت، باید سنگ‌هایش نیز فرو بریزند؛ بلکه خشیت آنها ذاتی و همیشگی است و یکی از نشانه‌ها و مظاهر خشیت الهی هنگام سقوط سنگ از کوه ظاهر می‌شود.

۴. قنوت موجودات

قنوت به معنای اطاعت همراه با تذلل، و در مقابل عصیان است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۲). این معنا مستلزم شعور است. برخی آیات قرآن کریم به قنوت آنچه در آسمان و زمین است تصریح کرده‌اند:

الف) ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ (روم: ۲۶)؛ و هرچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست. همه او را گردن نهاده‌اند.

ممکن است در این آیه هم اشکال اختصاص داشتن «مَنْ» به ذوی‌العقول مطرح شود؛ اما حتی اگر این ادعا پذیرفته شود، همین مضمون در آیه ۱۱۶ سوره «بقره» با واژه «مَا» آمده است: ب) ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾؛ و گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است. او منزّه است؛ بلکه هرچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن اوست، [و] همه فرمان‌پذیر اویند.

۵. سجده موجودات

بعضی از آیات قرآن کریم که با بیان سجده موجودات، بالملازمه بر شعور آنها دلالت دارند

عبارت‌اند از:

الف) ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْعُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (رعد: ۱۵)؛ و خدای را سجده می‌برند هر که در آسمان‌ها و زمین است، خواهان و ناخواهان، و سایه‌هایشان به بامداد و شامگاه.

بر اساس این آیه، سایه آنچه در آسمان و زمین است به همراه خودشان در مقابل خداوند متعال سجده می‌کند. منظور از سجده سایه، افتادن سایه به روی زمین است که نشان از افتادگی سجود دارد. سجده در این آیه به قرینه آیه ۴۸ سوره «نحل»، به معنای صرف اطاعت تکوینی سایه در همه اوقات نیست، بلکه همانند صاحبان شعور برای اظهار تذلل به زمین می‌افتند و حمل این معنای عمیق بر استعاره شعری و یا مجاز شایسته نیست. البته اظهار تذلل برای همه موجودات (که از خود چیزی ندارند) ذاتی، تخلف‌ناپذیر، و از روی خواسته خویش است، اما از آنجاکه دنیا دار تراحم است، چه بسا برخی عوامل مانند مر، فساد، امراض و آفات نگذارند که موجودات کاملاً موافق طبع خود عمل کنند. از این رو در آیه «گرها» نیز به کار رفته و نشان از عوامل بیرونی است که منشأ انجام کار از روی اکراه و بر خلاف طبع می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۲۰-۳۲۴). با توجه به اینکه این آیه در رویارویی با مشرکان و در مقام احتجاج با آنان نازل شده است، باید سجده سایه‌ها معنای حقیقی داشته باشد تا مشرکان با دانستن این حقیقت به گونه‌ای متنبه شوند (ر.ک. همان، ص ۳۲۱).

ب) ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ (نحل: ۴۸)؛ آیا نظر نکردند به سوی آنچه خدا آفرید - از چیزی - که سایه‌های آن می‌گردد از راست و چپ؛ درحالی‌که خدا را سجده می‌کنند و آنها خوارشدگان [و خاضع] هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۴).

ممکن است نسبت به این دو آیه اشکال شود که سایه امری عدمی است که از فرار گرفتن صاحب سایه در مقابل نور پدید می‌آید و در واقع عدم نور است؛ پس چگونه می‌تواند در برابر خدا ساجد باشد؟

در مقام پاسخ و با توجه به اندیشه‌ی علّامه طباطبائی، باید به آثار خارجی سایه همانند کم و زیاد شدن و حالات مختلف به خود گرفتن و... توجه کرد. به عبارت دیگر، سایه نیز بهره‌ای از وجود دارد و به همان اندازه که وجود و آثار وجودی دارد، در برابر خداوند سبحان به زمین می‌افتد (همان، ج ۱۱، ص ۳۲۲).

ج) ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يَهِنَ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (حج: ۱۸)؛ آیا ندانستی که خداست که هر کس در آسمان‌ها و هر کس در زمین است، و خورشید و ماه و [تمام] ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم برای او سجده می‌کنند؟ و بسیاری اند که عذاب بر آنان واجب شده است؛ و هر که را خدا خوار کند او را گرمی دارنده‌ای نیست؛ چراکه خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد.

علّامه طباطبائی سجده‌ی مادیات در آیه‌ی اخیر را از قبیل سجده‌ی تکوینی اضطراری دانسته است؛ زیرا عبارت «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» عطف بر «مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» است که سجده‌ی همه‌ی انسان‌ها را دربر می‌گیرد. پس می‌بایست منظور از سجده‌ی بسیاری از مردم، نوع دیگری از سجده، یعنی سجده‌ی تشریحی اختیاری باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۹ و ۳۶۰). با این تفسیر دیگر نمی‌توان آیه‌ی مزبور را از شواهد شعور مادیات به‌شمار آورد.

د) برخی آیات نیز مربوط به سجده‌ی نباتات، حیوانات، و فرشتگان‌اند که جهت رعایت اختصار، از بیان آن می‌پرهیزیم (ر.ک. نحل: ۴۹؛ رحمن: ۶).

۶. گریه‌ی آسمان و زمین

بر اساس ظاهر آیه‌ی ۲۹ سوره «دخان»، آسمان و زمین قابلیت گریستن دارند و طبق برخی روایات، این گریه محقق شده است (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ ج ۷۹، ص ۱۸۱ و ۱۸۲)؛ آنچه بالملازمه شعور آنها را اثبات می‌کند: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (دخان: ۲۹)؛ و آسمان و زمین بر آنان زاری نکردند و مهلت نیافتند.

علّامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه، با ارائه بحثی روایی و با استناد به آنها کنایی بودن تعبیر گریه آسمان و زمین را نمی‌پذیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۴۱-۱۴۳).

۷. ابای زمین، آسمان‌ها، و کوه‌ها از پذیرش امانت الهی

امانت به معنای نگاه داشتن چیزی برای مدتی و بازگرداندن آن به صاحبش است (همان، ج ۱۶، ص ۳۴۸). هنگامی که امانت الهی بر زمین، آسمان‌ها و کوه‌ها عرضه شد، آنها از پذیرفتن امتناع کردند و از آن هراس داشتند. این مضمون در صورتی پذیرفتنی است که آنها دارای علم و شعور باشند:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲)؛ ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم. پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [اما] انسان آن را برداشت. راستی او ستمگری نادان بود.

علّامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه، پس از ذکر احتمالات مختلف، امانت مذکور را ولایت الهی دانسته است که با بهره‌مندی از عقاید صحیح و اعمال شایسته و پیمودن مسیر کمال تا رسیدن به اوج اخلاص، حاصل شده و در مقایسه موجودات با یکدیگر، تنها انسان شایستگی به دوش کشیدن آن را دارد (ر.ک. همان، ص ۳۴۸-۳۵۲)؛ آنچه موجب تقسیم انسان به مؤمن، منافق، و مشرک می‌شود، اما آسمان‌ها، زمین، و کوه‌ها با هراسی که داشتند این امانت سنگین را نپذیرفتند و همگی مؤمن و مطیع باقی ماندند (همان، ص ۳۴۹).

در اینجا ممکن است اشکال شود که پذیرفتن امانت از سوی انسان به خاطر ظُلم و جهول بودنش، نشانه آن است که فقط انسان شأنت عدل و علم را دارد. از این رو نمی‌توان زمین، آسمان‌ها، و کوه‌ها را دارای علم و شعور دانست. پاسخ این پرسش را با دقت در تشکیکی بودن حقیقت علم می‌توان دریافت. درست است که آنها علمی مانند انسان‌ها ندارند، اما بی‌بهره از علم هم نیستند و بر اساس ادله‌ای که در مقاله حاضر تبیین می‌شود، دارای درجه‌ای از علم و شعورند. بنابراین از آنجا که آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها استعداد علوم بشری را ندارند، متصف به جهول نیز نشده‌اند.

۸. واکنش زمین، آسمان‌ها و کوه‌ها در برابر عقیده باطل

اگر زمین، آسمان‌ها، و کوه‌ها دارای شعور نبودند، مطرح کردن واکنش آنها نسبت به عقیده باطلی مانند نسبت دادن فرزند به خداوند متعال، معنا نداشت: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشُقُ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ (مریم: ۹۰)؛ چیزی نمانده است که آسمان‌ها از این [سخن] بشکافند و زمین چاک خورد و کوه‌ها به شدت فرو ریزند. هرچند مرحوم علامه این آیه را به همراه آیات هم سیاقش در مقام بزرگ شمردن گناه شرک و پیامدهای آن دانسته، شکافته شدن آسمان‌ها و زمین و فروریختن کوه‌ها را از باب تشبیه به محسوس می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۱۱)، می‌توان این آیه را با تمسک به ظهورش از شواهد شعور آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها دانست.

۹. غفلت، دشمنی و کفر بت‌ها نسبت به عبادت مشرکان

در قرآن کریم کسانی که غیر خدا را معبود خود قرار داده‌اند گمراه‌ترین افراد به حساب آمده‌اند. این در حالی است که معبودها که شامل بت هم می‌شوند، از دعای مشرکان غافل‌اند و هنگامی که مردم محشور می‌شوند، دشمن آنها هستند و با کفر شمردن عبادتشان، از آنها بیزار می‌جویند: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾ (احقاف: ۶۵)؛ و کیست گمراه‌تر از آن کس که به جای خدا کسی را می‌خواند که تا روز قیامت او را پاسخ نمی‌دهد، و آنها از دعایشان بی‌خبرند؟ و چون مردم محشور گردند، دشمنان آنان باشند و به عبادتشان انکار ورزند.

علامه طباطبائی با استناد به آیه ۵ سوره «احقاف» می‌فرماید:

و فی الآية دلالة علی سراية الحياة و الشعور فی الأشياء حتی الجمادات فإن الأصنام من الجماد و قد نسب إليها الغفلة والغفلة من شئون ذوی الشعور لا تطلق إلا علی ما من شأن موصوفه أن يشعر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۸۸).

به اعتقاد علامه طباطبائی، منظور از مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ، یا فقط بت‌ها هستند و یا علاوه بر بت‌ها، شرکای دیگر را نیز دربر می‌گیرد (همان، ج ۱۷، ص ۳۸۱).

بررسی تبیین علّامه طباطبائی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان □ ۵۵

آیات ۶۳ «قصص» و ۲۸ و ۲۹ «یونس» نیز گواه این مطلب هستند. بر اساس آیه ۲۸ سوره «یونس»، شرکا می‌گویند: ﴿مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ﴾؛ شما ما را عبادت نمی‌کردید. این کلام حاکی از این است که آنها حقیقت عبادت و شرک را می‌دانستند و به این علم داشتند که شریک خداوند متعال نیستند. از این رو خدا را شاهد و خود را از عبادت مشرکان غافل می‌دانند: ﴿فَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ﴾ (یونس: ۲۹)؛ و گواهی خدا میان ما و میان شما بس است. به راستی ما از عبادت شما بی‌خبر بودیم. علّامه طباطبائی در تبیین منظور شرکا از این کلام می‌گوید: «بل مرادهم نفی العبادة حقيقة بنفی حقيقة الشركة، والاستشهاد علی ذلك بشهادة الله وعلمه بغفلتهم عن عبادتهم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۴).

۱۰. عدم اختصاص مآذونیت به عقلای عرفی در فرهنگ قرآنی

هرچند مآذونیت در عرف عام به عقلا و صاحبان درک و شعور اختصاص دارد و از این رو نمی‌توان گفت: «من به آتش اجازه دادم بسوزاند» و یا «به اسب اجازه دادم بدود»، اما از تأمل در استعمالات قرآنی واژه اذن (مانند اعراف: ۵۸)، می‌توان دریافت که همه موجودات، دارای درک و شعور نسبت به اموری مانند متعلق اذن هستند (همان، ج ۱۹، ص ۳۰۳). با این حال، ممکن است این اشکال به ذهن برسد که اذن در این گونه آیات نه به معنای اذن لفظی و یا تشریحی، بلکه به معنای اذن تکوینی است. از این رو عمومیت مآذونیت نمی‌تواند نشانه سرریان علم و ادراک در موجودات باشد.

۱۱. اطاعت‌پذیری موجودات

در قرآن کریم به فرمان‌برداری زمین، آسمان، آتش و دیگر موجوداتی که بی‌شعور به نظر می‌رسند، تصریح شده است. این دسته از آیات به روشنی بر شعور موجودات دلالت دارند؛ چراکه اطاعت متوقف بر شنیدن فرمان، درک صحیح داشتن و لزوم اطاعت از آن است؛ آنچه مقتضی ضرورت بهره‌مندی از شعور است. در این مقام به چند نمونه از این دسته آیات اشاره می‌کنیم:

الف) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۱۱)؛ سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد، و آن بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمان‌پذیر آمدیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۱). به اعتقاد علامه طباطبائی، هرچند امر در این آیه تکوینی است، حقیقت آن است که علم در همه موجودات سریان دارد و خداوند حسب حال هر چیز با آن سخن می‌گوید. پاسخ زمین و آسمان با ضمیر جمع بیانگر تواضع آنها به دلیل امتیاز نداشتنشان از سایر موجودات مطیع خداوند است و گویا به زبان همه آنها اطاعت‌پذیری خود را اعلام کرده‌اند؛ همچنان‌که هر نمازگزاری (هرچند به صورت فرادا نماز بخواند) می‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (همان، ص ۳۶۶)؛ ب) ﴿يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (رعد: ۱۵)؛ و هرچه در آسمان‌ها و زمین است (خواه و ناخواه) با سایه‌هایشان، بامدادان و شامگاهان، برای خدا سجده می‌کنند. ممکن است درباره دلالت این آیه بر شعور همگانی موجودات این‌گونه اشکال شود که واژه «مَنْ» درباره انس و جن به کار می‌رود نه آنکه معنایی اعم داشته باشد و شامل جمادات هم بشود. پاسخ آن است که علاوه بر شواهدی که در بخش تسبیح همگانی موجودات گفته شد، ضمیر «ظِلَالُهُمْ» در آیه می‌تواند قرینه‌ای برای استعمال اعم واژه «مَنْ» باشد؛ ج) ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انبیاء: ۶۹)؛ گفتیم: ای آتش، برای ابراهیم سرد و بی‌آسیب باش. در این دو آیه اخیر، شایستگی زمین، آسمان، و آتش برای خطاب، حاکی از شعور و اطاعت‌پذیری آنهاست، هرچند مرحوم علامه امر در این آیات را تکوینی دانسته و در آیه اخیر به عدم توانایی انسان بردرک حقیقت سرد شدن آتش اشاره کرده‌است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۰۳)؛ د) ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ، وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ، وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ (انشقاق: ۵-۱)؛ آن‌گاه که آسمان ز هم بشکافد، و پروردگارش را فرمان برَد و [چنین] سزَد؛ و آن‌گاه که زمین کشیده شود، و آنچه را که در آن است بیرون افکند و تُهی شود، و پروردگارش را فرمان برَد و [چنین] سزَد.

به اعتقاد علامه طباطبائی، إذن آسمان و زمین در این آیات به معنای گوش دادن، و تعبیری

مجازی از اطاعت و انقیاد آنهاست و واژه «حقت» به معنای شایستگی آسمان و زمین برای شنیدن و اطاعت فرمان‌های خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۴۲).
هـ) ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابُ﴾ (ص: ۳۶)؛ پس باد را در اختیار او [حضرت سلیمان] قرار دادیم که هر جا تصمیم می‌گرفت، به فرمان او نرم، روان می‌شد (ر.ک. همان، ج ۱۷، ص ۲۰۵)؛
و) آیات ۴۴ سوره «هود»، ۸۲ سوره «یس»، و ۶۵ سوره «حج» نیز در همین زمینه قابل ذکرند.

۱۲. بازگویی اخبار توسط زمین در روز قیامت از طریق دریافت وحی الهی

روشن است که در صورتی بازگویی خبرها در روز قیامت و برای اتمام حجت درست است که زمین خبرها را دریافت، و با علم به آنها در عرصه قیامت انجام وظیفه کند: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (زلزال: ۵ و ۴)؛ آن روز است که [زمین] خبرهای خود را باز گوید [همان‌گونه] که پروردگارت بدان وحی کرده است. در آیه اخیر، دریافت وحی الهی از سوی زمین جهت اخبار در روز قیامت نیز می‌تواند گواه شعور زمین باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۴۲ و ۳۴۳؛ نیز ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۳۸۱).

۱۳. شعور بهشت و جهنم

مفسران در تفسیر آیه شریفه ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾ (احقاف: ۲۰ و ۳۴) اختلاف نظر دارند. به اعتقاد برخی، در این تعبیر، قلب به کار رفته است (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۱۷۹ و ۱۸۰)؛ زیرا آتش شعور ندارد تا کفار بر او عرضه شوند و آتش بخواهد آنها را به سمت خود بکشانند، درحالی‌که معروض علیه باید ادراک و شعور داشته باشد.

باید توجه کرد که حمل بر معنای قلب در صورتی بهتر است که وجه درستی برای معنای ظاهر آیه یافت نشود، اما در آیه مورد بحث، این‌گونه نیست و عرضه کفار بر آتش، محذوری ندارد. به همین دلیل است که بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی عرضه جهنم بر کفار هنگام

نخستین مواجهه با آنها (کهف: ۱۰۰؛ فجر: ۲۳) و عرضه کفار بر جهنم پس از حساب‌رسی اعمال (مؤمن: ۴۶)، هر دو در روز قیامت صورت می‌پذیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۰۶). علامه طباطبائی بر اساس روایات صحیح و برخی آیات مانند ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ۳۰)، شعور بهشت و جهنم را پذیرفته است (همان، ص ۲۰۵). فراخوانی مجرمان توسط جهنم (معارج: ۱۸-۱۵) و اینکه جهنم، تکذیب‌کنندگان جهنم را می‌بیند و به خشم و خروش می‌آید (فرقان: ۱۱ و ۱۲؛ ملک: ۸-۶) نشان از توانایی جهنم بر شناسایی چنین اشخاصی دارد؛ آنچه مستلزم اثبات شعور برای جهنم است.

علاوه بر این، می‌توان با استناد به آیات و روایاتی که شعور سراسری موجودات را اثبات می‌کنند، بهشت و جهنم را دارای شعور دانست. بنابراین هم آیات و روایات خاص بر شعور بهشت و جهنم دلالت دارند و هم آیات و روایاتی که به صورت عام شعور را برای همه موجودات اثبات می‌کنند.

در اینجا ممکن است اشکال شود که آیاتی مانند ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ۳۰) در صورتی می‌توانند به منزله شاهد شعور همگانی موجودات مورد استفاده قرار گیرند که به زبان قال اشاره داشته باشند؛ درحالی‌که احتمال دارد منظور از قول، گفتن با زبان حال باشد.

در پاسخ می‌توان گفت احتمال اینکه برخی آیات و روایات به زبان حال موجودات اشاره کرده باشند، هرچند عقلاً منتفی نیست، خلاف ظاهر است و در صورتی می‌توان از ظاهر دست کشید که دلیل عقلی تام بر صحیح نبودن ظاهر وجود داشته باشد. نه تنها چنین دلیلی وجود ندارد، که ظواهر بسیار با همین تعبیر وجود دارند که خود، نشانگر تأکید بر حفظ معنای ظاهری هستند. در آیه مزبور، اختصاص پرسش از جهنم به خداوند متعال بیانگر این است که زبان، زبانِ قال است و اگر زبانِ حال می‌بود، هر کسی می‌توانست چنین سؤالی را از جهنم بپرسد و طبعاً چنین پاسخی را از جهنم دریافت کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۳).

۱۴. سخن گفتن نامه اعمال

بر اساس آیه ۲۹ سوره «جاثیه»، نامه اعمال انسان، در روز قیامت علیه او به سخن درمی آید: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ این است کتاب ما که علیه شما به حق سخن می گوید. ما از آنچه می کردید، نسخه برمی داشتیم.

بررسی دلالت قول «كُنْ فَيَكُونُ» بر مدعا

برخی کوشیده اند با استناد به آیه ۸۲ سوره «یس»، هر موجودی را عالم بدانند. خداوند در این آیه می فرماید: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می گوید: باش، پس [بی درنگ] موجود می شود. دلیل بر این ادعا آن است که خلق شدن، متوقف بر امتثال امر الهی مبنی بر موجود شدن، و امتثال امر متوقف بر شنیدن و فهم منظور متکلم است (ر.ک. صدرالمآلهین، بی تا، ص ۴۷ و ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

علّامه طباطبائی در مقام نقد این برداشت از آیه، بر خلاف برخی مفسران (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۵۵)، منظور از امر در آیه را نه قول لفظی و در مقابل نهی، بلکه به معنای شأن دانسته است. روشن است که قبل از خلقت چیزی وجود نداشته است تا بخواهد امر الهی را بشنود و آن را اطاعت کند. خداوند نیز با امر لفظی مانند «كُنْ»، چیزی را خطاب قرار نداده است تا موجود شود؛ وگرنه تسلسل لازم می آید؛ زیرا خود لفظ «كُنْ» برای موجود شدن، محتاج لفظ دیگر [كُنْ] است که خود نیز برای موجود شدن به كُن دیگر نیازمند است و... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۴-۱۱۶).

آنچه تا کنون ذکر شد، ادله قرآنی و آن دسته از ادله روایی بود که علّامه طباطبائی در تفسیر المیزان بیان کرده است. نصوص روایی دیگری نیز بر شعور سراسری موجودات یافت می شود: سلام کردن سنگی در مکه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش از بعثت (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۳۶۸ و ۳۷۲ و ۳۸۰)؛ گواهی کوه به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله و دروغ گویی یهودیان (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص

۳۳۵-۳۴۶)؛ تسبیحِ قولی سنگ‌ریزه‌ها در دست پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۳۷۷ و ۳۷۹؛ ج ۴۱، ص ۲۵۱ و ۲۵۲)؛ شهادت سنگ‌ریزه‌ها به رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۹۰)؛ تسبیحِ قولی غذا و میوه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۳۶۰ و ۳۸۹؛ ج ۳۷، ص ۱۰۱؛ ج ۴۳، ص ۲۸۸؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۷). کسانی مانند مرحوم طبرسی و علامه طباطبائی روایات تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مستفیض دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۲). بررسی بیشتر این مسئله را به مجالی دیگر واگذار می‌کنیم.

بررسی چند اشکال

درباره شعور همگانی موجودات، پرسش‌هایی مطرح شده و یا قابل طرح است که در این بخش به آنها می‌پردازیم:

۱. لزوم وجود آثار شعور در همه موجودات

اگر همه موجودات دارای علم و شعور هستند، باید آثار شعور در جمادات و گیاهان نیز ظاهر شود و کارهایی که از روی علم و شعور انجام می‌شود از آنها نیز سر بزنند. لکن التالی باطل، فالمقدم مثله.

پاسخ آن است که اولاً دلیلی نداریم که علم یک سنخ داشته باشد تا آثارش شبیه یکدیگر باشند؛ پس اگر علم دارای مراتب مختلفی باشد، هر مرتبه به اقتضای خودش دارای آثاری ویژه خواهد بود؛ ثانیاً آثار محسوسی که از گیاهان و دیگر انواع طبیعی در عالم سر می‌زند، در اتقان و نظم کمتر از افعال و آثار انسان و حیوان نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۲).

۲. نفی شعور برخی موجودات در روایات

در برخی روایات همانند خطبه «قاصعه»، مطالبی بر خلاف آنچه تاکنون گذشت، ملاحظه

می‌شود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى الْأَخِيرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ بِأَحْجَارٍ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَا تُبْصِرُ وَلَا تَسْمَعُ فَجَعَلَهَا بَيْنَهُ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلَهُ [اللَّهُ] لِلنَّاسِ قِيَامًا...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۲). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این روایت، اموری که ملازم با شعورند از سنگ‌ها نفی شده‌اند. پس چگونه می‌توان حتی به استناد آیات و روایات به شعور سراسری قایل شد؟

پاسخ آن است که به قرینه دیگر روایات که ادعای تواتر آنها گزارف نیست، منظور روایت، عدم ظهور آثار متوقع از موجودات دارای شعور از سنگ‌هاست. بنابراین روایت درصدد نفی هر گونه شعور و ادراکی از مادیات نیست. البته بر اساس دیدگاه علّامه طباطبائی می‌توان این‌گونه پاسخ داد که سنگ‌ها که از قبیل امور جسمانی‌اند، از آن جهت که مادی‌اند، هیچ‌گونه درک و شعوری ندارند و این روایت ناظر به همین جهت است؛ اما همین امور مادی از آن جهت که دارای بُعدی مجردند، دارای علم و شعورند (ر.ک. مطهری، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۵۱۵-۵۱۹). با این بیان، پاسخ این اشکال نیز داده می‌شود که نتیجه پذیرش عالم بودن همه موجودات و مجرد نبودن برخی موجودات، مجرد نبودن برخی عالم‌هاست. چگونه علّامه طباطبائی هر دو قول را می‌پذیرد؟ در واقع، ایشان با پذیرش اینکه مادیات، از جهتی مجرد هستند به این پرسش پاسخ می‌دهد.

ادله عقلی

علّامه طباطبائی، تجرد را در عالم و معلوم شرط دانسته، علم را مساوق با تجرد می‌داند؛ چراکه ماده و مادیات در حال تغییر و تحول‌اند و ثبات و سکون ندارند. از این رو نه می‌توانند به چیزی علم یابند و نه حتی متعلق علم واقع می‌شوند. با این حال، چگونه می‌توان میان قول به علم داشتن همه موجودات با توجه به تفسیر المیزان و علم نداشتن مادیات با توجه به مبانی فلسفی علّامه وجه جمعی یافت؟ پاسخ این است که ایشان برای مادیات به نوعی تجرد قایل است که از این جهت، مادیات ثابت و بدون تغییرند و می‌توانند همانند موجودات مجرد عقلی و مثالی، عالم باشند، نه از آن جهت که ماده و متغیر هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۲).

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی معنای سرایت علم در همه موجودات و اینکه اجسام و جسمانیات عالم هستند این است که صورت‌های مثالی و عقلی‌شان که کمال بالفعلشان به شمار می‌آیند، به خود و غیر خود علم دارند. مادیات با همین بیان می‌توانند متعلق علم واقع شوند. به اعتقاد علامه، قدرت نیز این‌گونه در همه موجودات سریان دارد. صورت‌های مثالی و عقلی مادیات، مبدأ صدور آثارشان هستند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۳، تعلیقه ۱). این دیدگاه را می‌توان در برخی عبارات صدرالمتألهین نیز ملاحظه کرد. وی در جلد هفتم *اسفار دو تبیین* برای شعور موجودات ارائه داده است. بر اساس تبیین دوم که البته نظر نهایی صدرالمتألهین نیست، هر نوع از اجسام طبیعی، صورت مفارق و مدبری دارد که مقوم صورت طبیعی‌اش است. از این رو علم و حیات آنها مستند به همان صور مدبره است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۳۵). وی در جای دیگر، جسم بهره‌مند از حیات ذاتی را جسمی اخروی (نه جسم مادی متغیر در هر آن) می‌داند که به ماده و موضوع احتیاجی ندارد و از آنجاکه خود، عین حیات و نفس است، به مدبر نیازمند نیست (همان، ج ۹، ص ۲۷۰-۲۷۲).

به نظر می‌رسد تغییر مادیات یکی از مهم‌ترین عواملی است که موجب شده مرحوم علامه چنین نظریه‌ای را مطرح کند. ایشان برای از بین بردن مانع حضور در مادیات، به جهت تجرد هر موجود مادی متمسک شده است. به اعتقاد ایشان، هر موجود مادی، مستلزم ثبوت موجود مجردی است که با آن موجود مادی مسانخت دارد و بر او مسلط است. دلیل علامه بر این مدعا را می‌توان یکی از پیامدهای این نظریه مورد قبولش دانست که «ممکن موجود با نظر به وجودش (نه با نظر به ماهیتش) نمی‌تواند عدم بپذیرد». تقریر تفصیلی دلیل ایشان بدین شرح است (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۲۲۹، پاورقی ۳):

۱. هیچ موجود مادی مفروض نمیتواند تغییر و تبدیل بپذیرد، همچنان‌که نسبت به واقع مطلق نمی‌تواند عدم بپذیرد؛

۲. زیرا هر موجود مادی همان‌گونه که هنگام موجود بودنش نمی‌تواند عدم بپذیرد، در مطلق نفس‌الامر و همه زمان‌ها نیز نمی‌تواند معدوم شود؛ چراکه حداقل هنگام موجود بودنش،

عدم‌پذیر نیست؛

۳. آنچه نمی‌تواند در مطلق نفس‌الامر و همهٔ زمان‌ها عدم‌پذیرد، هیچ‌گاه تغییر نخواهد کرد؛

۴. زیرا تغییر و تبدل (هرگونه که فرض شود) بدون نوعی انعدام معنا ندارد؛

۵. اما هر موجود مادی از آن جهت که مادی است، قابل تغییر و تبدل‌پذیر است؛

پس در هر مرتبه از مراتب موجودات مادی، موجود مجردی است که قابل زوال و تغییر نیست.

این دلیل، تمام به نظر نمی‌رسد:

اولاً عدم‌ناپذیری موجود ممکن، با امکان ذاتی آن منافات ندارد؛ چراکه این عدم‌ناپذیری از

سنخ امتناع ازلی نیست که با امکان ذاتی در تنافی باشد. بنابراین وجود ممکن هنگامی که با

موجودیت مقایسه می‌شود، از آنجا که بنا بر فرض، وجود برایش ضرورت ندارد، ممکن و البته

عدم‌پذیر خواهد بود؛

ثانیاً اگر معنای عدم‌ناپذیری موجود مادی در مطلق نفس‌الامر این باشد که نمی‌شود در هیچ

زمانی معدوم باشد و دست‌کم در زمان وجودش، موجود است، باید پذیرفت که چنین موجودی

ضرورتاً در غیر زمان وجودش معدوم بوده است. پس نمی‌توان با این بیان ثابت کرد که چنین

موجودی عدم‌ناپذیر است، بلکه نتیجه برعکس است. مؤید این نقد، تغییرپذیری هر موجود مادی

بر اساس مقدمهٔ پنجم و لزوم نوعی انعدام در هر تغییر و تبدل است (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷).

بررسی ملازمهٔ حب و شعور

حب و دوست داشتن رابطه‌ای وجودی و علّی - معلولی میان محب و محبوب است و همان‌گونه

که وجود دارای مراتب و به اصطلاح، مشکک است، محبت نیز دارای مراتب شدید و ضعیف

است و به مقتضای اشتراک معنوی در همهٔ موارد به یک معنا استعمال می‌شود. حال آیا می‌توان

همهٔ قوا و مبادی طبیعی را که دوستدار آثار و افعال خود هستند دارای علم و شعور دانست؟

به عبارت روشن‌تر، آیا حب مستلزم شعور است؟ علّامه طباطبائی حقیقت حب را از آن جهت

که حب است، مشروط به وجود علم نمی‌داند، هرچند به لزوم مصداقی حب و شعور تصریح

کرده است. پس، از این جهت، هرچند به نظرش، حب در تمامی موجودات سریان دارد، نمی‌توان از آن، شعور همگانی موجودات را نتیجه گرفت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).
 علامه طباطبائی لفظ عشق را در عرف خاص مرادف و یا همانند مرادف واژه حب می‌داند و می‌گوید: از آنجاکه هرگونه زیبایی، نیکی، و سعادت به وجود بازمی‌گردد (همان‌گونه که مقابل این امور به عدم برمی‌گردد) و نوعی وابستگی خاص میان هر مرتبه از وجود با مراتب بالاتر و نیز میان وجود و خودِ مراتب و یا میان مراتب و کمالات ثانیه و آثارى که بر آنها مترتب است، مشاهده می‌شود، باید پذیرفت که عشق و حب در همه موجودات سریان دارد؛ اما این سخن با سریان شعور و حیات در مراتب وجود ملازمه ندارد. از اینجا روشن می‌شود که علم و شعور، داخل مفهوم حب نیستند، هرچند با یکدیگر تصادق کلی دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۲، تعلیقه ۱؛ ر.ک: همان، ص ۱۵۶، تعلیقه ۱).

بررسی دلیل مساوقت وجود و علم

علامه طباطبائی در پرتو آموزه‌های قرآنی، علم را در گستره خلقت جاری دانسته، از این رو همه موجودات را به همان اندازه که بهره‌ای از وجود دارند، بهره‌مند از علم می‌داند:

كلامه تعالى مشعر بأن العلم سار فى الموجودات مع سريان الخلقه فلکل منها حظ من العلم على مقدار حظه من الوجود، ... وإذا كان كذلك فما من موجود مخلوق إلا وهو يشعر بنفسه بعض الشعور و هو يريد بوجوده إظهار نفسه المحتاجة الناقصة التى يحيط بها غنى ربه وكماله لا رب غيره فهو يسبح ربه وينزهه عن الشريك وعن كل نقص ينسب إليه.

وبذلك يظهر أن لا وجه لحمل التسبيح فى الآية على مطلق الدلالة مجازا فالمجاز لا يصار إليه إلا مع امتناع الحمل على الحقيقة (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

باید توجه کرد که مرحوم علامه با این بیان قصد ندارد از راه مساوقت وجود و علم، سریان ادراک در همه موجودات را نتیجه بگیرد؛ چراکه ایشان علم را وجود مجرد، و مادیات را بی بهره از علم

می‌داند؛ اما بیان فوق، با قول ایشان منافاتی ندارد؛ زیرا ایشان نیز مادیات را به دلیل اینکه از جهتی مجرد هستند و به همان اعتبار، دارای علم و شعور می‌داند. بنابراین اگر بهره‌ وجودی شیئی مجرد محض باشد، به همان اندازه از علم بهره‌مند است و اگر شیء به گونه‌ای باشد که نه خودش، بلکه به اعتبار صور مثالی و عقلی‌اش دارای تجرد باشد، به همان اندازه و به همان اعتبار عالم خواهد بود. ممکن است این‌گونه به نظر برسد که با استفاده از برخی مبانی فلسفه صدرایی بتوان علم و شعور را برای همه موجودات اثبات کرد. در این مقام تنها به ذکر یک نمونه استدلال بسنده، و بقیه را به مجال دیگری واگذار می‌کنیم:

۱. وجود اصیل است؛

۲. وجود حقیقتی واحد، بسیط و بدون ترکیب است؛

۳. بنابراین صفات کمالی وجود که از همان سنخ وجود هستند، عین ذات وجود هستند؛

۴. وجود مشکک بوده، بین همه مصادیق و مراتبش مشترک است، هرچند مراتب وجود به لحاظ شدت و ضعف، تقدم و تأخر، و... مختلف‌اند؛

۵. بنابراین هر جا وجود تحقق داشته باشد، صفات کمالی آن هم باید موجود باشند، هرچند به صورت تشکیکی و شدت و ضعف (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ ج ۷، ص ۲۳۵). آیا استدلال تمام است؟ در صورتی می‌توان این استدلال را پذیرفت که بر اساس مقدمه پنجم، هر صفت کمالی در هر مرتبه از وجود قابل سریان باشد. درست است که صفتی مانند وجوب را می‌توان به هر مرتبه‌ای از وجوب سرایت داد؛ اما آیا صفت وجوب ذاتی نیز این‌گونه است؟! درست است که خصوصیت هیچ مرتبه‌ای از وجود، جزء مقوم وجود نیست، اما به نظر می‌رسد هر مرتبه از وجود اقتضائات، احکام و آثاری دارد که مراتب دیگر ضرورتاً باید آنها را نداشته باشند (ر.ک. طباطبائی، بی تا الف، ص ۱۵). حال از کجا می‌توان ثابت کرد که علم از صفات کمالی است که در همه مراتب وجود سریان دارد؟ علاوه بر این، حتی بر اساس تشکیک در وجود، آیا می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود در بالاترین مرتبه با حقیقت وجود در پایین‌ترین مرتبه یکی است؟ یا باید علاوه بر تشکیک به لحاظ شدت و ضعف، تقدم و تأخر، و... تشکیک در حقیقت

وجود را نیز پذیرفت؟ (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۹ و ۳۴۰). درست است که همه مراتب وجود، دست‌کم موجودند؛ اما آیا حقیقت وجود در هر مرتبه با مرتبه دیگر یکی است؟ در صورتی که پاسخ منفی باشد، صفات هر مرتبه از وجود به مراتب دیگر قابل سرایت نخواهد بود.

تبیینی دیگر از شعور مادیات

برخی با پذیرش لزوم مجرد علم، این‌گونه علم مادیات را تبیین کرده‌اند که هرچند مادیات علم حضوری دارند، اما از آنجا که آثار متوقع از حضور به‌روشنی در آنها یافت نمی‌شود، ما آنها را فاقد حضور تلقی می‌کنیم. امور جسمانی حیثیت دیگری غیر از حیثیت ممتدی که ما با آن روبه‌رویم دارند که از آن حیثیت امتداد ندارند و بالتبع از آن حیث، حضور در آنها امکان‌پذیر است. با استفاده از همین نکته است که می‌توان علم حضوری مجردات تام به مادیات را تبیین کرد؛ چراکه نسبت به مجردات تام، امتداد سیال یا پایدار، اساساً امتداد نیست؛ زیرا آنها موجوداتی فرازمان و فرامکان هستند که همه اجزای فرضی برای آنها در یک درجه از حضورند.

با توجه به نسبی بودن تقسیم به ثابت و سیال می‌توان نشان داد که امور جسمانی فی‌نفسه ثابت و پایدار هستند و سیلان آنها امری نسبی است. امتداد سیال فی‌نفسه همانند «آن»، و امتداد پایدار فی‌نفسه همانند «نقطه» است و امتداد نیست. لذا مادیات از این حیث به خود و فاعلشان علم حضوری دارند، همان‌گونه که فاعلشان به آنها علم حضوری دارد؛ اما ما از این حیثیت امور جسمانی درک حضوری نداریم و به همین دلیل از شعورشان هم درکی نداریم (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۵ و ۴۶؛ صدرالمثلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۰، تعلیقه ۲؛ مطهری، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۵-۹۹). با این حال، به نظر می‌رسد اگر بتوان اشتراط لزوم مجرد را در عالم بودن از میان برد، مانعی برای شعور داشتن مادیات وجود نخواهد داشت. بنابراین باید سراغ ادله مجرد علم و عالم رفت و آنها را بررسی کرد. در صورت اثبات این ادعا می‌توان تطابق عقل و شرع را در مسئله موردنظر ملاحظه کرد. از آنجا که ادله مجرد علم فراوان است، صرفاً به یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که در تفسیر *المیزان* هم بیان شده اشاره می‌کنیم.

علّامه طباطبائی، علم را به دلیل عدم بهره‌مندی آن از ویژگی‌های مادی، مجرد دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، بی تا ب، ص ۲۳۷). علم از آن جهت که علم است تقسیم‌پذیر نیست؛ زمانمند و مکانمند نیست؛ کلی و قابل انطباق بر کثیرین است؛ تغییر نمی‌کند و به همین دلیل است که می‌توان گذشته‌ها را به خاطر آورد و یک چیز را در دو زمان تصور کرد. این در حالی است که هر امر مادی، خلاف ویژگی‌های مزبور را دارد. بنابراین علم از امور مادی نیست. البته می‌توان هر یک از این ویژگی‌ها را حد وسط قرار داد و براهین پرشماری را مطرح ساخت.

در مقام بررسی دلیل مزبور این پرسش مطرح است که از کجا معلوم که چنین ویژگی‌هایی برای علم از آن جهت که علم است ثابت باشد؟ برای نمونه، آیا عدم انقسام علم ناشی از تجرد نفس انسانی نیست؟ در این صورت، آیا علم از آن جهت که علم است نیز همین حکم را باید داشته باشد؟ آیا ویژگی کلیت و انطباق بر کثیرین را می‌توان در علم حضوری جاری دانست؟! از سوی دیگر، برخی امور مادی نیز چنین ویژگی‌هایی را ندارند. برای نمونه، کیف، عرضی تقسیم‌ناپذیر است. نیز ممکن است حرکت و ازاین‌رو تغییر در مجردات نیز پذیرفته شود؛ چراکه دست‌کم به دلیل روایات، هر ممکنی متغیر است. مکان و زمان داشتن نیز از ویژگی‌های مادیات نیست؛ چراکه موجودات مثالی نیز وضع، مکان، و زمان دارند (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۳۵؛ ج ۱۵، ص ۷۴). ادعای عدم تغییر علم، به شهادت وجدان هر شخصی پذیرفتنی نیست، مگر آنکه گفته شود آنچه در خود می‌یابیم حدود علم جدید است نه تغییر علم قبلی. در این صورت نیز، حداکثر متغیر نبودن علم به اثبات می‌رسد، نه عدم قابلیت تغییر (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷).

به هر حال، حتی با تمام بودن ادله تجرد علم انسان، به نظر می‌رسد باز هم مانعی برای تحقق شعور در مادیات وجود نخواهد داشت؛ چراکه نمی‌توان به صورت قطعی همان علمی را که درباره انسان متصور است به جمادات هم نسبت داد. حقیقت آن است که انسان با بهره‌مندی از نفس مجرد، علمی را تجربه می‌کند که مادیات از آن بی‌بهره‌اند؛ اما بهره‌مند نبودن مادیات از این نوع علم به معنای انکار هر گونه علم از آنها نیست. می‌توان پا را از این فراتر گذاشت و به جای پرداختن به نقد شعور مادیات با استفاده از ادله تجرد علم، به اثبات قسم مادی علم پرداخت. توضیح آنکه اگر با

استفاده از ادله صحیح عقلی و یا نقلی به این نتیجه رسیدیم که مادیات نیز علم دارند، می‌توانیم علم را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم کنیم؛ آنچه اثباتش از این طریق نه‌تنها ممکن بلکه محقق است.

نتیجه‌گیری

عَلَّامَه طباطبائی در تفسیر المیزان با بهره‌گیری از آیات و روایات، شعور سراسری موجودات را به لحاظ نقلی اثبات کرده است. با توجه به مبانی فلسفی عَلَّامَه در آثارش، می‌توان این نظر را به ایشان نسبت داد که مادیات، از این جهت که مرتبه‌ای مجرد دارند از علم و ادراک نیز بهره‌مندند، اما از آن نظر که مادی و جسمانی‌اند شعور ندارند. در واقع، این قول با آنچه از ظاهر آیات و تصریح بسیاری از روایات استفاده می‌شود، هماهنگی کامل ندارد؛ چراکه بر اساس دیدگاه عَلَّامَه، صور مثالی و مجرد مادیات علم و شعور دارند، نه خود مادیات. این در حالی است که مفاد قرآن و روایات، اعم است. روشن است که با توجه به قسیم بودن موجود مادی و مجرد، اثبات علم برای یکی، ارتباطی با اثبات علم برای دیگری نخواهد داشت.

با این حال می‌توان با نقد ادله تجرد علم، راهی به سوی شعور مادیات نیز باز کرد و به هماهنگی عقل و شرع در این مسئله رسید. البته باید این نکته را نیز در نظر داشت که علم مادیات با علمی که برای انسان شناخته می‌شود و دستیابی به آن سازوکار ویژه‌ای دارد، متفاوت است. از این رو نباید به دنبال تطابق کامل ویژگی‌های علم انسانی و علم جمادات بود. خلاصه آنکه به نظر می‌رسد بهترین دلیل برای اثبات شعور سراسری موجودات، دلالت التزامی آیات و روایاتی است که مرحوم عَلَّامَه در تفسیر المیزان آورده و مقاله حاضر به بررسی آنها پرداخته است.

منابع

- نهج البلاغه ۱۴۱۴ق، تصحیح فیض الاسلام، قم، هجرت.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، مناقب آل ابی طالب، قم، علّامه.
- راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۹ق، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی (عج).
- صدرالمتألهین، بی تا، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح محسن مویدی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا - الف، بداية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، بی تا - ب، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الإحتجاج علی اهل اللجاج، تعلیقه سید محمد باقر موسوی خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، اعلام الوری بأعلام الهدی، تحقیق مؤسسه آل البیت، قم، آل البیت.
- ، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد جواد بلاغی، ج سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم، دارالثقافة.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، تهران / قم، سمت / مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷، دروس اسفار، منتشر نشده.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، بی تا، مجموعه آثار، تهران، صدرا.