

## نقد دیدگاه ملاصدرا در مورد

### «بهره‌مندی جمادات از حیات و علم» از منظر قرآن کریم\*

محمدهادی کمالی<sup>۱</sup>

جهانگیر مسعودی (نویسنده مسؤول)<sup>۲</sup>

سید حسین سیدموسوی<sup>۳</sup>

#### چکیده:

درباره بهره‌مندی جمادات از حیات - به معنای کمال وجودی که مبدأ علم و فعل ارادی است - اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه مشهور این است که جمادات از حیات همراه با علم و فعل برخوردار نیستند. اما ملاصدرا معتقد به عینیت مطلق وجود با حیات و علم است، و می‌گوید همان طور که وجود حقیقت تشکیکی است، حیات و علم هم تشکیکی و دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف‌اند، و هر موجودی متناسب با مرتبه وجودی که دارد، بهره‌مند از این دو صفت نیز هست. بنابراین جمادات هم به اندازه مرتبه وجودی خود دارای حیات و علم هستند.

در این پژوهش دیدگاه ملاصدرا مبنی بر وجود حیات و علم در جمادات، از منظر قرآن کریم مورد بررسی و نقد قرار گرفته و ثابت شده است از نظر قرآن، هیچ مرتبه‌ای از حیات و علم در جمادات وجود ندارد، و آیات کتاب الهی دیدگاه مشهور درباره جمادات را تأیید می‌کند.

#### کلیدواژه‌ها:

قرآن / ملاصدرا / جمادات / حیات / زندگی / علم / شعور / آگاهی

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2020.55148.2608

m.h.kamali@stu.um.ac.ir

masoudi-g@um.ac.ir

shmosavi@um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد



## مقدمه

حیات و علم از جمله مهم‌ترین کمالات و صفات وجودی هستند. حیات معانی مختلفی دارد. یکی از معانی حیات عبارت است از کمال و وجودی که مبدأ علم و فعل است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۷؛ شیرازی، ۱۳۶۶ «الف»: ۸۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۸: ۵۱) علم نیز به معنای عام خود عبارت است از «حضور و حصول معلوم برای عالم» (شیرازی، بی‌تا: ۱۳۷)، که شامل تمام اقسام و مراتب آن می‌گردد؛ یعنی حصول هر یک از اقسام و مراتب علم متوقف بر حضور معلوم برای عالم به وجهی از وجوه است.

علم از لوازم حیات (به معنای بالا) است، در نتیجه هر موجودی که واجد یکی از این دو باشد، دارای دیگری هم خواهد بود، و هر گاه در شیئی یکی از این دو نباشد، دیگری هم نیست.

از دیرباز همواره این پرسش مطرح بوده که چه موجوداتی از حیات به معنای فوق برخوردارند؟ وجود حیات و علم در برخی از موجودات مانند خداوند، فرشتگان، انسان‌ها، جنیان و حیوانات جای تردید ندارد؛ هر چند که درجه حیات و علم آنها با هم تفاوت دارد و همه به اندازه یکسان دارای زندگی و آگاهی نیستند. اما درباره بهره‌مندی بخش زیادی از موجودات عالم طبیعت - که «جمادات» نامیده می‌شوند - از حیات و علم، اختلاف نظر است. جماد به اجسامی گفته می‌شود که مرکب از عناصر اربعه هستند و تغذیه، رشد و تولید ندارند (شیرازی، ۱۳۶۶ «الف»: ۲۰۶/۳)

درباره جمادات دو دیدگاه میان دانشمندان وجود دارد. دیدگاه مشهور این است که جمادات فاقد حیات و آگاهی هستند؛ زیرا حیات در اشیای مادی همراه با لوازمی از قبیل رشد، تغذیه، تولید مثل، تنفس، خودترمیمی، تلاش برای بقا، عادت و انطباق با محیط است که هیچ یک از اینها بالوجدان در جمادات نیست. (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۶/۱۳؛ آگاه، ۱۳۸۲: ۱۶۳) همچنین همان طور که در تعریف حیات گذشت، یکی از لوازم آن به‌طور مطلق (در مجردات و مادیات) علم است. طبق نظر مشهور، علم یک حقیقت مجرد از ماده است (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۴۸)، بنابراین جماد که هویت کاملاً مادی دارد، نمی‌تواند حامل علم باشد.

اما در برابر این دیدگاه، عده‌ای از اندیشمندان به وجود مرتبه‌ای از حیات و علم در جمادات قائل شده‌اند. یکی از طرفداران این نظریه صدرالمتألهین است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۶) او بر اساس سه مبنای فلسفی خاص خود، یعنی اصالت وجود، بساطت

وجود و تشکیک وجود، حیات و علم را به جمادات نیز تسری داده است. وی معتقد است وجود اصالت دارد و هر چیزی غیر از وجود، باطل‌الذات است، از این رو همه کمالات مانند حیات و علم باید به وجود برگردند. از سوی دیگر، از آنجا که وجود بسیط است، همه صفات وجودی عین وجود و ملازم با آن خواهند بود؛ و چون وجود یک حقیقت ذومراتب است، این کمالات نیز متناظر با وجود، دارای مراتب تشکیکی هستند. در نتیجه هر شیئی متناسب با مرتبه وجودی خود، دارای حیات و علم نیز هست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۷۹/۲)

وی نه تنها حیات و علم، بلکه سایر کمالات اصلی وجودی یعنی قدرت، اراده، سمع، بصر و تکلم را نیز عین وجود می‌داند. از همین رو به باور ملاصدرا، هر چیزی که عنوان «موجود» بر آن بار می‌شود، عنوان «حی»، «عالم»، «قادر»، «مرید»، «سمیع»، «بصیر» و «متکلم» نیز بر آن اطلاق می‌شود و جمادات نیز از این قاعده مستثنا نیستند. به اعتقاد وی، کسانی که جمادات را بی‌جان و بی‌شعور می‌دانند، نگاه ظاهربین عرفی دارند و حقایق اشیا بر آنها پوشیده است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷)

ما در این مقاله قصد داریم دیدگاه بهره‌مندی جمادات از حیات و علم را از منظر قرآن مورد بررسی و نقد قرار دهیم. البته بر این نکته دوباره تأکید می‌کنیم که منظور ما از حیات در این مقاله، همان کمال وجودی خاص است که دو اثر لازم به نام علم و فعل ارادی دارد و می‌توان از آن به «زندگی آگاهانه» تعبیر نمود.<sup>۱</sup>

### ۱. پیشینه تحقیق

در زمینه نقد دیدگاه بهره‌مندی جمادات از حیات و علم تاکنون هیچ اثر مستقلی اعم از کتاب، رساله و حتی مقاله نگاشته نشده است. اما بسیاری از دانشمندان بزرگ به مناسبت در لابه‌لای آثار تفسیری، کلامی و فلسفی خود این دیدگاه را مردود شمرده و به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. ما به ترتیب تاریخی به کلام برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱- ابن‌سینا (۴۲۸ق): ابن‌سینا در آثار مختلفی به نفی علم و ادراک از اجسام بی‌جان تصریح کرده است. او در کتاب «فی النفس علی سنه الاختصار» می‌گوید: «همه اجسام در جسم بودن مشترک‌اند، اما همه آنها در مُدرک بودن مشترک نیستند، بلکه تنها اجسامی که نفس و قوای نفسانی دارند، از ادراک برخوردارند.» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۶۱) دلیل این مطلب این است که از نظر شیخ الرئیس، حقیقت علم یک وجود مجرد از



مادیت است (همان، ۲۴۸)، از این رو وجود علم در جمادات که هویت تماماً مادی دارند، امکان ندارد.

او همچنین در رساله «الشفاء من خوف الموت» برای رد این توهم که مرگ درد زیادی دارد، می‌گوید: «درد با ادراک فهمیده می‌شود و ادراک فقط برای موجود زنده است و موجود زنده جسمی است که نفس مجرد داشته باشد. اما جسمی که در آن اثری از نفس نیست، ادراکی ندارد و دردی را حس نمی‌کند. بنابراین مرگ به معنای مفارقت نفس از بدن، درد ندارد.» (همان، ۳۴۳)

همچنین در «رسالة فی السعادة» به طور مکرر بر این نکته تأکید می‌کند که جسم بما هو جسم نمی‌تواند قابل و محل برای علم باشد، و جوهری که علم را قبول می‌کند، غیر جسمانی است. (همان، ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۹)

۲- سید مرتضی (۴۳۶ق): وی می‌گوید مسلمانان اجماع دارند بر اینکه جمادات حیات و شعور ندارند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۱، ۴۵۷/۲۶) همچنین اعتقاد به وجود شعور - هرچند ضعیف- در جمادات را مخالف با ضرورت دین دانسته است (همو، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۱)

۳- شیخ طوسی (۴۶۰ق): او جمادات را غیر زنده معرفی می‌کند، به دلیل اینکه موجود زنده باید دارای علم و قدرت باشد و برخوردار از جمادات از این دو صفت محال است. (طوسی، ۱۳۶۲: ۴۱)

۳- ابن حزم اندلسی (۴۵۶ق): ابن حزم از مخالفان سرسخت شعورمندی اشیای مادی است و یکی از عالمان معاصر خود را به دلیل اعتقاد به وجود علم در جمادات، پیشوای سخافت و جهالت معرفی کرده و می‌گوید: «نص قرآن، ضرورت عقل و مشاهدات عینی بر انتفای علم و تمییز از جمادات دلالت دارند.» از نظر او، کلیه روایاتی که برای اثبات شعورمندی جمادات مورد استناد قرار گرفته‌اند، مشتمل بر خرافات بوده و مجعول و ضعیف‌السند هستند. (اندلسی، ۱۴۱۶: ۹۹/۱ و ۱۰۵)

۴- محمد غزالی (۵۰۵م): او نیز بهره‌مندی جمادات از علم را ممتنع دانسته و آن را در محال بودن در ردیف اجتماع نقیضین قرار داده است. وی در بیان وجه استحاله می‌گوید: «محال است که در جمادات علم خلق شود، زیرا فهم ما از جمادات این است که علم ندارد. حال اگر در آن علم خلق شود، نه آن را می‌توان جمادات نامید، و نه علم. جمادات نیست؛ زیرا معنایی که ما از جمادات می‌فهمیم، چیزی است که دارای علم نیست، در حالی

که در این جماد ادراک خلق شده است. و علم نیست؛ به دلیل آنکه علم در هر ظرفی که قرار بگیرد، آن محل به واسطه علم دارای ادراک می‌شود، در حالی که اگر جماد در ظرفی قرار بگیرد، ظرفش به وسیله آن دارای ادراک نمی‌شود و به چیزی آگاه نمی‌گردد.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۶)

۵- **شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷ق):** وی حیات و ادراک را از سنخ نور، و اجسام را از سنخ ظلمت می‌داند، و از آنها به غواسق و مظالم تعبیر می‌کند، و از آنجا که نور و ظلمت مقابل یکدیگرند، بهره‌مندی مظالم و غواسق از نور حیات و علم را محال می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۷/۲)

۶- **فخرالدین رازی (۶۰۶ق):** رازی معتقد است باور به برخوردارگی جمادات از علم، در نهایت به کفر می‌انجامد؛ زیرا جماد یقیناً حیات ندارد و اگر کسی قائل به وجود علم در جمادات باشد، ملازمه میان علم و حیات از بین می‌رود؛ در نتیجه نمی‌توان وجود علم خداوند را دلیل بر حیات او قرار داد و راه اثبات زنده بودن خداوند مسدود می‌شود و این کفر است. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۷/۲۰)

۷- **عبدالقادر اهری (۶۵۷ق):** به اعتقاد وی اجسام بسیط عنصری چون تضاد و منافرت شدیدی با هم دارند، نمی‌توانند حیات و علم را قبول کنند. مثلاً آتش در نهایت درجه حرارت و زمین در نهایت مرتبه برودت است، و به دلیل این تضاد شدید، محال است که کمال واحدی مثل حیات در هر دوی آنها وجود داشته باشد. او اظهار می‌کند شرط پذیرش حیات آن است که بسائط عنصری با هم ترکیب شوند و به حدی از اعتدال برسند تا شایسته برخوردارگی از نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و انسانی شده و حیات نباتی، حیوانی و انسانی پیدا نمایند، و اگر اعتدال آنها زایل شود، دوباره حیات خود را از دست می‌دهند. (اهری، ۱۳۵۸: ۳۵) او به خاطر همین فقدان حیات، انجام تسبیح، حمد، تهلیل و عبادت آگاهانه از سوی جمادات را محال می‌شمرد. (همان، ۳۷)

۸- **قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ق):** او نیز علم و حیات را از جمادات نفی نموده و می‌گوید: «فضیلت حیوان بر جماد به داشتن علم و حیات است؛ این یعنی اگر جماد نیز دارای علم و حیات باشد، دیگر حیوان فضیلتی بر جماد نخواهد داشت و آن دو در یک رتبه و جودگی قرار خواهند گرفت.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۱)

۹- **میرداماد (۱۰۴۰ق):** او ادراک را از جهت قوت و ضعف دارای مراتب مختلف دانسته و می‌گوید: «اکمل و اتم ادراکات، علم خداوند به ذات خود و به غیر خودش



است. در مرتبه بعد، ادراک انوار عقلیه است و پس از آن، ادراک نفوس قرار دارد.»  
میرداماد علم نفوس را ناقص‌ترین و ضعیف‌ترین مراتب علم برمی‌شمرد که پایین‌تر از آن علمی وجود ندارد. حصر علم در سه مرتبه فوق و معرفی علم نفوس به‌عنوان انقاص مراتب علم، به‌معنای آن است که علم فقط در مجردات است، نه مادیات. (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۰۰/۱) وی در جای دیگری تصریح می‌کند به اینکه طبایع جسمانی در حد ذات خود، حتی به لوازم و آثار خودشان هم ادراک و آگاهی ندارند. (همان، ۱۷۵)

۱۰- عبدالرزاق لاهیجی (۱۳۷۲ق): وی این دیدگاه را که همه موجودات عالم به خداوند معرفت دارند و در حال عبادت مخلصانه او هستند، مردود می‌داند. به‌نظر او غیر از انسان، همه موجودات مادی فاقد هر گونه معرفت به خداوند هستند. جمادات و نباتات به دلیل آنکه اساساً از مطلق درک و شعور محروم‌اند، و حیوانات به دلیل آنکه فقط دارای ادراک حسی و اراده شهوانی و غضبی‌اند، و شناخت خداوند و عبادت او فقط با ادراک و اراده عقلی ممکن است، پس توان معرفت خدا را ندارند. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۱)

۱۱- میرزا محمد حسن نوری (از حکمای قرن ۱۳): او نیز نافی علم از اجسام است، به دلیل اینکه مناط عالمیت، داشتن وجود لِنفسه است. در حالی که جسم مرکب از ماده و صورت است که هر دوی آنها وجود لغیره دارند؛ زیرا علیت بین ماده و صورت از هر دو طرف وجود دارد، از این‌رو وجود صورت برای ماده و وجود ماده برای صورت است. (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳۶۷/۳)

۱۲- علامه شعرانی (۱۳۹۳ق): وی می‌گوید: «جهان مادی فی‌ذاته حیات ندارد، چون جامد است و جماد اگر به حال خود رها شود، تا ابد نجنبند. این حرکات و تغییراتی که در گیاه و حیوان می‌بینیم و به همین سبب آنها را زنده می‌نامیم، هیچ یک از ماده جامد نیست. اصل حیات از مجردات نوریه است و حیات موجودات دنیوی عکسی است از موجودات عالم بالا؛ مانند نور آفتاب که از خورشید بر دیوارهای تاریک می‌تابد.» (شعرانی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۵/۲) نیز در بیان چرایی قوی‌تر بودن آلام آخرت می‌گوید: «بدن جمادی ادراک ندارد و ادراک از عالم روحانی و مجردات است و در آخرت چون نفس مجرد انسان از اختلاط با ماده این عالم مجرد می‌شود، ادراک او به غایت شدت می‌رسد و آلام را قوی‌تر درک می‌کند. (همان، ۱۳۸۹/۳)

۱۳- آیت الله مصباح یزدی: ایشان موجودات را به دو دسته کلی جاندار و بی جان تقسیم می‌کند. موجودات جاندار با شعور و حرکت ارادی شناخته می‌شوند، و لذا متصف به «حیات» می‌گردند و «حیوان» بر آنها اطلاق می‌شود. ایشان تصریح می‌کند به اینکه حیات ملازم با تجرد است، و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند، مجرد می‌باشند. از این رو همه مجردات ذاتاً دارای حیات هستند. اما صفت حیات برای موجودات مادی، از قبیل «وصف به حال متعلق» است که در واقع، وصفی ذاتی برای نفس مجرد آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۶۹/۲-۷۰)

ایشان همچنین این دیدگاه ملاصدرا را که «فاعل مادی دارای مرتبه‌ای از علم و شعور است»، مردود دانسته و می‌گوید این دیدگاه اولاً با آنچه که خود صدرا به آن معتقد شده که علم یک وجود مجرد است، ناسازگاری دارد. ثانیاً مستلزم این است که فاعل طبیعی به فاعل ارادی و علمی برگشت کند. ثالثاً مبتلا به اشکالات دیگری هم هست. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۶۰)

اینها ادله‌ای است که از سوی دیگران بر نفی علم و حیات آگاهانه از جمادات اقامه شده است. خود ملاصدرا هم در برخی از عباراتش، برخورداری مادیات از علم را محال دانسته است. دلیل صدرا این است که ملاک پیدایش علم، حضور معلوم برای عالم است. در حالی که ماده ملاک غیبت است و حتی خودش برای خودش حاضر نیست؛ زیرا شیء مادی متشکل از اجزای بی‌شماری است که هر کدام غیر یکدیگرند و این موجب می‌شود هیچ جزئی برای سایر اجزا و همچنین برای کل جسم حاضر نباشد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۷/۳)

البته به گفته برخی از شارحان حکمت متعالیه، بیان محرومیت مادیات از علم توسط ملاصدرا از باب همگامی با حکمای مشاء و نظر متوسط اوست، اما نظر نهایی صدرا آن است که موجود مادی هم به اندازه خود علم و عالم و معلوم است. (جوادی آملی، بی تا: ۹۴/۶)

موارد بالا مهم‌ترین نقدهایی است که نسبت به عالمیت جمادات به‌طور پراکنده در آثار دانشمندان مختلف اظهار شده است که بیشتر آنها با رویکرد عقلی و فلسفی ارائه شده‌اند. مقاله پیش رو اولین اثر مستقل و جامعی است که با رویکرد قرآنی، دیدگاه بهره‌مندی جمادات از حیات و علم را مورد نقد قرار داده است. نگارندگان برای این منظور چندین



مرتب‌به تمام آیات قرآن را از ابتدا تا انتها به دقت مورد فحوص و بررسی قرار داده و به تدبیر و تحقیق در آیات مرتبط با این موضوع پرداخته‌اند. حاصل این تحقیقات، دستیابی به آیات زیادی است که بهره‌مندی جمادات از مطلق حیات و علم را نفی می‌کنند، و تاکنون از این منظر مورد توجه هیچ یک از محققان و مفسران واقع نشده‌اند.

## ۲. بیان آیات

آیه‌های مد نظر ما در دو دسته قرار می‌گیرند. دسته نخست بر نفی حیات از جمادات دلالت دارند. البته چون حیات یک کمال ملازم با علم است، نفی آن مستلزم نفی علم نیز می‌باشد. به دیگر سخن، مدلول مطابقی آن آیه‌ها نفی حیات، و مدلول التزامی‌شان نفی علم است. دسته دیگر به‌طور خاص و به دلالت مطابقی، علم را نفی می‌کنند. قبل از بیان آیات، این نکته را یادآور می‌شویم که آیات مورد نظر ما از جهت دلالت، همه در یک سطح نیستند. برخی از آنها نص در نفی مطلق حیات عالمانه از جمادات هستند، و برخی دیگر ظهور در این مطلب دارند.

### ۲-۱. آیات قرآنی نفی‌کننده حیات از جمادات

پیش از ذکر این آیات مطلبی را به‌عنوان مقدمه ذکر می‌کنیم. همه دانشمندان، وجود سه مرتبه از حیات در موجودات مادی را قبول دارند:

الف) حیات نباتی که در گیاهان است و مبدأ تغذیه، رشد و تولید است.

ب) حیات حیوانی که در حیوانات وجود دارد و علاوه بر کمالات نبات، مبدأ حرکت ارادی و ادراکات جزئی (حس، خیال و وهم) هم هست.

ج) حیات انسانی که افراد بشر از آن برخوردارند و علاوه بر کمالات نبات و حیوان، همراه با تفکر و ادراک کلی (عقل) نیز می‌باشد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۷/۶؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۲۳۸/۱)

با بررسی مجموع آیات کتاب الهی، می‌بینیم قرآن نیز به وجود این سه قسم حیات تصریح کرده است:

الف) حیات نباتی: «يُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۲۴).



ب) حیات حیوانی: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ» (انعام: ۳۸). «دابه» به معنای جنبه است و بر حیوان اطلاق می‌شود (ابن منظور، بی تا: ۳۶۹/۱). و در دل آن حیات حیوانی وجود دارد؛ زیرا جنبش و تحرک از خواص حیوانات است.

ج) حیات انسانی: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ» (بقره: ۲۸).

بنابراین قرآن در بین موجودات مادی به زنده بودن گیاهان، حیوانات و انسان‌ها تصریح کرده است. البته مرتبه حیاتی اینها یکسان نیست و هر کدام متناسب با مرتبه حیاتی که دارند، از کمالات مربوط به همان مرتبه برخوردار هستند که توضیح آن ذکر شد. اما در هیچ جای قرآن تعبیر صریحی که حاکی از زنده بودن جمادات باشد، وجود ندارد. از این بالاتر، آیات زیادی وجود دارد که به صراحت حیات را از جمادات نفی نموده است. ما این آیات را به ترتیب قوت دلالت ذکر می‌کنیم.

#### ۲-۱-۱. نفی حیات از بت‌های مشرکان

در طول تاریخ، عده‌ای از مردم نادان مجسمه‌هایی از سنگ، گل یا فلزات می‌ساختند و چون آنها را دارای حیات و شعور و تأثیرگذاری در امور عالم می‌دانستند، آنها را پرستیده و به آنها توسل می‌کردند. از آنجا که این اقدام یک شرک آشکار بود، همواره پیامبران الهی با آن مبارزه می‌کردند. اساسی‌ترین حجت انبیا این بود که بت‌های دست‌ساز صلاحیت پرستش ندارند؛ زیرا فاقد مطلق حیات، شعور و تأثیر در عالم هستند. خداوند در آیات فراوان قرآن، با تعبیر گوناگون، به عدم برخوردار بودن بت‌های مشرکان از مطلق حیات و علم تصریح می‌کند، که قوی‌ترین دلیل ما بر نفی حیات و علم از جمادات همین آیات است؛ «الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» (نحل: ۲۰-۲۱).

در این آیه خداوند ابتدا می‌گوید اصنام «اموات» هستند، سپس دوباره آن را با عبارت «غَيْرُ أَحْيَاءٍ» تأکید می‌کند، که حتی توهم وجود حیات ضعیف در اصنام هم ابطال شود. در ادامه اگرچه خداوند فقط یک مصداق از علم را از اصنام نفی نموده است، اما واضح است که نفی مطلق حیات مستلزم نفی مطلق علم است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۰/۱۲)



## ۲-۱-۲. نفی حیات از جمادات خالی از آب

آیه‌ای که در ادامه می‌آید، بر بطلان تلازم مطلق وجود با حیات دلالت دارد و به روشنی حیات را از بخشی از موجودات - که همان جمادات هستند - نفی می‌کند: «جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (انبیاء: ۳۰). مراد از «حی» در این آیه، معنایی عام است که شامل نباتات و حیوانات و انسان‌ها می‌گردد (همان، ۳۲۹/۲)، و مراد آیه این است که بخش زیادی از جسم گیاه، حیوان و انسان از آب تشکیل شده و زندگی آنها وابسته به آب است.

آیه مذکور از دو جهت بر بطلان تلازم مطلق وجود با حیات دلالت می‌کند:

**جهت نخست:** «حی» صفت «شیء» است و صفت قید برای موصوف به‌شمار می‌رود، و اصل در قیود، احترازی بودن است؛ یعنی اصل آن است که قید برای تضييق دایره موضوع ذکر می‌شود، نه برای توضیح یا تأکید آن. (خویی، ۱۴۲۲: ۳۰۶/۲؛ سبزواری، ۱۴۰۹: ۳۸۲/۷) طبق این اصل، توصیف «شیء» به «حی» دلالت دارد بر اینکه شیئیت و وجود به‌طور مطلق برابر با حیات نیست و این‌طور نیست که همه اشیاء دارای حیات باشند، بلکه اشیاء و موجودات به دو دسته حی و غیر حی تقسیم می‌گردند، و موجودات غیر حی همان جمادات‌اند.

**جهت دوم:** خداوند می‌فرماید هر موجود زنده‌ای را از آب آفریدیم، و ما می‌دانیم برخی از موجودات مانند سنگ، آتش، دود، گازها و ... قطعاً وجودشان خالی از آب است. با در کنار هم قرار دادن این دو مطلب، نتیجه یقینی می‌گیریم که هر موجود مادی که دارای آب نیست و ذاتش تهی از آن است، حیات ندارد. این استدلال یک استدلال مباشر و از نوع عکس نقیض می‌باشد؛ چون آیه بالا یک قضیه حملیه است که می‌گوید: «هر موجود زنده‌ای را از آب آفریدیم»، و عکس نقیض موافقش این می‌شود که «هر شیئی که از آب نیافریده‌ایم، غیر زنده است».

## ۲-۱-۳. نفی حیات از زمین

خداوند متعال هجده مرتبه با تعابیر گوناگون از قبیل «مِيتٌ، مَوْتٌ، مِيتٌ و مِيتَةٌ» به مُرده بودن زمین تصریح کرده است. به‌عنوان نمونه می‌فرماید: «وَ اللّٰهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَكُثِّرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مِّيتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (فاطر: ۹) (همچنین نک به:

زخرف: ۱۱، اعراف: ۵۷، آل عمران: ۲۷، یونس: ۳۱، انعام: ۹۵، بقره: ۱۶۴، نحل: ۶۵، عنکبوت: ۶۳، روم: ۱۹، ۲۴ و ۵۰، جاثیه: ۵، حدید: ۱۷، فرقان: ۴۹، ق: ۱۱، یس: ۳۳).

دلالت این آیات با توجه به چند نکته روشن می‌شود:

الف) اطلاق «میت» به زمین به معنای نفی حیات نباتی است؛ زیرا قرآن می‌فرماید زمینِ مرده را با نزول باران زنده کردیم، و واضح است که با نزول باران، گیاه روی زمین می‌روید و حیات نباتی پدید می‌آید.

ب) نفی حیات نباتی مستلزم نفی مراتب بالاتر حیات نیز هست؛ زیرا موجود مادی که حیات نباتی نداشته باشد، به طریق اولی مراتب بالاتر حیات را نخواهد داشت.

ج) بر اساس دیدگاه مشهور، حیات نباتی فقط سه اثر رشد، تغذیه و تولید دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۴/۲؛ رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۳/۲؛ شهرروزی، ۱۳۷۲: ۴۹۲)، از این رو بهره‌مندی گیاهان از علم به نظر مشهور منتفی است. بنابراین زمین جمادی که حیات نباتی ندارد، به طریق اولی بهره‌مند از حیات عالمانه نیست.

## ۲-۱-۴. نفی حیات از مراحل جمادی آفرینش انسان

بر اساس آیات قرآنی، آفرینش انسان در چند مرحله صورت گرفته است. انسان در ابتدا گل یا نطفه بوده و در رتبه جمادات قرار داشته است. سپس در رحم مادر دارای حیات نباتی شده و رشد می‌کند و به ترتیب به علقه و مضغه تبدیل می‌گردد، و بعد دارای استخوان و گوشت می‌شود و در نهایت، برخوردار از نفس مجرد شده و تبدیل به یک موجود باشعور و مرید می‌گردد (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

خداوند در این آیه، به مراحل جمادی انسان صفت «میت» را نسبت می‌دهد: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ» (بقره: ۲۸). این آیه از سه جهت بر بطلان عینیت مطلق وجود با حیات دلالت دارد:

الف) انسان‌ها قبل از اینکه زنده بشوند، یا خاک بوده‌اند (آدم)، و یا نطفه (اولاد آدم)، و هر دوی آنها از جمادات‌اند که «اموات» نامیده شده‌اند. (شیرازی، ۱۳۶۶ «الف»: ۲۵۵/۲)

ب) عطف فعل «أَحْيَاكُمْ» با «فاء» - که دال بر ترتیب است - بر «كُنْتُمْ أََمْوَاتًا»، حاکی از آن است که زنده کردن بعد از ایجاد ماده اولیه انسان بوده است، و این یعنی وجود به‌طور مطلق برابر با حیات نیست.



ج) عبارت «كُنْتُمْ أَمْوَاتًا» یک قضیه موجب است که در آن، صفت مُرده بودن به موضوع قضیه نسبت داده شده است. طبق قاعده فرعیت، ثبوت یک صفت برای یک موضوع، فرع بر ثبوت پیشین موضوع است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۱) بنابراین مفاد آیه آن است که چیزی موجود بوده، اما بهره‌ای از حیات نداشته، و این یعنی وجود مطلقاً مساوق با حیات نیست.

مجموع آیات بالا دلالت بر آن دارد که ذات ماده در عالم طبیعت فاقد حیات و علم است، و شیء مادی بعد از آنکه سیر استکمالی پیدا کرده و استعداد لازم را به دست می‌آورد، از جانب خداوند، نفس مجرد دریافت می‌کند که منشأ حیاتِ توأم با ادراک است.

## ۲-۲. آیات نفی‌کننده علم از جمادات

پیش از ذکر آیات باید به عنوان مقدمه، اشاره‌ای به تعریف و اقسام و مراتب علم داشته باشیم. علم عبارت از «حضور و حصول معلوم برای عالم» است. (شیرازی، بی تا: ۱۳۷) از منظر معرفت‌شناسی، همین حضور ملاک پیدایش علم است؛ یعنی اگر معلوم به نحوی از انحا برای عالم حاصل و حاضر نشود، هیچ مرتبه‌ای از علم پدید نمی‌آید. حضور معلوم هم به دو صورت ممکن است: معلوم یا با وجودش نزد عالم حاضر است که به این «علم حضوری» گفته می‌شود، و یا با ماهیتش نزد عالم حاضر است حصولی» نام می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴) علم حصولی خودش به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲۶)، و سمع و بصر از اقسام علم حصولی حسی هستند. بنابراین علم به معنای حضور معلوم نزد عالم، معنای جامعی دارد که شامل تمام اقسام و مراتب گوناگون آگاهی، از جمله سمع و بصر می‌شود. مراد ما نیز از علم در این مقاله همان معنای جامع است که شامل همه اقسام آگاهی، از جمله سمع و بصر می‌شود. ما معتقدیم از آیات قرآن به دست می‌آید که هیچ چیزی در هیچ مرتبه‌ای برای جماد حضور و حصول ندارد تا جماد نسبت به آن علم داشته باشد. در نتیجه جماد از مطلق علم، از جمله سمع و بصر محروم است. اکنون آیات نافی علم را به ترتیب قوت دلالت ذکر می‌نماییم.

## ۲-۲-۱. نفی علم از بت‌های مشرکان

مهم‌ترین دلیل ما بر نفی مطلق علم از جمادات، آیات زیادی هستند که بر فقدان شعور در اصنام دلالت دارند. ما قوی‌ترین آنها را ذکر می‌کنیم:

۲-۲-۱-۱. «يَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيْبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ» (نحل: ۵۶). مشرکان عصر جاهلیت قسمتی از چهارپایان و زراعت خود را مخصوص بت‌ها می‌دانستند! خداوند در این آیه آنها را نکوهش می‌کند که برای اشیای بی‌شعوری که هیچ چیزی را نمی‌فهمند، این سهم را قرار می‌دادند. ضمیر «لَا يَعْلَمُونَ» به «ما» موصوله برمی‌گردد و مراد از «ما» همان بت‌ها هستند. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۲۹۳) این آیه شریفه تمام اقسام و مراتب علم را از بت‌ها نفی می‌کند؛ زیرا متعلق و مفعول به فعل «لَا يَعْلَمُونَ» ذکر نشده است، و حذف متعلق دلالت بر عمومیت می‌کند. (تفتازانی، ۱۴۲۲: ۳۶۹)

۲-۲-۱-۲. «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلُوبًا أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ» (زمر: ۴۳). این آیه نیز با توجه به سه نکته، مطلق علم را از بت‌ها نفی کرده است:

الف) مراد از «شفعاء» بت‌های مشرکان است. هرچند در طول تاریخ، مشرکان علاوه بر بت‌ها، گاهی ملائکه و برخی از انبیا را هم به‌عنوان معبود قرار داده‌اند، اما مراد از «شفعاء» در این آیه آنها نیستند؛ زیرا نفی مالکیت و عالمیت مطلق از آنها نادرست است. بنابراین منظور فقط بت‌ها هستند که به‌خاطر جماد بودن، فاقد مطلق مالکیت و عالمیت می‌باشند.

ب) «لایعقلون» به‌معنای نفی علم است؛ زیرا عقل نقیض جهل است (فراهِدی، ۱۴۲۴: ۱/۱۵۹)، و در قرآن به‌معنای فهم و درک به‌کار رفته است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۲۸) بنابراین نفی عقل به‌معنای نفی علم و فهم است.

ج) حذف مفعول به در این آیه نیز بر عمومیت دلالت می‌کند، و این یعنی بت‌ها از تمام درجات علم بی‌بهره هستند.

۲-۲-۳. «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ» (مریم: ۴۲). حضرت ابراهیم عليه السلام با استفهام تویخی، بت‌پرستی آذر را نکوهش نموده و فرموده است: چرا چیزی را می‌پرستی که نه می‌شنود و نه می‌بیند؟! مقصود از نفی دیدن و شنیدن از بت‌ها، نفی مطلق درک و شعور از آنهاست. در واقع مدعای ابراهیم این است که بت‌پرستی کار لغو و باطلی است و او با بیان این پرسش، در ضمن اعتراض و بیان مدعا، به دلیل آن هم اشاره کرده است. حاصل آن دلیل این است که پرستش به‌معنای



اظهار خضوع و ذلت عابد برای معبود است، و این فقط در حق معبودی صورت می‌گیرد که از حال عابد آگاه باشد. این در حالی است که بت‌ها، جماداتی فاقد شعور هستند که نه می‌بینند و نه می‌شنوند. بنابراین پرستش آنها کاری لغو و نادرست است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۷/۱۴)

۲-۲-۱-۴. «الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ» (فاطر: ۱۳-۱۴). این آیه نیز مانند آیه پیش، سمیع بودن و شعور داشتن را از بت‌ها نفی کرده است. (سایر آیاتی که بر عدم حیات و شعور اصنام دلالت دارند: صافات: ۹۱-۹۲، اعراف: ۱۹۱-۱۹۵، فرقان: ۳، احقاف: ۵، نساء: ۱۱۷، رعد: ۱۴، انبیاء: ۶۳-۶۶).

### ۲-۲-۲. نفی ادراک از مراحل جمادی آفرینش انسان

همان طور که گذشت، انسان در ابتدا در رتبه جمادات قرار داشته و سپس مراتب مختلف نباتی و حیوانی را طی می‌کند تا به مرحله انسانیت می‌رسد. از دو آیه زیر به دست می‌آید انسان در مرتبه جمادی فاقد هر گونه ادراک بوده و اساساً استعداد حصول علم را هم نداشته است.

۲-۲-۲-۱. «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲).

۲-۲-۲-۲. «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» (سجده: ۷-۹).

دلالت آیات فوق نیز با توجه به دو نکته زیر آشکار می‌شود:

الف) اعطای سمع و بصر در این آیات کنایه از اعطای قوه علم است. همان طور که مراد ابراهیم علیه السلام از جمله «لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَ لَا يُبْصِرُ» (مریم: ۴۲) این بود که بت‌ها شعور و قوه تمییز ندارند. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۱/۳۰)

ب) در آیه اول عبارت «جَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» با «فاء» بر جمله «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» عطف شده، و در آیه دوم، جملات «سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» با «ثُمَّ» بر «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» عطف گردیده است، و «فاء» و «ثُمَّ» بر ترتیب دلالت دارند. (انصاری، ۱۴۱۱: ۱۳۵/۱ و ۱۸۳) این یعنی اعطای قوه ادراک به انسان همزمان با پیدایش ماده اولیه او از نطفه یا گل نبوده است، بلکه در مراحل بعد از

مرتبه جمادی دارای قوه علم شده است، و به قرینه آیه دوم، زمان اعطای قوه ادراک مقارن با نفع روح مجرد بوده است.

بسیار جالب است که خود ملاصدرا با استناد به آیه نخست (انسان: ۲) می‌گوید: «انسان در آغاز به‌طور کامل خلق نشده، بلکه یک جماد ناقص بوده است؛ مانند نطفه و آنچه بعد از نطفه است. پس در ابتدا یک جماد مرده‌ای بوده که نه چیزی را می‌شنیده و نه چیزی را می‌دیده و نه حرکتی داشته و نه سخنی می‌گفته و نه راه می‌رفته و نه درکی داشته و نه چیزی را می‌فهمیده است. پس انسان قبل از زنده شدن مرده بوده، و پیش از قوی شدن ضعیف بوده ...، و پیش از آنکه عالم گردد جاهل بوده، و قبل از بینا شدن غیر بینا بوده و قبل از شنوا شدن ناشنوا بوده و پیش از گویا شدن غیر ناطق بوده است، و این است معنای آیه «مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِمْ فَجَعَلْنَاهُمْ سَمِيعًا بَصِيرًا»؛ یعنی خداوند انسان را زنده نمود بعد از آنکه جماد مرده‌ای بود، ابتدا خاک و در مرحله دوم نطفه و در مرحله سوم علقه بود و همین‌طور جماد بود تا زمان حلول صورت حیوانی، سپس خداوند آن را شنوا کرد پس از آنکه ناشنوا بود، و او را بینا نمود بعد از آنکه نابینا بود، و او را قوی ساخت بعد از آنکه ضعیف بود، و او را عالم کرد بعد از آنکه جاهل بود، ... و او را هدایت کرد بعد از آنکه در گمراهی بود.» (شیرازی، ۱۳۶۶ «ب»: ۴۴۴/۱)

### ۲-۲-۳. نفی علم از اجساد مردگان

جسد انسان‌ها بعد از مفارقت روح تبدیل به جماد می‌گردد. دو آیه زیر بر این دلالت دارد که اجساد انسان‌ها توانایی ادراک و شنیدن ندارند: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى» (نمل: ۸۰)، «مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (فاطر: ۲۲).

در دو آیه بالا، خداوند کفار را به اجساد مرده تشبیه نموده، و وجه تشبیه کفار به مردگان در نداشتن درک و فهم است. در واقع خداوند با این تشبیه می‌خواهد بگوید ای پیامبر! اگر توانستی مطلبی را به جسدهای داخل قبور تفهیم کنی، خواهی توانست این کفار را نیز موحد و مسلمان بگردانی، و این کنایه از محال بودن این اتفاق است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۵/۷) حال اگر گفته شود ادراک و سمع و بصر در همه موجودات حتی جمادات وجود دارد، تشبیه در این سه آیه غلط می‌شود؛ چون در این صورت اجساد مردگان نیز دارای ادراک و سمع خواهند بود و تفهیم مطلب به آنان امکان



خواهد داشت. در نتیجه تشبیه نمودن کافران به مردگان نادرست می‌شود و غرض خداوند - که بیان استحاله هدایت‌پذیری کفار است - حاصل نمی‌گردد.

### ۳. پاسخ به چند اشکال

در اینجا لازم است به برخی از اشکالات احتمالی پاسخ دهیم.

**اشکال نخست:** حیات و علم دارای مراتب شدید و ضعیف هستند، و آیات ذکر شده تمام مراتب حیات و علم را نفی نمی‌کنند، بلکه فقط نافی مراتب شدید و آشکار حیات و علم هستند.

**پاسخ:** درست است که حیات و علم و سایر کمالات وجودی دارای مراتب شدید و ضعیف هستند، اما ما معتقدیم آیات قرآن حتی مراتب ضعیف و پنهان حیات و آگاهی را هم از جمادات نفی می‌کنند؛ به چند دلیل:

۱- آیات قرآن به‌لحاظ سندی مقطوع‌الصدور هستند، از این رو اگر به‌لحاظ دلالتی تنها یکی از این آیات نص در نفی مطلق حیات و آگاهی در جمادات باشد، برای یقین به این مطلب کفایت می‌کند. برخی از آنها مانند آیات مربوط به اصنام مشرکان، نص در نفی مطلق حیات و علم هستند، و حتی مراتب ضعیف و غیر آشکار حیات و علم را از جمادات نفی می‌کنند. همچون آیه ۲۱ سوره نحل که ابتدا با وصف «أَمْوات» گمان زنده بودن بت‌ها را رد کرده است. سپس دوباره با عبارت «غَیْرُ أَحْیاءِ»، آن نفی حیات را تأکید نموده تا کسی حتی توهم وجود حیات و شعور ضعیف در بت‌ها را نیز به ذهنش راه ندهد. بدون تردید مراد خداوند، نفی مراتب آشکار حیات آگاهانه از بت‌ها نیست؛ زیرا اولاً از آنجا که نشانه‌های حیات ظاهری مانند جنبش و تحرک در بت وجود ندارد، حتی خود مشرکان هم می‌فهمند بت از مراتب آشکار حیات برخوردار نیست. از این رو معنا ندارد که خداوند بخواهد مراتب آشکار و قوی حیات را از بت‌ها نفی کند. مشرکان برای اصنام حیات و شعور پنهان قائل بودند و خداوند به دنبال ابطال همین پندار است. ثانیاً اگر مراد خداوند فقط نفی مراتب آشکار حیات بود، این غرض با همان واژه «أَمْوات» حاصل می‌شد، و نیازی نبود دوباره آن را با «غَیْرُ أَحْیاءِ» تأکید کند.

همچنین آیات ۴۲ مریم، ۵۶ نحل و ۴۳ زمر که بت‌ها را با عبارت‌های «ما لا یَسْمَعُ وَ لا یُبْصِرُ»، «ما لا یَعْلَمُونَ» و «ما لا یَعْقِلُونَ» توصیف نموده‌اند، بر نفی تمام مراتب آشکار و پنهان و شدید و ضعیف علم، سمع و بصر دلالت دارند؛ زیرا همان طور که پیش از



این هم گفته شد، در هیچ کدام از این چهار فعل، مفعول به و متعلق ذکر نشده است، و حذف متعلق دلالت بر عموم می‌کند، و این یعنی تمام مراتب علم و سمع و بصر درباره بت‌ها منتفی است.

۲- از آیات قرآن به دست می‌آید مهم‌ترین استدلال انبیا در مبارزه با بت‌پرستی این بوده که بت‌ها چون اشیای غیر زنده و فاقد شعور هستند، اصلاً صلاحیت پرستش ندارند و عبادت آنها به دور از خردمندی است. به‌خوبی روشن است که نظریه «برابری مطلق وجود با حیات و علم و سمع و بصر» در تعارض آشکار با دیدگاه انبیا درباره بت‌هاست؛ حتی اگر قائل به وجود مراتب پنهان و ضعیف حیات و علم و سمع و بصر در بت‌ها بشویم. به‌طوری که اگر این دیدگاه در عصر بت‌پرستان جاهلیت مطرح شده بود، هیچ یک از آنها سخن پیامبران را نمی‌پذیرفت و به آیین توحید نمی‌گرایید؛ زیرا مشرکان در پاسخ به پیامبران می‌گفتند: «فلاسفه اثبات کرده‌اند همه موجودات از جمله بت‌های ما به اندازه خودشان حیات و علم و سمع و بصر دارند، پس در حد خودشان تضرع ما را می‌بینند و دعای ما را می‌شنوند، و شما دروغ می‌گویید که بت‌ها مُرده‌اند و اصلاً فهم و درک ندارند و هیچ چیزی را نمی‌شنوند و نمی‌بینند!»

**اشکال دوم:** برخی از آیات قرآن حاکی از حمد، تسبیح و سجود عموم موجودات از جمله جمادات هستند (مانند اسراء: ۴۴، جمعه: ۱، نحل: ۴۹)، و این بر زنده بودن و آگاهی داشتن آنها دلالت دارند.

**پاسخ:** استدلال به آیات مذکور مناقشات زیادی دارد که بیان تفصیلی همه آنها مجال دیگری را می‌طلبد و از گنجایش این مقاله بیرون است.<sup>۲</sup> اما برای پاسخ به این اشکال، بیان همین نکته کافی است که آیات مذکور نص در حیات و شعور داشتن جمادات نیستند. اگر اوصافی از ماده حیات، علم، شعور، ادراک، سمع، بصر و امثال اینها به جمادات نسبت داده می‌شد، نص در زنده بودن و آگاهی داشتن جمادات بود. همان طور که خداوند درباره شهدا می‌گوید آنها «أحیاء» هستند (آل‌عمران: ۱۶۹)، تا این توهم را که شهدا مُرده محض هستند، باطل نماید. لفظ «أحیاء» درباره شهدا نص در حیات (برزخی) است و نمی‌توان آن را بر معنای دیگری حمل نمود. اما هیچ‌گاه واژه‌ای که نص در حیات و عالمیت جمادات باشد، در قرآن نیامده است. صرف استناد افعالی همچون حمد، تسبیح و سجود به جمادات، دلیل صریحی بر زنده و باشعور بودن آنها نیست؛ زیرا این الفاظ بر معانی دیگری نیز قابل حمل هستند. اما در آیات نافی حیات و



شعور از جمادات، عبارات صریحی مانند «مِيتٌ، مِيتَه، مِيتَه، مِيتَه، أموات، غیرُ اَحیاء، لَا یَعْلَمُونَ، لَا یَعْلَمُونَ، لَا یَسْمَعُ، لَا یَبْصِرُ، لَا یَسْمَعُوا و ...» وجود دارد که به لحاظ دلالتی نص هستند و درباره آنها احتمال دیگری جز «نفی مطلق حیات و علم از جمادات» نمی‌رود. این آیات، مانع از ظهور آیات حاکی از تسبیح و سجود عمومی اشیاء در زنده بودن و ادراک داشتن جمادات می‌شود؛ زیرا بر اساس قواعد باب تعارض، همیشه دلیل نص بر دلیل غیر نص مقدم می‌شود؛ چون نص قابل تأویل نیست، اما غیر نص قابلیت تأویل دارد و باید بر معنایی حمل شود که با دلیل نص سازگار باشد. (حیدری، ۱۴۱۲: ۳۰۰) بر همین اساس، بسیاری از دانشمندان آیات حاکی از حمد و تسبیح جمادات را حمل بر حمد و تسبیح حالی<sup>۳</sup> کرده‌اند که متوقف بر داشتن آگاهی نیست. (طوسی، بی‌تا: ۴۴۵/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۳۰/۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۴/۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۱۲-۱۳۷)

همچنین مفسران زیادی آیات حاکی از سجود جمادات را حمل بر سجود تکوینی<sup>۴</sup> کرده‌اند که آن نیز بر حیات و شعورمندی توقف ندارد. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۳/۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۹/۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۴۲/۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۶/۱۰، ۴۹/۱۴)

**اشکال سوم:** هیچ یک از آیات ذکرشده، محرومیت جمادات از حیات و علم را اثبات نمی‌کند؛ زیرا زبان این آیات زبان علمی نیست و خداوند با زبان عرفی و به لسان قوم با مردم سخن گفته است. مردم در زمستان وقتی زمین را مشاهده می‌کنند، ظاهراً آن را مرده تصور می‌کنند و فعل و انفعالات آن را نمی‌بینند. در نطفه انسان حیات را نمی‌بینند که چگونه فعل و انفعال دارد، و این آیات از همین زبان استفاده کرده است.

**پاسخ:** اولاً چنان‌که در ابتدای مقاله گفته شد، حیاتی که ما معتقد به عدم وجود آن در جمادات هستیم، کمال وجودی خاصی است که با علم و فعل ارادی ملازمه دارد، نه مطلق فعل و انفعال. افعالی که از برخی جمادات صادر می‌شود، برخاسته از علم و اراده نیست و آنها «فاعل بالقصد» نیستند. اگر کسی جمادات را به‌صرف اینکه دارای فعل و انفعال طبیعی هستند «حی» بداند، از محل بحث ما خارج است.

ثانیاً در اشکال فوق، فرض گرفته شده که بهره‌مندی جمادات از حیات و علم یک مطلب ثابت شده علمی است و نگاه عرفی برخلاف نظریات قطعی علمی است. این در حالی است که بسیاری از دانشمندان علوم مختلف فیزیک و متافیزیک، برخوردار

جمادات از حیات عالمانه را قبول ندارند. از یک سو برخی از دانشمندان علوم تجربی طبق تحقیقات زیست‌شناسی خود، نظریه «اصالت حیات» (Vitalism) را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، حیات در ذات ماده وجود ندارد، بلکه جنبه ماوراء طبیعی دارد، و شیء مادی در حرکت استکمالی خود زمانی که استعداد لازم را پیدا کند، زنده شده و واجد کمالاتی مثل علم و اراده می‌گردد که پیش از این فاقد آنها بود. در دوره معاصر، در میان دانشمندان غربی، هانری برگسون فرانسوی (مجتهدی، ۱۳۹۳) و هانس دریش آلمانی (باربور، ۱۳۷۹: ۳۵۸) (هر دو نفر متوفای ۱۹۴۱)، و در میان دانشمندان ایرانی دکتر یدالله سبحانی (یزدی، ۱۳۹۳: ۷) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۸/۱۳-۴۳)، از طرفداران این نظریه به‌شمار می‌روند. از سوی دیگر، در میان دانشمندان فلسفه نیز بزرگان زیادی هم پیش از ملاصدرا و هم پس از او وجود داشته‌اند که با استناد به ادله عقلی، برخورداری جمادات از حیات و ادراک را محال دانسته‌اند و ما در پیشینه تحقیق به مهم‌ترین آنها اشاره نمودیم. با وجود این همه نظریات مخالف، چگونه می‌توان بهره‌مندی جمادات از حیات عالمانه را یک نظریه قطعی علمی دانست؟!

ثالثاً در قرآن محرومیت جمادات از حیات و شعور به‌عنوان یک استدلال علمی و عقلی برای ابطال بت‌پرستی مورد استفاده قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۷/۱۴) از مجموع این آیات به‌دست می‌آید استدلال خداوند به این صورت است: «اصنام مُرده محض‌اند و هیچ درک و شعوری ندارند (نحل: ۲۱، صافات: ۹۱-۹۲، رعد: ۱۴، انبیاء: ۶۳). چیزی که مُرده محض است و هیچ درک و شعوری ندارد، شایسته پرستش نیست (نحل: ۵۶، زمر: ۴۳، مریم: ۴۲، اعراف: ۱۹۱-۱۹۵). در نتیجه اصنام شایسته پرستش نیستند.»

استدلال فوق به‌لحاظ صورت قیاس اقترانی شکل اول است که در نهایت اتقان قرار دارد. به‌لحاظ ماده نیز برهان است؛ یعنی مبادی آن را یقینیات تشکیل می‌دهند. پس محرومیت جمادات از حیات و شعور یک مطلب یقینی و مطابق با واقع امر بوده و دیدگاه نهایی قرآن است. اگر گفته شود محرومیت جمادات از حیات و ادراک زبان عرفی قرآن است و مخالف با واقعیت علمی است، دیگر صغرای استدلال فوق از یقینیات نخواهد بود، بلکه از مظنونات و مشهورات می‌شود و استدلال مذکور به‌لحاظ ماده، جدل یا خطابه خواهد شد، نه برهان! حال آنکه جدل و خطابه مفید یقین نیستند و نمی‌توانند حجت قاطعی بر ابطال بت‌پرستی باشند!!!



## نتیجه گیری

دیدگاه ملاحظه‌کننده بر «عینیت و تلازم مطلق وجود با کمالات وجودی هفت‌گانه» مردود است؛ زیرا از منظر قرآن، در بخش زیادی از اشیاء که جمادات هستند، هیچ مرتبه‌ای از حیات و علم و بصر وجود ندارد.

این مسأله زمانی بیشتر آشکار می‌شود که به تبعات سهمگین دیدگاه عینیت مطلق وجود با حیات و علم توجه کنیم. واقع امر این است که این نظریه می‌تواند بستر انحراف‌های عقیدتی خطرناکی مانند کفر و شرک را فراهم کرده و دستاویز خوبی برای توجیه عقلانی انکار خداوند یا شرک‌ورزیدن به او قرار گیرد؛ زیرا افراد منحرفی مانند دهریه و مادی‌گرایان که منکر آفریدگار حیات‌بخش ماوراء طبیعی هستند، می‌توانند با تمسک به این نظریه، بگویند حیات و علم برای ماده ذاتی است، بنابراین مبدأ عالم خود ماده است که ذاتاً زندگی و شعور دارد و حیات سایر اشیاء نیز از خود ماده سرچشمه می‌گیرد. همچنین اعتقاد به وجود حیات و علم در جمادات می‌تواند به‌عنوان یک مبنای فلسفی برای توجیه عقلانی بت‌پرستی، مورد استفاده مشرکان واقع شود.

از این رو می‌بینیم در برخی از آیات قرآنی که ذکر گردید، خداوند با غرض جلوگیری از همین باورهای کفرآمیز و شرک‌آلود، به نفی حیات و علم از جمادات پرداخته است. از سیاق آیاتی که در آنها به مسأله احیا و اعطای علم و بصر به موجودات اشاره شده است (بقره: ۲۸، مؤمنون: ۱۲-۱۴، انسان: ۲، سجده: ۷-۹)، به‌دست می‌آید که خداوند حیات بخشیدن و اعطای علم به موجودات بی‌جان و فاقد شعور را به‌مثابه دلیلی برای اثبات ذات خود به‌عنوان آفریدگار عالم قرار داده تا راه برای مادی‌گرایی و نفی وجود خداوند بسته شود (به‌ویژه آیه ۲۸ بقره). همچنین با تأمل در آیات نافی حیات و علم از اصنام می‌فهمیم غرض خداوند از این آیات، نفی هر گونه حیات و شعور از اصنام است تا راه توجیه بت‌پرستی به‌عنوان یک رفتار معقول به روی مشرکان مسدود گردد.

بنابراین باید گفت از نگاه قرآن، «ایجاد» به‌طور مطلق برابر با «إحیا» و «تعلیم» نیست؛ زیرا در عالم ماده، «إحیا» و «تعلیم» بعد از «ایجاد» است. خداوند ابتدا ماده خالی از حیات را «ایجاد» می‌کند و سپس به مادیاتی که در حرکت استکمالی خود قابلیت لازم را به‌دست می‌آورند، «حیات» و «علم» می‌بخشد. ماده جسمانی تا در حد مادیت است، زندگی عالمانه ندارد. حیات توأم با علم هنگامی پیدا می‌شود که ماده در ذات

خود کامل گشته و دارای درجه‌ای از وجود شود که غیر مادی است. اساساً هر چقدر تجرد یک شیء بیشتر باشد، از حیات عالمانه قوی‌تری برخوردار می‌گردد. مثلاً حیوان نفس حیوانی دارد که مجرد ناقص است، انسان نفس عاقله دارد که تجردش بیشتر است، عقول مجرد تام‌اند، و خداوند دارای تجرد فوق تمام است. از این‌رو همه این اشیاء با تفاوت مرتبه حیات عالمانه دارند؛ یعنی حیات عالمانه آنها متناسب با درجه تجردشان، به ترتیب ضعیف، متوسط، قوی و اقوی است.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- گاهی حیات به معانی دیگری به جمادات نسبت داده شده است. مثلاً ملاصدرا می‌گوید پایین‌ترین مرتبه حیات در جمادات وجود دارد و اثرش این است که با وجود آن، جسم مدت زمان زیادی صورت و ترکیب خود را از فاسد شدن به وسیله اضدادش حفظ می‌کند، و در اثر مجاورت با اشیای فاسدکننده نابود نمی‌گردد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۵) ما نافی این معنای حیات از جمادات نیستیم؛ زیرا ثبوت این ویژگی برای آنها روشن است و جای انکار ندارد.
- ۲- ما در مقاله مستقلی با عنوان «بررسی و نقد ادله قرآنی صدرالمتألهین بر عالمیت جمادات»، تمام آیاتی را که از سوی ملاصدرا برای اثبات حیات و علم در جمادات مورد استناد قرار گرفته، به طور مفصل مورد نقد قرار داده‌ایم.
- ۳- حمد و تسبیح حالی یعنی هر مخلوقی با حدوث ذاتی و فقر خود بر وجود آفریننده‌ای دلالت می‌کند که قدیم و غنی بالذات و متصف به همه کمالات، و پیراسته از تمام نقایص است.
- ۴- سجود تکوینی یعنی همه موجودات در برابر اراده تکوینی حق تعالی تسلیم و مطیع محض هستند.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آگاه، حمید (۱۳۸۲)، «حق حیات و چالش‌های موجود»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۹، شماره ۳۵ و ۳۶، ص ۱۶۰-۱۸۱.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، «الرسالة العرشية»، رسائل، قم: بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، طبیعیات شفاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.



۷. ابن منظور، محمدبن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار الصادر.
۸. انصاری، ابن هشام (۱۴۱۱ق)، مغنی اللیب، بیروت: المكتبة العصرية.
۹. اندلسی، ابن حزم (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. اهری، عبدالقادر بن حمزه (۱۳۵۸)، الأقطاب القطیبه، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۱. باربور، ایان (۱۳۷۳)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۴۲۲ق)، المطول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، تسنیم، قم: اسراء.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، ریحق مختوم، قم: اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء.
۱۶. حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲)، حکمت بوعلی سینا، تهران: انتشارات علمی.
۱۷. حیدری، علی‌نقی (۱۴۱۲ق)، اصول الاستنباط، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۸. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، قم: مکتبه الداوری.
۱۹. زوزی، علی‌بن عبدالله (۱۳۷۸)، تقریبات المبدأ و المعاد (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۰. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمان، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه اهل بیت.
۲۱. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶)، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۲. شهرزوی، محمدبن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمة الإشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. سه‌وردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۲)، حکمة الإشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶) «الف»، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶) «ب»، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق)، رساله الأسماء (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی)، قم: انتشارات باقیات.

۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۲. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا)، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، تهران: شمس تبریزی.
۳۷. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمة، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۲۴ق)، العین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد والأخلاق والأحكام، تهران: داراللوح المحفوظ.
۴۱. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۲. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۶۹)، درة التاج، تهران: حکمت.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، شرح حکمة الإشراق، تعلیق ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۴۵. مجتهدی، کریم (۱۳۹۳)، «فیلسوف ادیب»، پایگاه اطلاع رسانی شهر کتاب (www.booksity.org).
۴۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقة علی نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه درراه حق.
۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۱. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴)، قبسات، تهران: دانشگاه تهران.
۵۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۳. یزدی، ابراهیم (۱۳۹۳)، «پیشگام همکنشی دین و علم»، روزنامه شرق، شماره ۱۹۸۸، ص ۷-۸.