

## بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه

محمدجواد دکامی \*

### چکیده

اعتقاد به سریان کمالات وجودی از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده، تکلم و... در تمام مراتب هستی اعم از مادی و مجرد از اصول مسلم و پذیرفته شده در «حکمت متعالیه» است. در دوران معاصر، دانشمندان علوم تجربی با تحقیقات گسترده در مورد برخی مواد و اشیای ظاهراً بی‌جان مانند آب، وجود نوعی شعور و آگاهی را در آنها به اثبات رسانده‌اند، این در حالی است که قرن‌ها پیش اندیشمندان و حکمای مسلمان مانند صدرالمتألهین شیرازی (ره) با الهام از آیات نورانی قرآن کریم و با براهین متقن عقلی به اثبات سریان علم و آگاهی در میان اشیای مادی پرداخته بودند. در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که بر وجود علم و شعور در همه اشیا به خصوص اشیای مادی دلالت می‌کند، مانند آیاتی که در آنها از تسبیح عمومی همه مخلوقات اعم از مادی و مجرد سخن به میان آمده است، چرا که تسبیح فرع علم و شعور است و تا علم و شعور در کار نباشد آن هم محقق نمی‌شود. صدرالمتألهین شیرازی نیز با استفاده از اصولی چون «شوق هیولی به صورت»، «اصالت، بساطت و وحدت تشکیکی وجود»، «رابطه موجودات طبیعی با آثار و غایاتشان» و اینکه «همه مخلوقات مظاهر ذات و مجالی صفات حضرت واجب تعالی هستند» به اثبات سریان علم و آگاهی در همه مراتب هستی به خصوص در اشیای مادی پرداخت.

واژگان کلیدی: علم، شوق هیولی به صورت، بساطت وجود، تشکیک وجود، تسبیح حالی، تسبیح قولی.

مقدمه

شواهد تاریخی و تجربی فراوانی بر وجود نوعی شعور و آگاهی در اشیای مادی دلالت می‌کند که از کرامات اولیای الهی تا معجزات پیامبران و مشاهدات تجربی دانشمندان را دربرمی‌گیرد. گاهی مشاهده شده است که اولیای الهی با برخی اشیای سخن گفته یا از آنها چیزی خواسته‌اند و آنها اجابت کرده‌اند، مثلاً پیامبر اکرم (ص) برای اثبات صدق دعوی خود به برخی از اعراب جاهلی، خطاب به درخت از او می‌خواهد تا از ریشه کنده شود و نزد او بیاید و درخت به اذن الهی به این درخواست پیامبر (ص) پاسخ مثبت می‌دهد (نهج البلاغه / خطبه ۱۹۲) و یا ستون خانه که از مصاحبت پیامبر اکرم (ص) آن قدر مسرور است که پس از مفارقت از آن حضرت، چنان ناله و شیونی سر می‌دهد که همه اصحاب حاضر در مجلس ناله و شیون او را می‌شنوند و با حیرت دلیل این ناله و شیون را از پیامبر (ص) جویا می‌شوند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۶۸).

علاوه بر این شواهد تاریخی و روایی، آزمایشات مختلفی که از سوی دانشمندان علوم تجربی صورت گرفته است، بر علم و شعور اشیای مادی گواهی می‌دهد، چنانچه دانشمند و پژوهشگر ژاپنی، «ماسارو ایموتو» با آزمایشات مختلفی که در باره مولکول‌های آب انجام داد، ثابت کرد که این مولکول‌ها نسبت به محرک‌های گوناگون، پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند، مثلاً اگر با آب مؤدبانه سخن گفته شود، بلور مولکولش زیبا می‌شود و اگر با عصبانیت و تندمی مورد خطاب واقع شود، شکل بلور مولکولش به هم می‌ریزد (ایموتو، ص ۵۴).

وقتی به آب گفته می‌شود تو زیبا هستی شکل مولکولش زیبا می‌شود و آنگاه که او را احق می‌خوانند تصویر ناموزون و زشتی از خود به نمایش می‌گذارد (همان، ص ۶۰).

البته اعتقاد به وجود علم و آگاهی در اشیای مادی یکی از قدیمی‌ترین مبانی اعتقادی بشر است. اعتقاد به وجود نیرویی مرموز در برخی اشیای که به آنان توانایی شعور و آگاهی می‌بخشید، قدمتی به اندازه عمر بشر دارد. چنانچه فیتش پرستان معتقد بودند که فیتش که یک شیء طبیعی یا دست‌ساز بود، نیروی مرموزی داشت که می‌توانست برای ایشان، مفید یا مضر باشد و به همین خاطر با اهدای هدایا و قربانی در مقابل آن سعی می‌کردند نظر مساعد او را جلب و از غضبش در امان بمانند (ناس، ص ۱۵). شایان ذکر است که

فتیش پرستان برای چنین اعتقادی هیچ دلیلی منطقی و عقلانی ارائه نمی‌دادند و صرفاً تقارن برخی اتفاقات و حوادث را دلیل عقیده خود می‌دانستند.

با پیشرفت فکری و فرهنگی بشر و ظهور فلاسفه و حکما، آنها تلاش کردند که این موضوع را از دیدگاه عقلی بررسی کنند و عقلاً به اثبات یا انکار آن پردازند. این بحث در فلسفه اسلامی به خصوص حکمت متعالیه با جدیت و دقت بیشتری مطرح شد. صدرالمألهین شیرازی با الهام از آیات نورانی قرآن کریم و با استفاده از اصول و قواعد فلسفی خود مانند «اصالت، بساطت، اشتراک معنوی وجود و وحدت تشکیکی آن» براهین محکم و متقنی بر این مسئله اقامه کرد و سریان علم در میان اشیای مادی را به اثبات رساند که در این مقاله مهم‌ترین براهین عقلی بررسی شده است.

#### براهین عقلی بر سریان علم بین اشیای مادی

**برهان اول: حرکت و شوق در عالم طبیعت، دلیل علم و شعور موجودات مادی**

یکی از مسائل مهمی که همواره ذهن اندیشمندان جوامع بشری را به خود مشغول کرده این بوده است که علت اصلی تغییرات و تحولات جهان چیست؟ تلاش بشر برای پاسخ به این پرسش به پیدایش علوم و فلسفه منجر شد. اندیشمندانی که پیش از افلاطون و ارسطو می‌زیسته‌اند، این علت را در عالم ماده و در بین اشیای مادی جستجو می‌کردند (کاپلستون، ص ۳۳۳)، اما افلاطون و ارسطو علتی خارج از عالم ماده را دلیل همه این تغییرات و تحولات معرفی کردند و البته ارسطو در این بحث از استاد خود پیشی گرفت و با استفاده از برهان حرکت، به اثبات یک محرک اول پرداخت که منشأ همه تغییرات و تحولات جهان بود. او از اینکه در جهان حرکت وجود دارد و هر حرکتی نیازمند محرکی است، به این نتیجه رسید که جهان به طور کلی مستلزم یک محرک اول است؛ اما ارسطو در اثبات محرک اول با این اشکال مواجه شد که اگر محرک اولی وجود دارد او چگونه می‌تواند اشیا را به حرکت در آورد، در حالی که خودش ثابت و غیر متحرک است! و به تعبیر دیگر، اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی، علت حرکت باشد و به اصطلاح، عالم را براند خود نیز متحمل تغییر می‌شود، یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود (همان، ص ۳۵۹) و در نتیجه نمی‌تواند فعلیت محض باشد. ارسطو در حقیقت در

جستجوی خدایی بود که فعلیت محض باشد و هیچ گونه نقصی یا حالت بالقوه‌ای نداشته باشد. او در پاسخ به این اشکال، قائل شد به اینکه محرک اول به عنوان علت غایی و متعلق میل و شوق بودن، اشیای این عالم را به حرکت درمی‌آورد (همان، ص ۳۶۰). از نظر او خدا با شوقی که در اشیا برمی‌انگیزد اشیا را تحریک می‌کند و این شوق را نیز بدون آنکه از طریق وحی ابلاغ کند احداث می‌کند (زیلسون، ص ۱۱۹).

بنابراین از دیدگاه ارسطو، شوقی که در اشیا نسبت به مبدأ اول وجود دارد آنها را به تکاپو برای حرکت به سوی او وامی‌دارد. البته او به نوعی دیگر از شوق را نیز قائل است و آن عبارت است از شوق هیولی به صورت. وی در کتاب طبیعت شوق هیولی به صورت را در قالب یک تشبیه چنین بیان می‌کند:

حقیقت آن است که هیولی مشتاق صورت است همان‌طور که جنس ماده متمایل جنس نر است و زشت مشتاق زیبا، جز آنکه آن جذاب هیولی نه از نظر زشتی فی‌نفسه است بلکه بالعرض می‌باشد (ارسطو، ص ۹۸).

دقت در معنای واژه «شوق» که بعدها در آثار فلاسفه بزرگی چون صدرالمتألهین شیرازی (ره) مورد توجه خاص قرار گرفت، ما را به مطلوبمان که اثبات سریان علم در میان اشیای مادی است بیشتر نزدیک می‌کند. حکما شوق را به طلب کمال و خیر مفقود تعریف کرده‌اند (شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۷) و البته این کمال مفقود نمی‌تواند معدوم و مجهول مطلق باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد باید حداقل به وجود علمی برای مشتاق موجود باشد (جوادی آملی، ریحی مختوم، ص ۱۶۴).

در میان حکمای اسلامی، شیخ‌الرئیس شوق هیولی به صورت را انکار نموده است (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۵۲۲)، اما صدرالمتألهین شیرازی آن را قبول داشته و به اثبات آن پرداخته است (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۹). وی پس از ذکر اصولی چند به اثبات این مطلب می‌پردازد و در ضمن بیان این اصول بر سریان علم در میان اشیای مادی تأکید می‌کند. اگر هیولی موجود باشد، همان‌گونه که شیخ‌الرئیس و اتباع او بدان اعتراف دارند مرتبه‌ای از هستی را داراست و چون وجود اصیل، بسیط و دارای وحدت تشکیکی است و کمالاتی که برای آن ثابت می‌شود و از جمله علم، در همه مراتب وجود شدت و ضعف می‌یابد پس وجود هیولی نیز

به حکم این اصل، همه کمالاتی را که برای اصل وجود ثابت می‌شود به مناسبت رتبه و درجه وجودی خود داراست؛ یعنی هیولی اولی نیز دارای علم، اراده قدرت و مانند آن است و از آنجا که هویت هر شیئی را وجود آن تشکیل می‌دهد و ماهیت آن شیئی به تبع وجودش و به دلیل اتحادی که به لحاظ حکایت و ارائه با وجود دارد موجود است. پس هویت ذات هیولی که همان وجود است به قدر مرتبه خود دارای اراده و شعور است و از آنجا که وجود مطلقاً خیر است، در نتیجه برای شیئی که واجد آن می‌باشد معشوق و برای شیئی که فاقد آن است مطلوب و مورد اشتیاق است و چون شیئی که برخی کمالات را دارد و بعضی دیگر را فاقد است نسبت به آنچه دارد عاشق و نسبت به آنچه ندارد مشتاق است، بر اساس این دو اصل ماده، اولاً؛ به دلیل شعور اندک به وجود ناقص، به اصل وجود، عالم است و ثانیاً چون وجود کامل را فاقد است طالب و مشتاق آن است. هیولی که برخی از کمالات وجود را داراست و تمام کمال وجود برای آن حاصل نیست، به آن مقدار از وجود که فاقد است مشتاق می‌باشد و طالب آن است که با حصول آن مقدار که برای آن ممکن است، متمم یابد. پس هیولی شوقی شدید به صور طبیعی - ای دارد که محصل نوعی خاص از انواع طبیعی هستند (جوادی آملی، ریحی مختوم، ص ۱۷۲).

برای شیئی که مشتاق چیزی است حداقل سه قسم علم قابل تصور است که عبارت‌اند از: (۱) علم به امری که مفقود است و خود از آن بی بهره است؛ (۲) علم به فقر ذاتی خود نسبت به آن چیز؛ (۳) علم به موجودی که خود آن کمال را دارد. بنا براین می‌توان گفت هر چه مشتاق است، دارای نوعی علم و آگاهی است.

نکته‌ای که توجه بدان ضروری است این است که هیولی در سلسله مراتب وجود ضعیف‌ترین مرتبه را دارد به نحوی که آن را به «قوه الشی» تعریف می‌کنند و وقتی ما توانستیم وجود شوق و در نتیجه علم را در هیولی اثبات کنیم به طریق اولی در سایر مراتب وجود که از هیولی بالاتر هستند وجود علم و شعور اثبات می‌شود.

در حکمت متعالیه نه تنها علم، بلکه تمام صفات کمالی مانند قدرت، اراده، زیبایی و حیات در تمام مراتب هستی از جمله موجودات عالم ماده سریان دارد، همان‌طور که صدرالمتألهین (ره) در این خصوص می‌گوید:

به عقیده ما هیچ جسمی در عالم، اعم از جسم بسیط یا جسم مرکب، یافت نمی‌شود مگر آنکه دارای نفس و حیات است، زیرا آن موجودی که هیولی را به صورتی از صور جسمانیه

مصور می‌کند ناچار باید موجودی عقلانی و از جنس عقل باشد و عقل هیچ صورتی را به هیولی نمی‌بخشد مگر توسط نفس، زیرا کلیه اجرام و اجسام در صورت و طبیعت و ذات و گوهر خویش سیال و متحرک و در معرض تبدل و تغیرند و هر متحرکی ناچار باید در ذات و گوهرش، امری ثابت و باقی و مستمر داشته باشد تا آنکه اصل ذات و گوهرش در تغیرات و تبدلات جوهریه به وسیله آن امر محفوظ بماند، ناچار هر متحرکی دارای جوهری است نفسانی و نفس در هر چیزی منبع و سرچشمه حیات است (الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۰).

**برهان دوم: اثبات سریان علم در میان اشیای مادی بر اساس قواعد اصالت، بساطت و تشکیک وجود**  
بر مبنای اصالت و جود و اعتباریت ماهیت که نخستین اصل در حکمت متعالیه است، آنچه متن واقع را پر کرده و همه کمالات واقعی به آن برمی‌گردند وجود است و ماهیت به تبع وجود، موجود می‌شود. همچنین بر مبنای اصل بساطت وجود، وجود بسیط است و مرکب از اجزای مختلف نیست، زیرا غیر وجود چیزی نیست تا جزء آن باشد، در نتیجه هر کمالی که به وجود بازگشت کند مربوط به جزء وجود نیست بلکه عین و مساوق با آن است و همچنین وجود یک حقیقت مشکک و ذومراتب است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵). پس همه کمالاتی که به وجود بازمی‌گردند و مساوق با آن است، ذومراتب و مشکک است و از آنجا که علم به وجود بازگشت می‌کند، در همه مراتب وجود سریان دارد و برخی مراتب علم مانند مراتب وجود در نهایت شدت و بعضی مراتب آن در نهایت ضعف است. به همین جهت، صدر المتألهین (ره) علم و وجود را مساوق یکدیگر معرفی می‌کند (همان، ص ۲۴)، یعنی هر جا وجود هست علم نیز هست و بالعکس. بنابراین سراسر هستی را شعور و آگاهی فراگرفته پس هر موجودی عالم است و هر عالمی موجود است. نتیجه آنکه علم، کمال واقعی است نه اعتباری و هر امر واقعی به وجود برمی‌گردد و چون وجود بسیط است آن امر واقعی عین وجود خواهد بود نه جز آن و چون مشکک است کمال واقعی که عین وجود است مشکک است، بنابراین دارای مراتب می‌باشد، پس مرتبه قوی علم برای وجود قوی و مرتبه ضعیف آن برای وجود ضعیف است (جوادی آملی، ریح مختوم، ص ۳۸۸).

بنابراین بر اساس اصول سه گانه اصالت، بساطت و تشکیک وجود اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال از کمالات حقیقی باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد. برهان مطلب این است

که در غیر این صورت ترکیب از اصل هستی و کمال موجود در آن مرتبه لازم می‌آید و این با بساطت وجود در تعارض است، بنابراین برای گریز از محذور ترکیب باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود به دیگر مراتب نیز به صورت مشکک استناد داده شود. برای مثال، اصل ضرورت، آنگاه که برای مرتبه‌ای مرتبه‌ای واجب اثبات می‌شود برای دیگر مراتب نیز به صورت مشکک، یعنی نه به صورت ضرورت ازلیه که ناشی از شدت مرتبه آن است بلکه به صورت ضرورت‌های ذاتی و وصفی اثبات می‌گردد و همچنین تجرد، آنگاه که برای مرتبه‌ای از مراتب وجود اثبات گردد برای دیگر مراتب نیز در قالب تشکیک و به صورت ضعیف اثبات می‌شود. بدین ترتیب علم نیز از آنجا که یک کمال وجودی است و چون در باره برخی وجودات اثبات می‌شود به مفاد این قاعده، در باره دیگر موجودات مبرهن می‌گردد (همان، ص ۲۰۵).

#### برهان سوم: اشیای طبیعی مظاهر و مجالی ذات و صفات الهی هستند

یکی از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه الهی که باید آن را میراث فلاسفه بزرگی چون سقراط و افلاطون دانست، اعتقاد به «سرایت صفات کمالی از علت به معلول است». افلاطون در رساله تیمائوس بحث از چگونگی خلقت جهان را مطرح کرده است. او در این رساله، صانع و آفریننده این جهان را «دمیورژ» می‌نامد و معتقد است که میان دمیورژ و مصنوعاتش شباهت وجود دارد، زیرا خود دمیورژ می‌خواست تا مصنوعاتش شبیه خودش باشند. وی در این باره می‌گوید:

هدف صانع این بود که موجودات هرچه بیشتر به کمال برسند و کمال آنها در این بود که به کامل‌ترین موجود شبیه شوند و چون کامل‌تر از خودش وجود نداشت، پس خواست او این بود که همه اشیا را به خود شبیه سازد (کاپلستون، ص ۲۸۳).

به همین خاطر، افلاطون قائل به وجود علم و آگاهی در اشیای این عالم بود، چنانچه می‌گوید:

دمیورژ اثری به وجود آورد که طبیعتش در حد اعلا خوبی و زیبایی است، بنابراین ما حق داریم معتقد باشیم و بگوییم که به احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و بر اثر «حکمت» و اراده خداوند به وجود آمده است (تیمائوس، ص ۳۵).

در حکمت متعالیه، این بحث با عنوان «اشیا مظاهر ذات و مجالی صفات واجب تعالی می‌باشند» بحث و بررسی شده است، به این صورت که «چون خداوند تبارک و تعالی نامتناهی

است بنابراین ذات و اسما و صفات ذاتی او به مصداق کریمه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» در همه اولها و آخرها و در همه ظاهرها و باطنها حضور دارد و همه عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست و بر این مبنا تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفای اسما و صفات الهی بازمی گردد. این استدلال حضور علم و آگاهی را در همه مخلوقات که مظاهر اسما و صفات الهی هستند اثبات می کند (همان، ص ۳۸۸).

صدرالمতالہین (ره) این استدلال را به این صورت آورده است:

بناءً علی قاعدہ التوحید الذی نحن بصدد تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی، یجب أن یکون لجميع الاشیاء مرتبہ من الشعور کما أن لكل منها مرتبہ من الوجود و الظهور و لأن الواجب الوجود متصف بالحیاء و العلم و القدرۃ و الارادۃ مستلزم لها، بل هذه الصفات عینہ تعالی و هو بذاتہ المتصفۃ بها مع جميع الاشیاء لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاتہ، غایہ الامر إن تلك الصفات فی الموجودات متفاوتہ ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود و قوه و ضعفا) الاسفار الاربعہ، ج ۲، ص ۲۸۳.

این استدلال را می توان به نحو دیگری تبیین کرد: از آنجا که حضرت باری تعالی نسبت به ماسوا «معیت قیومی» دارد و این از آن جهت است که ماسوا همگی معلول او می باشند و معلول عین فقر و ربط به علت است و از آنجا که صفات باری تعالی زائد بر ذات نیستند بلکه عین ذات او هستند، صفات او از جمله علم و آگاهی در ماسوی نیز ساری هستند.

صدرالمتألہین (ره) در الشواہد الربوبیہ با اشاره با آیه شریفہ «قُلْ كُلٌّ یَعْمَلُ عَلٰی شاکلتہ» (سراء / ۸۴) بگو هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه فطرت اوست، همه مخلوقات را مشابه و مشاکل با حضرت باری تعالی معرفی می کند و می گوید:

عالم وجود سراسر عمل خدا و فعل و صنع اوست پس با توجه به این اصل، عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت آن در حیطة ذات و سعة وجود او موجود است... (الشواہد الربوبیہ، ص ۶۷).

برهان چهارم: ربط میان موجودات طبیعی و آثار و غایاتشان، دلیل وجود علم و آگاهی در آنهاست  
پیروان حکمت متعالیه، همچنین از ربط میان موجودات طبیعی و آثار و غایاتشان نوعی علم و آگاهی در موجودات طبیعی را به اثبات رسانده اند، با این بیان که:



إنَّ الربط بين الموجودات الطبيعي و غايته ضروري لبطلان الاتفاق، و حيث إنَّ الربط امرٌ خارجيٌ فلا بدَّ له من الطرفين ، و حيث أنَّ أحد الطرفين و هو الهدف معدومٌ خارجاً فلا بدَّ له من نحو وجود حتَّى يتحقق الربط و ذلك النحو هو بأن يكون كامناً في متن الموجود الطبيعي، فحينئذٍ يكون ذلك الطبيعي واجداً له، و هذا النيل و الوجدان عبارة عن العلم به و إن لم يكن بنحو الرويه و القصد الحسولي (جوادی آملی، رحيق مختوم، ص ۳۷۹)

استدلال فوق از چند مقدمه تشکیل شده است که عبارت اند از:

۱. میان موجودات طبیعی و آثار و غایات آنها یک ارتباط واقعی وجود دارد، زیرا اتفاق باطل است و نتیجه بطلان اتفاق این است که از هر علتی معلولی خاص صادر می‌شود، مثلاً آتش فقط می‌سوزاند و یخ فقط سرد می‌کند.

۲. از آنجا که ربط میان موجودات طبیعی و آثارشان یک واقعیت خارجی است و صرف اعتبار عقل نیست، پس ناچار باید دو طرف ربط موجود باشند.

۳. از آنجا که یکی از دو طرف ربط که همان اثر و غایت است در خارج وجود ندارد، ناچار باید به نحو دیگری دارای موجودیت باشد تا ربط تحقق یابد.

۴. نحوه وجود اثر و هدف به این است که در درون و باطن موجود طبیعی مکمون باشد و اصطلاحاً حضور داشته باشد و حضور چیزی برای چیزی همان تعریفی است که برای علم ارائه شده است (طباطبایی، نهیة الحکمه، ص ۴۹).

نتیجه مقدمات فوق این است که موجودات طبیعی نسبت به آثار و افعالی که از آنها صادر می‌شود علم دارند و این همان چیزی است که ما در صدد اثبات آن بودیم.

نکته‌ای که توجه به آن اهمیت دارد، این است که حکمای مشاء موجودات جسمانی را به طور کلی غایب از یکدیگر و عالم اجسام را عالم جهل و نادانی می‌خوانند و صدر المتألهین (ره) نیز در مواردی از *سفار* که مطابق مشی جمهور گام برمی‌دارد همین مطلب را بیان می‌کند، و لی چنانچه ملاحظه شد این نظر با مبانی فلسفه او در تعارض است چرا که بر مبنای حکمت متعالیه علم مساوق با هستی است و هستی بسیط و مشکک است، بنابراین علم در همه مراتب هستی سریان دارد و همانند مراتب هستی، دارای شدت و ضعف است و لذا به اندازه‌ای که وجود ضعیف باشد، علم نیز ضعیف است (جوادی آملی، رحيق مختوم، ص ۱۶۰).

سریان علم در میان اشیای مادی از منظر آیات و روایات

همچنانکه پیشتر گفته شد، الهام بخش صدرالمتألهین شیرازی (ره) و پیروان مکتب او در قول به وجود علم در اشیای مادی، آیات و روایات متعددی بود که بر این مطلب دلالت می کردند که در این بخش، به بیان برخی از آنها می پردازیم.

بخش عمده ای از آیات قرآن بر تسبیح عمومی همه اشیا نسبت به حضرت باری تعالی دلالت می کنند. در قرآن کریم هشت سوره با ماده «تسبیح» شروع می شوند که عبارت اند از سوره اسراء که با مصدر سبحان شروع می شود و سوره های حدید، حشر و صف که با فعل ماضی سبَّح شروع می شوند و سوره های جمعه و تغابن که با فعل مضارع یُسَبِّحُ و تَسْبِیحُ شروع می شوند و سوره اعلی که با فعل امر سَبِّحْ آغاز می شود. در این سوره ها که به «مَسْبُحَات» معروف اند، از تنزیه خداوند و تسبیح همگانی و لزوم همراهی انسان با آنها سخن به میان آمده است.

آیه چهل و چهارم سوره مبارکه اسراء مهم ترین آیه ای است که مورد استناد مفسران و حکمای اسلامی برای اثبات سریان علم در تمام مراتب هستی قرار می گیرد:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

همه آسمان های هفتگانه و زمین و تمام آنچه در آنهاست به تسبیح پروردگار مشغول اند و هیچ چیزی نیست، مگر اینکه با حمدش به تسبیح خدا مشغول است ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید.

در اینکه همه موجودات حتی اشیای مادی به تسبیح حضرت باری تعالی مشغول هستند شکی نیست، اما در اینکه تسبیح به چه معناست، میان مفسران قرآن کریم اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها با تقسیم تسبیح به دو قسم حالی و قولی معتقدند که تسبیح موجودات مختار و مکلف، نظیر انسان تسبیح قولی است و تسبیح سایر موجودات اعم از حیوان، نبات و جماد را تسبیح حالی می خوانند (فخر رازی، تفسیر کبیر، ص ۱۷۵). در مقابل برخی از مفسران، تسبیح همه موجودات را اعم از مادی و غیر مادی، تسبیح قولی می دانند و بر این ادعای خود استدلال می کنند.

#### تسبیح حالی موجودات مادی

منظور از تسبیح حالی این است که هر موجودی از مخلوقات خدا با معلولیت و فقر ذاتی خود دلالت بر آفریدگاری می کند که از همه نقص ها بری است و دارای همه کمالات است. بنابراین

تمام موجودات عالم با حاجت و نقص خود، خدا را از داشتن احتیاج، تنزیه و از داشتن نقص مبرا می‌دانند. با این دید، تسبیح موجودات را باید حمل بر معنای مجازی کرد نه معنای حقیقی چنانچه علامه طبرسی در تفسیر آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء می‌گوید:

تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَ.. بِلِسَانِ الْحَالِ حَيْثُ تَدُلُّ عَلَى صَانِعِهَا وَعَلَى صِفَاتِهِ الْعُلَى فَكَأَنَّهُا تَنْطِقُ بِذَلِكَ وَ كَأَنَّهَا تَنْزِيهِ اللَّهِ عَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ الشُّرَكَاءِ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ أَلَّا وَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ إِذْ كُلُّهَا حَادِثٌ مُصْنَعٌ يَحْتَاجُ إِلَى صَانِعٍ غَيْرِ مُصْنَعٍ، فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ قَدِيمٍ غَنِيٍّ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ سِوَاهِ....

تمام آسمان‌ها و زمین و ساکنانشان به زبان حال خود به تسبیح خدا مشغول هستند از آن جهت که بر وجود آفریدگار خود و صفات والای او دلالت می‌کنند پس گویی آن را بر زبان می‌آورند و گویی خدا را از هر گونه شریکی مبرا می‌دانند و هیچ موجودی نیست مگر اینکه به این صورت به تسبیح خدا می‌پردازد زیرا همگی آنها حادث و مصنوع می‌باشند و هر مصنوعی احتیاج به صانعی دارد که خودش ساخته شده نیست همچنین دلالت می‌کنند بر اثبات یک قدیم ذاتی و بی نیاز مطلق از همه ماسوا... (طبرسی، ص ۳۳۰).

امام فخر رازی نیز در این باره می‌گوید:

بدان که موجود زنده و مکلف خدا را دوگونه تسبیح می‌گوید؛ اول با قول و سخن مانند وقتی که می‌گوید «سبحان الله» دوم با دلالت احوالش بر یگانگی، تقدیس و شکست ناپذیری او؛ اما موجوداتی مانند حیوانات که مکلف نیستند و یا موجوداتی مانند جمادات که زنده نیستند فقط به شیوه دوم به تسبیح خدا می‌پردازند، زیرا تسبیح قولی حاصل نمی‌شود مگر با شعور و علم و ادراک و نطق و وجود اینها در جمادات محال می‌باشند (فخر رازی، تفسیر کبیر، ص ۱۷۵).

طرفداران نظریه تسبیح حالی معتقدند همان‌طور که یک تابلوی نقاشی زیبا بدون آنکه حرف بزند با زبان بی‌زبانی، قدرت و خلاقیت به وجود آورنده خود را می‌ستاید و بینندگان را به حیرت و ستایش آفریننده خود وادار می‌کند، اشیای مادی نیز با دلالت بر قدرت، علم، خلاقیت و... آفریدگار خود، در حقیقت به تسبیح و تحمید او می‌پردازند. این گروه از مفسران در باره «ولکن لا تفقهون تسبیحهم» می‌گویند که منظور این است که شما با نظر دقیق و صحیح به این پدیده‌ها نمی‌نگرید تا دلالت آنها را بر خدای یگانه و صفات او دریابید (طبرسی، ص ۳۳۰).

زمخسری در کشف، مخاطب این بخش از آیه را مشرکین معرفی می کند که به رغم اعتقاد به خالق بودن خدای تبارک و تعالی، چون الهه های دیگری را شریک او قرار می دهند گویی اصلاً آن را نمی فهمند و بس ————— آن اقرار نمی کنند (ص ۶۷۰).

همچنان که ملاحظه می شود این مفسران، نبود علم و آگاهی در جمادات و اشیای مادی را دلیل این قول خود می دانند، اما با توجه به براهین متقن عقلی که برای اثبات علم و شعور در موجودات مادی ذکر شد و نیز دلایل قرآنی و روایی فراوان که به برخی از آنها اشاره خواهد شد و همچنین ادله مخالفان این نظریه، در صحت آن تردید جدی پیش می آید.

#### تسیح قولی موجودات مادی

در مقابل گروه اول، برخی مفسران مانند، امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (ره) و اغلب مفسران معاصر، تسیح همه موجودات را اعم از مادی و مجرد، تسیح آگاهانه و قولی می دانند و با دلایل عقلی و نقلی متعدد به اثبات این مطلب می پردازند. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ۴۴ سوره مبارکه /سراء می فرماید:

از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مسئله علم نیز در تمام موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته، علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوییم همه موجودات از نظر علم برابرند و یا بگوییم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می فهمد، آنها نیز می فهمند و باید آدمی به علم آنها پی برد و اگر نبرد معلوم می شود علم ندارند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۵۱).

وی سپس آیه «قال لها و للارض اثتیا طوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعتین» (فصلت/ ۱۱) را به عنوان دلیل دیگری بر وجود علم و اختیار در اشیای مادی معرفی می کند (همان منبع)، زیرا در این آیه زمین و آسمان مخاطب حضرت باری تعالی قرار می گیرند و از آنها خواسته می شود که با میل و رغبت یا با اکراه و اجبار به سوی خدا حرکت کنند و آنها پاسخ می دهند ما به سوی تو می آییم در حالی که مطیع فرمان شما هستیم.

دلالت آیات مربوط به تسبیح و تحمید همه موجودات نسبت به حضرت باری تعالی، بر شعور و آگاهی آنها از آن جهت است که تسبیح و تقدیس حق تعالی، مستلزم علم و معرفت به مقام مقدس حق و صفات جلال و جمال اوست و تسبیح بدون هیچ گونه علمی متحقق نمی-شوند (خمینی، ص ۴۱۷). دقت در معنای تسبیح و تحمید مؤید مطلب فوق است. تسبیح یعنی تنزیه، یعنی خدا را از آنچه که ذات او میراست منزّه کردن و برتر دانستن او از آنچه که شأن مخلوقات است و حاکی از نقص و ناتوانی می باشد مانند، مرئی بودن، ملموس بودن، جسم داشتن و... ولی تحمید یعنی توصیف پروردگار به صفات ثبوتی و کمالی مانند علم، قدرت، سمع، بصر، حی، قیوم و... (مطهری، ص ۱۶۵). بنا براین تسبیح و تحمید؛ اولاً مستلزم شناخت صفات سلبی و ثبوتی یعنی نقص ها و کمالات است و ثانیاً مستلزم شناخت موجودی است که از این نقص ها منزّه است اما به این کمالات متصف است.

امام خمینی (ره) قول به حالی بودن تسبیح موجودات را ناشی از احتجاب عقول ارباب عقول دانسته و آن را با اصول مسلم حکمت الهی، از قبیل بساطت، اشتراک معنوی و تشکیک وجود در تعارض می داند و در تفسیر آیه « تسبیح لله ما فی السموات و الارض... » (حدید / ۱) می فرماید: حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده، قدرت و حیات و سایر شئون حیاتی است به طوری که اگر شیئی فاقد علم و حیات باشد مطلقاً وجود نخواهد داشت. هر کس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک کند، می تواند ذوقاً یا علماً تصدیق کند حیات ساریه در همه موجودات را با جمیع شئون حیاتی، از قبیل علم، اراده، تکلم و غیر آن و اگر به ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آنگاه غلغله تسبیح و تقدیس موجودات را عیاناً مشاهده می کند (خمینی، ص ۶۵۵).

صدر المتألهین (ره) نیز در این باره می گوید:

فما ورد فی الکلام الالهی من قوله (جل ذکره) «وإن من شیءٍ الا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و لکن لا تفقهونَ تَسْبِیحَهُمْ» و قوله «ولله یسجد من فی السموات و الارض» و ما حکمت به مکاشفات ائمه الکشف و الوجدان و اصحاب الشهود و العرفان أن جمیع ذرات الاکوان من الجماد و النبات فضلاً عن الحیوان احیاء ناطقون ساجدون مسبحون بحمد ربهم فهو ما لاجل أن الوجود و کمالاته من الصفات السبعه متلازمه بعضها لبعض غیر منفکة شیء منها عن صاحبه ذاتاً و حیثیة» (الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۳۵).

چنانچه ملاحظه می شود صدرالمتألهین سجده و تسبیح همه موجودات را اختیاری و آگاهانه می داند و معتقد است که صفات کمالی هفت گانه یعنی: حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام، از موجودات قابل انفکاک نیستند.

دلیل دیگری که بر سریان علم و اندیشه در میان جمادات و نیز تسبیح قولی آنها دلالت می کند این است که قرآن کریم در ادامه آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء می فرماید:

... ولکن لا تفقهون تسبیحهم» زیرا خطاب به اینکه شما تسبیح آنها را نمی فهمید، یا خطاب به مشرکین است یا خطاب به همه مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و بی شک همه مردم از جمله مشرکین، دلالت اشیا را بر خالق خود می فهمند در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۵۰).

بنابراین اینکه خداوند می فرماید: «شما تسبیح آنها را نمی فهمید» مبین این مطلب است که تسبیح با آیت بودن فرق دارد، زیرا هر کس که از سلامت ذهنی برخوردار باشد، چه مؤمن و چه مشرک با مشاهده پدیده و معلول به روشنی پی به وجود پدیدآورنده و علت و صفات او می برد پس اینکه برخی مفسران گفته اند منظور از تسبیح موجودات، آیت بودن آنهاست چندان درست نیست. افزون بر آن، در آیات دیگری از قرآن کریم بر عالمانه و آگاهانه بودن تسبیح ساکنان آسمان و زمین و پرندگان، تصریح شده است چنانکه می فرماید:

«ألم تر أن الله یُسَبِّحُ له من فی السمواتِ و الارضِ و الطیر صافاتٍ، کلُّ قد علم صلاته و تسبیحه (نور / ۴۱).

آیه دیگری که بر سریان علم و شعور در بین موجودات مادی دلالت می کند:

الیوم نختم علی افواههم وَ تكلّمنا ایدیههم و ارجلهم بما كانوا یکسبون (یس / ۶۵)  
امروز بر دهانشان مهر می زنیم و دستها و پاهایشان نسبت به عملکرد گواهی می دهند. بدون شک سخن گفتن و شهادت دادن برخی از اعضا و جوارح فرع ادراک و شعور آنهاست زیرا اگر در دنیا هنگام ارتکاب معاصی، اعضا و جوارح نفهمند و متن حادثه را تحمل نکنند چگونه در قیامت شهادت می دهند (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ص ۵۱۴).

علاوه بر آیات قرآن کریم، روایات فراوانی که از معصومان نقل شده اند بر وجود علم و شعور در اشیای مادی دلالت می کنند که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

۱. ابن مسعود می گوید: بارها اتفاق می افتاد که در خدمت رسول خدا می نشستیم تا غذا بخوریم در آن حال ما صدای تسبیح را از غذایی که رسول خدا می خورد می شنیدیم (ابن شهر آشوب، ص ۹۰).

۲. از ابن مسعود نقل شده است که روزی مکرز عامری از نبی مکرم اسلام (ص) معجزه ای خواست آن حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند و ما شنیدیم که ریگها تسبیح می گفتند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۶۸).

۳. ابن عباس می گوید: ملوک حضرموت به حضور پیامبر اسلام (ص) شرفیاب شدند و گفتند: از کجا بدانیم شما رسول خدایید؟ حضرت مشتی ریگ از زمین برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می دهند. ریگها اول شروع به تسبیح خدای تعالی کردند و سپس به رسالت آن حضرت شهادت دادند (همان، ص ۱۶۸).

۴. روایت دیگری که در منابع روایی فریقین به ثبت رسیده است این است که بسیاری از اصحاب پیامبر (ص) می گویند: رسول اکرم (ص) در مدینه به ستونی چوبی تکیه می زد و خطبه می خواند تا اینکه برای پیامبر (ص) منبری ساخته شد، نخستین بار که پیامبر (ص) بالای منبر رفت، صدای ناله و شیون از آن ستون بلند شد پیامبر (ص) دوباره نزد آن چوب آمد و دستی بر آن چوب کشید و او آرام و ساکت شد (ابن شهر آشوب، ص ۹۱).

علاوه بر این روایات، روایات فراوان دیگری وجود دارند که بر سریان علم و آگاهی در اشیای مادی دلالت می کنند و همچنانکه پیشتر بیان شد؛ تسبیح و تحمید فرع شناخت است و تا این اشیا خدا و پیامبر را شناسند لب به تسبیح، نخواهند گشود و بر رسالت پیامبر (ص) گواهی نخواهند داد.

علامه طباطبایی (ره) در المیزان ضمن نقل روایات بسیاری نظیر روایات فوق می فرماید:

روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده و شاید امر در این گونه روایات برای برخی مشتبه شده باشد و خیال کرده باشند که تسبیح نام برده برای تمام موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آنگاه پنداشته اند که هر موجودی برای کشف منویات خود لغاتی دارد که هر کلمه اش برای معنایی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است ولی حواس ما زبان سایر موجودات را نمی فهمد، لیکن این پندار اشتباه است... موجودات همه تسبیح دارند و تسبیح آنها کلام هم

هست و به حقیقت هم کلام است نه مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عزوجل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزله است و چون این کار را از روی علم هم انجام می دهند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود. پس این روایات هم که می گوید سنگریزه در دست رسول خدا(ص) تسبیح می کرد و ما شنیدیم یا آنکه حضرت داوود شنید که کوهها و مرغان با او تسبیح می گویند یا روایات شبیه به آن همه صحیح است و صدایی که می شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می کرده، گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می نموده(ص ۱۶۹).

### نتیجه گیری

با توجه به مطالب مذکور، این نتیجه به دست می آید که در تفکر اسلامی به ویژه حکمت متعالیه، کمالات وجودی از قبیل علم، قدرت، اراده، تکلم و... در تمام مراتب هستی سریان دارند و هیچ موجودی را نمی توان در نظر گرفت که به طور کلی از این کمالات خالی باشد. بر این مطلب علاوه بر براهین متقن عقلی و تحقیقات دانشمندان علوم تجربی، آیات و روایات متعددی دلالت می کنند که به برخی از آنها اشاره شد.

از نظر اخلاقی، نتیجه این تحقیق از دو جهت قابل توجه است، نخست آنکه وقتی انسان به این باور برسد که همه موجودات در حال تسبیح و ذکر خدا هستند به رغم اینکه مرتبه وجودی او از اکثر آنها بالاتر است، تلاش می کند تا از قافله تسبیح کنندگان عقب نماند و آنگاه به قول سعدی به خود می گوید: این شرط آدمیت نیست که مرغ تسبیح گوی باشد و ما خاموش. به قول مولانا:

بنواخت نور مصطفی آن استن خانه را کمتر ز چوبی نیستی خانه شو، خانه شو

(دیوان شمس)

دیگر اینکه، اگر انسان یقین یابد که تمام اشیای این عالم دارای علم و شعور هستند و با درک و شعورشان، حکم دوربین های فیلمبرداری را دارند که همواره در حال ضبط اعمال و رفتار او هستند و در محکمه عدل الهی، له یا علیه او شهادت خواهند داد، نسبت به اعمال خود مراقبت بیشتری مبذول خواهد داشت و در نتیجه مراتب تقرب به خدا را بهتر خواهد پیمود.



## منابع

### قرآن کریم

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، صحفی، ۱۳۷۹.
- ابن شهر آشوب، محمد ابن علی، مناقب آل ابی طالب، بیروت، نشر دارالاضواء ۱۴۰۵ ق.
- ارسطو، در باره طبیعت، ترجمه علی اکبر فروزقی، تهران، انتشارات دانشگاه ملی [شهید بهشتی] ایران، ۱۳۵۸.
- افلاطون، تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ایموتو، ماسارو، پیام‌های نهفته آب، ترجمه نفیسه معتکف، تهران، درسا، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح اله، شرح چهل حدیث، تهران، نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ۱۳۷۶.
- زمخشری، محمد ابن عمر، الکشاف، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- ژیلسون، اتین هنری، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۶، ۷، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایت الحکمه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی، امام خمینی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- طبرسی، فضل ابن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- فخر رازی، محمد ابن عمر، تفسیر کبیر، ج ۲۰، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

\_\_\_\_\_، المباحث المشرقيه، ج ١، بيروت، مكتبة الأوسرى، ١٩٩٦م.  
كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى، ج ١، تهران، سروش،  
١٣٧٥.

مطهرى، مرتضى، آشنائى با قرآن، قم، صدرا، ١٣٧٧.  
ناس، جان باير، تاريخ جامع اديان، ترجمه على اصغر حكمت، تهران، انتشارات علمى  
فرهنگى، ١٣٨٦.