



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

بررسی زنده‌انگاری و نطق جمادات در نظریه امام خمینی علیه السلام

* مهدیه سادات مستقیمی

** طاهره قره‌چایی

۱۳۶



سال هجدهم، شماره ۰۳، پاییز ۱۳۹۲

چکیده

نظریه امام خمینی علیه السلام درباره زنده‌انگاری موجودات ظرفیتی دارد که می‌تواند سریان حیات، ادراک، حرکت، اراده و نطق را در جمیع ذرات کائنات حتی جمادات به اثبات رساند. مبانی امام علیه السلام در حوز زبان قرآن بسان قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، زمینه‌ساز برداشت‌های تأویلی تفسیری ویژه‌ای در زمینه تثبیت حیات و نطق موجودات می‌شود که می‌تواند به مثابه ادله قرآنی برای نظریات ایشان محسوب گردد. از سوی دیگر، مبانی فلسفی عرفانی این حکیم عارف همچون عینیت حیات با علم و قدرت، حرکت جوهری، وجود منبسط و سریان عشق در ذرات کائنات از زیرساخت‌های فکری و ادله اثبات‌کننده سویه‌های این نظریه هستند.

کلیدواژه‌ها

امام خمینی علیه السلام، زبان قرآن، حیات، نطق، اراده، حرکت و جمادات.

* استادیار دانشگاه قم

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

مقدمه

مسئله زنده‌انگاری یا جان‌مندی و نطق جمادات مسئله‌ای دشوار و قابل تأمل است که از چشم‌اندازهای مختلف می‌توان به آن نگریست. این مسئله از مواردی است که هم‌سویی استنباط‌های کلامی، فلسفی و عرفانی از آیات قرآنی می‌تواند زمینه‌ساز تبیین ابعاد بحث گردد. همچنین این استنباط باید بر روش و اصول ویژه‌ای مبتنی باشد. در تأویل‌های عرفانی و فلسفی، عارفان و فیلسوفان متهم‌اند که کم و بیش با ذوق و تجربه‌های عرفانی و مکاشفه‌های شخصی یا با پیش‌فرض‌های مکتب‌های فلسفی خود به تأویل قرآن پرداخته‌اند و از همین‌رو، گاهی به ورطه عدول از ظاهر و تطبیق و تحمیل نظریات خود بر قرآن افتاده‌اند و آیات را با مشرب عرفانی خویش هم‌سو کرده‌اند. حضرت امام از نادر فیلسوفان و عارفانی است که در تأویلات و روش تفسیری خود مبانی ویژه‌ای را برگزیده است که مبتنی بر آن اندیشه‌های فلسفی و عرفانی خویش را به استخدام فهم قرآن در می‌آورد و بدون آنکه از ظاهر آیات قرآن عدول کند، به تأویل آیاتی می‌پردازد که به‌عنوان شواهدی و حیانی برای آرای ایشان محسوب می‌شود. حضرت امام بر اساس قاعده ویژه‌ای که «در مبحث وضع الفاظ» ارائه می‌دهند، در معانی الفاظ مفردات قرآن توسعه ویژه‌ای می‌بخشند.

بحث حیات عمومی موجودات که به زنده‌انگاری جمادات می‌انجامد، یکی از مسائل مهم قرآنی، فلسفی و عرفانی است که از دیرباز اختلاف‌نظرهایی درباره چگونگی و ابعاد آن وجود دارد.

در این مقاله تلاش می‌شود با تکیه بر تحلیل مفهوم حیات در دیدگاه حضرت امام علیه السلام نظریه حیات و زندگی جمادات ثابت گردیده و نشان داده شود که چگونه آرای تفسیری و تأویلی امام علیه السلام هم‌سو با مبانی و آرای فلسفی و عرفانی ایشان می‌تواند به نظریه زنده‌انگاری جمادات بینجامد.

پیشینه نظریه امام خمینی

برخی از ابعاد نظریه چندسویه حضرت امام درباره زنده‌انگاری ذرات کائنات در دیدگاه‌های صاحبان مکاتب فلسفی و عرفانی و شارحان آنها مسبق به سابقه بوده است. البته در مباحث جان‌مندانگاری جمادات و چشم‌اندازهای طرح بحث در این حوزه، تفاوت‌هایی هست، ولی





در این میان، بنابر مبانی حکمت متعالیه زنده‌بودن جمادات به اثبات می‌رسد. اصولی مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی و تساوق «وحدت»، «وجود» و «حیات» ثابت می‌کند که جمادات دارای حیات هستند، زیرا هر چه وجود داشته باشد، حیات هم دارد. ملاصدرا در برخی از آثارش به این مطلب تصریح کرده است. به‌عنوان نمونه وی همه اجزای هستی و حتی جمادات را به‌دلیل توان‌مندی تسبیح‌گویی، دارای شعور و در نتیجه دارای حیات می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۸ و ۱۱۹).

ولی از آنجایی که مبنای ملاصدرا در تعریف علم این است که علم را حضور مجرد در نزد مجرد می‌داند، از این‌رو، شعور و علم جمادات در این چشم‌انداز به‌راحتی قابل تبیین نیست و تشتت‌هایی حتی در آرای صدرا درباره علم جمادات وجود دارد. تردید درباره علم جمادات می‌تواند پذیرش نظریه جان‌مندانگاری جمادات در حکمت متعالیه را به مخاطره اندازد، به‌ویژه آنکه ملاصدرا در بحث نطق موجودات نیز نطق و تسبیح آنها را نطق با «زبان حال» معرفی کرده است. در هر حال، اگر بپذیریم که ملاصدرا نظریه زنده‌انگاری جمادات را نمی‌پذیرد، این امر با مبانی وی تضاد آشکاری دارد (همو، ج ۲: ۲۸۳).

در نگرش اشراقیان نیز از آنجا که آنان همه عالم هستی را بر اساس نظام نوری تفسیر می‌کنند و نور را مساوق وجود و وجود را عین حیات و ادراک می‌دانند، این اقتضا وجود دارد که جان‌مندی همه ذرات هستی را توجیه کنند، زیرا حتی جواهر غاسقه در این مکتب به عنوان سایه‌های نور، حظی از فروغ حیات را دارا می‌باشند. حکیم سبزواری به‌رغم آنکه شارح حکمت متعالیه است، خود فیلسوفی اشراقی مشرب است که نظریه جان‌مندانگاری جمادات را در پاورقی اسفار به اشراقیان نسبت می‌دهد: «اثبات حیات و شعور برای موجودات چند وجه دارد؛ از جمله آنکه وجود عین شعور، اراده، قدرت و امثال اینهاست و از سوی دیگر، ذرات هستی با ارباب انواع معیت دارند و نه تنها با ارباب انواع، بلکه با رب الارباب نیز معیت دارند و همان‌گونه که معیت نفس با جسم، جسم را صاحب شعور می‌گرداند، معیت روح الارواح نیز مصاحب خود را دارای حیات و شعور می‌کند؛ در حالی که این معیت از معیت نفس با جسد شدیدتر و قوی‌تر است» (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۸-۱۱۹).

در چشم‌انداز عرفان اسلامی نیز، زنده‌انگاری جمادات از حقایق متعالیه‌ای است که بر اساس مبانی عرفانی قابل دفاع است. یکی از این مبانی این است که بجز «وجود ذاتی» همه اسماء و صفات خداوند در همه کائنات وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۳). یکی از مهم‌ترین

اسمای الهی حیات است و علم و قدرت نیز از آثار حیات‌اند. صاحب تفسیر عرفانی بیان السعاده نیز حیات را به همه جمادات نسبت داده، آتش را موجودی باشعور معرفی می‌کند (کتابادی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۵۵). عارف نامدار شیعی سید حیدر آملی نیز تصریح دارد که تسبیح به‌ضرورت «مؤخر از معرفت و معرفت مؤخر از وجود است» (آملی، ۱۳۶۸: ۵۸). پس همه جمادات در دیدگاه عارفان، سرشار از وجود، حیات و معرفت‌اند.

۱. گونه‌شناسی حیات و زنده‌انگاری جمادات در دیدگاه حضرت امام علیه السلام

در اینکه همه مراتب وجود دارای نوعی علم و قدرت و حیات‌اند شکی نیست، ولی در مراتب نازل‌تر وجود مانند نباتات و جمادات این تردید به وجود می‌آید که آیا آنها دارای حیات هستند یا خیر؟ پاسخ این است که به سبب ضعف در مراتب وجودی، در این مرتبه درباره حیات و جان‌مندی ابهام وجود دارد. حیات در این مراتب بسیار ضعیف یا مخفی است و شئون حیاتی نیز ضعیف‌اند؛ به گونه‌ای که احساس و تحریک در جمادات با شعور عادی ظاهری ادراک نمی‌شود و از این رو، برخی جمادات را مرده می‌خوانند. البته طبق برخی از مبانی حکمی همچون مبانی حکمت اشراق هر جا که نور سریان می‌کند حیات هست، ولی ایشان جواهر غاسقه را فی‌نفسه نور نمی‌دانند. از این رو، چه‌سا بتوان حیات را در جمادات حتی متفاوت از حیات نباتات تعریف کرد و حیات را هم فقط روح نباتی ساری دانست، ولی بدون در نظر گرفتن روحی نباتی، بخش جمادی آن را نیز مرده انگاشت.

از دیدگاه امام علیه السلام حیات در همه ذرات کائنات جاری است و این حقیقت هم به لحاظ معنای وضعی حیات و هم در دیدگاه فلسفی، عرفانی و قرآنی امام علیه السلام ثابت گردید، ولی تحلیل گونه‌شناسی حیات از دیدگاه امام علیه السلام به برخی توضیحات نیازمند است که در ادامه بدان می‌پردازیم. به گونه‌های حیات جمادات می‌توان در ذیل محورهای زیر اشاره داشت:

حیات جمادات به معنای وجود آنها

وجود جمادات مقابل عدم آنهاست و حیات آنها در افقی قریب به افق هیولا و قابلیت محض و در شدت ضعف است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان درباره علم و قدرت آنها هیچ سخنی به میان آورد و فقط به برهان عدم امکان انفکاک علم و قدرت از حیات می‌توان تمسک جست و جان‌مندی آنها را اثبات کرد.



حیات جمادات به معنای حیات ادراکی

حیات ادراکی جمادات ثابت است و آنها می‌توانند موجودیت خویش، خالق و علت موجد و حتی جهان بیرون از خویش را ادراک کنند و با زبان حال خود، یعنی زبان فقر، حدوث، امکان و نحو وجودشان خداوند را تسبیح گویند.

حیات جمادات به معنای حیات ادراکی و نطقی

در این نظریه، جمادات نه تنها حی‌اند و صاحب ادراک و ادراک آنها به ادراک کلیات اختصاص دارد، بلکه حوادث واقع در جوار خود را ادراک می‌کنند و به حسن و قبح آن پی می‌برند و حتی تحمل شهادت آنها را دارند. نیز نه تنها این حیات صرفاً ادراکی است، بلکه جمادات می‌توانند در ساحت تسبیح و عبودیت هم نطق داشته باشند؛ یعنی هم در ساحت ارتباط با صاحبان کشف و مشاهده، نطق گویند و هم در قیامت با نطق و تکلم آنچه را که ادراک کرده و شاهد بوده‌اند بازگو کنند.



۱۴۰

سال هجدهم، شماره ۷۱، پائیز ۱۳۹۲

حیات موجودات به معنای حیات ادراکی، نطقی و حرکتی

همه ذرات کائنات دارای نحوه‌ای از حیات‌اند که با ادراک، نطق و حرکت ملازم دارند، ولی در این نظریه دیگر سخن از مسئله اراده و در نتیجه سعادت و شقاوت ذرات کائنات حتی جمادات سخن به میان نمی‌آید. حضرت امام علیه السلام با تمسک به مبنای فلسفی حرکت جوهری و مبنای عرفانی حرکت حیّی به وجود حرکت در وجود جمادات قائل‌اند. ایشان درباره سریان حرکت در کائنات می‌فرماید: «کار مثل جلوه حق تعالی می‌ماند که در تمام موجودات سریان کرده است. همه موجودات کار در آنها هست و با کار درست شده‌اند. همه ذرات وجود کارگردند، حتی ذرات اتمی که در این عالم طبیعت هست. اینها کارگر هستند با هوشیاری. همه ذرات عالم فعال‌اند و هوشیارند ... سرتاسر عالم کار است، همه هستی جنود الهی است و جندالله همه کارگر است و خدای تبارک و تعالی مبدأ کار است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ۱۷۲).

حیات وجودی، ادراکی، نطقی، حرکتی و ارادی

جمادات افزون بر گونه‌های حیاتی که به آنها اشاره شد حیاتی ارادی دارند که نه تنها

حیثیت حرکت، بلکه حیثیت اراده ملازم آن است. هرچند جمادات حرکت مکانی فیزیکی ندارند و بدون قوه محرکه‌ای از خارج نمی‌توانند با اراده خود از جایی به جایی حرکت کرده و منتقل شوند، اما با حرکت جوهری خود را در حرکت داخل اتم‌ها و مولکول‌ها نشان می‌دهند و این امر شاهد صدقی بر این است که جمادات هم دارای حرکت جوهری و هم دارای حرکت در مقوله‌های عرضی می‌باشند.

ولی امام علیه السلام وجود اراده را افزون بر حرکت نیز در این نوع حیات حتمی می‌دانند. حضرت امام به این نوع از حیات در جمادات قائل‌اند و آنها را نه تنها دارای حیات وجودی، بلکه دارای حیات ادراکی، نطقی، حرکتی و ارادی نیز می‌دانند.

در تعریف اراده میان فیلسوفان و عارفان تفاوت‌هایی دیده می‌شود. برخی از مبانی، تعریف اراده را به گونه‌ای ارائه می‌دهند که می‌توان سریان آن را در همه ذرات کائنات به ثبوت رسانید. حرکت و نطق جمادات می‌تواند ارادی یا غیر ارادی باشد. در این قسم پنجم از گونه‌های زنده‌انگاری جمادات، حیات جمادات ملازم اراده نیز هست.

۲. مبانی قرآنی و شواهد تأویلی نظریه امام خمینی

نظریه امام علیه السلام در زنده‌انگاری جمادات، نظریه چندسویه و بسیار ویژه است که بیشتر با مبانی عرفانی و قرآنی ایشان هم راستاست و در بین حکما مخالفانی نسبت به هر یک از این سویه‌ها وجود دارد. عبارت‌های زیر از حضرت امام علیه السلام نمایه‌ای از ابعاد نظریه ایشان است:

بالجمله، سریان حیات و تسبیح شعوری علمی اشیا را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب داشت، ولی کیفیت تسبیح هر موجودی و اذکار خاصه‌ای که به هر یک اختصاص دارد و اینکه صاحب ذکر جامع انسان است و سایر موجودات به مناسبت نشئه خود ذکری دارند، اجمال آن میزان علمی و عرفانی دارد که مربوط به علم اسماء است و تفصیل آن از علوم کشفی عیانی است که از خصایص اولیای کمال است (همو، ۱۳۸۴: ۶۵۶).

بدان که علمای ادب و ظاهر گفته‌اند که «حمد» ثنای به لسان است به جمیل اختیاری؛ و چون آنها غافل از جمیع السنه هستند، جز این لسان ظاهری چیزی نمی‌شناسند (همان: ۳۲).





حضرت امام با استناد به آیه «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که تسبیح موجودات را به تسبیح تکوینی حمل کرده‌اند. به باور ایشان در تسبیح تکوینی ما می‌دانیم که اینها موجوداتی هستند و علتی هم دارند، در صورتی که تسبیح، معنایی فراتر از این دارد. ماجرای تسبیح کردن سنگ‌ریزه در دست رسول الله ﷺ، تسبیحی است که گوش ما با آن ناآشناست؛ نطق است، حرف است، لغت است، اما نه به لغت یا نطق ما، بلکه ادراک است، منتها ادراک به اندازه سعه وجودی خودش. گویا بعضی از مراتب عالی وجود، چون خودشان را سرچشمه همه ادراکات می‌یابند، موجودات دیگر را فاقد ادراک می‌دانند. ما هم از باب اینکه حقایق این موجودات را ادراک نمی‌کنیم، محجوبیم و چون محجوبیم، مطلع نیستیم و چون مطلع نیستیم، خیال می‌کنیم چیزی در کار نیست. خیلی چیزها را ما گمان می‌کنیم که نیستند، حال آنکه هستند، ولی ما انسان‌ها با آنها ناآشنایم. از منظر امام، عالم پر از هیاهوست. تمام عالم زنده است و همگان اسم الله هستند؛ زبان ما، دست ما و ... همگی اسماء الله هستند (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱).

در ادامه شواهدی قرآنی از برخی ابعاد نظریه امام علیه السلام مطرح می‌گردد:

شاهد تأویلی سریان حیات در موجودات

در این نظریه، آیه «... مِنْ أَلْمَاءٍ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ...» (انبیاء: ۳۰) مهم‌ترین مستمسک است. حضرت امام علیه السلام در این آیه آب را مطابق مشرب عرفانی به وجود منبسط تأویل می‌کنند؛ چنانچه نار را به عالم عقل و هوا را به عالم نفس، ارض، مثال و طبیعت تأویل می‌برند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۳۸). با این نظریه حضور حیات، همان حضور وجود است و جمادات به همان‌نحو که از وجود بهره برده‌اند، از حیات نیز بهره‌مندند.

شاهد تأویلی سریان ادراکی موجودات

بنابر آیه شریفه «... إِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴) می‌توان حیات ادراکی موجودات را به تماشا نشست، زیرا حمد ستودن به صفات پسندیده است که جز با مرتبه والایی از ادراک محقق نمی‌شود و در این آیه عمومیت این تسبیح، وجود ادراک در همه اشیا را ثابت می‌کند (نک: همان، ج ۱: ۱۵۲-۱۵۳).

شاهد تأویلی سریان نطق در موجودات

آیه شریفه «...كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...» (نور: ۴۱)، اصلی‌ترین مستمک این سویه از حیات جمادات است، زیرا چنانچه صدرای می‌فرماید اگر مراد تسبیح تکوینی باشد، زبان حال همه موجودات در این تسبیح یکی است، ولی خداوند نطق هر موجودی را مخصوص درجه وجودی او می‌داند. هرچند که راغب اصفهانی نطق را به اصوات جاری بر زبان انسان اختصاص داده، ولی اشتباه او در مخالفت با نص قرآن آشکار است، زیرا خداوند تعبیر نطق را به جوارح و اعضای انسانی نیز نسبت می‌دهد. حضرت امام علیه السلام نیز در مصباح الهدایه تصریح می‌فرماید: «هر موجودی حی است از جهت سریان حیات در جمیع مراتب وجودی و افراد انواع مختلفه موجودات، نطقی و لسانی مخصوص به خود دارند» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

ایشان در جایی دیگر درباره اجسام اثری فلکی و حیات نطقی آنها می‌فرماید: «هرآنچه که در افلاک است حی و ناطق است، زیرا حتی افلاک نیز دارای نفوس ناطقه هستند و برای هر یک از آنها معشوقی از عقول می‌باشد و عقول نیز سرادقات جلال و اشراقات جمالیه حق‌اند» (ردیبه، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۴۹). این حکیم بزرگوار معتقدند: «هرجا که نور وجود رفته است، قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات رفته است» (همان، ج ۱: ۱۵۲). ایشان برای این مدعا به آیه شریفه «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید: ۱) استدلال می‌کند و می‌فرماید خداوند در این آیه لفظ «ما»ی موصول آورده است، نه لفظ «مَنْ» تا این معنا را برساند (همان، ج ۱: ۱۵۳).

«نطق» در لغت، سخنی است که مراد را ابلاغ کند و نطق هر چیزی همان کلام آن است (نک: خلیل بن احمد، ۱۴۳۲، ج ۵: ۱۰۴). در قاموس آمده است: «نَطَقَ يَنْطِقُ نَطْقًا وَ مَنْطِقًا وَ نَطُوقًا»، یعنی تکلم کرد با صوت و حروفی که معانی با آنها فهمیده می‌شود (نک: قریشی، ۱۳۵۴، ج ۸: ۷۹). برخی محققان گفته‌اند نطق گاهی در غیر انسان نیز به کار می‌رود: «سَمِعْتُ مَنْطِقَ الطَّيْرِ»: منطق پرندگان را شنیدم. «عِلْمُ الْمَنْطِقِ» را نیز «المیزان» نامند، چون ذهن را از اندیشیدن خطا باز می‌دارد (نک: تهرانی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۷۱). راغب اصفهانی «نطق» را در عرف، عبارت از اصوات بریده‌ای می‌داند که بر زبان جاری شده و به گوش می‌رسد. وی کاربرد این مفهوم را فقط در مورد انسان، حقیقت و در مورد غیر انسان، مجاز می‌انگارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۰).

حضرت امام علیه السلام نطق را نیز مانند حیات مقوله‌ای دارای تشکیک قلمداد کرده، بر آن است که در قضیه تسبیح آن سنگ‌ریزه‌ای که در دست رسول الله صلی الله علیه و آله بود، آنها شنیدند که چه





می گوید؛ حرف است، لغت است، اما نه به لغت ما، نه نطقش نطق ماست، اما ادراک است، متنها ادراک به اندازه سعه وجودی خویش؛ مثلاً نباتات را که در گذشته مرده می انگاشتند، امروزه می گویند از ریشه های درخت که در آب جوش هست صدای هیاهو می شنوند. به هر حال، عالم بر هیاهوست و تمام عالم زنده است (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۲).

حضرت امام علیه السلام این رأی برخی از حکما و عارفان از جمله صدر المتألهین را که معتقدند جمادات نطق ندارند، بلکه نفس مقدس ولیّ یا نبی دخل و تصرف می فرماید تا اصوات و الفاظی مطابق احوال ایشان ایجاد شود، مردود می دانند. بنابراین، از نظر ایشان نوعی حیات نطقی در جمادات وجود دارد که می تواند مبدأ تسبیح قولی و نطقی آنها گردد: «اگر با ریاضات معنوی، کسی بتواند دارای مقام مشاهده و عیان شود آن گاه لغغه، تسبیح و تقدیس موجودات را عیناً مشاهده می نماید (همان)، امام علیه السلام به بیان ابعاد و کیفیت نطق نپرداخته اند، ولی چه بسا بتوان باز هم با تکیه بر الگوی معاشناسی امام علیه السلام به این حقیقت رسید که نطق از دیدگاه ایشان همانند حیات دارای نوعی توسعه معنایی است. علامه طباطبایی نیز با تحلیل معنای لغوی نطق در قرآن به این مطلب اذعان دارند. بنابر نظر ایشان، «نطق» در قرآن به معنای مطلق اظهار مافی الضمیر است و به انسان اختصاص ندارد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۷: ۳۷۹).

شاهد تأویلی سریان حرکت در موجودات

حضرت امام با تمسک به آیه شریفه «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَ هِيَ تَمُورُ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸)، این سویه از نظریه زنده انگاری جمادات را به اثبات می رسانند. امام علیه السلام در ذیل این آیه می فرماید: «گرچه صورت جوهری مانند ابرهای مرورکننده و در حرکت است، ولیکن به واسطه بیان های گوناگونی که قبلاً برای آن بیان گردیده است، این صورت جوهری باقی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۰۵).

شاهد تأویلی سریان اراده و اختیار در موجودات

بنا بر آیه شریفه «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: ۱۸) می توان این سویه از نظریه جان مندی موجودات را اثبات کرد. حضرت امام علیه السلام به سعادت و شقاوت حیات موجودات قائل اند و سعادت و شقاوت فرع بر امر اراده و اختیار است. حضرت امام با تصریح به وجود اراده و اختیار در جمادات

می‌فرماید: «تسییح موجودات، تسییح منطقی، شعوری و ارادی است، نه تکوینی ذاتی که محجوبان گویند و تمام آنها به حسب حظی که از وجود دارند، به مقام باری - جلّت عظمته - معرفت دارند» (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۹۶).

همچنین امام در آثار خود به رد برخی نظریه‌ها و ادله مخالفان همت گمارده، از آنها انتقاد کرده‌اند. امام در مخالفت با نظریه تسییح تکوینی و فطری فرموده‌اند: «گرچه از بعض اکابر فلاسفه در باب «اتحاد عاقل و معقول» ظاهر شود که عالم طبیعت و ماده خالی از عالمیت و معلومیت است - به بیانی که پیش ما تمام نیست - و ما به برهان لمّی متین، اثبات این مطلب را - که از شئون توحید است - فی الحقیقه، به ثبوت رساندیم و حق تعالی در قرآن شریف به این مطلب بسیار اعتنا فرموده و در بسیاری آیات، به صراحت اعلان علم موجودات و تسییح آنها را از ذات مقدّس حق فرموده است و محجوبان، چون این مطلب را به وجدان یا برهان در نیافته‌اند، تسییح را به تسییح تکوینی حمل کرده‌اند؛ با آنکه تسییح تکوین، تسییح نیست؛ چنانچه واضح است، ولی اهل معرفت به مشاهده حضوری این حقیقت را دریافته‌اند و در روایات شریفه صراحتی است در این باب که قابل حمل بر تسییح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست. بالجمله، نوعاً منکران، عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند، با آنکه آنها علم ملائکه الله و علم حق تعالی را هم در نیافته‌اند. بالجمله انسان چون افق وجودش در یک حدّ محدودی است و نیز به واسطه انغمار در طبیعت از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق خود و دون خود را نیافته است، بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است» (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۱).

همچنین امام در مخالفت با حمل نظریه تسییح بر مجاز به بهانه تنزیه، می‌فرماید:

این جهت تسییح و تحمید حق تعالی، بلکه مطلق کلام ذات مقدس را حمل به یک نوع از مجاز می‌کنند و نیز کلام و تسییح و تحمید موجودات را حمل به مجاز کنند. پس در حق تعالی تکلم را عبارت از ایجاد کلام و در موجودات دیگر تسییح و تحمید را ذاتی تکوینی دانند. اینها در حقیقت نطق را منحصر به نوع خود دانند و ذات مقدّس حق - جلّ و علا - و دیگر موجودات را غیر ناطق بلکه - نعوذ بالله - اخرس گمان کنند و این را تنزیه ذات مقدس گمان کردند، با آنکه این تحدید بلکه تعطیل است و حق منزّه از این تنزیه است؛ چنانچه غالب

تنزیهات عامه تحدید و تشبیه است (همو، ۱۳۸۴: ۳۳).





ایشان آیات و نصوصی را که به صراحت بر حیات و جانمندی ساری در ذرات کائنات دلالت می‌کند تا آنجا کامل و محکم تلقی می‌کند که عدول از ظاهر آن را جایز نمی‌داند و در مخالفت با این گونه نظریه‌ها می‌فرماید:

بدان که از برای جمیع موجودات حظّ، بلکه حظوظی از عالم غیب که حیات محض است می‌باشد و حیات ساری در تمام دار وجود است و این مطلب نزد ارباب فلسفه عالیّه با برهان و نزد اصحاب قلوب و معرفت به مشاهده و عیان ثابت است و آیات شریفه الهیّه و اخبار اولیای وحی علیهم‌السلام دلالت تامّ و تمام بر آن دارد و محجوبین از اهل فلسفه عامیّه و اهل ظاهر که نطق موجودات را نیافته‌اند، به تأویل و توجیه پرداخته‌اند و عجب آن است که اهل ظاهر که به اهل فلسفه طعن زنند که تأویل کتاب خدا کنند به حسب عقل خود، در این موارد خود تأویل این همه آیات صریحه و احادیث صحیحه کنند، به مجرد آنکه نطق موجودات را نیافته‌اند، با آنکه برهانی در دست ندارند؛ پس تأویل قرآن را بی‌برهان و به مجرد استبعاد کنند. بالجمله، دار وجود اصل حیات و حقیقت علم و شعور است (همان، ۱۳۸۴: ۳۴).

۳. تحلیل آرای تأویلی امام علیه‌السلام بر اساس مبانی اصولی

نظریه حضرت امام علیه‌السلام در مورد نحوه حیات موجودات از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی و اثبات است. حضرت امام علیه‌السلام هرگز به صورت مستقیم خود به اثبات تمامی جوانب نظریه‌شان نپرداخته‌اند، اما با بررسی مبانی و آرای ایشان می‌توان شواهدی را برای اثبات سویه‌های مختلف دیدگاه ایشان پیدا کرد.

اثبات نظریه امام درباره نحوه حیات موجودات

بر اساس دیدگاه ایشان درباره چگونگی وضع الفاظ، می‌توان از آن دیدگاه در این مباحث سود جست. معنای وضعی همان معنای لغوی است، ولی حضرت امام علیه‌السلام حقیقت وضع را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که بتوان در معنای لغوی توسعه‌ای موافق ظاهر لفظ به انجام رسانید. گاهی معنای وضعی از معنای استعمالی فاصله می‌گیرد و به اصطلاح «موضوع له» با «مستعمل» فیه تفاوت معنایی می‌یابد. مجاز، کنایه، استعاره و بسیاری دیگر از گونه‌های زبانی دیگر از

این زمره‌اند و «معنای وضعی» همان «معنای حقیقی» است و همان معنایی است که مدلول لفظ است. برای آنکه بتوان به معنای وضعی حیات از دیدگاه امام خمینی علیه السلام پی برد، نخست باید معنای لغوی این واژه را در معجم لغوی مورد ملاحظه قرار داد. لسان العرب در بیان معنای «حیّ»، «أحیی» آورده است که «حیات» نقیض موت است و «حی» را به «ذی حیاة» و «موجود زنده» معنا کرده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴: ۲۱۱؛ نیز نک: زبیدی، ۱۳۸۹: ۱۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۳۲: ۱).

در مجموع، مواجهه کتاب‌های لغت با واژه «حیات» نشان می‌دهد که لغت‌شناسان درباره تبیین و تحلیل مؤلفه‌های معنایی آن بدون اتکا به قرآن به خطاهایی گرفتار شده‌اند. بررسی موارد استعمال واژه حیات در معجم‌های لغوی نشان می‌دهد یک مفهوم وضعی روشن و یک قدر جامع مشترک که بتواند «موضوع له» لفظ «حیات» قرار گیرد و دارای ارکان و مؤلفه‌های معنایی مشخص باشد، در کتاب‌های لغت وجود ندارد.

واژه حیات و مشتق‌های آن در قرآن بیش از هفتادبار به کار رفته و بیشترین وجه کاربرد آن در هیئت «أحیی» آمده است. مواجهه کتاب‌های لغت با واژه «حیات»، مرجعیت قرآن را در این میان نشان می‌دهد، زیرا در کتاب‌های لغتی که به تفصیل به بیان ابعاد مفهومی «حیوة» پرداخته‌اند، به نحوه استعمال واژه «حیوة» در متن قرآنی استناد گردیده است. البته درباره این مطلب که آیا قرآن لفظ حیات را به معنای «وضعی» در کتاب‌های لغت به کار برده، یا آنکه گستر معنایی آن را به نحو متفاوتی مطرح کرده است، تأملاتی وجود دارد که برخی از آنها به نحوه وضع الفاظ برای معنای و چگونگی کاربرد واژه‌ها در قرآن باز می‌گردد.

عالمان مشهور علم اصول از جمله آخوند خراسانی معتقدند که «وضع» نحوه ارتباط خاص بین «لفظ» و «معنا» است که از تخصیص «لفظ به معنا» یا کثرت استعمال لفظی در یک معنا ناشی می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲)، ولی حضرت امام علیه السلام ضمن نقد رأی آخوند در این باره می‌فرماید: «آنچه را که آخوند خراسانی درباره تعریف وضع بیان کرده‌اند، حاصل وضع است، نه حقیقت وضع و تعریف آن، زیرا وضع سببی است که موجب ایجاد یک نحوه اختصاص و ارتباط ویژه بین لفظ و معنا می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۷-۵۸).

این ویژگی که حضرت امام علیه السلام بین لفظ و معنا تعریف می‌کند، مهم‌ترین نقش را در توسعه معنای لغوی «حیات» دارد تا آنجا که «معنای حیات» را می‌توان مطابق این دیدگاه بر «جمادات» نیز اطلاق کرد. مطابق این قاعده حضرت امام بدون آنکه از معنای لفظی و وضعی فاصله بگیرد بر گستره مفهومی واژه حیات می‌افزاید و با این توسعه مفهومی در این





لفظ، امکان اطلاق این واژه را بر همه اقسام موجودات (اعم از انسان، حیوان، گیاه، جماد و موجودات بالاتر از انسان مانند ملکوتیان، جبروتیان، لاهوتیان و حتی ذات مقدس خدا) فراهم می‌سازد: «ما پیش از این کیفیت وضع شدن الفاظ را از برای معانی عامه مطلقه ذکر کردیم و اکنون گوئیم ما این قدر در بند آن نیستیم که در این حقایق الهیه، صدق لغوی یا حقیقت لغوییه لازم آید، بلکه صحت اطلاق و حقیقت عقلیه میزان در این مباحث [است]؛ گرچه حقیقت لغوییه نیز به حسب بیان سابق ثابت شد» (همو، ۱۳۸۴: ۳۳).

۴. بررسی نظریه امام علیه السلام بر اساس مبانی عرفانی ایشان

هرچند که حکمت متعالیه صدرایی بر شالود عرفان ابن عربی مبتنی است و امام علیه السلام از شارحان فلسفه صدرایی است، شأن فیلسوف بودن و عارف بودن او بسیار قریب الافق است. در ادامه پس از شرح و بسط معنای «حیات» در دستگاه فکری و زبان فلسفی امام، به شرح و تبیین این معنا در نگرش عرفانی ایشان می‌پردازیم.

این حکیم فرزانه معتقدند که میان مسلک حکما درباره مفهوم حیات و وسعت آن در عالم هستی با مشرب عرفانی تفاوت‌هایی وجود دارد: «ابن عربی در همه ذرات عالم قائل به ادراک و حیات است، حتی غیر انسان را نیز به نام حیّ ناطق نامیده است». امام حاصل سخن ابن عربی را این گونه مطرح می‌فرماید که از نظر او، همه چیز حیّ و ناطق است، منتها برخی از موجودات که با آنها هم‌افق نیستیم و «حیات» و «نطق» آنها را درک نمی‌کنیم، مثل جمادات و نباتات، اینها نیز حیات و قوه ناطقه و ادراک دارند و نطق می‌کنند (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۵۰).

حضرت امام علیه السلام مطابق مذاق عرفانی حتی سعادت و شقاوت را نیز به همه موجودات نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «بنا بر مذاق عرفانی، چون ادراک و نور درک در همه موجودات سریان دارد، از این رو، ملایم طبع و ناملایم طبع را ادراک می‌کنند، پس همه موجودات صاحب سعادت و شقاوت هستند» (همان: ۴۵۱). البته این سخن بسیار نادری است، هرچند که قائل شدن بر معاد و رجعت موجودات به جهان‌های دیگر، نظریه مشهوری بین حکیمان و عارفان است، ولی تصریح به سعادت و شقاوت ذرات موجودات امری است که کمتر بیان گردیده است.

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «همه ذرات هستی دارای حیات‌اند و تمام موجودات دارای معرفت به مقام مقدس حق جل و علی می‌باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۸۳). بنا بر این، به نظر می‌رسد

حضرت امام زنده‌انگاری موجودات را در سطح نباتات و جمادات در برخی دیگر از آثارشان نیز فقط به جهان‌بینی عرفانی یا حکمت اشراقی منحصر می‌دانند. به باور ایشان این نظریه حقیقتی است که قرآن کریم و احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام بدان اشاره دارند و با برهان حکمای اشراق و ذوق اصحاب عرفان و مشاهدات ارباب سلوک و ریاضت موافق است (نک: همان).

از مجموعه این‌گونه مطالبی که حضرت امام علیه‌السلام به صورت‌های گوناگون مطرح می‌کنند و با توجه به برخی از مبانی فکری و بنیادهای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی می‌توان درباره معنای حیات در جهان‌بینی عرفانی امام علیه‌السلام به این نکات دست یافت: اولاً، «حیات» در جهان‌بینی و زبان عرفانی امام قابل تعریف نبوده، بلکه بدیهی تلقی شده است، زیرا به نوعی به‌مثابه وجود است؛ ثانیاً، وحدت شخصی وجود در عرفان مقتضی آن است که حقیقت وجود را عین شعور، علم، قدرت و حیات و دیگر شئون حیاتی تلقی کنیم و از آنجا که در دل همه ذرات کائنات حقیقت وجود حضور دارد، حیات مفهومی گسترده است که همه هستی را سرشار کرده است. این عبارت‌های امام علیه‌السلام شاهد صدقی بر این عقیده عرفانی است: «هرکس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک نماید، می‌تواند ذوقاً یا علماً تصدیق کند حیات ساری در همه موجودات را با جمیع شئونات حیاتی آن مانند علم، اراده، تکلم و ... اگر با ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آن‌گاه غلغله تسبیح و تقدیس موجودات را آشکارا مشاهده می‌کند و اکنون این سکر طبیعت که چشم و گوش و مدارک ما را تخدیر کرده، نمی‌گذارد ما از حقایق وجودی و هویت‌های عینی آگاهی یابیم و اگر چنانچه میان ما و حق، حجبی ظلمانی و نورانی فاصله است، میان ما و دیگر موجودات حتی نفس خود نیز حجاب‌هایی فاصله است که ما را از حیات، علم و دیگر شئون آنها محجوب ساخته است» (نک: امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

علت اینکه حضرت امام علیه‌السلام مرده‌انگاری نباتات و جمادات را به حکما نسبت می‌دهند این است که تشنه‌هایی در عبارت‌های فیلسوفان در این زمینه وجود دارد و حتی گاهی تصریحاتی به ظلمت، محجوبیت و نبود روح و حیات در ماده در آثار ایشان مشاهده می‌شود. امام علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «بنا بر مذاق عرفانی، ادراک و نور درک در همه موجودات سریان دارد ... اما حکما به این نحو ادراک در همه موجودات قائل نیستند، بلکه قائل‌اند تا مرتبه حیوانیت، موجودات ادراک دارند، ولی نباتات و جمادات ادراک ندارند. از این رو، آنها بهانه سعادت دارند، نه شقاوت» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۵۱).





تشکیک در حیات در دیدگاه اشراقی امام علیه السلام

یکی از مسائل بسیار مهم مربوط به مسئله حیات، اصالت و تشکیک آن است. از نظر گاه امام علیه السلام هر چه وجود کامل تر باشد، علم، قدرت و حیات در آن بیشتر است. در هستی‌شناسی صدرایی امام، اصالت وجود و اشتراک معنوی آن به وسیله اصل تشکیک وجود تبیین گردیده است. اگر حیات مرادف وجود باشد، حقیقت مراتب حیات با حقیقت مراتب وجود اتحاد دارد. امام علیه السلام همانند دیگر شارحان صدرایی از جمله علامه طباطبایی علیه السلام بارها بر این اصل تأکید کرده‌اند که «ماهه الامتیاز در وجود به مابه الاشتراک» باز می‌گردد و حقیقت وجود به واسطه امری خارج از وجود تشکیک نمی‌پذیرد (همان، ج ۲: ۷۱).

در جهان‌بینی عرفانی امام هر موجود «حی» یک مرتبه از حیات دارد. امام بنا بر قاعده فلسفی امکان اشرف، امکان اشرف را در سلسله قوس نزولی میان عوالم اعلی و اسفل ثابت می‌کند. موجودات هر چه به افق وحدت نزدیک باشند، تجزی در آن کمتر و هر چه به افق طبیعت و کثرت نزدیک‌تر باشند، تفرق و تجزی بیشتری دارند (نک: همان، ج ۲: ۴۱۹-۴۱۸). بنابراین، چون وجود دارای مراتب است، شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد و آنچه که در متن واقعیت محقق است وجود است و چون وجود، عین حیات است، این مراتب تشکیک، در گستره حیات محقق می‌گردد.

البته این نوع تقریر، تقریری فلسفی است که تشکیک را به نحو «تشکیک خاصی صدرایی» به متن وجود بر می‌گرداند، ولی در جهان‌بینی عرفانی، تشکیک را به تشکیک در «ظهور» بر می‌گرداند. در دیدگاه عرفانی امام «در دار هستی، غیر از وجود چیزی نیست» (نک: همان، ج ۳: ۵۵۸) و اگر وجود عدل حیات باشد، در این عالم بجز حیات امر دیگری محقق نمی‌شود و شدت و ضعف حیات به شدت و ضعف ظهور حیات باز می‌گردد. امام علیه السلام تنگی و ضیق این عالم را ذاتی آن دانسته، آن را از ضعف ظهور وجود تلقی می‌کنند. از این رو، شدت و ضعف برخی از علائم حیات را نیز ناشی از این تنگی و ضیق می‌دانند.

در جهان‌بینی عرفانی که بر «تشکیک خاص الخاصی» مبتنی است، مراتب پایین تر حیات نسبت به مراتب بالاتر همانند سایه‌اند. امام علیه السلام در این باره می‌فرماید: «این حقایق اظلال مراتب بالاست» (همان). مثال تشکیک در مراتب نور هر چند که در بحث «تشکیک خاصی وجود» مورد استناد قرار می‌گیرد، به «تشکیک خاص الخاصی» و تشکیک در ظهور در

جهان‌بینی عرفانی نزدیک‌تر است. به باور حضرت امام علیه السلام اگر حقیقتی مانند نور بسیط باشد و اگر فرض کنیم خورشید ایجاد نور می‌کند و مرتبه‌های نازله از نور را خلق کرده است، این مرتبه با سرچشمه نور در نوریت هیچ اختلافی ندارد و مفهوم نور به یکسان بر هر دو صادق است. حقیقت این نور و رای حقیقت نور خورشید نیست و با عدم اختلاف در حقیقت نوری، در مراتب با هم اختلاف دارند، آن مرتبه شدید و این مرتبه ضعیف است و مرتبه ضعیف به مرتبه بالایی خود ارتباط دارد. مرتبه اعلی، مرتبه نازله را به «جعل بسیط» جعل کرده و مرتبه نازله از همان حقیقت مرتبه اعلی است و در عین حال که وجود، مرتبه نازله وجودی است که از نظر حقیقت، ناشی از حقیقت جاعل خود می‌باشد، ولی کمال آن را ندارد، بلکه از او ناقص‌تر است؛ مانند خورشیدی که به فرض نور بودن، خودش ایجاد نور هم بنماید؛ در اینجا نور تنها در جعل و در جهت «تعلیلیه» به آن محتاج است و در جهت «تقییدیه» محتاج نیست (نک: همان، ج ۲: ۲۱-۲۰). بنابراین، هم در دیدگاه فلسفی و هم در جهان‌بینی عرفانی امام، هر مرتبه بالاتر و شدیدتر از حیات، به نحو بساطت کمالات مراتب نازله را داراست (نک: همان).

تأویلی دیگر از جان‌مندانگاری موجودات

حضرت امام مبتنی بر تأویل عرفانی مفهوم «ماء» به «رحمت اطلاق‌ی وجود»، بیانی دیگر از جان‌مندانگاری جمادات دارند. بیشترین آرای تأویلی که حضرت امام علیه السلام بر اساس اندیشه عرفانی درباره مفهوم حیات بیان کرده‌اند در ذیل آیه سسی‌ام سوره انبیاء است. این آیه می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»: آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بود، ما آنها را بشکافتیم و از آن هر چیز زنده‌ای را آفریده‌ایم؟ پس چرا باز هم به خدا ایمان نمی‌آورند؟ امام علیه السلام آب را به رحمت اطلاق‌ی وجود تفسیر و تأویل می‌فرماید و به این حدیث از امام صادق علیه السلام استناد می‌کنند که: «تَقَدَّمَ إِلَى الْمَاءِ تَقَدُّمُكَ إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ»: به آب نزدیک شو، همانند آنکه به رحمت خدا نزدیک می‌شوی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۳۳۹) «و آن اصل تجلی ذاتی است بی‌تعلق به مرأت و تعین در مجالی آیات» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۱).

حکیم سبزواری که از شارحان اشراقی مزاج و عرفانی مشرب صدراست و امام علیه السلام در بسیاری از نظریه‌ها در این زمینه با وی هم‌سو است، در این زمینه بر آن است که تأویل





«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» آن است که از آب حیات وجود که ساری است، هر چیزی مخلوق است و هر چیز زنده است که «حی» صفت کاشفه برای «شیء» است و شاید که حیات به معنای «مبدأ ادراک و فعل» را ساری بگیریم که «الحی هو الإدراک الفعّال» و ادراک اعم از بسیط و مرکب است و فعل مبدئیت اثر است که در هر وجودی می‌باشد. پس آب صورت حیات ساری در هر رقیقه‌ای است و هر معنایی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است و حیات ساری، وجود مطلق است که آن را «وجود منبسط» و «فیض مقدس» می‌گویند و آن نوعی حیات ساری مطهر برای مردگان مواد از لوس «نقایص» و «خسایس» و از نقص سلوب و ناداری برای ماهیات است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴۳-۵۷۹).

حضرت امام علیه السلام در آداب الصلوة نیز در اسرار تأویل «ماء» در آیه سی‌ام سوره انبیاء می‌فرماید: «اینکه آب به رحمت حق تأویل شده، سبب این است که آب یکی از مظاهر بزرگ رحمت حق است که در عالم طبیعت آن را نازل فرموده و آن را مایه حیات موجودات قرار داده، بلکه رحمت واسعه الهیه‌ای را که از اسماء رفیع الدرجات حضرت اسماء و صفات نازل و اراضی تعینات اعیان به آن زنده گردیده، اهل معرفت به «آب» تعبیر کرده‌اند، چون در آب ملکی ظاهری، بُعد رحمت واسعه الهیه از دیگر موجودات دنیایی بیشتر است، حق تعالی آن را برای طهارت از قذرات صوریه قرار داد و آن را مفتاح باب قرب و مناجات خود مقرر فرمود و آن را راهنمای بساط خدمت خویش که باب الأبواب رحمت‌های باطنیه است قرار داد، بلکه آب «رحمت حق» در هر نشئه‌ای از نشئات وجود و در هر مشهدی از مشاهد غیب و شهود، نزول و ظهور کند، تطهیر ذنوب عبادالله موافق با آن نشئه و مناسب با آن عالم می‌نماید» (همو، ۱۳۷۰: ۶۳-۶۴).

حضرت امام وجود منبسط و فیض مقدس را در مصباح الهدیة الی الخلافة والولایة به گونه‌ای تبیین می‌فرماید که مشخص می‌شود وحدت وجود منبسط و فیض مقدس است که در هر جا که دایره وجود گسترده شده است حضور دارد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

تحلیل مفهوم «حیات» و مفهوم «وجود منبسط» در دیدگاه امام علیه السلام نشان می‌دهد که گستره حیات هم گستره وجود منبسط است و بنابراین، چون عالم جمادات و نباتات نیز ظهوری از ظهورات وجود منبسط است، به همین جهت حیات در آنها نیز ساری گردیده است: «مراد از رحمت اطلاق وجود نیز رحمتی است که سراسر عالم هستی و ذرات کائنات را در بر گرفته است. هر موجودی از جهت سریان حیات در جمیع موجودات حی

است و وجود مطلق ساری در اعیان امکانیه که ماده‌المواد حقایق امکانیه است، همین رحمت اطلاقیه وجود است» (نک: همان).

بنابراین، از دیدگاه امام علیه السلام «ماء» که ماده‌المواد حقایق امکانیه است، به همه اشیاء حیات بخشیده است و هر جا که حیات ساری گردیده است شئون حیاتیه، یعنی علم و قدرت نیز باید یافت شود. بنابراین، علم و قدرت در ذرات کائنات وجود دارد.

۵. تحلیل و بررسی نظریه امام علیه السلام بر نحوه حیات موجودات مبتنی بر مبانی فلسفی ایشان بیان فلسفی سریان حیات در ذرات وجود

حضرت امام علیه السلام در تفکر فلسفی‌شان معنای حیات را به گونه‌ای تبیین می‌فرماید که می‌توان آن را از جهاتی «مساوق» یا «معادل» معنای «وجود» دانست، زیرا ایشان حیثیت «علم»، «قدرت» و «حیات» را به «وجود» بازگردانده‌اند. ایشان «علم» را با حقیقت حقه خود و به حمل شایع صناعی، همان «وجود» تلقی فرموده و «قدرت» و «حیات» را نیز با حقیقت خارجی‌شان «عین وجود» می‌دانند و در تعریف «حقیقت حیات»، آن را «حقیقت وجود» و «حقیقت علم» معرفی می‌فرماید: «حقیقة العلم بتحقیقه و خارجیه لابعنوانه و مفهومه، بر موجودی که کشف اشیا با اوست صادق است. همان حقیقت است که هست، پس موجود است، همان حقیقت است که علم و نور است و همان حقیقت است که حقیقت حیات است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷).

حضرت امام علیه السلام حیثیت تحقق وجود و تحقق حیات را از هم جدا نمی‌دانند و تحقق آنها را عین یکدیگر معرفی می‌فرماید و در تقریرات خود تصریح می‌کند: «ماهیت، تحققی جدا از تحقق وجود ندارد و ماهیت وجود در خارج به یک تحقق محقق می‌باشند؛ منتهی موجود یک وجودی دارد و یک تعین و حدی که آن ماهیت و نحوه وجود است، خلاصه آنکه در خارج دو تحقق نیست، حیات، قدرت و علم نیز چنین است» (همان، ج ۲: ۲۵۸).

چنانچه بیان شد حقیقت حیات عین حقیقت وجود است و وجود حقیقتی بسیط است. بنابراین، مفهوم حیات نیز دارای جنس و فصل نیست، زیرا از سنخ ماهیت نیست، بلکه از سنخ وجود و نحوه‌ای از هستی است. از این رو، بساطت دارد و این بساطت به جهت صرافت وجود است. بنابراین، حیات حقیقت بسیطی است که مرکب از جزء خارجی یا عقلی نیست. از دیدگاه حضرت امام علیه السلام حیات صفتی کمالی است: «... همه صفات کمالیه در صفات کمالیه او منطوی است و همه مصادیق اوصاف و مفاهیم کمال از لوازم تجلیات اسماء و



صفات اوست» (همان: ۲۶۲). ایشان در جایی این گونه استدلال کرده‌اند که به حکم اصالت وجود، متحقق اصیل همان وجود است و وجود عین حیات است. بنابراین، متحقق اصیل چیزی جز «حیات» نیست (همان، ۴۸).

سریان ادراک و قدرت نطق بر سریان وجود

بسیاری از متکلمان و فیلسوفان برای تبیین معنا و مفهوم حیات از دو وصف کمالی علم و قدرت استفاده کرده‌اند. در یک نظام فلسفی، رابطه یک مفهوم با دیگر مفاهیم همگن و غیر همگن باید به خوبی قابل تبیین باشد و صفات کمالیه نیز باید از رابطه بسیار نزدیکی برخوردار باشند و در میان همه صفات کمالی، حکیمان علم و قدرت را به عنوان دو وصفی که نشانه حیات است، برگزیده‌اند. امام علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «حیات یا وصفی است که علم و قدرت از لوازم آن است و یا به مجموع علم و قدرت، حیات اطلاق می‌شود، چون حیات عبارت از دراکیت و فعالیت است» (همان: ۳۳۹).

البته مراد ایشان این نیست که علم و قدرت وقتی با یکدیگر ترکیب می‌شوند، حیات به وجود می‌آید، زیرا ایشان تصریح می‌فرماید که حیات امری بسیط است. بنابراین، حیات نه دارای ترکیب عقلی و نه دارای ترکیب خارجی است. به بیان دیگر، اگر امام می‌فرماید به مجموع علم و قدرت، حیات اطلاق می‌شود، مرادشان این نیست که رابطه حیات با علم و قدرت، رابطه کل با دو جزء خویش است، بلکه این تسامحی در تعبیر است. علم و قدرت و به بیان دیگر، دراکیت و فعالیت دو شاخصه و دو نشانه حیات‌اند، نه دو جزء آن. در اینجا واو عطف نیز دارای مفهوم است و انحصار را نفی می‌نماید؛ یعنی آنکه «حیات» بدون یکی از دو وصف کمالی «علم» و «قدرت» امکان‌پذیر نیست و هر جا که حیات هست، علم و قدرت هم وجود دارد.

اگر علم و قدرت دو جزء «حیات» نباشند، پس چه رابطه وجودی با حیات دارند. برخی گفته‌اند علم و قدرت از لوازم حیات‌اند، ولی لوازم یک وجود نیز دارای گونه‌های مختلفی مانند لوازم مفارق و غیر مفارق یا لوازم عقلی و غیر عقلی و لوازم بین و غیر بین، لوازم قریب و لوازم بعید، لوازم ذات و ذاتیات و... می‌باشد. امام علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «اگر دو مفهوم که با یکدیگر متقابل هستند، از یک شیء انتزاع شوند، در صورتی که مصداق آنها مختلف باشد، آن شیء را مرکب می‌گویند؛ بر خلاف مفاهیمی که با یکدیگر متوافق



می‌باشند و گرچه در عالم مفهومیت با یکدیگر اختلاف دارند، ولیکن مصداق آنها مختلف نیست ... مثل مفهوم علم، قدرت، حیات و وجود که اگرچه از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند، ولی محال است که در مصداق تفاوت داشته باشند و مصداق علم غیر از مصداق قدرت، حیات، وجود و... یا برعکس باشد» (همان: ۳۷۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود تفکر فلسفی امام نه تنها حیات، بلکه ادراک، نطق، قدرت، فعل و حرکت موجودات را تا پایین‌ترین مرحله وجود، یعنی جمادات اثبات می‌کند. البته ملازمت نور با حیات از این روست که نطق نوعی قدرت بر بیان ادراکات است و وقتی موجودی هم مدرک و هم قادر است، باید توانایی بیان ادراک خود را هم به گونه‌ای داشته باشد، مگر اینکه مانعی از تحقق این نطق جلوگیری کند.

نقد امام علیه السلام بر نظریه ملاصدرا درباره نطقی نبودن حیات ذرات کائنات

امام علیه السلام در برخی آثار خود به عینیت «وجود و حیات» تصریح می‌فرماید. ایشان «حقیقت وجود را عین شعور، علم، اراده، قدرت، حیات و دیگر شئون حیاتی می‌دانند؛ به گونه‌ای که اگر شیئی از اشیاء مطلقاً علم و حیات نداشته باشد، یعنی وجود ندارد» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

حضرت امام علیه السلام سریان حیات در همه ذرات عالم و تسبیح و شعور علمی اشیاء را از ضروریات فلسفه متعالی و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب می‌کنند. زنده‌انگاری جمیع ذرات کائنات از دیدگاه حضرت امام علیه السلام به جهت سریان حیات در جمیع مراتب وجود است. امام علیه السلام وجود مطلق ساری و اعیان امکانی را ماده‌المواد حقایق امکانی می‌دانند و چون امور محقق در خارج را از سنخ وجود می‌دانند، همه ذرات جهان را زنده می‌انگارند (نک: همو، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

ایشان با توجهی که به مبانی فلسفی ملاصدرا دارد، لازمه قطعی و انکارناپذیر این مبانی را زنده‌انگاری موجودات جهان هستی و در نتیجه تسبیح نطقی همه موجودات می‌داند و از ملاصدرا ابراز تعجب می‌کند که با وجود دارا بودن چنین مبانی‌ای، درباره تسبیح نطقی موجودات تشکیک کرده، آن را به تسبیح تکوینی حمل کرده است.

عبارت‌هایی از امام علیه السلام در این زمینه چنین است: «برخی از آیات شریفه بر تسبیح جمیع موجودات، حتی نباتات و جمادات دلالت می‌کند و تخصیص آن به ذوی العقول از احتجاب عقول ارباب عقول است ... تأویل تسبیح به «تسبیح تکوینی» یا «تسبیح فطری» از





تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد، با آنکه خلاف برهان متین حکمی و مشرب عرفانی است و عجب از حکیم صدرالمتهلین [است] که تسبیح را در این موجودات «تسبیح نطقی» نمی‌دانند و نطق بعضی جمادات، مثل سنگ‌ریزه را از قبیل انشاء نفس مقدس، ولی «اصوات و الفاظ» را بر طبق احوال آنها می‌داند و قول بعضی اهل معرفت را که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته، مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند؛ با آنکه این که فرمودند مخالف با اصول خود آن بزرگوار است و ابداً این قول که صریح حق و لب لباب عرفان است، مستلزم مفسده‌ای نیست ... حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده، قدرت، حیات و سایر شئون حیاتی است؛ به طوری که اگر در یک شیء علم و حیات نباشد، وجود در آنجا نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

حضرت امام علیه السلام در چهل حدیث در این زمینه می‌فرماید: «بالجمله، سریان حیات و تسبیح شعور علمی اشیاء را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب داشت، ولی کیفیت تسبیح هر موجودی و اذکار خاصه‌ای که به هر یک اختصاص دارد و صاحب ذکر جامع انسان است و سایر موجودات بر حسب نشئه خود ذکر می‌دارند، اجمال آن میزان علمی و عرفانی دارد که مربوط به علم اسماء است و تفصیل آن از علوم کشفی عیانی است که از خصائص اولیاء کَمَل است» (همان).

در جمع‌بندی میان این نظر امام علیه السلام که «سریان حیات» و تسبیح و ادراک در همه ذرات هستی را از ضروریات «فلسفه عالیه» می‌داند و نیز این باور که این نظریه را از حکما نفی کرده‌اند باید گفت اولاً، منظور امام از حکما، حکیمان بحثی و مشائی است که تبیین حیات نباتات و جمادات مطابق مبانی آنها امر ممکن و آسانی نیست؛ ثانیاً، در آثار ملاصدرا تشتت‌هایی وجود دارد که شبهه مرده‌انگاری بخشی از موجودات را مطرح می‌کند. برخی از تعبیرهای صدرالمتهلین در این زمینه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد که گاه سبب می‌شود او را مخالف نظریه زنده‌انگاری نباتات و جمادات تلقی کنند.

نتیجه‌گیری

دربار چگونگی زنده‌انگاری موجودات در اندیشه متفکران دینی اختلاف نظرهایی وجود دارد که دست کم می‌توان آن را در چند نظریه، رقیب‌شناسی و پردازش کرد. نظریه حضرت امام علیه السلام دارای پنج سویه اثبات حیات، اثبات ادراک، اثبات حرکت، اثبات نطق و

اثبات اراده است. ایشان با تمسک به قاعد وضع الفاظ برای روح معنا با تفسیر و تأویلات ویژه، جان‌مایه معنای حیات را به گونه‌ای تقریر می‌فرمایند که می‌توان حیات همه موجودات حتی جمادات را نتیجه گرفت. هم‌گرایی قابل توجهی میان مبانی فلسفی و عرفانی و دیدگاه‌های زبان‌شناختی حضرت امام علیه السلام درباره این مسئله وجود دارد. تحلیل مؤلفه‌های حیات در فلسفه و چگونگی سریان آن در موجودات، حرکت جوهری، اعتقاد به سعادت و شقاوت همه موجودات حتی جمادات، تسیح منطقی موجودات، تشکیک خاص الخاصی و ... برخی از مبانی و لوازم نظریه حیات امام علیه السلام در بحث زنده‌انگاری موجودات است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. قرآن
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی تا)، کفایه الاصول، ج ۱، تهران: المکتب الإسلامیه.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۱۴، بی جا.
۶. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق.)، المفردات، بیروت: دارالعلم مشامیه.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. _____ (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۲)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. _____ (۱۳۷۳)، منهاج الاصول الی علم اصول، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۷۸)، تعلیقه علی افوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، سر الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۵. _____ (۱۳۸۴)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۶. _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد (۱۳۸۹/۱۹۶۹م.) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۱۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.



۱۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی،
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، بی جا.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۳۲)، العین، ج ۵، تهران: اسوه.
۲۲. قریشی، سید علی اکبر (۱۳۵۴)، قاموس، ج ۷، رضائیه: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۶)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۱، بیروت: مؤسسه الوفا.
۲۵. مهیار تهرانی، رضا (۱۳۶۸)، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی.

