

DOI: [10.30512/KQ.2021.13255.2582](https://doi.org/10.30512/KQ.2021.13255.2582)

بررسی ادله قرآنی سریان ادراک در هستی با تمرکز بر آیات تسبیح و شهادت*

محمدعلی محیطی اردکان^۱

چکیده

یکی از حقایقی که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده، شعور همگانی موجودات است، موضوعی که ظواهر آیات قرآن کریم گواه آن است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیات تسبیح و شهادت چگونه بر سریان ادراک در هستی دلالت می‌کنند؟ نگارنده در این مقاله می‌کوشد با به کارگیری روش توصیفی-تحلیلی، نخست، ادله قرآنی شعور همگانی موجودات را طبقه‌بندی کرده و در گام دوم، سریان ادراک در هستی را با تمرکز بر آیات تسبیح و شهادت بررسی و ارزیابی کند. نتایج به دست آمده بیانگر آن است که شعور به معنای مطلق علم و آگاهی بر اساس دلالت التزامی و ظهور آیات تسبیح و شهادت برای موجودات به نحو عمومی و حقیقی ثابت است. البته، پذیرش دلالت مطابقی آیه ۴۳ سوره نور بر شعور همگانی موجودات نیز بعید نیست. در مجموع، می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر موجودی بهره‌ای از علم دارد، هرچند تمام حقیقت چنین علمی برای انسان ناشناخته و دست نیافتنی باشد. واژگان کلیدی: قرآن، ادراک، شعور موجودات، تسبیح، شهادت.

* تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴ (مقاله پژوهشی)

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم/

hekmatquestion@gmail.com

۱- مقدمه

یکی از آموزه‌های دینی که تأثیر بسیاری در مسیر هدایت انسان به سوی کمال دارد، شعور داشتن همه موجودات عالم است. بحث از ادراک همه موجودات نه تنها در دنیا می‌تواند به عنوان عامل جهت‌دهنده افعال انسان مطرح باشد، بلکه در آخرت نیز حضوری چشمگیر داشته و باعث آشکار شدن چهره اعمال انسان می‌شود. از این جهت، بررسی شواهد نقلی و تأمل در آنها اهمیت دارد. اهمیت این موضوع وقتی دوچندان می‌شود که بر اساس برخی ادله عقلی مانند امتداد زمانی و مکانی مادیات از یک سو و ادله مجرد علم از سوی دیگر - که البته برای انکار شعور همگانی موجودات تام نیست - سریان ادراک در برخی موجودات محال دانسته شده است. ملاصدرا که در نهایت به سریان ادراک در هستی معتقد است، ادله مزبور را در آثار خود به تفصیل آورده است (برای نمونه، ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۷ و ۱۳۵۴، صص ۲۵۷ و ۱۳۰۲، صص ۳۵۳-۳۵۴ و ۱۳۶۰، صص ۴۵ و ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۲۱).

بررسی موضوع شعور همگانی موجودات در تاریخ ادیان، انسان را تا قبل از تاریخ به همراه می‌برد (ناس، ۱۳۹۰، صص ۱۳-۱۵). فلاسفه یونان نیز گاه به مسائلی اشاره کرده‌اند که هرچند ابتدایی، اما عمیق و ژرف است. اشاره به سنخیت علی - معلولی و بهره‌مندی جهان از روح و خرد در رساله تیمائوس به چشم می‌خورد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۶، صص ۳۵).

به نظر می‌رسد، اصل بحث شعور سراسری موجودات در اسلام ریشه در آموزه‌های قرآنی و روایی دارد. آیات فراوانی از قرآن کریم ظهور در علم و ادراک همه موجودات داشته، در یک مورد به دلالت مطابقی و در موارد دیگر، به دلالت التزامی و به صورت غیر مستقیم به این موضوع پرداخته است. البته، نباید توقع داشت که قرآن کریم همه مطالب را به گونه‌ای بیان کند که در سطح معلومات انسان باشد، بلکه مطالبی در قرآن وجود دارد که عمق آن‌ها با مرور زمان درک خواهد شد و یا درک حقیقت آنها جز با مراجعه به مفسران حقیقی و وحی میسر نخواهد بود.

تا آنجا که بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد، هرچند پژوهش‌های ارزشمندی در زمینه مبانی و نحوه و میزان دلالت بعضی از مجموعه آیات قرآنی مانند آیات تسبیح و گاه، با تبیین دیدگاه یکی از اندیشمندان، مانند علامه طباطبایی و یا یکی از نظام‌های فکری مانند نظام فلسفی صدرایی اختصاص یافته است (برای نمونه، ر.ک: محیطی اردکان، ۱۳۹۳، صص ۳۹-۶۹ و ۱۳۹۶، صص ۴۹-۶۴ و ۱۳۹۷، صص ۱۵۳-۱۸۵/ بیات و راستایی، ۱۳۹۴، صص ۷-۲۷/ معین، بیادار، ابوالحسنی، ۱۳۹۳، صص ۷-۳۴)، اما این پژوهش به دنبال طبقه‌بندی آیات قرآنی دال بر شعور همگانی موجودات از یک سو و بررسی تفصیلی و گاه، انتقادی دیدگاه‌های مطرح شده در این خصوص با تمرکز بر آیات تسبیح و شهادت است. تقریر منطقی برخی دیدگاه‌های ارائه شده در تفسیر آیات مربوط، تدقیق لغوی به منظور دستیابی به تفسیر صحیح برخی آیات و پاسخ به برخی سؤالات مطرح درباره شعور همگانی موجودات بر این اساس، هماهنگی دیدگاه هستی‌شناسانه صحیح درباره موضوع مورد بحث با تحلیل ارائه شده در تفسیر آیات، رویکرد انتقادی به برخی تفسیرهای ارائه شده برای آیات مورد بحث، در کنار نحوه تحلیل مسأله و لحاظ گستره بحث، تفاوت این پژوهش را با تحقیق‌های پیشین روشن می‌سازد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیات تسبیح و شهادت

چگونه بر سریان ادراک در هستی دلالت می‌کنند؟ دسته‌بندی ادله قرآنی شعور همگانی موجودات، استقراء آیات تسبیح و شهادت موجودات، تبیین نحوه دلالت این دسته از آیات بر مدعا و بررسی دیدگاه‌های مشهور مفسران در این زمینه، مهم‌ترین گام‌های برداشته شده توسط نگارنده برای پاسخگویی به پرسش اصلی است. از آنجا که یکی از کلیدواژه‌های بحث، «شعور» موجودات است، قبل از ورود به مباحث اصلی موضوع مورد نظر لازم است تا منظور خود را از واژه شعور روشن‌تر سازیم. آنچه از واژه شعور در این مقاله قصد شده، همان معنای مطلق علم و آگاهی است. در نوشتار حاضر برای اشاره به معنای برگزیده، از اصطلاح‌هایی مانند معرفت، ادراک، شعور، شناخت، آگاهی و فهم نیز استفاده کرده‌ایم. هرچند همین اصطلاح‌ها نیز ممکن است در معانی متفاوتی به کار رفته باشند. بنابراین، تا وقتی به خلاف اراده معنای برگزیده از اصطلاحات یادشده تصریح نکرده‌ایم و یا قرینه‌ای بر اراده خلاف آن نیآورده‌ایم، همان معنای برگزیده را قصد کرده و به کار برده‌ایم.

هرچند مفهوم علم برای همه روشن است، اما باید به این نکته بسیار مهم توجه کرد که معنای روشن علم، معنای جنسی آن است و انواع علوم را شامل می‌شود، ولی درباره معنای نوعی علم باید گفت که ما تنها نوع علم خود را می‌توانیم در خودمان بیابیم و از حقیقت علم غیر خود آگاهی نداریم. اگر بر اساس برهان می‌گوییم که «خداوند متعال عالم است و ما به علم خداوند متعال آگاهیم» به این معناست که اصل علم و آگاهی او را می‌دانیم، هرچند به کیفیت علم او به دلیل ویژگی‌های وجودی از قبیل مطلق و نامتناهی بودن آن ناآگاهیم. پس، ممکن است به عالم بودن موجودی پی ببریم، اما با توجه به مرتبه علم مورد نظر، حقیقت و مصداقش برای ما روشن نباشد. علم در مادیات نیز از این قبیل است.

ممکن است تصور شود، منظور از علمی که بر اساس آیات قرآن و روایات ادعا می‌شود در سراسر مراتب هستی سریان دارد، همان نوع علمی است که انسان‌ها در خود می‌یابند و یا همانند شعوری است که حیوانات از آن بهره‌مندند، اما خود همین تصور، یکی از موانع فهم درست مدعای شعور همگانی موجودات است. آنچه ادعا می‌شود، این است که نوعی ادراک در همه موجودات - حتی جمادات که فاقد شعور پنداشته می‌شوند - وجود دارد. از ادله قرآنی که در نوشتار حاضر ارائه خواهد شد، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که موجودات در دنیا از علم و ادراکی حقیقی بهره‌مندند. به اعتقاد علامه طباطبائی، دلیلی بر انحصار حیات در یک نحوه یا سنخ (مانند حیات حیوانی که دارای آثاری ویژه است) وجود ندارد و از آیات قرآن کریم می‌توان سریان حیات و علم در موجودات را استفاده کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۳).

بحث را با دسته‌بندی ادله قرآنی شعور همگانی موجودات پی گرفته، تلاش می‌کنیم با رعایت اصول برداشت صحیح از آیات، بدون آنکه گرفتار تفسیر به رأی، تأویل‌گرایی و یا ظاهرگرایی افراطی شویم، دیدگاه سریان ادراک در هستی را به قرآن کریم عرضه کرده، نتیجه را به عنوان چراغ راه مطالعات بعدی خویش قرار دهیم.

۲- دسته‌بندی ادله قرآنی شعور همگانی موجودات

بر اساس یک دسته‌بندی می‌توان آیات قرآن کریم را به لحاظ نوع دلالت بر شعور همگانی موجودات به دو دسته تقسیم کرد: آیاتی که علم و شعور موجودات را به صورت مستقیم و با دلالت مطابقی اثبات می‌کنند

و آیاتی که به صورت التزامی و غیر مستقیم بر این حقیقت گواهی می دهند. ادله قرآنی دسته دوم را نیز می توان به مجموعه آیاتی با طبقه بندی موضوعی زیر مورد بحث و پژوهش قرار داد:

۱. تسبیح موجودات؛
۲. سخن گفتن و گواهی همگانی موجودات؛
۳. خشوع زمین، کوه و سنگ؛
۴. قنوت موجودات؛
۵. سجده موجودات؛
۶. گریه آسمان و زمین؛
۷. ایای زمین، آسمانها و کوهها از پذیرش امانت الهی؛
۸. واکنش زمین، آسمانها و کوهها در برابر عقیده باطل؛
۹. غفلت، دشمنی و کفر بتها نسبت به عبادت مشرکان؛
۱۰. اختصاص نداشتن «مأذونیت» به عقلای عرفی در فرهنگ قرآنی؛
۱۱. اطاعت پذیری موجودات؛
۱۲. شعور بهشت و جهنم.

در این مقاله قصد داریم از میان مجموعه موضوعات پیش گفته به بررسی دلالت التزامی آیات تسبیح و شهادت بر سریان ادراک در هستی پردازیم و می کوشیم پس از بحث درباره دلالت التزامی آیات تسبیح بر شعور سراسری موجودات، دلالت مطابقی تعبیر «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» بر مدعا را بررسی کنیم.

۳- دلالت التزامی آیات تسبیح و شهادت بر شعور همگانی موجودات

در این بخش به بررسی مهم ترین آیاتی می پردازیم که به دلالت التزامی و به صورت غیر مستقیم، شعور همگانی موجودات را اثبات می کنند. این دسته از ادله نقلی به صورت مستقیم سخن از آگاهی همه موجودات به میان نمی آورند، بلکه با مطرح کردن تسبیح الهی و گواهی دادن و سخن گفتن حاکی از شعور سراسری موجودات هستند. اینک به شرح این دسته از آیات و پس از آن به سنجش دلالتی آنها می پردازیم:

۳-۱- تسبیح موجودات

ریشه «سبح» در مجموع ۹۲ مرتبه، در ۴۹ سوره و ۸۷ آیه از قرآن کریم بیان شده است. در میان ۸۷ مرتبه ای که مربوط به پاک و منزّه دانستن خداوند متعال است، در یازده مورد به تسبیح همگانی موجودات تصریح شده است (اسراء: ۱۷/۴۴- سه مرتبه؛ نور: ۲۴/۴۱- دو مرتبه؛ حدید: ۵۷/۱؛ حشر: ۵۹/۱ و ۲۴؛ صف: ۶۱/۱؛ جمعه: ۶۲/۱؛ تغابن: ۶۴/۱) و به عبارت دیگر، پاک و منزّه شمردن خداوند از سوی موجودات عالم، عمومیت دارد و حتی شامل جمادات نیز می شود. گفتنی است، تسبیح رعد در آیه ۱۳ سوره رعد و تسبیح کوهها در آیه ۷۹ سوره انبیاء و آیه ۱۸ سوره ص آمده و در آیه ۱۸ فرقان به تسبیح معبودهای غیر خدا

(از جمله بت‌ها) اشاره شده است. بنابراین، در مجموع، می‌توان در ۱۵ مورد از قرآن کریم، شعور اشیاء مادی را با استفاده از تسبیح آنها اثبات کرد.

فعل «سَبَّحَ» به لحاظ لغوی ظهور در تسبیح قولی دارد و به معنای «قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ» می‌باشد (شرتونی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱۱/ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۱۴۴/ فیروزآبادی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۴/ زبیدی، ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۱۵۷/ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۲۴). در عین حال، واژه تسبیح بر اساس دیدگاه مشهور، به معنای پاک و منزّه دانستن خداوند متعال از هر چه شایسته خداوند نیست، بوده و هر سه حوزه اعتقاد، قول و عمل را در بر می‌گیرد (برای نمونه، ر. ک: حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۴/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۱۶۵. نیز ر. ک: راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۲۲۸). به عبارت دیگر، تسبیح‌گوی خداوند متعال به کسی اطلاق می‌شود که اعتقاد داشته باشد، خداوند متعال از هر نقصی پیراسته است و این اعتقاد را به زبان و نیز در عمل اظهار کند. این معنا از تسبیح مستلزم شناخت ذات و صفات الهی بوده، ادراک را برای تسبیح‌گو اثبات می‌کند.

علامه طباطبائی ضمیر موصول - ما - در آیه ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (حدید: ۱/۵۷) را شامل غیر عقلاء نیز دانسته است و برخی دیگر از مفسران نیز، عمومیت «ما» را پذیرفته و آن را به عقلاء تخصیص نزنده‌اند (برای نمونه، ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۶-۲۰۷ و ۱۳۸۲، ص ۳۸۲/ مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷/ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷/ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۵/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۸۰ و ج ۱۴، ص ۱۶۵/ طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۶۰). علامه طباطبائی در مقام تعلیل عمومیت «ما» نسبت به عقلا و غیرعقلا می‌فرماید: «وکلمه «ما» موصوله است و منظور از آن، هر چیزی است که در آسمان‌ها و زمین هستند، خواه مانند فرشتگان و جن و انس دارای عقل [وشعور] باشند یا مانند جمادات از غیرعقلاء به حساب آیند. دلیل این مطلب آن است که پس از آن، صفاتی [برای خدا] آورده شده است که مربوط به عاقلان است، مانند زنده کردن و علم به درون دل‌ها. پس، معنای آیه این است که هر چه در آسمان‌ها و زمین است - یعنی همه عالم - خدا را منزّه می‌دارد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۴۴). در میان مفسران، صاحب تفسیر «اطیب البیان» دیدگاه اختصاص «ما» به عقلا را با تفصیل بیشتری نفی کرده است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۲، صص ۴۱۴ و ۴۱۵).

ممکن است این پرسش به ذهن برسد که از کجا معلوم می‌شود که تسبیح همه عالم، به زبان حال و مجازی نبوده و بلکه حقیقی است؟ اگر تسبیح آنچه در آسمان‌ها و زمین است به صورت مجازی باشد، دیگر دال بر شعور آنها نخواهد بود. مجازی بودن تسبیح همگانی به این معناست که همه مخلوقات نشانگر و بیانگر وجود خالق خود هستند و گویا با وجودشان در عالم، در حال بیان ذات و صفات حق تعالی هستند. همه موجودات به این نکته اقرار دارند که خداوند متعال شبیه مخلوق نیست و خداوند پاک و منزّه از نقایص است، اما از آنجا که مادیات زبان قال ندارند، به زبان حال، با دیگران [این‌گونه] سخن می‌گویند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۱۸/ ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۶/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۷/ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵، صص ۴۳۶ و ۴۳۷/ ج ۸، ص ۱۸۱ و ۱۸۲/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۸۰ و ج ۱۴، ص ۱۶۵/ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۳). بر اساس دیدگاه برخی مفسران تسبیح آسمان‌ها، زمین و حتی عقلای غیر موحد نمی‌تواند تسبیح لفظی و حقیقی باشد، بلکه منظور از این تسبیح، تسبیح به زبان حال و به معنای

دلالت اینگونه موجودات بر توحید و عدل خداوند است و منظور آن است که خداوند در الوهیتش شریک-ناپذیر است. در واقع، هر ممکن و حادثی به غنی بالذات نیازمند است (طوسی، بی تا، ج ۶، صص ۴۸۲-۴۸۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴ / نیز، ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، صص ۶۶۹-۶۷۰ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۷).

فخر رازی نیز هرچند استفاده از صیغه‌های مختلف در بیان تسبیح موجودات را نشانه دوام تسبیح دانسته، در مقام تعلیل، تسبیح را صفت لازم ماهیات اشیاء دانسته، زیرا هرچه غیر واجب است، ممکن و محتاج به واجبی است که منزه از هر نقصی باشد. از این رو، تسبیح در نظر وی، نه به زبان قال، بلکه به زبان حال خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، صص ۴۴۱ و ۴۴۲). بر اساس دیدگاه فخر رازی تسبیح همگانی، نه به معنای تسبیح قولی، بلکه تنها به یکی از دو معنا قابل تفسیر است: الف) همه موجودات از این نظر که دال بر عظمت و تنزیه خداوند هستند، خداوند را تسبیح می‌گویند؛ ب) همه ممکنات تحت تدبیر و تصرف مطلق الهی بوده، نمی‌توانند مانع و یا دافع فعل و تکوین الهی باشند (همان، صص ۴۴۲ و ۴۴۳).

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

الف) ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء: ۱۷/۴۴).

بر اساس این آیه، «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آنهاست خداوند را تسبیح می‌گویند، و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است». البته، این آیه در تفسیر «اطیب البیان» بدین صورت ترجمه [شرح] شده است: «تسبیح پروردگار را می‌کنند کسانی که در هفت طبقات آسمان هستند که ملائکه باشند و کسانی که در زمین هستند که جن و انس باشند». در عین حال، صاحب تفسیر «اطیب البیان» با تقسیم تسبیح به تکوینی و تشریحی، اختصاص تسبیح همگانی به تسبیح تکوینی را نادرست دانسته، شواهدی برای آن بیان می‌کند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۶۰).

آیه مزبور عام‌ترین و صریح‌ترین آیه قرآن کریم درباره تسبیح و شعور همگانی موجودات است و از این نظر، دلالت بیشتری بر مدعای نوشتار حاضر دارد، به ویژه اینکه تعبیر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» از تقیید و یا تخصیص ابا دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۰۱). با توجه به همین نکته است که نمی‌توان دیدگاه حسن بصری را در تفسیر این آیه پذیرفت. به اعتقاد وی، تسبیح مخصوص زنده‌ها است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴). علاوه بر این، می‌توان با استناد به دیگر آیات قرآن کریم که برای رعد، کوه‌ها و ... تسبیح قائل می‌شود، دیدگاه وی را رد کرد.

قرآن کریم در آیه مورد بحث به صراحت عمومیت تسبیح موجودات را بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۶-۲۰۷ و ۱۳۸۲، صص ۳۸۲ و ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۹۱ / خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۵ و ج ۲، صص ۳۹۴ و ۴۷۴ / نیز، ر.ک: حقی بروسوی، بی تا، ج ۵، صص ۱۶۳-۱۶۴ / طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۸۳ /

طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴) و پس از آن استدراک می‌آورد که نمی‌توان آن را بر مجاز حمل کرد؛ اگر منظور خداوند متعال، تسبیح مجازی موجودات بود، دیگر استدراک و تصریح به اینکه شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، جایی نداشت. اگر تسبیح مجازی بود، دلالت هستی موجودات بر خالقشان قابل فهم و درک بود چنانکه سخن گفتن موجودات با زبان حال، برای همه قابل درک است (ر.ک: عنکبوت: ۶۱/۲۹ و ۶۳؛ لقمان: ۳۱/۲۵؛ زمر: ۳۸/۳۹؛ زخرف: ۹/۴۳). فخر رازی با اشاره به این پاسخ و در مقام نقد آن، سه وجه را بیان کرده که خلاف ظاهر آیه بوده و لزومی به ذکر اینگونه توجیهاست نیست. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، صص ۳۴۷-۳۴۸). بنابراین، عمومیت تعبیر «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»، مانع از آن است که منظور از نفهمیدن تسبیح اشیاء، تأمل نکردن در اشیاء از جهت چگونگی دلالتشان بر توحید خداوند باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۸۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰). نیز، براساس ظهور «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»، نمی‌توان مخاطب را اقوامی دانست که دلالت ممکنات بر تسبیحشان [به زبان حال] را نمی‌فهمند یا این تعبیر را به صورت عام مجموعی دانسته، برخی افراد اینگونه تسبیح را درک نکنند و یا خطاب مختص کفار و مشرکین باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۴۲/ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۸ / حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، صص ۱۶۳-۱۶۴ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۸۰). تعبیر «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» نشان می‌دهد که همه موجودات به گونه‌ای (با زبان قال) به تسبیح خداوند متعال مشغول‌اند که شما نمی‌توانید آن را بفهمید و درک کنید.

علامه طباطبائی دلالت تسبیح بر آگاهی تسبیح‌گوی را اینگونه بیان می‌کند: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ» دلیلی خوب برای [اثبات] این مطلب است که تسبیح آنها از روی علم و اراده است، نه آنکه به زبان حال باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، صص ۱۹۰ و ۳۸۱. نیز، ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۵ / طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۶۰ و ج ۱۲، ص ۴۱۵). این معنا با حقیقی بودن تسبیح موجودات سازگارتر است. افزون بر این، نفهمیدن ما دلیل بر سخن نگفتن همه موجودات -از جمله جمادات- و حمل آن بر مجاز نیست، بلکه به گواه آیات قرآن کریم، همه موجودات زبان دارند و سخن می‌گویند چنانکه قرآن کریم سخن گفتن پوست انسان‌ها در قیامت را مطرح می‌کند: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: ۲۱/۴۱) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۴۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۷۰۶).

ممکن است اشکال شود که به فرموده خود قرآن کریم نمی‌توان تسبیح همگانی موجودات را فهمید. پس چگونه می‌خواهید درباره آن به تحقیق بپردازید و از تسبیح موجودات، شعور آنها را نتیجه بگیرید؟ علاوه بر این، میان نشیندن و نفهمیدن تسبیح موجودات تفاوت وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۲، صص ۱۶۴ و ۱۶۵). در آیه ۴۴ سوره اسراء به نفهمیدن و درک نکردن تسبیح همگانی موجودات تصریح شده است نه به نشیندن. در صورت اخیر، ممکن بود تسبیح همگانی را درک کرده، اما قدرت بر شنیدن آن نداشته باشیم، اما در صورت اول، درک تسبیح همگانی موجودات، اساساً منتفی است و انسان قدرت فهم و درک چنین تسبیحی را ندارد. پاسخ آن است که قرار نیست با تحقیق نظری به حقیقت تسبیح موجودات پی ببریم، بلکه می‌توان به اثبات این نکته پرداخت که همه موجودات تسبیح‌گوی خداوند و ازاین‌رو، شعور دارند؛ خواه حقیقت تسبیح

آنان برای ما روشن شود و خواه به تعبیر قرآن کریم، حقیقت تسبیح موجودات را درک نکنیم. ادعای نگارنده، مکاشفه و شهود تسبیح موجودات نیست که اگر به آن دست نیافت، نتواند درباره آن تحقیق کند؛ بلکه می‌تواند با تحلیل منابع عقلی و نقلی به بررسی امکان و بلکه تحقق شعور سراسری موجودات پردازد. علامه طباطبائی در توضیح جمله پایانی آیه مزبور «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»، وجهی را پسندیده که لازمه‌اش توانایی انسان بر شنیدن تسبیح همه موجودات و محال نبودن فهم تسبیح همگانی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، صص ۱۱۲ و ۱۱۳).

فخر رازی با همین بیان تسبیح مجازی و به زبان حال را نتیجه گرفته است، چرا که نفهمیدن الفاظ تسبیح، جرم نیست، اما غافل بودن و درک نکردن دلالت ممکنات بر تنزیه خداوند متعال جرم به حساب می‌آید (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۸/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۸۱).

فخر رازی در تفسیر خویش ضمن محال دانستن علم جمادات به بیان این اشکال می‌پردازد که لازمه پذیرش علم و تکلم جمادات، عدم اثبات حیات برای خداوند متعال است! (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۷). اشکال وی را به صورت زیر می‌توان تقریر کرد:

۱. جمادات حی نیستند؛

۲. اگر جمادات بتوانند عالم بوده، قدرت بر تکلم داشته باشند می‌بایست علم و قدرت مبدأ حیات نباشند؛

۳. اگر علم و قدرت مبدأ حیات نباشند، نمی‌توان حیات خداوند متعال را بر اساس علم و قدرتش اثبات

کرد؛

۴. تالی باطل است، زیرا به کفر می‌انجامد (با انکار حی بودن خداوند متعال، علم و قدرت نیز برای او

اثبات نمی‌شود). بنابراین،

۵. مقدم هم باطل است. (علم و قدرت مبدأ حیات هستند). از این رو؛

۶. جمادات نیز علم و قدرت بر تکلم ندارند.

با حی دانستن همه موجودات بر اساس علم و قدرتشان، اصل اشکال فوق منتفی خواهد شد. بدیهی است که مجهول بودن کیفیت علم و قدرت همگانی موجودات برای انسان نمی‌تواند مجوزی برای انکار آن باشد. بر اساس شواهدی که در این مقاله برای شعور همگانی موجودات تبیین می‌شود و نیز بر اساس ظواهر روایات متواتر، تردیدی نسبت به زنده و آگاه بودن همه موجودات باقی نمی‌ماند. آری، نباید توقع داشت که آثار مشهود حیات و دیگر صفات، به همان صورت از جمادات مشاهده شود. مقدمه اول، نگاهی سطحی و عرفی به حقیقت وجودی جمادات و ویژگی‌های آنهاست.

ب) آیات دال بر تسبیح کوه‌ها همراه با پیامبر الهی (انبیاء: ۷۹/۲۱؛ ص: ۱۸/۳۸؛ سبأ: ۱۰/۳۴) بیانگر حقیقی بودن تسبیح موجودات هستند، زیرا تعبیر تسبیح خدا توسط پیامبر الهی و کوه‌ها در یک بیان و سیاق به کار رفته و طبیعتاً، یک معنا خواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۱۲/مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸. نیز، ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۳/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۷۳). صاحب تفسیر «اطیب البیان» نیز با توجه به صریح آیات و روایات بسیار -از جمله آیه مورد بحث- جایی برای تأویل و تردید در این موضوع نمی‌بیند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۹، صص ۲۲۰-۲۲۱ و ج ۱۰، ص ۵۴۸ و ج ۱۱، ص ۲۲۷). علاوه بر این، با توجه

به اینکه آیه در مقام امتنان است، تسبیح کوهها معنای حقیقی داشته، به گونه‌ای بوده است که حاضرین، تسبیح را می‌شنیده‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۰۶).

آیت الله مصباح نیز با اشاره به همراهی کوهها با حضرت داوود در تسبیح الهی بر پرهیز از انکار این واقعیت - که قرائن و شواهد بسیاری دارد - و نیز دشواری درک این معنا تأکید کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵). وی حکایت شهود تسبیح موجودات در حرم امام رضا (ع) توسط جوان آمریکایی جوئیای حقیقت را به عنوان یکی از شواهد نقل کرده است (همان، صص ۲۲۵-۲۳۰. نیز، ر.ک: همو، ۱۳۸۶، صص ۳۶۳-۳۷۱) و در جای دیگر، حقیقی بودن تسبیح همگانی موجودات را سازگار با ظاهر آیات قرآنی دانسته است، هرچند با درک عادی ما سازگار نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲).

البته، در تفسیر این دسته از آیات برخی تسبیح کوهها را مجازی دانسته، شعور کوهها را نپذیرند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۸ و ج ۸، صص ۳۷۹، ۵۴۹ و ۵۵۰. نیز ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۹۲/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۷۴)، ولی این تفسیر خلاف ظاهر آیات و روایات است. نیز، به اعتقاد برخی، خداوند متعال کوهها را به سخن در می‌آورد و این‌گونه، کوهها نازل منزله عاقل مطیع به حساب آمده، به تسبیح الهی می‌پردازند. به نظر می‌رسد، پیش فرض ناگفته این سخن آن است که اجسام، لفظی بیان نمی‌کنند و مثلاً، آنگاه که ما از کوه یا درخت صدایی می‌شنویم، یعنی خداوند، لفظی را در آن جسم ایجاد کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، صص ۱۲۹ و ۵۷۱/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، صص ۵۹۷ و ۷۳۱. نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۷۴/ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۸۷). این دیدگاه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، چرا که در این صورت، خداوند متعال تسبیح‌گو خواهد بود نه کوه و به تعبیر فخر رازی، متکلم، فاعل کلام است نه محل کلام (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۶۸). بنابراین، اگر فاعل کلام خداوند متعال باشد، متکلم و مسبِّح نیز خداوند متعال خواهد بود نه کوه. خلاصه آنکه «حیات در همه موجودات حقیقی است، نه آنکه عارضی یا به زبان حال یا به زبان تمثیل باشد. البته آن را فقط اهل کشف که به کمال رسیده‌اند درک می‌کنند» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲. نیز ر.ک: همان، ص ۱۴).

با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی درباره تسبیح قولی موجودات (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، صص ۱۰۸-۱۱۱ و ۱۲۳ و ج ۱۱، ص ۳۲۳ و ج ۱۷، ص ۱۹۰)، جای این پرسش باقی است که چگونه تسبیح موجودات قولی است، ولی لفظی در کار نیست؟ مقوم کلامی و قولی بودن تسبیح چیست؟ آیا قول، چیزی غیر از به کارگیری لفظ یا صوت و ظهور ما فی الضمیر است؟ به نظر می‌رسد، در صورتی می‌توان تسبیح موجودات را حقیقی دانست که شنیدن تسبیح جمادات نیز به واسطه الفاظ، صداها و ظهورهایی باشد که از سوی آنان صادر می‌شود، نه آنکه هر یک از موجودات، با حاجت وجودی و نقص ذاتی خود، از خالق غنی خبر دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، صص ۷۳ و ۷۴) و این مقصود باطنی تسبیح قولی باشد. مؤید این ادعا، ظهور لغوی و ظهور آیات و روایات است.

ملاصدرا ضمن نقد دیدگاه‌های تأویلی و یا تخصیصی در تفسیر آیات تسبیح موجودات، با بهره‌گیری از ظهور دیگر آیات و روایات، آیات تسبیح را به عنوان شواهدی برای تسبیح حقیقی و همگانی موجودات دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۶). وی در مقام پاسخ به اشکال ناممکن بودن تسبیح جمادات بی‌شعور

به بیان دیدگاه اثباتی خویش درباره شعور همگانی موجودات پرداخته و آن را بر اساس برهان، عرفان [و قرآن]، اثبات شده می‌داند (همان، ص ۱۴۸)

خلاصه، همانگونه که برخی مفسران به صراحت بیان کرده‌اند، آیات تسبیح از جمله ادله اثبات‌کننده شعور همگانی موجودات بوده، «بدون آنکه قرینه‌ای عقلی بر مجاز بودن آنها وجود داشته باشد، باید بر معنای ظاهر خود حمل گردند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۶-۲۰۷ و ۱۳۸۲، ص ۳۸۲ و ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۸/خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۵). با این بیان، جایی برای پاسخ زمخشری به این اشکال نمی‌ماند که «در همه موارد، تسبیح مجازی است، بنابراین، باید بر تسبیح مجازی حمل شود، وگرنه یک کلمه در یک حالت هم بر حقیقت حمل شده است، هم بر مجاز» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰). وی در تفسیر «الکشاف» این اشکال را مطرح کرده است که چگونه «مَنْ فِيهِنَّ» بر «السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ» عطف شده و با یک فعل - تُسَبِّحُ - به هر دو تسبیح اشاره شده، در حالی که ملائکه، انسان و جن - بر خلاف آسمان‌ها و زمین - حقیقتاً تسبیح‌گوی خداوند هستند؟ سپس، در مقام جواب به لزوم مجازی دانستن تسبیح معتقد شده است. (همان/ نیز، ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۸)

۳-۲- سخن گفتن و گواهی همگانی موجودات

هرچند می‌توان سخن گفتن و گواهی همگانی موجودات را ذیل دو عنوان مستقل ذکر کرد، اما به دلیل پیوند و ارتباط نزدیک آن دو، ذیل یک عنوان ذکر شده و در این تحقیق، آیات مربوط به آن‌ها به صورت یکجا بحث شده است.

شهادت بر اعمال، به گواهی انسان‌ها در روز قیامت اختصاص ندارد و به گواهی آیات دیگر، به هر چه که نوعی ارتباط با اعمال مردم دارد، از جمله ملائکه، زمان، مکان، دین، کتاب، اعضا و جوارح بدن، تعمیم داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۳). در اثر همین اعتقاد است که برخی بزرگان در قسمت‌های مختلف مسجد نماز می‌گزارند و یا حتی وارد مکانی می‌شدند، دو رکعت نماز می‌خواندند تا در روز قیامت شاهدان بیشتری داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۷۲. نیز ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، صص ۱۸۶-۱۸۸). چند آیه از قرآن کریم بیانگر شهادت دادن زبان، دست و پا، چشم، گوش و پوست بدن مجرمانی است که عذاب الهی درباره آن‌ها حتمی شده باشد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۵ و ج ۴، صص ۳۹۱ و ۵۴۴). از آنجا که شهادت دادن در قیامت فرع بر تحمل شهادت در دنیا است و تحمل شهادت، مستلزم نوعی علم و شعور به مضمون گواهی است، این دسته از آیات می‌توانند ادله شعور همگانی موجودات به شمار آیند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۸۱ و ج ۱۷، ص ۳۷۸/ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۷۵. نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۷). به تعبیری دیگر، قیامت ظرف اجازه خداوند متعال در اظهار شهادت گواهان اعمال است، نه ظرف حدوث آگاهی شهود نسبت به اعمال انسان و یا ظرف تعلیم و یا ادراک ابتدایی شهود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۸ و ج ۶، صص ۶۸ و ۶۹). اینک به بررسی شواهد قرآنی شعور همگانی موجودات به دلیل سخن گفتن و گواهی‌شان می‌پردازیم:

الف) ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نور: ۲۴/۲۴)

هرچند در آیه ۲۳ سوره نور از نسبت ناروا به دیگران سخن به میان آمده است، اما با توجه به اطلاق ذیل آیه ۲۴ این سوره، منظور از «مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» هر کار ناپسند، به تناسب اعضا و جوارح بوده و اعم از نسبت ناروا به دیگران دادن می‌باشد (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۴-۹۵). البته، حتی اگر شهادت اعضا مربوط به «نسبت ناروا به دیگران دادن» باشد، باز هم برای اثبات مدعای کلی شعور موجودات بر اساس گواهی اعضا و جوارح کافی است. ظهور آیات مربوط به شهادت و سخن گفتن موجوداتی مانند دست، پا، پوست و... آنقدر قوی است که نمی‌توان برخی تفسیرها درباره چگونگی شهادت اعضا و جوارح را پذیرفت.

با این حال، برخی گفته‌اند که خداوند متعال دست و پا را به گونه‌ای می‌سازد که از این جهت می‌توانند سخن بگویند. به عبارت دیگر، خداوند متعال دست و پا را نه به شکل کنونی، بلکه به گونه‌ای می‌سازد که با اجبار به سخن درآمده و علیه انسان شهادت می‌دهند. به نظر می‌رسد، ریشه این دیدگاه را باید در لزوم پایبندی به ظواهر آیات مبنی بر سخن‌گویی و شهادت خود اعضا و جوارح از یک سو و حفظ مختار نبودن اعضا و جوارح از سوی دیگر دانست.

برخی دیگر اعتقاد دارند که خداوند در ساختمان دست و پا کلامی متضمن شهادت و گواهی ایجاد می‌کند به گونه‌ای که گویا دست و پا سخن می‌گویند. بنابراین، نسبت دادن سخن‌گویی به دست و پا مجاز است و در حقیقت، خداوند است که شهادت می‌دهد. عده‌ای نیز این‌گونه فکر می‌کنند که خداوند متعال در دست و پای مجرمان نشان و علامتی قرار می‌دهد که جایگزین گواهی دادن است و همان کارکرد را دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۲۳ و ج ۹، ص ۱۱۷ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۵۴ و ج ۲۷، صص ۵۵۵-۵۵۶).

به نظر می‌رسد، این‌گونه تفاسیر نه تنها خلاف ظهور دیگر آیات قرآن است، بلکه با ظهور روایات فراوان در این زمینه نیز ناسازگار است. برای نمونه، می‌توان مجاز دانستن شهادت دست و پا را با آیه سوره فصلت ناسازگار دانست، زیرا در این آیه به سخن گفتن شاهدان اعمال تصریح شده است و نمی‌توان آن را حمل بر مجاز نمود: ﴿أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: ۲۱/۴۱). به علاوه، این‌گونه تفاسیر با اصل شهادت که متضمن تحمل شهادت هنگام ارتکاب گناه است منافات دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۷۸ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۷۰۶ / مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۷۵).

ب) ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس: ۶۵/۳۶)

در این آیه، علاوه بر شهادت پاها، به سخن گفتن دست‌ها نیز تصریح شده است که هر دو از شئون عقلا به شمار می‌روند. ممکن است این آیه شریفه با مضمون آیه پیشین ناسازگار به نظر برسد، چرا که بر اساس آیه قبل، زبان نیز از جمله گواهان اعمال است. این در حالی است که بر اساس آیه ۶۵ سوره یس، بر دهان مجرمان مهر زده می‌شود و در این صورت گواهی زبان غیرممکن خواهد بود، مخصوصاً اگر گواهی زبان را حقیقی و لفظی بدانیم.

در مقام پاسخ، این گونه به نظر می‌رسد که اگر منظور از مهرشدن دهان آن باشد که دهان بسته شده و دیگر، زبان نمی‌تواند در دهان بسته به سخن درآید (ر.ک: عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۳۲۱)، می‌توان بسته بودن دهان را به زمانی تفسیر کرد که دست، پا و دیگر اعضا و جوارح در حال شهادت دادن هستند (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، صص ۳۹۱-۳۹۲ و ۵۴۳/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۵۵). برخی مفسرین نیز شهادت زبان را با بسته بودن دهان منافی ندانسته‌اند، زیرا ممکن است زبان، خارج از دهان بسته به سخن درآید (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۲۳/ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۷۲۲. نیز، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۱/ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۳۴). البته، این احتمال نیز وجود دارد که دهان در برخی مواقع و مراحل قیامت باز بوده و امکان شهادت زبان امکان‌پذیر باشد و در برخی مواقع، دهان مَهر شده و امکان سخن گفتن وجود نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۷۲۲). شاید بهتر آن باشد که اوضاع جسمی روز قیامت را با وضعیت کنونی جسمانی خویش مقایسه نکرده و تصورات روزمره خویش را به آیات تحمیل نکنیم. چه بسا در روز قیامت زبان در دهان مهر شده نیز به سخن درآمده و صاحبش را در همان حال رسوا کند.

﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لَبِئْسَ مَا كُنَّا نَمُكِّنُ لِأَنْفُسِنَا إِذْ جَعَلْنَا لَهَا فِتْنَةً وَلِهَا جُودًا مَعْلُومًا﴾ (فصلت: ۲۰-۲۲).

آیه شریفه ۲۱ سوره فصلت، سخن گفتن را - که از شئون عقلاست - در کنار شهادت گوش، چشم و پوست، به همه چیز نسبت داده است. از این رو، با توجه به کار بستن ضمائر جمع عاقل در مقام ذکر اعضا و جوارح، تأکید آیه بر شعور همگانی موجودات بیشتر می‌شود. شاید به نظر برسد که مگر ممکن است اشیاء به سخن درآیند و جزء گواهان اعمال باشند؟ پاسخ را می‌توان از معنای انطاق به دست آورد. این واژه به معنای به سخن در آوردن چیزی است که توانایی سخن گفتن را دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۸). بنابراین، نه تنها به سخن در آمدن اشیاء ذاتاً محال نیست، بلکه امکان وقوعی نیز دارد و نمی‌توان بدون دلیل، عموم «کَلَّ شَيْءٍ» را تخصیص زد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۹۵) و یا آن را حمل بر مجاز کرد. در مجموع، می‌توان این گونه گفت که خداوند متعال در روز قیامت شرایط را به گونه‌ای فراهم می‌کند که همه موجودات در صورت لزوم به سخن درآمده تا درباره آنچه می‌دانند، گواهی دهند.

در اینجا ممکن است این سؤال به ذهن برسد که چگونه می‌توان از گفتار اعضا و جوارح به شعور آنها پی برد؟ پاسخ آن است که به صورت کلی، گفتار را می‌توان از دو جنبه مورد توجه قرار داد:

الف) از آن جهت که گوینده، دست‌کم قالبی را برای سخن گفتن برگزیده و به صورت تلویحی وجود و آثار آن از جمله خود، الفاظ، مخاطب و ... را پذیرفته است. این جنبه را لحاظ صورتی گفتار می‌نامیم،
 ب) از آن جهت که دربردارنده معنا و مفهوم است. این جنبه را لحاظ دلالتی گفتار می‌نامیم. گواهی همگانی موجودات و به سخن در آمدن آنها در روز قیامت، بر اساس هر دو لحاظ پیش گفته، بیانگر شعور

آنهاست. حال، اگر درباره حجیت و اعتبار گفتار آنها در روز قیامت سؤال شود، پاسخ را باید با استفاده از واژه‌های دقیق قرآنی در این زمینه به دست آورد. تعبیر «أَنْطَقْنَا لِلَّهِ» به این نکته اشاره دارد که هرچند اعضا و جوارح در دنیا علم به اعمال انسان‌ها داشتند، این علم پنهانی و مکنون به مرحله نطق نرسیده بوده و خداوند برای اتمام حجت، موجب به سخن درآمدن آنها شده است. به دلیل وجود داشتن چنین علمی در دنیاست که اظهار صادقانه‌اش در قیامت معتبر و حجت است. در واقع، شهادت از روی اجبار در صورتی اعتبار ندارد که شهادت به دروغ باشد نه آنکه به شهادت صادقانه مجبور شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، صص ۳۷۹ و ۳۸۰).

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

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که شهادت جمادات در روز قیامت ارتباطی با شعور داشتن آنها در نشئه دنیا ندارد، چرا که قیامت عرصه‌ای است که احکام ویژه خود را دارد و نباید تحولات و بالتبع، احکام یک نشئه را به نشئه دیگر سرایت داد. همچنین، جای این ابهام باقی است که چه بسا خداوند متعال در روز قیامت جمادات را بدون آنکه شعور داشته باشند، به سخن درآورد تا از طریق صدایی که خداوند در آنها ایجاد می‌کند، به گواهی اعمال بپردازند (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۵۵).

پاسخ را می‌توان از دقت در واژه «شهادت» به دست آورد. شهادت در صورتی معنا دارد که شاهد از قبل، درکی از عمل داشته باشد تا در موقع لازم بتواند آن را ادا کند. پس، موجودات در روز قیامت به همان چیزهایی شهادت خواهند داد که در نشئه دنیا شاهدشان بوده و درکی از آن داشته‌اند؛ وگرنه شهادت در قیامت معنا نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۳). به علاوه، در صورت صحیح بودن اشکال، حجت در قیامت تمام نخواهد شد (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۸).

ممکن است گفته شود با توجه به اینکه از اعضا و جوارح در روز قیامت سؤال خواهد شد و مسئول بودن آنها متفرع بر علم و شعورشان است، آیه ذیل نیز، همان چیزی را می‌گوید که آیات گواهی اعمال در مقام بیانش هستند: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا﴾ (إسراء: ۱۷/۳۶) (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، صص ۹۵-۹۶). اگر این برداشت نویسنده از تفسیر «المیزان» درست باشد، باید چنین گفت که این آیه در مقام بیان شهادتِ سَمْع، بصر و فؤاد نیست، بلکه بر اساس تصریح آیه، درباره آنها پرسش می‌شود، نه اینکه از آنها پرسیده شود، زیرا «سئل» با حرف جر «عَنْ» آمده است و با تعبیر «سَأَلَهُ» به لحاظ معنایی متفاوت است. البته، شاید منظور این باشد که هرچند درباره سَمْع، بصر و فؤاد پرسش می‌شود، اما این بیان با پاسخگو بودن خود سَمْع و بصر و فؤاد نیز سازگار است. بنابراین، برای نمونه زبان می‌تواند گواهی دهد که گوش فلان آهنگ غیر مجاز را می‌شنید، همانگونه که خود

گوش نیز می‌تواند به همین مطلب گواهی دهد. پس، ممکن است درباره گوش، از خودش هم سؤال شود (ر.ک: همان، ص ۹۴).

د) ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (زلزال: ۴/۵)

می‌توان آیات مربوط به بازگویی اخبار توسط زمین در روز قیامت را نیز در زمره آیات مربوط به سخن گفتن و گواهی همگانی موجودات طبقه‌بندی کرد. روشن است که در صورتی بازگویی خبرها در روز قیامت و برای اتمام حجت درست است که زمین خبرها را دریافت و با علم به آنها در عرصه قیامت انجام وظیفه کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۹۹). در آیه اخیر، دریافت وحی الهی از سوی زمین جهت اخبار در روز قیامت نیز می‌تواند گواه شعور زمین باشد.

ممکن است در رد آگاهی زمین به اعمال انسان این‌گونه گفته شود که بر اساس این آیات شریفه، گواهی زمین به دلیل وحی الهی و بر اساس مفاد و مضمون آنچه وحی شده می‌باشد. از این رو، نمی‌توان نتیجه گرفت که زمین دارای شعور بوده و از کارهای انسان آگاه است و در روز قیامت بر اساس آگاهی‌هایی که در دنیا کسب کرده است، گواهی می‌دهد. پاسخ آن است که آنچه به زمین وحی می‌شود، اجازه بیان اخبار و شهادت به اموری است که در دنیا آگاه شده است. بنابراین، زمین با وحی الهی و اجازه خداوند متعال، به اموری گواهی خواهد داد که بر اساس آگاهی خویش در دنیا کسب کرده است. نیز، اگر محتوای وحی الهی در روز قیامت آن باشد که زمین به مضمون وحی گواهی داده و آن‌ها را بیان کند، زمین شاهدهی جداگانه نبوده و سببی مستقل برای اتمام حجت نخواهد بود. علاوه بر این و با قطع نظر از متعلق وحی، دریافت وحی الهی و فهم محتوای آن نیز مستلزم شعور است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، صص ۳۴۲-۳۴۳ و ج ۱۷، ص ۳۸۱).

ه) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾

(فصلت: ۱۱/۴۱)

این آیه نیز می‌تواند شاهدهی بر شعور همگانی موجودات باشد، زیرا در این آیه به سخن گفتن آسمان و زمین تصریح شده است. مؤلف «أطيب البیان فی تفسیر القرآن» معتقد است که هرچند برخی مفسرین بر اساس اعتقاد به بی‌شعوری زمین و آسمان، برای این آیه توجیهاتی را ذکر کرده‌اند، اما نصوص قرآن و اخبار متظافر بر شعور و آگاهی همه موجودات از جمله جمادات، نباتات و حیوانات دلالت دارند و هر کدام در حد خود آگاهی دارند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۴۱۷).

و) ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه: ۲۹/۴۵)

بر اساس این آیه، نامه اعمال انسان در روز قیامت، علیه او به سخن درمی‌آید. منظور از نطق نامه اعمال، شهادت دادن او به اعمال انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۷۸/زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۹۳/فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۸۱/حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۵۴/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۵۴). روشن است که این شهادت به گونه‌ای خواهد بود که جایی برای بهانه‌تراشی، شک و یا انکار اعمال ناشایست

باقی نخواهد گذاشت (آل عمران: ۳/ ۳۰). با توجه به ظهور این آیه و نیز آیاتی که در این دسته ذکر شد، نمی‌توان ثبوت اعمال و ظهور آنها در نامه اعمال را به منزله سخن گفتن (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۲/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۰/ طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۱۲۶) به شمار آورد. بنابراین، ظهور آیه پابرجاست و این آیه از ظواهر دال بر شعور همگانی موجودات به حساب می‌آید.

۳-۳- بررسی دلالت مطابقی آیه ۴۳ سوره نور بر سریان ادراک در هستی

گفتنی است که بر اساس تحقیق نگارنده، از میان مجموعه آیات مربوط به شعور همگانی موجودات، تنها آیه ذیل دلالت مطابقی بر سریان ادراک در هستی دارد: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (نور: ۴۱/۲۴)

صدر آیه مربوط به تسبیح اهل آسمان‌ها و زمین است. اینک تنها عبارت «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» کانون توجه است. بر اساس ظاهر این آیه شریفه، نه تنها همه موجودات به نماز (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۹/ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، صص ۴۷۸-۴۷۹) یا دعا (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۳۵/ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۶/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۸۰/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۵) و عبادت (طیب، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۵۴۱) و تسبیح خداوند متعال مشغول هستند، بلکه به این کار، علم دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۲۹۱، ۲۹۹ و ۳۰۲ و ج ۱۱، ص ۴۷۹ و ج ۲۵، ص ۱۸۰/ طیب، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۵۴۱. نیز، ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، صص ۱۱۷-۱۱۸ و ۱۶۲-۱۸۰). این ظهور در صورتی پابرجاست که منظور از «مَنْ» در ابتدای آیه اعم از عقلا باشد و ضمیر «عَلِمَ» به خداوند متعال باز نگردد. هرچند به نظر می‌رسد، با توجه به تقدم تأسیس بر تأکید و با توجه به ظاهر آیه، ضمیر به «كُلُّ» بر می‌گردد، برخی مفسران ضمیر را به خداوند متعال برگردانده‌اند و گاه برای تقویت این دیدگاه به عبارت ذیل آیه استناد کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۳/ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۵/ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۱۱۷/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۶۶/ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۴۱/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۲۲/ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۸/ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۵۲۱/ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۲۳). به نظر می‌رسد، به لحاظ ادبی نیز این وجه مرجوح است، زیرا در صورت برگشت ضمیر به خداوند متعال، نصب واژه «كُلُّ» اولویت داشت. به علاوه، بازگرداندن ضمیر به خداوند متعال، خلاف ظاهر آیه است و عبارت پایانی آیه شاهد بر این است که ضمیر به «كُلُّ» بر می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۳۰۱-۳۰۲/ درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، صص ۶۲۲-۶۲۳/ عکبری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۱).

علامه طباطبائی، هرچند به قرینه سیاق و مخصوصا جمله «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»، ضمیر «عَلِمَ» را به «كُلُّ»، یعنی اهل آسمان و زمین و همچنین پرندگان، بازگردانده، اما با توجه به تعبیر «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» و مناسب نبودن اسناد علم همگانی به نماز، دعا و عبادت و تسبیح، ظهور واژه «مَنْ» در ذوی العقول را حفظ کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، صص ۱۳۴-۱۳۵. نیز، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۲)، روشن است که در این صورت نمی‌توان این آیه را به عنوان دلیلی بر اثبات مستقیم علم همگانی موجودات ذکر کرد. در عین حال، برخی مفسران، واژه «مَنْ» را اعم از ذوی العقول دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶،

ص ۳۰۰. نیز، ر.ک: حقی بروسوی، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۳/ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۳۹/ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۸۸/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۶۶/ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۹۲/ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۵۹) و برخی دیگر یکی از وجوه تفسیری آیه را علم همگانی موجودات به صلاة و تسبیحشان دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۲، صص ۱۶۸-۱۶۹/ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۶ و ۱۳۸۳، ص ۵۱۳/ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۱۲/ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۸۹/ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۹، ص ۱۲۹۷/ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، صص ۱۲۶-۱۲۷/ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۹/ شبر، ۱۴۰۷، ج ۴، صص ۳۲۳ و ۳۲۴/ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶، ص ۳۰۴/ آل سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۷۵/ سید محمد طنطاوی، بی تا، ج ۱۰، صص ۱۳۶-۱۳۷/ حوی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۷۸۰).

به گمان نگارنده، احتمال به کار رفتن «مَن» برای غیرعقلا قوی است و به کار بردن واژه «مَن» به جای «ما» به تناسب فعل و ضمائر است. گویا همه موجودات از این جهت که به تسبیح حق تعالی مشغول هستند و به نماز، دعا، عبادت و تسبیح خویش علم دارند، در زمره ذوی العقول شمرده شده‌اند. شاید بتوان پا را از این مرحله هم فراتر گذاشت و عاقل را موجودی دانست که تسبیح‌گوی خداوند متعال باشد و او را عبادت کند. به هر حال، اگر کارهای عاقلانه به چیزی نسبت داده شود، به کار بردن واژه «مَن» به جای «ما» نه تنها اشکالی ندارد، بلکه در مواردی از قرآن کریم نیز اینگونه کاربردها قابل مشاهده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، صص ۷۰۳-۷۰۴ و ۱۴۲۷، ص ۱۵۰/ و ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۳۸۱). با این وجود، به نظر می‌رسد، در صورتی که به کار بردن واژه «مَن» برای غیر عقلا درست باشد، به لحاظ عقلی مانعی برای اسناد علم همگانی به اموری مانند نماز، دعا و تسبیحشان وجود ندارد، زیرا با در نظر گرفتن تفاوت میان علم بسیط و علم به علم، می‌توان اولی را به همه موجودات نسبت داد. از این بالاتر آنکه برخی مفسرین ادراک همه موجودات را ادراک مرکب و از قبیل علم به علم نیز دانسته‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۷۴ و ج ۴، ص ۴۹۵). همه آیات دسته دوم می‌توانند شاهی بر علم بسیط همگانی باشند، هرچند به این علم خویش، آگاه نباشند. شاید بتوان با توجه به قرائنی مانند ذکر پرندگان در کنار اهل آسمان‌ها و زمین و نیز عمومیت واژه «مَن» حتی نسبت به کفار - که تسبیح اختیاری و از روی ایمان ندارند - دلالت این آیه را عام دانسته و علم را برای همه موجودات اثبات کرد.

با تمام بودن این برداشت از آیه، دیدگاه کسانی که هستی موجودات - از جمله جمادات - را نشان تواضع آنها دانسته و گاه عبادت موجودات را این‌گونه توجیه می‌کنند، رد می‌شود، زیرا خداوند متعال در این آیه شریفه به صراحت بیان می‌کند که همه موجودات، نه تنها به عبادت و تسبیح الهی مشغول‌اند، بلکه به آن آگاهی دارند، هرچند انسان از عهده فهم تسبیح آن‌ها بر نیاید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۰۱).

توضیح این نکته لازم است که نویسنده به مراتب وجودی علم و نطق بر اساس پذیرش مبنای فلسفی اصالت وجود و تشکیک وجود توجه دارد و نه تنها ادعا نمی‌کند که احکام مراتب وجود - از جمله مفاد ادله دسته دوم - یکسان هستند، بلکه در پژوهش‌هایی هستی‌شناسانه به بررسی پیامدهای آن نیز پرداخته است (برای نمونه، ر.ک: محیطی اردکان، ۱۳۹۷، صص ۱۵۳-۱۸۵).

خلاصه اینکه حتی اگر دلالت مطابقی آیات قرآن کریم بر شعور همگانی موجودات پذیرفته نشود، می‌توان با توجه به ظهور آیات تسبیح و دلالت التزامی آنها به اثبات آن پرداخت. لازم به ذکر است که برخی روایات حتی به دلالت مطابقی، به این حقیقت گواهی می‌دهند و بحث در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحقیق حاضر، نوعی ادراک برای همه موجودات ثابت است، هرچند جزئیات این نوع ادراک برای ما تاکنون روشن نشده و در این زمینه ابهام‌هایی وجود دارد. بنابراین، نباید توقع داشت که همان نوع علم متعارف و شناخته شده برای ما، در سراسر هستی سریان داشته باشد، زیرا این تصور مانعی جدی برای فهم اصل ثبوت علم همگانی است. با استناد به آیات و روایات بسیاری، می‌توان سریان ادراک در هستی را اثبات کرد، اما در این مقاله کوشیدیم آیات تسبیح و شهادت را در قلمرو شعور همگانی موجودات مورد سنجش دلالتی قرار دهیم و به این نتیجه برسیم که بر اساس ظهور این دسته از آیات، همه موجودات از نوعی علم و آگاهی بهره‌مند هستند. البته، در پایان بحث درباره دلالت التزامی آیات تسبیح بر سریان ادراک در هستی به بررسی تنها آیه در مظان اثبات مدعا به دلالت مطابقی نیز پرداختیم. آیه ۴۳ سوره نور با توجه به شمول واژه «مَنْ» در صدر آیه نسبت به غیرذوی العقول می‌تواند گواه مستقیم شعور همگانی موجودات باشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم:

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر؛ تیسیر الکریم الرحمن؛ ج ۲، بیروت: مکتبه النهضه العربیه، ۱۴۰۸ق.
۲. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید؛ تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: نشر دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ تحقیق: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۷. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ش.
۸. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن؛ تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۹. بیات، محمد حسین و راستایی، حامده؛ «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا»، سراج منیر، ش ۲۰، ۱۳۹۴ش.
۱۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق: محمد علی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ الكشف والبیان عن تفسیر القرآن؛ تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. جوادی آملی، عبد الله؛ ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه (بخش چهارم از جلد دوم)؛ تدوین: حمید پارسانیا، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۲ش.
۱۳. _____؛ توحید در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳ش.
۱۴. _____؛ ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه (بخش دوم از جلد اول)؛ تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چ ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶ش.
۱۵. _____؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ تحقیق: سعید بند علی، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۱۶. _____؛ ادب فنای مقربان؛ تحقیق: محمد صفایی، چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸الف.
۱۷. _____؛ ادب فنای مقربان؛ تحقیق: محمد صفایی، چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ب.
۱۸. _____؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ تحقیق: حسین اشرفی و روح الله رزقی، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۱۹. _____؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ تحقیق: احمد قدسی، چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۲۰. _____؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ تحقیق: حسن واعظی محمدی، چ ۸، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۲۱. _____؛ اسرار الصلوة؛ چ ۴، قم: دار الاسراء، ۱۴۲۷ق.

۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (وسائل الشیعة)*؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۳. حقی بروسوی، اسماعیل؛ *تفسیر روح البیان*؛ بیروت: دارالفکر، بی تا.
۲۴. حوی، سعید؛ *الأساس فی التفسیر*؛ ج ۶، قاهره: دار السلام، ۱۴۲۴ق.
۲۵. خطیب، عبدالکریم؛ *التفسیر القرآنی للقرآن*؛ بیروت: دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
۲۶. خمینی، سید مصطفی؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ق.
۲۷. درویش، محیی الدین؛ *اعراب القرآن و بیانه*؛ ج ۴، سوریه: دار الارشاد، ۱۴۱۵ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۹. زبیدی، محمد مرتضی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ بیروت: دار مکتبه الحیاة، ۱۳۰۶ق.
۳۰. زحیلی، وهبة بن مصطفی؛ *تفسیر الوسیط*؛ دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۲ق.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. شبر، سید عبد الله؛ *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین*؛ تحقیق: سید محمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین، ۱۴۰۷ق.
۳۳. شرتونی، سعید؛ *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*؛ بی جا: دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تصحیح: محمد جواد بلاغی، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۷. طریحی، فخر الدین بن محمد؛ *مجمع البحرین*؛ تصحیح: احمد حسینی و محمود عادل، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۸. طنطاوی، سید محمد؛ *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*؛ قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، بی تا.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ تصحیح: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. طبیب، عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۶۹ش.
۴۱. عاملی، ابراهیم؛ *تفسیر عاملی*؛ تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ش.
۴۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ *تفسیر نور الثقلین*؛ تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۴، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۴۳. عکبری، عبد الله بن حسین؛ *التبیان فی اعراب القرآن*؛ ریاض: بیت الأفكار الدولية، ۱۴۱۹ق.
۴۴. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ *القاموس المحیط*؛ بیروت: دارالجیل، ۱۳۷۱ق.
۴۶. فیض کاشانی، ملا محسن؛ *تفسیر الصافی*؛ تحقیق: حسین اعلمی، ج ۲، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۴۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ تحقیق: طیب موسوی جزائری، ج ۳، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۴۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا؛ *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*؛ تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۴۹. کاشانی، فتح الله بن شکرالله؛ *زبدة التفاسیر*؛ قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۲۳ق.

۵۰. _____؛ *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۵۱. گنابادی، سلطان محمد؛ *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۵۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی؛ *بحار الأنوار*؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۳. محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین؛ *تفسیر الجلالین*؛ تحقیق: عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ ق.
۵۴. محیطی اردکان، محمدعلی؛ *«ارزیابی تبیین شعور همگانی موجودات بر اساس دلیل مساوقت در حکمت متعالیه»*، آیین حکمت، ش ۳۸، ۱۳۹۷ ش.
۵۵. _____؛ *«بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه»*، معرفت فلسفی، ش ۵۶، ۱۳۹۶ ش.
۵۶. _____؛ *«بررسی تبیین علامه طباطبایی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان»*، معرفت فلسفی، ش ۴۴، ۱۳۹۳ ش.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *به سوی تو؛ تدوین و نگارش: کریم سبحانی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۵۸. _____؛ *به سوی خودسازی؛ نگارش: کریم سبحانی*، ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۵۹. _____؛ *سفر به سرزمین هزار آیین؛ تدوین و نگارش: اصغر عرفان*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۶۰. _____؛ *ره توشه؛ تحقیق و نگارش: کریم سبحانی*، ج ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ الف.
۶۱. _____؛ *معارف قرآن ۱-۳: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*؛ ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ب.
۶۲. مطهری، مرتضی؛ *آشنایی با قرآن (۴) (تفسیر سوره نور)*؛ ج ۳۲، تهران: صدرا، ۱۳۹۲ ش.
۶۳. معین، امر الله؛ بیدار، هنگامه و ابوالحسنی، فاطمه؛ *«تسبیح موجودات غیر ذی شعور از دیدگاه قرآن»*، معارف قرآنی، ش ۱۸، ۱۳۹۳ ش.
۶۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ *اسرار الآیات*؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۶۵. _____؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۶۶. _____؛ *المبدأ والمعاد*؛ تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۶۷. _____؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ تحقیق: محمد خواجهی، ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۶۸. _____؛ *شرح أصول الکافی*؛ تحقیق: محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۶۹. _____؛ *مجموعه الرسائل التسعة*؛ تهران: بی‌نا، ۱۳۰۲ ق.
۷۰. میدی، احمد بن محمد؛ *کشف الأسرار و علة الأبرار*؛ تحقیق: علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.

۷۱. ناس، جان بایر؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه: علی اصغر حکمت، چ ۲۰، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.