پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
س۱۱، ش۲۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۲۳ تا ۴۰

Bi-quarterly Journal of Hikmat & Islamic Philosophy
Vol.11, No.21, Autumn & Winter 2024

بازخوانی رویکرد عقلی مفسران درباره شعورمندی پدیده‌ها با تأکید بر دیدگاه فلسفی علامه طباطبایی

الهام توبه[۱] و نسرین انصاریان[۲]

چکیده

یکی از معارف ارائه‌شده در قرآن کریم، توجه‌دادن به مسئله «شعورمندی پدیده‌ها» است. برخی مفسران در برخورد با این‌گونه آیات، اسناد شعور به پدیده‌ها را «اسنادی مجازی» و گروهی دیگر آن را «اسنادی حقیقی» دانسته‌اند. باتوجه به جایگاه علمی علامه طباطبایی، تحلیل دیدگاه ایشان دراین‌باره دارای اهمیت است. نوشته پیش‌رو به‌دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: دیدگاه علامه طباطبایی درباره اسناد شعور به پدیده‌ها در قرآن کریم چیست؟ یافته‌های پژوهش که به‌روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری صورت‌گرفته این است که به‌نظر ایشان همه پدیده‌ها به‌اندازه ظرفیت وجودی خود، از حیات بهره داشته و از آثار حیات که شعور و ادراک است، بهره‌مندند؛ لذا باتوجه به اقامه دلایل عقلی و نقلی در این مسئله، دلیلی برای دست‌برداشتن از ظاهر آیات وجود ندارد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، رویکرد عقلی، شعورمندی پدیده‌ها، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی.

---

۱. دانش‌پژوه سطح چهار معارف قرآن، مدرس و پژوهشگر جامعةالزهرا/ نویسنده مسئول (elhamtobe@gmail.com).
۲. دانش‌آموخته سطح ۴ تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر جامعةالزهرا (nasrin.ansarian@yahoo.com).

مقدمه

یکی از معارف بلند قرآن کریم این است که نظام هستی و تمامی موجودات و ذرات آن را دارای علم و شعور و ادراک و فهم می‌داند. از نظرگاه قرآن، جهان، سرشار از روح، احساس و شعور است. نغمه روح‌نواز تسبیح در همه ذرات جهان از درون اتم‌ها و از دل کهکشان‌ها برمی‌خیزد و هر موجودی به‌نوعی به حمد و ثنای حق مشغول است، اما بی‌خبران از درک آن عاجزند. درمورد آیاتی که به بیان شعورمندی پدیده‌ها پرداخته، تفاسیر گوناگونی ازسوی مفسران ارائه شده است. این اختلاف ناشی از مبنایی است که هریک از آنها درمورد علم و شعور موجودات دارند.

در نوشتار حاضر پس از مفهوم‌شناسی، ابتدا دو دیدگاه کلی مفسران در زمینه شعورمندی پدیده‌ها بیان شده است، سپس نمونه‌هایی از آیات که به این مسئله تصریح دارند، ذکر می‌شود. دراین‌میان تلاش شده است تفاسیر ذیل هر آیه با روش توصیفی تحلیلی تبیین گردد و ازآنجاکه جایگاه علمی علامه طباطبایی﵀ در مجامع تفسیری اهمیت بالایی دارد، مطالب با تکیه بر دیدگاه‌های ایشان بررسی می‌گردد.

اهمیت بحث این است که آگاهی از کیفیت شعورمندی پدیده‌ها علاوه بر افزایش معرفت به مضامین بلند قرآن، به انسان سطح بالاتری از جهان‌بینی که اعتقاد به وجود نظام احسن است، ارائه می‌کند و با تبیین چگونگی شهادت اشیاء و اعضای انسان، به تقویت تقوای او می‌پردازد و روحیه انسان را در برخورد با کائنات تلطیف می‌نماید.

باتوجه به آثار نوشته‌شده دراین‌باره ازجمله کتاب **شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه**، تألیف مرضیه هاشمی راد و مقالاتی چون «سریان درک و شعور و عشق در موجودات» نوشته عباس نیکزاد و «شعور موجودات در قرآن» به‌قلم علی عظیمی و... دراین‌باره مشخص شد، اثری که اولاً، به بررسی شواهد قرآنی در این مسئله پرداخته باشد و ثانیاً، با تأکید بر نظر علامه طباطبایی﵀به‌نگارش درآمده باشد، وجود ندارد؛ ازاین‌رو هدف نوشته حاضر، پرداختن به این مطلب است که در سه محور «دیدگاه مفسران درمورد شعورمندی پدیده‌ها»، «شعورمندی پدیده‌های اخروی» و «شعورمندی پدیده‌های دنیوی» بررسی می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش مفاهیمی که در درک بهتر موضوع پژوهش حاضر مؤثر است، بررسی می‌گردد.

۱ـ۱. شعور

واژه «شعر» در اصل به‌معنای «موی سر یا بدن انسان یا غیرانسان» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۲۵۰/ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۴، ص۴۰۹/ طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۳۵۰). واژه «شعور» از این ریشه به‌معنای «دقت در علم و شناخت دقیق» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۴۵۶/ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۶، ص۷۵)؛ زیرا در دقت مانند موی سر است. مقصود از «شعورمندی پدیده‌ها» در مقاله حاضر «وجود درک و شناخت دقیق در آنها» است.

۲ـ۱. پدیده

«پدیده» واژه‌ای فارسی با این معانیست: «آنچه مشاهده یا با حواس ظاهری ادراک می‌شود»، «چیز تازه پدیدآمده»، «نوظهور»، «بی‌همانند در گذشته» (صدری افشار، ۱۳۸۱، ص۲۷۸)، «آنچه اتفاق می‌افتد یا وجود دارد و می‌توان آن را تجربه کرد»، «واقعیت خارجی اشیا که به‌وسیله حواس ادراک می‌شوند» (انوری، ۱۳۸۱، ج۲، ص۱۲۸۷)، آشکار، روشن، نمایان و... (معین، ۱۳۸۶، ص۳۰۲). منظور از «پدیده» در مقاله حاضر، هر واقعیتی است که در خارج موجود است؛ اعم از جاندار یا از اشیای به‌ظاهر بی‌جان، خواه قابل رؤیت حسی باشد یا نباشد.

۲. دیدگاه مفسران درباره «شعورمندی پدیده‌ها»

قرآن کریم از چهار دسته عبادت «تسبیح»، «حمد»، «سجده» و «نماز» توسط پدیده‌ها سخن می‌گوید. در آیه: «**وَ إِنْ مِنْ شَیءٍ إِلَّا یسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**: ... و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید» (اسراء: ۴۴)، سخن از «تسبیح» و «حمد» موجودات عالم و در آیات: «**أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ یسْجُدُ لَهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ**: آیا ندیدی تمام کسانی که در آسمان‌ها و کسانی که در زمین‌اند، برای خدا سجده می‌کنند؟! و [همچنین] خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان ...» (حج: ۱۸) و «**أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ یسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّیرُ صَافَّاتٍ کلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِیحَهُ**: آیا ندیدی تمامی آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند، برای خدا تسبیح می‌کنند و همچنین پرندگان به‌هنگامی که بر فراز آسمان بال گسترده‌اند؟! هریک از آنها نماز و تسبیح خود را می‌داند ...» (نور: ۴۱)، سخن از «نماز» و «تسبیح» است.

باتوجه به اختلاف مبنای مفسران دراین‌باره، دیدگاه‌های آنان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱ـ۲. دیدگاه مخالفان «شعورمندی پدیده‌ها»

عده‌ای از مفسران مخالف «شعورمندی پدیده‌ها» هستند، این گروه در تفسیر آیاتی که به سجده، تسبیح، حمد و نماز کائنات اشاره دارند (نحل: ۴۹/ جمعه: ۱/ حدید: ۱/ حشر: ۱)، آورده‌اند که مقصود از «حمد» و «تسبیح» آنها نشانه‌هایی است که در آنان موجود است و بر وحدانیت خدا و صفاتی که در ذات مقدس اوست، دلالت می‌کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲۴، ص۱۹۷/ رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۴۰۱). فخر رازی تا جایی پیش رفته است که تسبیح جمادات را محال و منتهی به کفر می‌داند و معتقد است اگر به چیزی که حیات ندارد، نطق و تسبیح نسبت دهیم، لازمه‌اش این است که نتوانیم به افعال الهی استدلال کنیم و حیات او را اثبات نماییم؛ به‌ناچار تسبیح عمومی موجودات را بر فقر ذاتی ممکنات که لازمه ماهیت آنهاست، حمل می‌کند (ر.ک: ۱۴۲۰، ج۲۹، ص۴۴۲).

این گروه از مفسران معتقدند مقصود از سجده موجودات در قرآن کریم، سجود آنها به زبان «حال» است، نه «قال»؛ چراکه همه موجودات با انقیاد و اطاعت خود از حکم و تدبیر الهی در برابر او تسلیم وخاضع‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۱۲۲/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۱۴۹/ رازی، ۱۴۲۰، ج۲۳، ص۲۱۳/ ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۱۷، ص۱۶۴). برخی نیز تسبیح و سجده عمومی موجودات را مشترک لفظی دانسته‌اند که در عقلا به‌معنای «حقیقی» یا «تشریعی» است و در غیرعقلا به‌معنای «مجازی» یا «تکوینی» و به‌معنای دلالت حدوث وجود و آثار خلقت آنها بر خضوع ذاتی و تنزیه خداوند به‌کار رفته است (ر.ک: ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۱۷، ص۱۶۴ و ج۲۷، ص۳۲۴/ قرشی، ۱۳۷۷، ج۷، ص۲۷). زمخشری دراین‌باره برای حل اشکال «استعمال لفظ واحد، در دو معنای متفاوت»، ناگزیر در آیه «**أَ لَمْ تَرَ أَنَّ‌اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي‌السَّماواتِ وَ مَنْ فِي‌الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَ كثيرٌ مِنَ‌النَّاس** ...» (حج: ۱۸)، یک فعل «یسْجُدُ» دیگر پیش از «**كثيرٌ مِنَ‌النَّاس**»، در تقدیر گرفته و فعل ظاهر را به‌معنای سجده مجازی یعنی اطاعت و انقیاد تکوینی و فعل مقدّر را به‌معنای سجده حقیقی یعنی اطاعت و عبادت می‌گیرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۱۴۹).

هرچند این گروه از مفسران عبارات گوناگونی را برای تبیین دیدگاه خود ذکر کرده‌اند، اما حاصل سخن همه آنها «عدم شعورمندی پدیده‌های عالم» است.

۲ـ۲. دیدگاه موافقان «شعورمندی پدیده‌ها»

در مقابل گروه قبل، عده‌ای دیگر از مفسران اعتقاد دارند تسبیح، حمد و سجده موجودات، «حقیقی» و از علم و شعور آنها سرچشمه گرفته است. شیخ طوسی سجده جمادات را ذلت و خضوع درونی می‌داند که ناشی از معرفت آنها به خداوند است (طوسی، [بی‌تا]، ج۷، ص۳۰۲). ملاصدرا نیز معتقد است همه عناصر، جمادات و افلاک، ادراک و شعور دارند و سجده و تسبیح آنها مانند موجودات عاقل از هویت ذات باطن آنها که قابل ادراک حسی نیست، صادر می‌شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۶، ص۱۴۸ـ۱۵۰). امام خمینی﵀ نیز تأویل تسبیح موجودات را به تسبیح تکوینی یا فطری، خلاف اخبار و آیات شریفه می‌داند و معتقد است: «سریان حیات و تسبیح شعوری و علمی اشیا را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلّمات ارباب شرایع و عرفان به‌حساب آورد» (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۴، ص۶۶۴). همچنین بانو امین معتقد است: ازآنجاکه تمامی صفات کمالیه از وجود ناشی می‌شود، هر موجودی به‌قدر سعه وجودی خود، دارای ادراک و شعور است و چون وجود جمادات ضعیف است، علم و شعور آنها نمایان نیست (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۱۲، ص۱۱۶). به‌اعتقاد آیت‌اللّه جوادی آملی:

> صفات کمالی وجود ازجمله علم مانند خود وجود، دارای وحدت تشکیکی و شدت و ضعف می‌باشد؛ لذا هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست که با علم همراه نباشد؛ پس راهی برای حمل آیات مورد بحث بر مجاز نیست؛ چراکه هم برهان و هم عرفان، هماهنگ با آیات قرآن سخن از ادراک و شعور موجودات دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۹، ص۱۵۴).

علامه طباطبایی﵀ ازجمله موافقان شعورمندی پدیده‌های عالم است. وی در تفسیر آیه «**تُسَبِّحُ لَهُ‌السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَ مَن فِيهِنَّ وَ إِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ...: آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و کسانی که در آنها هستند، همه تسبیح او می‌گویند و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید ...» (اسراء: ۴۴) می‌فرماید:

> عبارت «**وَلَكِن لاَّتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**» بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات، تسبیح ناشی از علم و زبان قال است؛ چون اگر مقصود زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود، همه آن را می‌فهمیدند و دیگر معنا نداشت بفرماید «شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۳۸۱ و ۳۸۲).

به‌نظر علامه﵀ همه موجودات جهان به‌مقدار حظّی که از وجود دارند، از علم و شعور بهره‌مندند و ازآنجاکه شعور دارای مراتب و به اختلاف مراتب دارای آثار گوناگون است، اگر آثاری را که از علم و شعور انسان و حیوانات می‌بینیم در سایر موجودات مشاهده نکردیم، نمی‌توانیم به عدم شعور و علم آنها حکم کنیم؛ بنابراین هیچ موجودی نیست مگر اینکه خود را درک می‌کند و با تمام وجود به نقص و احتیاج خود به پروردگارش که غنی مطلق است، علم دارد و او را تسبیح می‌نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۵، ص۱۳۴ و ج۱۷، ص۳۸۲). طبق این دیدگاه، جهان، جهانی سراسر گوش و زبان، سراسر روح و احساس و سراسر درک و شعور است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج۲۷، ص۶۵۴).

۳. شعورمندی پدیده‌های اخروی

پس از بررسی کلی دیدگاه مفسران درمورد «شعورمندی پدیده‌ها»، در این قسمت آرای مفسران درمورد نمونه‌هایی از آیات که به «شعورمندی پدیده‌های اخروی» اشاره دارد، مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۳ـ۱. شعورمندی اعضای بدن

قرآن کریم در موارد متعددی از اعضا و جوارح انسان به‌عنوان شاهدان روز قیامت نام می‌برد؛ ازجمله در آیه «**الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يكسِبُونَ**: امروز بر دهان‌شان مُهر می‌نهیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند» (یس: ۶۵).

مفسرانی که به حیات و شعورمندی پدیده‌ها اعتقاد ندارند، تکلم و شهادت اعضا و جوارح انسان در قیامت را به ایجاد قدرت سخنوری طوطی‌وار، در دست و پا و... توسط خداوند معنا کرده‌اند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۶، ص۳۰۲/ رازی، ۱۴۰۸، ج۱۶، ص۱۶۳)، اما علامه طباطبایی﵀ معتقد است در قیامت هر عضوی با علم به عمل خود شهادت داده و گویا می‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۱۰۳). بانو امین نیز عقیده دارد:

> بنا بر دلیل عقلی و نقلی در کمون مام موجودات قوه و استعداد حیات، مخفی است و وقتی از صورت کنونی دنیوی به‌صورت اخروی تحول پیدا می‌کند، آنچه از استعداد کمال در آنها موجود بوده، به فعلیّت و ظهور خواهد رسید (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۱۱، ص۵۳).

برخی نیز از عبارت قرآنی «یکسِبُونَ» در آیه مذکور که بـه فاعـل صـاحب ادراک و خـرد نسـبت داده می‌شود، استفاده کرده‌اند که هریک از اعضا و جوارح انسان، اعمالی را که انجام داده اسـت، به یاد دارد و آنها را ذخیره می‌نماید؛ چراکه لازمه اتحاد حقیقی میان روح و اعضا این است کـه روح مجرد، به مرتبه هریک از حواس ظاهری تنزّل نمایـد و آن را صـاحب ادراک و شـعور کنـد (ر.ک: قرشـی، ۱۳۷۷، ج۱۳، ص۴۰۰).

آیه دوم دراین‌بـاره آیـه شـریفه ذیـل اسـت: «**وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَينا قالُوا أَنْطَقَنَاالله الَّذِی أَنْطَقَ كلَّ شَیءٍ** ...: آنها به پوست‌های تن‌شان می‌گویند: چـرا بـر ضـدّ مـا گـواهی دادیـد؟ آنهـا پاسـخ می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته ...» (فصلت: ۲۱).

مفسران در تفسیر جمله «**أَنْطَقَنَا الله**» و اینکه معنای «به زبان آمدن پوست بدن» چیسـت؟ اقـوال گونـاگونی دارنـد. بعضـی گفتـه‌انـد خداونـد در آن روز علـم و قـدرت نطـق بـرای آنهـا خلـق مـی‌کنـد، به‌گونه‌ای‌که هر عضوی مانند یک انسان شهادت می‌دهـد. برخـی دیگـر معتقدنـد مقصـود از نطـق و شهادت این است که اعضای انسان در قیامت، با ظاهر حال خود بـر صـدور اعمـال از انسـان دلالـت می‌کند. بعضی دیگر گفتـه‌انـد همان‌گونـه کـه خداونـد در درخـت صـوت ایجـاد کـرد، در هـر عضـوی صدایی خلق می‌کند تا علیه صاحب خود شهادت دهد (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج۹، ص۱۱۷/ رازی، ۱۴۲۰، ج۲۷، ص۵۵۵/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۱۹۴)، اما علامه طباطبایی﵀ با موشکافی در الفـاظ آیـه، علـم و شعور را برای اعضا و جوارح بدن اثبات می‌نماید. ایشان با بیان چند نکته به این مطلب اشاره می‌کند:

الف) برگرداندن «ضمیر عقلا» در «قالوا» به اعضا و جوارح بدین‌معناست که مقام، مقـامی اسـت که اعضا و جوارح جزء «عقلا» محسوب شده‌اند؛ چون شهادت و نطق از شئون عقلاست.

ب) از ظاهر سیاق و الفاظ «قول»، «شهادت» و «نطق» که در آیات آمده اسـت، روشـن می‌شـود کـه مقصـود از ایـن الفـاظ، نطـق بـه‌معنای حقیقـی کلمـه یعنـی اظهـار مـا فی‌الضـمیر از راه زبـان و سخن‌گفتن است.

ج) شهادت اعضای یک مجرم، درحقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمـی ناشـی شـده کـه قبلاً آن را تحمل کرده است.

د) عبارت «**الَّذِی أَنْطَقَ كلَّ شَیءٍ**» نیز اشاره می‌کند که مسئله نطق، اختصاص به اعضـای انسـان ندارد و شامل تمامی موجودات می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۳۷۹ـ۳۸۲).

۲ـ۳. شعورمندی بت‌ها

دومین مورد شعورمندی پدیده‌ها در آخرت، «شعور منـدی بت‌هـا» اسـت؛ برای‌مثـال در آیـه ذیـل آمده است:

> **وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ یدْعُوا مِنْ دُونِاللهِ مَنْ لایسْتَجیبُ لَهُ إِلی یوْمِالْقِیامَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعائِهِمْ غافِلُون**: کیست گمراه‌تر از کسی که غیرخدا را می‌پرستد؟ کسـی را که تا روز قیامت هم یک دعـایش را مسـتجاب نمـی‌کنـد و اصـولاً از دعـای پرستندگان خود بی‌خبرند (احقاف: ۵).

نکته کلیدی در آیـه، الفـاظ «مَـن»، «هُـم» و «غـافلون» است کـه بـرای «عقـلا» اسـتفاده می‌شود. مفسرانی که بـرای جمـادات حیـات و شـعور قائـل نیسـتند، در مقـام توجیـه ایـن نکتـه برآمده‌اند و برخی گفته‌اند:

> مقصود ذوی‌العقول از معبودان؛ یعنـی ملائکـه و انسان‌هاسـت یـا اینکـه ایـن الفاظ از باب غلبه معبودان صاحب عقل بر بت‌های بی‌شـعور، بـرای مجمـوع آنها به‌کار رفته اسـت (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۸، ص۸/ فـیض کاشـانی، ۱۴۱۵، ج۵، ص۱۲/ حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج۸، ص۴۶۵).

علامه طباطبایی﵀ معتقد است: سنگ و چوب‌هایی که در این عالم در نظر ما جماد و بی‌جان‌انـد، در نشئه آخرت دارای علم و شعور و حیات‌اند؛ چراکه آیه شریفه نسبت غفلت بـه آنهـا داده و غفلـت از خواص موجود دارای شعور است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۸، ص۱۸۸). مفسران دیگری نیز بـا برخـی عبـارات دیگـر، نظـر علامـه دراین‌بـاره را تأییـد کرده‌انـد (مکـارم شـیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۱، ص۳۰۵/ حسـینی همدانی، ۱۴۰۴، ج۱۵، ص۲۴۳).

آیه دیگر دراین‌باره آیه شریفه ذیل است:

> **اتَّخَذُوا مِنْ دُونِاللهِ آلِهَةً لِیکونُوا لَهُمْ عِزًّا*کَلَّا سَیکفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ وَ یکونُونَ عَلَیهِمْ ضِدًّا**: و آنـان غیـر از خـدا معبـودانی را بـرای خـود برگزیدنـد تـا مایـه عزت‌شان باشد. هرگز چنین نیست! بـه‌زودی [معبودهـا] منکـر عبـادت آنـان خواهند شد [بلکه] بر ضدّشان قیام می‌کنند (مریم: ۸۱ـ۸۲).

در تفسیر این آیه نیز گروهـی منکـر عقـل و ادراک بت‌هـای سـنگی و چـوبی شـده‌اند (ر.ک: حقـی بروسوی، [بی‌تا]، ج۵، ص۳۵۵/ اندلسی، ۱۴۲۰، ج۷، ص۲۹۷)، اما علامه معتقد است شـأن قیامـت چنـین اقتضایی دارد که حقـایق در آن روشـن شـود و ازجملـه حقـایق ایـن جهـان، علـم و ذی‌شـعوری همـه موجودات حتی بت‌های جامد است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۴، ص۱۰۹).

آیات دیگری از قرآن کریم نیز بر شعور بت‌ها در قیامت دلالت دارند (ر.ک: فاطر: ۱۴/ نحل: ۸۶/ یونس: ۲۸).

۳ـ۳. شعورمندی جهنم

به‌گواهی قرآن کریم یکی از موجودات شعورمند در آخرت «جهنم» است. گواه این سخن آیه ذیل است:

> **یوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِیدٍ**: [به‌خاطر بیاورید] روزی را که به جهنم می‌گوییم: آیا پُر شده‌ای؟ و او می‌گوید: آیا افزون‌براین هم هست؟! (ق: ۳۰).

اقوال مخالفان «شعورمندی پدیده‌ها» درباره کیفیت خطاب به جهنم و پاسخ به این خطاب به‌قرار ذیل است:

- پرسش و پاسخ مربوط به خازنان دوزخ است (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج۹، ص۳۶۹).
- پرسش و پاسخ تشبیهی برای تصویر و تثبیت معنا در قلب مخاطب است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۳۸۹)؛ همان‌گونه که در تفسیر آیه «**تَکادُ تَمَیزُ مِنَ‌الْغَیظِ** ...: نزدیک است [دوزخ] از شدت غضب پاره پاره شود ...» (ملک: ۸) نیز قائل به تشبیه‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۵۷۸/ رازی، ۱۴۲۰، ج۳۰، ص۵۸۶/ اندلسی، ۱۴۲۰، ج۱۰، ص۲۲۳).
- پرسش خداوند از جهنم به لسان تکوین و پاسخ او به زبان حال است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۸، ج۱۸، ص۷۴/ ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۲۶، ص۲۶۵).
- پاسخ‌گویی با خلق صوت در جهنم و ازطریق ایجاد آلت کلام در اوست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۲۲).

در مقابل این گروه که حقیقت مخاطب قرارگرفتن جهنم و پاسخ‌گویی او را برنمی‌تابند، علامه طباطبایی﵀ معتقد است خطاب به جهنم واقعی و پاسخ جهنم به زبان قال و حقیقی است؛ زیرا تمامی موجودات دارای حیات و شعورند؛ هرچند ما آنها را جماداتی بی‌شعور می‌پنداریم (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۴، ص۱۰۹). مؤید کلام علامه﵀ سخن مفسران دیگر است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج۱۵، ص۴۴/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۲، ص۲۷۶).

۳ـ۴. شعورمندی زمین

یکی دیگر از موجودات باشعور قرآن کریم در آخرت، «زمین» است که آیه «**یوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها**:

در آن روز زمین تمام خبرهایش را بازگو می‌کند» (زلزله: ۴) بدان اشاره دارد.

در میان مفسرانی که اعتقادی به شعورمندی پدیده‌های جهان ندارند، اختلاف است که آیا خداوند زمین مرده را زنده می‌کند و به آن شعور می‌دهد تا از حوادث خبر دهد یا اینکه صوتی در روی زمین خلق می‌کند تا آن صوت خبر دهد، یا آنکه زمین به زبان حال دلالت می‌کند بر اینکه بر پشت آن چه حوادثی رخ داده است؟ (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۳۲، ص۲۵۵/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۹۹/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۷۸۴/ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج۵، ص۳۵۸/ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۱۴، ص۳۸۹).

علامه طباطبایی اعتقاد دارد زمین نیز برای خود شعوری دارد و هر عملی که در آن واقع می‌شود، می‌فهمد و خیر و شرش را تشخیص می‌دهد و آن را برای روز ادای شهادت تحمل می‌کند تا در قیامت که به او اذن داده می‌شود، شهادت خود را ادا کرده و از حوادث واقعه در آن خبر دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲۰، ص۳۴۲)؛ همچنان‌که ملاصدرا معتقد بود خداوند در قیامت نطق زمین را از حدّ قوه به فعل درمی‌آورد و زمین را به‌صورت جوهر ناطقی به اخبار خود گویا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۷، ص۴۲۶). بانو امین نیز گویاشدن زمین به اخبار را این‌گونه تبیین می‌کند که هر موجودی ولو به‌صورت جمادی باشد، دارای قوه یا نفسی است که اگر در مواد نباشد، اجزای مادّه پراکنده می‌گردد؛ بنابراین وقتی زمین از صورت کنونی دنیوی خود به صورت جمعی اخروی تحول می‌یابد، آنچه در باطنش از قوه و استعداد حیات و شعور نهفته به فعلیت و ظهور می‌رسد و ما فی‌الضّمیر خود را ارائه می‌دهد (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۱۵، ص۲۲۸).

۴. شعورمندی پدیده‌های دنیوی

پس از بیان دیدگاه مفسران درمورد تفسیر آیاتی که به «شعورمندی پدیده‌های اخروی» اشاره کرده است، در این قسمت آرای مفسران درمورد نمونه‌هایی از آیات که به «شعورمندی پدیده‌های دنیوی» اشاره دارد، بررسی می‌شود.

۴ـ۱. شعورمندی آسمان و زمین

برخی آیات گواه شعورمندی آسمان و زمین‌اند؛ ازجمله در آیه ذیل آمده است:

ثُمَّ اسْتَوى إِلَى‌السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَينا طائِعِينَ: سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی که به‌صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد: به‌وجود آیید، خواه از روی اطاعت و خواه

اکراه! آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم [و شکل می‌گیریم]! (فصلت: ۱۱).

نکته کلیدی در آیه، واژه «قالتاً» است. برخی مفسران مخالف شعورمندی پدیده‌ها، در ذیل این آیه نیز آورده‌اند که واژه «قالتاً» در آیه مذکور به‌معنای حقیقی استعمال نشده است؛ زیرا زمین و آسمان عقل ندارند که امر خدا را درک و اجابت کنند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۷، ص۵۴/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۸/ ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۲۵، ص۲۰)، اما علامه طباطبایی﵀ خطاب در آیه را به «معنای حقیقی» گرفته و آورده است: ازآنجاکه سخن‌گفتن خدا با هرچیزی به‌حسب حال آن متفاوت است، امر خدا در این آیه «تکوینی» است که برای فهم عامه بدین‌صورت بیان شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۳۶۶). مفسران دیگری نیز به این دیدگاه قائل‌اند (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۱۱، ص۳۱/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۰، ص۲۲۹/ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج۱۴، ص۴۰۲).

علاوه بر آیات مذکور، آیات دیگری نیز بر شعورمندی آسمان و زمین دلالت دارند (ر.ک: هود: ۴۴/ دخان: ۲۹/ مریم: ۹۰/ شوری: ۵).

۲ـ۴. شعورمندی کوه‌ها

دومین مورد از شعورمندی پدیده‌های دنیوی، «شعورمندی کوه‌ها» است که آیه ذیل گواه بر آن می‌باشد: «**إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ يسَبِّحْنَ بِالْعَشِي وَالْإِشْراقِ**: ما کوه‌ها را مسخّر او ساختیم که هر شامگاه و صبحگاه با او تسبیح می‌گفتند» (ص: ۱۸).

اقوال مفسران در کیفیت تسبیح کوه‌ها با داود﵇ در آیه مذکور و آیه هم‌مضمون با آن (انبیاء: ۷۹) به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱. به‌صورت خلق صدا در کوه‌ها (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۲، ص۱۶۸ و ج۲۵، ص۱۹۵/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۱۲۹/ میبدی، ۱۳۷۱، ج۶، ص۲۸۰/ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۱۰، ص۴۶۶)؛
۲. به‌معنای همراهی و سیر آنها با داود﵇ (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۹۱)؛
۳. به زبان حال بوده، نه قال (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج۷، ص۲۶۸)؛
۴. معجزه و کرامتی بود مخصوص به داود﵇ (ر.ک: ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۲۲، ص۲۵)؛
۵. خداوند نیروی روح و قلب و شنوایی داود﵇ را چنان تقویت نمود که تسبیح کوه‌ها را می‌شنید (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج۱۱، ص۸۶/ حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج۵، ص۵۰۶).

به‌نظر علامه﵀ تسبیح درونی کوه‌ها در آیه مذکور به‌معنای حقیقی و به زبان قال بود، همان‌گونه که همه‌چیز در عالم تسبیح نفسی دارد. به‌اعتقاد ایشان باتوجه به آیه مذکور و آیه مشابه آن یعنی آیه «**وَ سَخَّرْنا مَعَ داوُدَالْجِبالَ یسَبِّحْنَ وَالطَّیرَ وَ کنَّا فاعِلِینَ**» (انبیاء: ۹۱)، عبارات قرآنی «**إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ**»، «**یسَبِّحْنَ**» و «**سَخَّرْنا مَعَ داوُدَ**» می‌رساند که معنای تسبیح کوه‌ها با داود﵇ این است که اگرچه همه ذرات جهان ذکر و تسبیح و حمد خدا می‌گویند، خواه داودی با آنها هم‌صدا بشود یا نشود، ولی امتیاز داود این بود که به‌هنگام سردادن نغمه تسبیح، زمزمه درونی این موجودات به نغمه برونی و هماهنگ با او تبدیل می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۴، ص۳۱۳ و ج۱۷، ص۱۹۰).

در آیات قرآن کریم سنگ‌ها نیز دارای درک و شعور معرفی شده‌اند؛ به‌صورتی که در اثر این ادراک، حالت خشیت از خدا در آنها پدیدار می‌گردد. علامه طباطبایی﵀ در تفسیر آیه «**وَ إِنَّ مِنْها لَما یهْبِطُ مِنْ خَشْیةِاللهِ**: و پاره‌ای [سنگ‌ها] از خوف خدا [از فراز کوه] به زیر می‌افتد ...» (بقره: ۷۴) می‌فرماید:

> سنگ‌ها هم به‌طور تکوینی، امر خدا را می‌فهمند و آن را اطاعت می‌کنند و اگر خداوند سقوط سنگ‌ها را که مستند به عوامل طبیعی است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدین‌جهت است که درحقیقت خدا به او امر کرده که سقوط کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۲۰۳).

برخی آیات نیز به شعورمندی آسمان و زمین و کوه‌ها با هم اشاره کرده است؛ ازجمله آیه: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی‌السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَینَ أَنْ یحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها** ...: ما امانت [تعهّد، تکلیف و ولایت الهیه] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند و از آن هراسیدند ... (احزاب: ۷۲).

مفسرانی که به شعورمندی پدیده‌ها قائل نیستند، در تفسیر آیه مذکور نیز وجوه گوناگونی را ذکر کرده‌اند:

۱. مقصود از آسمان و زمین و کوه‌ها، موجودات صاحب شعور ساکن در آنهاست، نه خود آنها (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، ص۵۸۵).

۲. مقصود از عرضه‌نمودن امانت و اِبا از پذیرش آن، بیان مثلی است برای شدت انقیاد آسمان و زمین و کوه‌ها به‌رغم عظمت‌شان نسبت به انسان و سختی و شدت تکلیفی که انسان برعهده گرفته است (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج۸، ص۳۶۸/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۵۶۴/ اندلسی، ۱۴۲۰، ج۸، ص۵۱۰).

علامه طباطبایی﵀ دراین‌باره معتقد است: منظور از «عرضه‌کردن»، «مقایسه‌نمودن» است؛ یعنی هنگامی که این امانت با استعداد آنها مقایسه شد، آنها با درک و شعور خود، عدم شایستگی خویش را برای پذیرش این امانت بزرگ اعلام کردند و تنها انسان بود که استعداد پذیرش چنین امانتی را داشت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۶، ص۳۴۹). مفسران دیگری نیز هم‌رأی علامه‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۷، ص۴۵۳ـ۴۵۷/ قرشی، ۱۳۷۷، ج۸، ص۴۰۱).

۴ـ۳. شعورمندی اجرام فلکی

سومین مورد از شعورمندی پدیده‌های دنیوی، «شعورمندی اجرام فلکی» است که آیه ذیل بدان اشاره دارد: «... **وَ كلٌّ فِی فَلَک یسْبَحُونَ**: ... هریک در مداری در حرکت‌اند» (یس: ۴۰/ انبیاء: ۳۳).

علامه طباطبایی﵀ در ذیل آیه آورده است که واژه «یسْبَحُونَ» که با صیغه مذکر عاقل آمده، بیانگر این است که اجرام فلکی مانند انسان عاقل در برابر مشیت خدا رام بوده و امر او را اطاعت می‌کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۹۱). برخی از مفسران نیز در این مورد با علامه﵀ هم‌عقیده‌اند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج۸، ص۴۶۰/ رازی، ۱۴۰۸، ج۱۶، ص۱۵۴/ حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج۷، ص۴۰۳/ قرشی، ۱۳۷۷، ج۹، ص۸۶).

۴ـ۴. شعورمندی باد

یکی دیگر از پدیده‌های شعورمند دنیا که در قرآن کریم ذکر شده، «باد» است:

> **وَ لِسُلَیمانَ الرِّیحَ عاصِفَةً تَجْرِی بِأَمْرِهِ إِلَی‌الْأَرْضِ الَّتِی بارَکنا فِیها وَ کنَّا بِکلِّ شَیءٍ عالِمِینَ**: و تندباد را مسخّر سلیمان ساختیم که به فرمان او به‌سوی سرزمینی که آن را پُربرکت کرده بودیم، جریان می‌یافت و ما از همه‌چیز آگاه بوده‌ایم (انبیاء: ۸۱).

آیات ۱۲ سوره سبأ و ۳۶ سوره ص نیز مضمونی قریب به آیه مذکور دارند. هرچند بیشتر مفسران از کنار این آیات بدون اشاره به این مطلب گذشته‌اند و آن را حاصل «اراده قوی و نیرومند سلیمان» (قرشی، ۱۳۷۷، ج۶، ص۵۴۰)، «معجزه‌ای از او» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۵۸)، «استجابت دعای او» (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج۱۷، ص۹۱) و... دانسته‌اند، ولی باتوجه به «لام تملیک» که در آیات پیش‌گفته به سلیمان اضافه شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۱۳۰/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۵۸)، این نکته را می‌توان استفاده کرد که بادها همچون برده‌ای دارای عقل و ادراک، در استخدام سلیمان و مقهور

اراده او با سرعتی که او می‌خواست بـه هـر سـرزمینی کـه فرمـان مـی‌داد، جریـان می‌یافتنـد. علامـه طباطبایی﵀ ذیل سه آیه پیشین، درمورد شعورمندی باد نکته‌ای بیان نکرده است، اما باتوجه به دیـدگاه ایشان در موارد مشابه، به‌احتمال قوی در این مورد نیز به شعورمندی بادها قائل است.

۵ـ۴. شعورمندی جانوران

برخی از آیات قرآن کریم به شعورمندی جانوران دلالت دارد: ازجمله آیه:

> **أَ لَمْ تَرَ أَنَّ‌اللهَ یسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِی‌السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّیرُ صَافَّاتٍ کلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِیحَهُ**: آیا ندیدی تمام آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند، برای خدا تسبیح می‌کنند و همچنین پرندگان به‌هنگامی کـه بـر فـراز آسـمان بـال گسترده‌اند؟! هریک از آنها نماز و تسبیح خود را می‌داند ... (نور: ۴۱).

در این آیه ضمن بیان تسبیح آسمان‌ها و زمین و هرچه در آن است، به تسبیح پرنـدگان نیـز اشـاره شده است. برخی مفسران معتقدند منظور از تسبیح اشاره‌شده، زبان حال است؛ بدین‌معناکه مجموعه نظام جهان هستی با زبان بـی‌زبـانی، از قـدرت و عظمـت خـالق خـود و علـم و حکمـت بی‌انتهـای او سخن می‌گویند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۴۰۱/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۳۳) و عده‌ای دیگر آورده‌اند که مقصود از تسبیح و صلات پرندگان، تسبیح حقیقـی و بـه زبـان قـال اسـت (ر.ک: زمخشـری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۲۴۵/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۱۱۰/ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۹، ص۳۲۳).

علامه تسبیح و صلات در آیه مذکور را «حقیقی» می‌داند و معتقـد اسـت تمـامی ذرات ایـن عـالم دارای درک و شعورند و تسبیح و حمـد خـدا مـی‌گوینـد؛ هرچنـد مـا قـادر بـه درک آن نیسـتیم. ایشـان می‌فرماید: جمله «**أَ لَمْ تَرَ**» که آیه با آن آغاز می‌شود، بر این مطلب دلالت دارد که تسبیح موجـودات و دلالت آنها بر منزه‌بودن خدا، به‌اندازه‌ای روشن است که هیچ خردمندی در آن تردیـد نمـی‌کنـد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۵، ص۱۳۴ـ۱۳۵).

در تأیید شـعورمندی موجـودات، بـه آیـاتی کـه درمـورد داسـتان «سـلیمان و هدهـد» آمـده اسـت، می‌توان اشاره کرد:

> **وَ تَفَقَّـدَ الطَّیرَ فَقـالَ مـا لِـی لاأَرَی الْهُدْهُـدَ أَمْ کـانَ مِنَ‌الْغـائِبِینَ* لَأُعَذِّبَنَّـهُ عَـذاباً شَـدِیداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّـهُ أَوْ لَیـأْتِیَنِّی بِسُـلْطانٍ مُبِـینٍ**: [سـلیمان] در جست‌وجوی پرنده برآمد و گفت چرا هدهد را نمـی‌بیـنم یـا اینکـه او از غایبـان است. من او را قطعاً کیفر شدیدی خـواهم داد یـا او را ذبح مـی‌کـنم یـا دلیـل روشنی برای من بیاورد (نمل: ۲۰ـ۲۱).

برخی مفسران معتقدند این میزان شعور و قدرت تکلم در موجودات، مخصوص زمان سلیمان بود که یا توسط خود سلیمان به آنها موهبت شده (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج۱۲، ص۱۲۴) یا توسط خداوند به آنها الهام شده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۳۶۱/ رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۴۸)، اما علامه﵀ درمورد اثبات شعور هدهد می‌فرماید:

> هنگامی که هدهد بازگشت و آثار خشم را در سلیمان مشاهده کرد، بلافاصله اعلام کرد که به چیزی احاطه علمی پیدا کرده که حتی سلیمان از آن بی‌خبر است و هنگامی که خشم سلیمان را فرونشاند، تحلیلی دقیق از وضع فرهنگی و اجتماعی و معنوی مردم سبأ به او ارائه داد و معلوم است که این امر جز به قدرت عقل و شعور امکان‌پذیر نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۵، ص۳۵۵).

کلام دیگر مفسران نیز تقویت‌کننده نظر علامه است. برخی آورده‌اند که بنا بر سیاق آیات، میزان عقل و درایت هدهد به‌اندازه‌ای بود که سلیمان او را برای بررسی اوضاع سیاسی قصر ملکه سبأ پس از ارسال نامه به بلقیس، مأمور کرد (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷، ج۷، ص۴۵۰). برخی نیز متذکر شده‌اند که تهدید سلیمان به اعدام یا مجازات هدهد درصورت عدم عذر موجه برای غیبت او، زمانی عادلانه بود که هدهد مکلف و عاقل بوده باشد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۴۴۲).

یکی دیگر از آیاتی که به شعور موجودات دلالت دارد، آیه ذیل است:

> ... **قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لايَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لايَشْعُرُونَ**: مورچه‌ای گفت: به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکرش شما را پایمال نکنند، درحالی که نمی‌فهمند (نمل: ۱۸).

در تفسیر این آیه، برخی سخن‌گفتن مورچه را به‌معنای الهام خداوند به سلیمان از آنچه در دل مورچه می‌گذشت، دانسته‌اند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج۱۰، ص۱۷۲). برخی آن را به خلق استثنایی عقل و نطق توسط خداوند در او (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۴۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۳۳) یا غریزه خدادادی که در باطن او به ودیعه گذاشته شده است (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۹، ص۳۱۹) تفسیر کرده‌اند.

بر اساس مبنای علامه طباطبایی﵀ هیچ استبعادی ندارد که موجودات دارای عقل و شعور باشند؛ زیرا چنان‌که آیات قرآن بیان می‌کنند: «**وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي‌الْأَرْضِ وَ لاطائِرٍ يطِيرُ بِجَناحَيهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ** ... **ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يحْشَرُونَ**: هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز

می‌کند، نیست، مگر اینکه امت‌هایی همانند شما هستند ... سپس همگی به‌سوی پروردگارشان محشور می‌گردند» (انعام: ۳۸)، موجودات زنده، امت‌ها و جامعه‌هایی‌اند که مانند انسان دارای کثرت و عددند و افراد هر امتی در نوع خاصی از زندگی، ارتزاق، تولیدمثل، تهیه مسکن و سایر شئون حیات مشترک‌اند، ولی باتوجه به عبارت «ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» در آخر آیه استفاده می‌شود که مقصود از وجه اشتراکی که موجب تشابه انسان و دیگر موجودات در مسئله «حشر» و بازگشت به خداست، داشتن شعور و زندگی ارادی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۷، ص۷۳)؛ بنابراین هنگامی که حفظ ظاهر آیه و حمل آن بر معنای حقیقی امکان‌پذیر است، دلیلی ندارد که آن را بر کنایه و مجاز یا زبان حال و مانند آن حمل کنیم (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۴، ص۶۶۴/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۴۳۶).

نتیجه

در منطق قرآن کریم همه موجودات عاقل و دارای شعور و ادراک‌اند؛ حتی اشیایی که به‌نظر ما فاقد حیات‌اند، می‌بینند، می‌شنوند، سخن می‌گویند، خالق خود را می‌شناسند و او را با زبان خاص خود تسبیح و حمد می‌گویند و در برابر او متواضعانه به نماز می‌ایستند و سجده می‌کنند. قدمای مفسران غالباً در برخورد با آیاتی که همه‌چیز را دارای حیات و شعور معرفی می‌کنند، اسناد ادراک و علم به پدیده‌ها را اسنادی مجازی دانسته و این آیات را بر خلاف ظاهر آن تفسیر کرده‌اند، ولی مفسران متأخر به‌ویژه علامه طباطبایی﵀ به این حقیقت پای‌بندند که حقیقت وجود، عین شعور، علم، قدرت، تکلّم، ادراک و دیگر شئون حیاتیه است و همه پدیده‌ها به‌اندازه وسعت و ظرفیت وجودی خود، از حیات و آثار آن برخوردارند و هیچ دلیلی ندارد تسبیح، حمد، صلات و سجده در آیات قرآن، به‌معنای تکوینی و به زبان حال تفسیر شود. علاوه بر آیاتی که در مقاله حاضر ذکر شد، اخبار متعددی درمورد شعورمندی پدیده‌ها به ما رسیده است که قابل تحقیق و بررسی می‌باشد.

منابع

۱. ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر؛ التحریر والتنویر؛ ج۱۷، ۲۲، ۲۵ و ۲۶، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ لسان‌العرب؛ ج۴ و ۵، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. امین اصفهانی، نصرت؛ مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن؛ ج۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۵، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۴. اندلسی، محمدبن‌یوسف؛ البحرالمحیط فی‌التفسیر؛ ج۷، ۸ و ۱۰، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۵. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن؛ ج۲، چ۲، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۶. بیضاوی، عبداللّه‌بن‌عمر؛ أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل؛ تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی؛ ج۴، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۴۱۸ق.
۷. جوادی آملی، عبداللّه؛ رحیق مختوم؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ ج۹، چ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۸. حسینی همدانی، محمدحسین؛ انوار درخشان؛ ج۱۱، ۱۲، ۱۴ و ۱۵، تحقیق محمدباقر بهبودی؛ تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۹. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح‌البیان؛ ج ۵، ۷ و ۸، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۱۰. خمینی، سیدروح‌اللّه؛ شرح چهل حدیث؛ چ۳۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀، ۱۳۸۴.
۱۱. خویی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیرالقرآن؛ ترجمه جعفر حسینی؛ تهران: دارالثقلین، ۱۳۸۷.
۱۲. رازی، ابوالفتوح؛ روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن؛ تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح؛ ج۱۶ و ۱۸، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. رازی، فخرالدین ابوعبداللّه محمدبن‌عمر؛ مفاتیح‌الغیب؛ ج۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ و ۳۲، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ المفردات فی غریب‌القرآن؛ بیروت: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض‌التنزیل؛ ج۳ و ۴، بیروت: دارالکتب‌العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۶. شیرازی (صدرا)، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم؛ تفسیر القرآن‌الکریم؛ ج۶ و ۷، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۷. صدری افشار، غلامحسین و همکاران؛ فرهنگ معاصر فارسی؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج۱، ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸ و ۲۰، چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن؛ تحقیق محمدجواد بلاغی؛ ج۷، ۸، ۹ و ۱۰، چ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین؛ ج۳ و ۴، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۱. طوسی، محمدبن‌حسن؛ التبیان فی تفسیرالقرآن؛ ج۷، ۸ و ۹، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، [بی‌تا].
۲۲. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد؛ کتاب‌العین؛ قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۳. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیرالصافی؛ ج۵، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۴. قرشی، علی‌اکبر؛ تفسیر أحسن‌الحدیث؛ ج۶، ۷، ۸ و ۹، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۲۵. قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا؛ تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب؛ ج۹، ۱۰ و ۱۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۶. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم؛ ج۶، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج۲۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه؛ ج۱۵، ۲۰، ۲۱ و ۲۲، چ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۹. میبدی، رشیدالدین؛ کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار؛ تحقیق علی‌اصغر حکمت؛ ج۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.