

عمومیت تسبیح حقیقی آفریدگان در هندسه معرفتی اندیشه دینی

قباد محمدی شیخی^{۱*}، طیبه فریدونپور^۲

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج

(تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۲۲، تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۵)

چکیده

مسئله تسبیح خدای تعالی از سوی عموم آفریدگان، از آموزه‌های بدیع قرآن کریم است. جمادات در بادی امر، فاقد شعور و ناتوان از تسبیح آفریدگار به نظر می‌رسند، خداوند برای تغییر این نگرش، بارها در کتاب هدایت خود (قرآن کریم)، انسان را متوجه شعورمندی سایر پدیده‌ها و ابراز بندگی آنها نسبت به پروردگار کرده است. تسبیح خداوند از جانب آفریدگان، فرع بر خورداری آنها از فهم و شعورمندیشان است. بنابراین تسبیح‌گوی باری تعالی نه تنها بنی آدمند، بلکه هر جماد، نبات، حیوان و برخی انسان‌ها و موجودات مشابه آنان دارای تسبیحی آگاهانه و از سر انقیادند، و همه اجزای عالم هستی هم خود ناخواسته و نادانسته، عین ذکر شریف (سُبْحٌ قَدُوسٌ) در نظام جبری و تکوینی هستند و هم خواسته و دانسته، گویای این ذکر مقدس در نظام اختیاری و تکلیفی خواهند بود. در پژوهش حاضر بر آنیم تا تبیین به نسبت روشن از هر دو نوع تسبیح ارائه دهیم و مدعی هستیم تسبیحی که قرآن آن را به رخ آدمیان می‌کشد، تسبیحی متفرع بر حیات‌مندی، شعورمندی و از سر اختیار و انتخاب است. این پژوهش با محور آیات و روایات اما با صبغه فلسفی، به تبیین مدعای مذکور می‌پردازد.

واژگان کلیدی

تسبیح تکوینی، تسبیح عمومی، شعورمندی جمادات، فقر ذاتی.

۱. بیان مسئله

در دین مبین اسلام - با محوریت کتاب و سنت - درباره تسبیح، نماز و سجده ممکنات از جمادات تا فرشتگان، سخن بسیار است. در اینکه تسبیح مذکور از نوع مجازی و تکوینی بوده یا از نوع حقیقی و تکلیفی، میان عالمان دینی نزاع فراوان در گرفته است. در پژوهش پیش رو برآنیم پس از بیان معنای تسبیح و انواع آن، به گزارش دیدگاه‌های عالمان مسلمان و تبیین دیدگاه مختار در این زمینه پردازیم.

۱.۱. معنانشناسی لغوی و اصطلاحی تسبیح

واژه سبجان که متخذ از ماده «س، ب، ح» و دایم‌الاضافه به اسم یا ضمیر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۵۸) علم برای تسبیح است (جرجانی، ۱۴۲۴: ۱۲۰) و تسبیح، در لغت به معنای حرکت سریع در آب آمده و چون لازمه حرکت سریع، دوری از مبدأ و نزدیکی به مقصد است، این ماده درباره دور کردن چیزی نیز به کار می‌رود و در اصطلاح به معنای تنزیه و دور شمردن خداوند از انواع کاستی‌ها و ناشایستگی‌ها، و نزدیکی تسبیح گو به او و سهولت فرمانبری از او و جریان سریع در عبادت اوست (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۲ - ۳۹۳). به عبارتی، تسبیح در اصطلاح، نوعی عبادت و به معنای «تنزیه الحق عن نقایص الامکان و الحدوث» است (جرجانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۵). برخی از لغت‌شناسان، برای «تسبیح» دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی عبارت از تنزیه خداوند از بدی‌ها و نوعی عبادت است که این همان معنای اصطلاحی آن محسوب می‌شود و دیگری عبارت از سعی و تلاش و اعم از معنای اصطلاحی بوده و معنای لغوی آن است (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۲۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۲ - ۱۵۳؛ فیومی، ۱۳۷۲: ۱۰۰). تسبیح در اصطلاح به معنای ذکر، نماز، تحمید، تعجب و تعظیم کاربرد دارد (ر.ک: همان: ۱۲۱) که قدر متیقن و حد جامع آنها، انجام دادن نوعی عبادت مختارانه و شعورمندانه - اعم از نیت، گفتار و عمل - است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۳). اگرچه در معنای لغوی بر عبادات غیرشعورمندانه و غیرمختارانه نیز اطلاق می‌شود.

۲.۱. تسبیح حقیقی (تکوینی) و مجازی (غیر تکوینی)

تسبیح را می‌توان به دو نوع تسبیح حقیقی ناشی از اختیار و شعور آفریدگان و تسبیح مجازی ناشی از خواص تکوینی آنها تقسیم کرد. تسبیح حقیقی همان تسبیح انسان‌وارانه معروفی است که موجودات ذوی‌العقول انجام می‌دهند، به گونه‌ای که اگر آن تسبیح‌گوی توان بیان آن را با زبانی گوشتی و جسمی می‌داشت، ما می‌توانستیم به سهولت از طریق شنوایی و بینایی ظاهری به مشاهده آن بنشینیم یا اگر به سطوح بالاتری از کمال و معرفت نائل می‌شدیم، می‌توانستیم آن را ادراک کنیم؛ حتی اگر آن موجود تسبیح‌گوی توان اظهار ما فی‌الضمیر خود (که دستکم عبادتی از نوع نیت، تحسین و تعجب در برابر عظمت پروردگار است) را برای ما نداشته باشد. بنابراین، هر آفریده‌ای با ادراک خود و لوازم ناقصه‌اش و ادراک خالق خویش و کمالات تامه‌اش، دوری از نقص‌ها و تقرب به کمالات است. بنابراین، هر آفریده‌ای، انحصار هستی مطلق در حق تعالی را می‌یابد و او را از داشتن عیب و نقصی منزه می‌شمارد و این تسبیحی از سر شعور و اختیار محسوب می‌شود و منظور ما از حقیقی بودن تسبیح همین است.

در مقابل، تسبیح دیگری (مانند دلالت اثر بر مؤثر) وجود دارد که تسبیحی اضطراری و فارغ ادراک است و آن را تسبیح مجازی یا تکوینی می‌نامیم. آفریدگان جهان، با وجود خود بر وجود خدای متعال دلالت دارند و به این اعتبار آنها را تسبیح‌گوی خداوند به تسبیح مجازی به‌شمار می‌آورند. منظور ما از تسبیح مجازی، همان تسبیح تکوینی است که بر اساس برخی تقسیم‌ها و برخی مبانی فکری (تقسیم موجودات به ذوی‌العقول که افعال اختیاری و شعورمندانه دارند و موجودات غیرذوی‌العقول که افعالشان اضطراری و غیرشعورمندانه است) هر نوع انقیاد حتی پذیرش وجود از مبدأ فیاض برای آنها عبادت و تسبیح به‌شمار می‌آید و در مقابل آن، تسبیح حقیقی قرار دارد که بر اساس تقسیم‌بندی و مبنای یادشده، تسبیحی برخاسته از صفات موجودات ذوی‌العقول است.

حق این است که همه آفریدگان با وجود تسبیح تکوینی خود، از تسبیح هوشمندانه و مختارانه‌ای برخوردارند. ظاهر و صراحت آموزه‌های دینی نیز بر این مدعا ناظرند و ما باید تا آنجا که ممکن است کلام خداوند و اولیای او را بر معنای حقیقی (و نه مجازی) حمل

بکنیم و از آنجا که حمل تسبیح آفریدگان که در آموزه‌های دینی به کار رفته؛ در ظاهر بر معنای حقیقی آن ممکن است، شایسته خواهد بود از معنای حقیقی تسبیح و ظاهر آموزه‌های مزبور دست برداریم. در ضمن از همین آموزه‌ها فهمیده می‌شود که علم و حیات در تمامی آفریدگان ساری و جاری است و هر جا که خلقت و ایجاد در کار باشد، علم و حیات نیز در آنجا نهفته، بلکه نمودار است. پس هر موجودی از جمله آفریدگان، به میزان سعه وجودی خود، از ادراک و اختیار نیز محظوظ است، اگر چه شاید در بادی نظری، صفات کمالیه هر موجودی (از جمله حیات، ادراک و اختیار) برای اغلب ما آدمیان روشن نیست و اثباتشان نیازمند است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۴: ۱۴۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۷۰). یکی از عالمان مسلمان با پذیرش این دیدگاه می‌نویسد:

«بدان که انسان زنده صاحب تکلیف، خداوند را به دو گونه تسبیح می‌کند: اول تسبیح به گفتار، همانند آنکه با زبان بگوید: سبحان الله؛ دوم به دلالت احوال به توحید و تقدیس و عزت خدای تعالی، اما آنکه مکلف نیست، همانند چهارپایان و آنکه حیاتی ندارد، مثل جمادات، تسبیحش به روش دوم است، چون تسبیح به روش اول حاصل نمی‌گردد، مگر با فهم و دانش و شعور و نطق، و تمامی اینها در مورد جمادات محال می‌باشد، پس، باقی نمی‌ماند در جمادات مگر تسبیح به روش دوم» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۳۴۷).

فائلان به تسبیح به روش دوم، بر این نکته تأکید دارند که تمام موجودات علاوه بر اینکه آیت و نشانه وجود حق تعالی هستند، همگی به صورت حقیقی مسبح خداوند هم هستند و با زبان مخصوص خود و با بهره وجودی خود، خدای تعالی را از هر نقص و عیبی منزّه و مبرا می‌دارند. نکته قابل تأمل در اینجا آنکه تسبیح فرع بر شعور و ادراک است. به این معنا که اگر بپذیریم تمام موجودات مسبح خداوندند، ناچار باید پذیرفته باشیم که تمام موجودات، حیات و ادراک دارند. دلایل و شواهد عقلی و نقلی دال بر این حقیقت است که هر موجودی به حسب درجه وجودی خود، دارای علم، ادراک و حیات است. با اندک تأملی در آیات قرآن، این امر اثبات می‌شود تا جایی که جمادات هم موجوداتی دارای علم و ادراک هستند.

امام خمینی درباره نطق موجودات دار هستی می‌گوید:

«برای همه موجودات حظ، بلکه حظوی از عالم غیب که حیات محض است می‌باشد؛ و

حیات‌سازی در تمام دار وجود است. این مطلب نزد ارباب فلسفه عالیه با برهان و نزد اهل قلوب و معرفت، به مشاهده و عیان، ثابت است. بسیاری از آیات شریفه الهیه و اخبار اولیاء وحی دلالت تام بر آن دارند و محجوبین از اهل فلسفه عامیه و اهل ظاهر که نطق موجودات را نیافته‌اند، به تأویل و توجیه پرداخته‌اند و عجیب‌تر آنکه اهل ظاهر که به اهل فلسفه طعنه می‌زنند که کتاب خدا را به حسب عقل خود تأویل می‌کنند، در این موارد، خود این همه آیات صریحه و احادیث صحیحه را تأویل می‌کنند، به مجرد آنکه نطق موجودات را نیافتند، با آنکه برهانی نیز در دست ندارند؛ دست به تأویل می‌زنند؛ بالجمله دار وجود اصل حیات و حقیقت علم شعور است و تسبیح موجودات تسبیح نطقی، شعوری ارادی است، نه تکوینی ذاتی که محجوبان گویند. و تمام عظمت آنها به حسب حظی که از وجود دارند، به مقام باری جلّت عظمته معرفت دارند» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۴).

۲. تصریح آموزه‌های دینی بر حقیقی بودن تسبیح آفریدگان

برخی از آیات قرآنی دال بر عمومیت تسبیح موجودات امکانی و در نتیجه جاندار بودن و شعورمندی همگانی آنها به شرح ذیل است: از ظواهر بسیاری از آیات قرآن مانند (بقره: ۷۴؛ احزاب: ۷۲؛ نمل: ۱۷ - ۱۸؛ فصلت: ۲۱ و النور: ۴۱) چنین استنباط می‌شود که موجودات غیرانسانی (اعم از جماد، نبات و حیوان) از حیث شعور، اراده، شهادت، محاکمه، تسبیح و عبادت و دیگر افعال جوانجی و جوارحی مشابه انسانند که به برخی از این ویژگی‌ها می‌پردازیم:

عبارت «الم تر» در آیه اخیر به گفته بسیاری از مفسران به معنای «آیا نمی‌دانی» است، زیرا تسبیح عمومی موجودات جهان چیزی نیست که با چشم دیده شود، بلکه به هر معنا که باشد با قلب و عقل درک می‌شود، اما از آنجا که این مسئله آنقدر واضح است که گویی با چشم دیده می‌شود، تعبیر به «آیا ندیدی» شده است. اما بعضی گفته‌اند این خطاب در مرحله رؤیت مخصوص پیامبر (ص) بوده؛ زیرا حضرت حق درک و دیدی به ایشان عطا کرده بود که تسبیح و حمد همه موجودات این عالم را مشاهده می‌کرد و همچنین بندگانش خاص خداوند که از پیروان مکتب الهی و رسول او هستند نیز به مقام مشاهده عینی می‌رسند، ولیکن عموم مردم جنبه مشاهده عقلی و علمی دارند، نه مشاهده با چشم عینی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۳۹؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۷۸ - ۱۷۹).

خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لُهُ الْحَدِيدُ» (سبأ: ۱۰)

«و ما به داوود از سوی خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم (ما به کوه‌ها و پرندگان گفتیم): ای کوه‌ها و ای پرندگان با او هم‌آواز شوید و همراه او تسبیح خدا بگویید و آهن را برای او نرم کردیم».

در آیه مورد بحث می‌فرماید: ما به داوود از فضل خود نعمتی بزرگ بخشیدیم. وقتی که حضرت داوود تسبیح خدا می‌نمود، کوه‌ها و پرندگان صدای دلنشین و شیوای او را می‌شنیدند و با او در ذکر خدا هماهنگ می‌شدند. آنها با شعوری که داشتند تحت تأثیر مناجات اثربخش داوود قرار می‌گرفتند و هم‌نوا با او دل به خدا می‌بستند. او مناجات کتاب زبور را با آن صدای خوش در محرابش می‌خواند. پرندگان آنچنان مجذوب آن صدا می‌شدند که از هوا می‌آمدند و بر روی داوود می‌افتادند، و حیوانات وحشی برای شنیدن آن، پیش مردم می‌آمدند و از آنها نمی‌رمیدند، زیرا همه، حواسشان غرق در لذت صدای داوود می‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۹۰).

همصدایی کوه‌ها و پرندگان با داوود سه فرض دارد:

الف) منعکس شدن صدای پرطین و جذاب داوود در کوه‌ها، پرندگان را به سوی خود جذب می‌کرد.

ب) این نوع تسبیح توأم با درک و شعور است که در باطن ذرات عالم وجود دارد؛ بنابراین طبق این دیدگاه تمامی موجودات جهان، از یک نوع عقل و شعور برخوردارند و چون صوت داوود را به هنگام مناجات و تسبیح می‌شنیدند، با او همصدا می‌شدند و غلغله از تسبیح آنها در کوه‌ها طنین‌انداز می‌شد.

ج) مقصود از این تسبیح، همان «تسبیح تکوینی» است که با زبان حال در همه موجودات جهان صورت می‌گیرد؛ زیرا هر موجودی دارای نظام بسیار دقیق و حساب‌شده‌ای است که این نظام دقیق و سازمان‌یافته، حکایت‌گر خالق‌ی خواهد بود که هم پاک و منزه و هم دارای صفات کمال است؛ بنابراین تمام نظام شگفت‌انگیز عالم هستی «تسبیح» و «حمد» است (تسبیح، پاک کردن از عیوب و نقص‌هاست و حمد، ستایش در

برابر صفات کمال) و اگر گفته شود که این تسبیح تکوینی همیشگی است و در هر گوشه هستی و از تمامی موجودات بانگ تسبیح برمی‌خیزد و تنها مخصوص کوه‌ها و پرندگان و داوود نیست، در پاسخ این سخن گفته‌اند: درست است که این تسبیح عمومی است، ولی همگان قادر به درک آن نیستند، این روح ملکوتی و بزرگ داوود بود که در این حالت با باطن عالم هستی همراز و هماهنگ می‌شد و به‌خوبی احساس می‌کرد کوه‌ها و پرندگان با او هم‌نوا و تسبیح‌گوی حضرت حق هستند. دلیل قاطعی برای تعیین صحت هیچ‌یک از این تفاسیر نداریم، آنچه از ظاهر آیه فهمیده می‌شود آنست که کوه‌ها و پرندگان با داوود هم‌صدا می‌شدند و خدا را تسبیح می‌گفتند. بنابراین با توجه به مطالب بیان‌شده، میان این تفسیرهای سه‌گانه تضادی نیست و جمع میان آنها امکان‌پذیر است.

از آیات ۲۴ سوره نور و ۲۲ سوره فصلت چنین به‌دست می‌آید که هر گناهی که می‌کردید، گمان می‌بردید خدا جداست و عمل هم جدا. خدا بسیاری از کارهایتان را نمی‌فهمد؛ دیگر نمی‌دانستید که در نفس عمل، خدا و علم خداست و تمام این افعالی را که انجام می‌دهید، شبکه‌هایی هستند برای علم و اراده و قدرت خدا، و این صفات حق در آنها ظهور و طلوع کرده است و نمی‌توانید حق را از نفس این اعمال خود جدا ببینید و او را در کناری ببینارید! وقتی که خداوند متعال از همه موجودات به خود آنها نزدیک‌تر است، پس چگونه ما اطلاع بر این اعمال شما نداریم؟! (رک: حسینی طهرانی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۲۰۱).

پس در شهادت دو رکن اساسی لازم است: یکی آنکه شاهد برود و در مسئله مورد نظر تحقیق و تحمل کند و برداشتی بیابد و بعد بیاید و ادا کند، و این به علم و حیات نیاز دارد؛ شخص مرده نمی‌تواند تحمل شهادت کند، و آدم زنده کور و کر هم که نمی‌تواند بفهمد و تحمل کند (همان: ج ۷: ۲۰۳). بنابراین از اصول مسئله شهادت، علم و حیات است؛ و بنابراین بدن انسان که در دنیا تحمل و در آخرت ادا می‌کند، اعم از گوش و چشم و جلود و دست و پا و غیرها، زنده هستند و دارای فهم و ادراک؛ زیرا اگر بگوییم اینها حیات و علم ندارند و خداوند صوتی در اینها ایجاد می‌کند و مثلاً دست انسان در روز قیامت صوتی پدید می‌آورد که مثلاً این دست دزدی کرده است؟ آیا می‌توان نام این را شهادت دست گذاشت؟ می‌توان گفت دست گواهی داد؟ ابداً، این‌طور نیست.

شهادت دست وقتی صادق است که خود دست گفت و گو داشته باشد و نسبت گفتار مستقیماً به خود آن باشد، نه مانند: «ضَمُّ الْحَجَرِ فِي جَنْبِ الْإِنْسَانِ؛ صدایی در مجاور دست پدید آید و آن صدا چنین گوید» و اگر بگوییم که در حال حاضر این دست در دنیا حیات و علم ندارد و در روز قیامت حق او را زنده می‌گرداند و به او شعور و علم می‌دهد و او شهادت خواهد داد، این نیز کافی نیست.

در دنیا این دست مرده و بی‌شعور بوده، چگونه تحمل شهادت کرده است تا در قیامت بیاید و شهادت دهد؟ و در این صورت بین دست و یک موجود اجنبی چه فرق خواهد بود که خدا دست را به نطق درآورد و آن موجود را درنیورد که گواهی دهد؟ پس افاضه علم و حیات فقط در روز قیامت، برای صدق معنای شهادت کافی نیست؛ اینها باید در دنیا فهم داشته باشند و بنابراین دست و پا و پوست، فهم و شعور دارند و در فلسفه متعالیه ثابت است که تمام موجودات بدون استثنا دارای علم، حیات و قدرت هستند و وجود ملازم با این سه خاصیت است (همان، ج ۷: ۲۰۴). یعنی؛ هر چیزی که به آن وجود و موجود گفته شود، به اندازه سعه و گنجایش وجودی خود، دارای حیات و علم و قدرت است. نه تنها انسان، حیوان و نبات، بلکه جمادات هم دارای حیاتند و دارای قدرت و دارای شعور، به اندازه خودشان. سنگ آسیا فهم دارد، برگ درخت فهم دارد، آب و هوا، خورشید و ماه و ستارگان و زمین و فصول اربعه، تمام دارای فهم و شعورند (همان: ج ۷: ۲۰۵).

آیه «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیاء: ۶۹) بیان می‌دارد: ما خطاب کردیم که ای آتش، سرد و سالم برای ابراهیم باش». این موضوع یعنی شهادت اعضا و جوارح در روز قیامت، نشانگر آن است که در دنیا با علم و شعور، شاهد اعمال فرد بوده‌اند، چون در غیر این صورت شهادت آنها معنا نخواهد داشت و شخص مجرم می‌تواند اعتراض کند که چطور اعضا و جوارحی که در دنیا نمی‌توانستند به عمل من علم و آگاهی پیدا کنند، امروز علیه من شهادت می‌دهند. همچنین نطق، بدون درک و شعور امکان ندارد؛ زیرا لازمه تحمل شهادت و نیز ادای شهادت در آخرت، داشتن شعور است (رخ‌شاد، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

پس می‌توان نتیجه گرفت که تمام موجودات، حتی جمادات که نازل‌ترین مرتبه از

مراتب وجودند، بهره‌ای از فهم، علم و ادراک دارند و می‌توانند مخاطب قرار گیرند و از خود واکنش نشان دهند و حتی سخن بگویند و بالاتر از این مطلب، حتی به آنچه انجام می‌دهند و می‌گویند، نیز علم و آگاهی دارند. در نتیجه به معنای حقیقی کلمه خدای تعالی را به پاکی می‌ستایند و تسبیح می‌گویند.

بنابراین، بر طبق این نظر، تفاوتی در استعمال لفظ تسبیح در موجودات غیرذی‌شعور و ذی‌شعور وجود ندارد. بنابراین معنای تسبیح موجودات این است که حالت همه موجودات حالتی خواهد بود که بر سبوحیت خداوند و بر منزّه بودن خداوند از هرگونه نقص در ذات و در صفات و در افعال شهادت می‌دهند. ولی قرآن کریم مطلبی بالاتر از این می‌گوید. البته شک ندارد که همه موجودات به زبان حال چنین شهادتی می‌دهند، ولی از آیات قرآن استنباط می‌شود که یک امر بالاتر از زبان حال در کار است، یعنی هر ذره‌ای از ذرات موجودات، با خدای خودش سری دارد و هر ذره‌ای از ذرات موجودات در حد خودش از شعور و آگاهی نسبت به خالق خود برخوردار است و این زبان حتی «زبان قال» است نه «زبان حال» و به همین دلیل تعبیر قرآن این است: «ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم؛ همه تسبیح او می‌گویند و هر موجودی، تسبیح و حمد او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، او بردبار و آمرزنده است» (اسراء: ۴۴). از این دیدگاه به دیدگاه عارفان تفسیر می‌شود.

«ان من شیء» یعنی «ما من شیء» چیزی نیست مگر آنکه خدا را تسبیح می‌کند، تسبیح مقرون به حمد، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، یعنی نگویید ما گوشمان را که پای این چوب یا درخت می‌گذاریم، نمی‌شنویم که او خدا را تسبیح کند، همین‌طور ذرات بدن انسان بر طبق گفته قرآن، هر سلول از سلول‌های پوست و گوشت و استخوان و خون ما و هر مویی از موهای بدن ما دائماً در تسبیح حق تعالی هستند، در حالی که ما نمی‌شنویم. قرآن می‌گوید بله، شما نمی‌شنوید، و بلکه با عبارت «نمی‌فهمید» تعبیر می‌کند، نمی‌گوید: «لاتسمعون»، بلکه می‌گوید: «و لکن لاتفقهون» و میان این دو فرق است. اگر «لاتسمعون» باشد (یعنی) ممکن است ما بفهمیم چنین چیزی هست بی آنکه بشنویم، مثل اینکه ما الان می‌فهمیم که در این فضا امواج رادیویی از ایستگاه‌های مختلف رادیویی دنیا هست ولی

نمی‌شنویم. اما قرآن می‌گوید «این را نمی‌فهمید»، نه تنها نمی‌شنوید، بلکه فهم نمی‌کنید، هنوز فهمتان کوتاه است.

در اینکه همه موجودات حتی اشیای مادی به تسبیح حضرت باری تعالی مشغول هستند، شکی نیست، اما در اینکه این تسبیح به چه معناست، میان مفسران قرآن کریم اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها با تقسیم تسبیح به دو قسم حالی و قولی معتقدند که تسبیح موجودات مختار و مکلف (مثل انسان) قولی و تسبیح سایر موجودات اعم از حیوان، جماد و نبات حالی است (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۳۴۷). در حالی که برخی مفسران تسبیح همه موجودات را اعم از مادی و غیرمادی را تسبیح قولی می‌دانند. باید قبول کرد که عالم شگرف هستی با آن نظام عجیبش، با آن همه رازها و اسرار و عظمت خیره‌کننده‌اش و با آن ریزه‌کاری‌های حیرت‌انگیزش تماماً مشغول «تسبیح و حمد» حق تعالی هستند.

مراد از «تسبیح» چیزی جز پاک و منزّه شمردن خداوند از عیوب نیست؟ نظم دقیق این عالم هستی به وضوح بیانگر آن است که خالق آن از هرگونه نقص و عیبی میراست. این معنا برای تسبیح عمومی موجودات کاملاً درک‌شدنی خواهد بود و لازم نیست که ما برای همه ذرات عالم هستی درک و شعور قائل شویم؛ زیرا دلیل قطعی برای آن نیست و آیات گذشته نیز، بیشتر به زبان حال اشاره دارند.

تسبیح به زبان حال را همه می‌فهمند، به‌علاوه قرآن می‌فرماید: «هیچ چیزی نیست مگر اینکه تسبیح خدا را می‌کنند». یعنی همه اشیای را می‌گوید، نه تنها عاقل‌ها و ذی‌شعورها را، ولی ضمیر را آنچنان برمی‌گرداند که گویی همه موجودات عالم عاقل و شاعرند، چون می‌گوید: «ولکن لاتفقهون تسبیحهم». «هم» در زبان عربی ضمیری است که برای اشخاصی می‌آورند نه برای اشیا و قرآن با اینکه سخنش درباره اشیاست، ضمیر را ضمیر اشخاص می‌آورد، یعنی می‌خواهد بگوید همه اشیا از یک منظر اشخاص هستند و شعور دارند. همچنین جناب مولانا مسائل را عارفانه تقسیم می‌کند. می‌گوید انسان‌های عادی تسبیح و تمجید موجودات را نمی‌فهمند. واقعاً موجودات جهان خالق خود را می‌فهمند و درک می‌کنند.

علامه طباطبایی نیز قائل به همین دیدگاه است و تأکید می‌کند که موجودات آسمانی و

زمینی با نقصی که در آنهاست و جبران‌کننده آن خداست و با حوایجی که دارند و برآورنده‌اش خداست، خدا را از هر نقصی و حاجتی منزّه می‌دارند، چون هیچ حاجت و نقصی نیست مگر آنکه تنها کسی که امید برآوردن آن حاجت و جبران کردن آن نقص در او می‌بود، خدای تعالی است، پس خود او مسبح و منزّه از هر نقصی و حاجتی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۴۴). علامه مقصود از تسبیح را، تسبیح تکوینی نمی‌داند، بلکه هر موجودی به زبان حال، دارای خضوع و خشوع و نشانه‌ی خداوند سبحان است؛ زیرا این معنا را کافر درک می‌کند، در حالی که در آیه شریفه می‌فرماید: «ولکن لا تفقهون تسبیحهم» (ر.ک: رخشاد، ۱۳۸۴: ۱۷۱).

شیخ طوسی عقیده دارد: تسبیح موجودت عاقل به زبان قال و معنای لفظی تسبیح است، اما در مورد حیوانات و جمادات که قوه ناطقه ندارند، وجود هستی آنها دلالت بر وحدانیت خدا دارد (ر.ک: میبیدی، ۱۳۵۶، ج ۹: ۵۱۷ - ۵۱۸).

صاحب تفسیر المیزان در جای دیگری بیان می‌دارد که برای همه موجودات قائل به تسبیح زبان و قول است؛ یعنی تسبیح تمامی موجودات حقیقی است. اما قول لزوماً به لفظ نیست تا حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی باشد، بلکه هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش است و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد، خدای را تسبیح می‌کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه از این است که بتوان نسبت شرک یا نقصی به او داد. به این معنا که مجموعه نظام آفرینش، چه ذی‌روح و چه غیر آن، علاوه بر آنکه با وجودشان بر وجود حق دلالت دارند، با زبان خود نیز خدای تعالی را تسبیح می‌گویند و او را از جمیع نقص‌ها و شوائب ممکنات تنزیه می‌کنند و به این کار خود نیز علم و شعور دارند. نکته شایان توجه این نکته که تسبیح فرع به ادراک است، به این معنا که اگر بپذیریم تمامی موجودات مسبح حق تعالی هستند، ناچار باید پذیرفته باشیم که تمام موجودات ادراک و آگاهی دارند و بالطبع تمام موجودات از نوعی حیات بهره‌مند هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۵۱). البته زبان در اینجا اعم از سخن گفتن با پاره‌ای گوشت است که در دهان قرار دارد و شامل هر رفتار معناداری است که گوینده، آن را قصد می‌کند.

۳. تصریح عرفا بر حقیقی بودن تسبیح آفریدگان

تسبیح به زبان قال، علاوه بر قرآن، تفسیر و روایات، در متون عرفانی نیز مطرح شده است و عرفای بسیاری بر این عقیده‌اند که تمام موجودات نظام هستی به کاری که انجام می‌دهند، شعور دارند و این انسان است که قادر به فهمیدن تسبیح سایر موجودات (ذی‌شعور و غیرذی‌شعور) نیست.

ابن عربی معتقد است حواس ظاهری مسائل مربوط به خودشان از قبیل مسموعات، ملموسات و غیره را به‌نحو مطلق در نمی‌یابند و ادراک هر حسی مشروط به شرایطی است که آن حس به آن محدود خواهد بود. خاصه آنکه حواس ظاهری فقط به این پنج حس محدود می‌شود. اگر انسان حواس دیگری داشت، مسلماً مسائل دیگری را ادراک می‌کرد که این حواس پنج‌گانه از ادراک آن عاجزند. بنابراین انکار کردن آنچه را که نمی‌توان با این حواس پنج‌گانه درک کنیم، نادانی است و اینکه آدمی از راه مکاشفه هم می‌تواند به مسائلی پی ببرد که دیگران از درک آن عاجزند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۴).

محي‌الدین «ناطق» را فصل انسان نمی‌داند؛ زیرا «نفس ناطقه» ویژه انسان نیست، بلکه تمام موجودات - حتی جمادات نیز - ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق محسوب می‌شود. از نظر اهل کشف و شهود تمام موجودات، حیوان ناطق و بلکه حی و ناطق هستند. خداوند تعالی می‌فرماید: «و ان من شیء الا یسبح بحمده». شیء در این آیه نکره است و شامل تمام موجودات می‌شود؛ بنابراین همه موجودات تسبیح‌گویند و لازمه گفتن تسبیح، زنده و عاقل و عالم بودن است» (همان، ج ۱: ۱۴۷).

اگر مراد از «ناطق» تکلم باشد، تمام موجودات از حیوان، نبات و جماد دارای تکلم هستند، ولیکن تنها انسان‌های کامل قادر به درک تکلم آنها خواهند بود. حال افراد غیرکامل، همانند حال کسی است که در خواب بوده است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و زمانی که از خواب برخیزد، سخن آنها را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود. ولی اگر مقصود از «ناطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند. ابن عربی معتقد است هر آنچه خداوند در عالم خلق کرده است، حی و ناطق هستند؛ بنابراین هر چه در عالم طبیعت

وجود دارد، جسم متغذی حساس و حیوان ناطق است (همان، ج ۳: ۳۹۳). نطق موجودات در عالم خیال و به لسان حال نیست، بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنا لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند. باید پرده برافتد تا معنا درک شود (شجاری، ۱۳۸۳: ۱؛ ش ۱۹۱: ۱۲؛ ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۶۰).

به عقیده غزالی تسبیح موجودات زنده و عاقل به زبان لفظی است و تسبیح موجودات غیرزنده و غیرعاقل به زبان دلالتی است، یعنی وجود آنان بر وجود خداوند یکتا دلالت دارد و معتقد است: اگر خدا بخواهد حیوانات و جمادات به زبان قال سخن می گویند (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۵۲). غزالی اگرچه در دوره‌ای از عمرش، بیشتر به عنوان یک متکلم معروف بوده، بخش مانا تر عمر ایشان به خاطر گرایش‌های شدید عرفانی وی است.

عده دیگری نیز معتقدند تمامی ذرات عالم به واقع و حقیقتاً حضرت حق را تسبیح می کنند؛ ولیکن به گونه‌ای که همه انسان‌ها قادر به شنیدن و درک آن نیستند (ر.ک: بقلی، ۱۳۸۶: ۱۶۸) و افرادی که به مقام کشف راه می یابند، به علت برداشته شدن حجاب ظاهری به بسیاری از مسائل، از جمله نطق و تسبیح موجودات و حقایق پی برده اند (همان: ۱۶۸).

برخی افراد همچون شیخ محمود شبستری به تاسی از غزالی، تسبیح موجودات غیرذی شعور و غیرزنده را به زبان حال می دانند، آنجا که می گوید:

جمله اشیا به نطق حال فصیح حامد و صانعند در تسبیح

(شیخ محمود شبستری، ۱۳۵۶: ۳۱۳).

وی معتقد است تمامی مخلوقات با وجود و هستی خود در پی اثبات این مطلب هستند که حضرت حق در آفرینش موجودات، در ذات و صفات از مشارکت غیر منزله است و همه موجودات قائم به وجود حضرت حقند و بی او عدمند و ایشان قیوم همه موجودات بوده و توحید عملی همان است که اهل کشف و سلوک به آن معتقدند که تمامی مخلوقات با زبان حال، ناطق به کلمه انا الحق هستند و سالک به طریق تزکیه و سلوک در مقام توحید، به مقامی می رسد که حق را دیده و به لسان حق، ناطق به نطق انا الحق می شود (نک به: همان: ۳۱۲، ۳۱۳ و ۳۱۶).

عطار نیشابوری نیز این دیدگاه را پذیرفته است و در این زمینه می‌گوید:

هم ز فرعون بهیمی دور شو هم به میقات آی و مرغ طور شو
پس کلام بی‌زفان و بی‌خروش فهم کن بی عقل بشنو، نه به بگوش

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۰: ۶۲۴ - ۶۲۶).

مولانا نیز بر این باور است که همه کائنات از آگاهی و شعور برخوردارند و حتی جمادات هم ندای حق را می‌شنوند، اما فقط حواس اهل دل و اهل شهود، نطق آنها را درک می‌کنند و نامحرمان راهی به این عوالم ندارند.

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
(مولانا، ۱۳۶۸، دفتر سوم، بیت ۱۰۳۴)

در جای دیگر مولوی با تلمیح از آیه شریفه: «وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَالِيَةٍ» (حاقه: ۶) معتقد است «باد» قدرت دریافت دستورات حق را دارد و با اراده حق، گاه بهاری و گاه زمستانی است و بر قوم عاد، صرصر و بر قوم هود، دلچسب و معطر می‌شود و بادی مانند صبا مایه خرمی و شکوفایی گل‌ها خواهد شد:

باد را حق گه بهاری می‌کند در دیش، زین لطف عاری می‌کند
بر گروه عاد صرصر می‌کند باز بر هودش معطر می‌کند
می‌کند یک باد را زهر سموم مر صبا را می‌کند خرم قدم

(همان: دفتر چهارم، بیت ۲۸۲۱)

از دیدگاه مولانا جمادات نسبت به عالم خلق و محسوس خاموش، ولی نسبت به حق گویا و ناطقند؛ بنابراین جمادات در عالم جان تسبیح گویند، اگرچه در عالم محسوسات خاموش به نظر می‌رسند. انسان تا زمانی که گرفتار تعلقات این عالم مادی است، نمی‌تواند حیات، منطق و شعور جمادات را درک کند و زمانی که از این عالم ظاهر آزاد و به عالم حق و ملکوت واصل شد، تسبیح تمام ذرات هستی را هم می‌شنود.

طبق نظر عرفا، بر مبنای وحدت شخصی وجود (وحدت موجود) اثبات می‌شود که یک

موجود واحد وجود دارد که دارای دو مقام ذات و ظهور است و این دو مرتبه، دو نحوه وجود دارند. مقام ذات، مطلق هستی بود و وجود محض و اصیل دارد که از آن به وجود «لابشرط مقسمی» تعبیر شده و منشأ همه مظاهر حق در مرتبه ظهور است. ولی مقام ظهور، وجود تبعی دارد که از آن به نمود تعبیر می‌شود. این مرتبه «کثرت نمودی» دارد و همه مظاهر حق اعم از مظاهر ذاتی (احدیت و واحدیت) و مظاهر خارج ذات را که از نفس رحمانی منشأ گرفته و شامل تمام عوالم تجرد، مثال، ماده و کون جامع است، شامل می‌شود (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۵۰ - ۵۵۵)؛ بنابراین اختلاف مراتب موجودات به اختلاف مراتب مظاهر برمی‌گردد و طبق این دیدگاه، مظاهر (که وجود نمودی دارند) مراتب شدت و ضعف دارند، از این‌رو قائل به تشکیک در مظاهر وجود است (همان: ۶۱ - ۶۲). پس با توجه به دو نحوه وجود، دو نحوه تسبیح حقیقی در عرفان نظری را می‌توان ثابت کرد که عبارتند از: تسبیح اصیل و محض (تسبیح در مرتبه ذات حق) و تسبیح تبعی و نمودی (تسبیح مظاهر حق یا تسبیح مخلوقات).

همچنین با توجه به مراتب تشکیکی مظاهر وجود، می‌توان مراتب تشکیکی مظاهر تسبیح نمودی در مظاهر را به این‌صورت تبیین کرد که مظاهر خداوند، هر کدام به میزانی که او را نشان می‌دهند، از عدم ظهور وجود، منزه و مبرا هستند؛ یعنی به میزان نمود و ظهور وجود در آنها، حقیقت وجود را از نداشتن چنین ظهوری منزه می‌کنند.

۴. تصریح ارباب حکمت متعالیه بر حقیقی بودن تسبیح آفریدگان

الف) موجودات به فقیر محض (ممکنات) و غنی صرف (واجب‌الوجود/ خداوند) تقسیم می‌شوند؛ ب) ممکنات عین‌الرابط به خداوند است؛ ج) خداوند هم به جهت بسیط محض بودنش و هم به دلیل سنخیت میان علت و معلول، اگر در چیزی تجلی کرد، با همه کمالات خود تجلی می‌کند؛ د) از آنجا که خداوند همه کمالات (نظیر حیات، علم، اراده و ...) را دارد، پس همه ممکنات از این صفات الهی برخوردارند، و از آنجا که ممکنات، عین‌الرابط به خداوندند، اولاً نیاز خود و ثانیاً بی‌نیازی خداوند را ادراک می‌کنند و ثالثاً برای رفع نیاز خود و نیز برای شکر احسان و انعام خداوند، او را ستایش می‌کنند.

مجموعه نظام آفرینش از جمادات، نباتات، حیوانات، انسان‌ها و فرشتگان و غیره همگی به‌واقع مسیح حضرت حق هستند و نظر گروهی که گفته‌اند تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنان از افراد انسان و ملایکه ربانی زبانی و تسبیح بقیه موجودات حالی است و در مجاز تسبیح گفته می‌شود، صحیح نیست؛ زیرا هر یک از موجودات به‌نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می‌کنند و به این اعتبار آنان تسبیح‌گوی خدا خوانده می‌شوند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۴).

برای تبیین حقیقی بودن تسبیح در موجودات باید برای آنها علم و کلام را اثبات کرد؛ زیرا تسبیح‌گوی به کسی اطلاق می‌شود که تسبیح‌شونده را بشناسد و در مقام کلام، اظهار تسبیح کند.

تحقق «علم» برای ممکنات را هم می‌توان از طریق عقلی و هم از طریق نقلی اثبات کرد. طریق عقلی همان که حکما اشاره کرده‌اند که کمالات از قبیل علم و حیات و قدرت و ... جملگی به «وجود» و نقص‌ها از قبیل جهل و عجز و غیره به «عدم» برمی‌گردند و ماهیت از حیث هی، نه متصف به کمال می‌شود و نه به نقص و نسبتش با این دو مساوی است؛ بنابراین هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد، بهره‌ای از «علم» هم دارد.

مرحوم طباطبایی در ذیل شریفه: «الله نور السموات و الارض» می‌فرماید: «نور عبارت است از؛ چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، پس مصداق تام نور همان وجود است و از جهتی چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی وابسته است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور می‌باشد. خداوند ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر موجودی به‌وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. لذا چون خداوند ظاهر بالذات است، پس برای هیچ موجودی مجهول نیست، چون ظهور تمامی اشیا یا برای خود یا برای غیر ناشی از اظهار خداست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۳).

آیات قرآن کریم نیز حاکی از سریان علم در موجودات است. مرحوم علامه در این زمینه می‌گوید: «از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مسئله علم در تمامی موجودات هست. هر جا که خلقت راه یافته علم نیز راه یافته است و هر یک از موجودات بهره‌ای از

علم دارند. خداوند در سوره مبارکه فصلت آیه ۲۱، به این امر تصریح می‌کند: «قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء» همچنین در آیه ۱۱ همین سوره مبارک مجدداً بر این امر اشاره دارد: «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين». آیاتی که این معنا را افاده کند، بسیار است ... بنابراین هیچ موجودی فاقد علم نیست و بهتر است بگوییم، تمامی موجودات قادر هستند وجود خود را درک کنند» (همان: ج ۱۳: ۱۸۷).

حاصل اینکه هر چیزی دارای علم و قدرت و حیات است و در رأس هرم هستی خداوند تعالی قرار دارد و چون وجود مقدس او، فعلیت محض و اشد مراتب وجود است، کامل‌ترین مراتب صفات کمالی مانند حیات و علم و قدرت را به صورت ذاتی با خود دارد و موجودات دیگر که چیزی جز تجلیات او نیستند نیز بر حسب میزان قربشان به وجود حضرت حق و به قدر بهره و جودیشان، از صفات کمالی بهره‌مند هستند؛ به گونه‌ای که حتی پایین‌ترین مراتب وجود که مرز هستی و نیستی است؛ یعنی همان عالم کائنات و جامدات (موجودات غیرذی‌شعور و بی‌جان) نیز به همان اندازه که از وجود بهره‌مندند، به همان اندازه از حیات، علم و قدرت نیز نصیب دارند. اما این مطلب به این معنا نیست که علم همه آنها یکسان است یا لازم باشد که آنها هر چیزی را که انسان می‌فهمد، بفهمند یا آدمی حتماً به علم آنها پی ببرد (همان).

به عقیده دانشمندان فیزیک، همه چیز دارای حیات است و چیز غیرزنده‌ای وجود ندارد، در کتاب فلسفه و علوم طبیعت فریبرز بوربور به این مطلب اشاره شده است که باید تمام اختلافات کیفی موجود بین ارگانیسم جاندار و دنیای جماد را منکر شد. به عبارت دیگر؛ جمادات نیز حی و زنده هستند. ارسطو از قول طالس می‌نویسد: «آهنربا جاندار است؛ زیرا قابلیت جذب آن را دارد». دو هزار سال پس از ارسطو در سده هفدهم، اسپینوزا نیز به حیات جمادات معتقد شد و از این دیدگاه سنگ‌ها هم فکر می‌کنند و سرانجام این نتیجه حاصل شد که همه طبیعت جاندار است (بوربور، ۱۳۵۰: ۲۶۴).

آزمایش‌های مختلف دانشمندان علوم تجربی نیز بر شعور و علم اشیای مادی گواهی می‌دهد، افرادی چون «ماسارو ایموتو» دانشمند ژاپنی، با آزمایش‌ها و پژوهش‌های گوناگونی که بر روی مولکول‌های آب انجام داد، ثابت کرد که این مولکول‌ها نسبت به

محرک‌های گوناگون، واکنش‌های متفاوتی می‌دهند؛ مثلاً اگر با آب مهربانانه و مؤدب سخن بگوییم، بلور مولوکولش زیبا می‌شود و اگر با تندى خطاب شود، شکل بلورش به هم می‌ریزد و ناموزون و زشت می‌شود (ر.ک: ایموتو، ۱۳۸۵: ۵۴).

صدرالمتألهین معتقد است که هر موجودی از موجودات جهان، بر وجود صانع و وحدانیت و علم و اراده و قدرت و حکمت و اتصافش به صفات کمال و تقدسش از صفات نقص، دلالت عقلی دارد و به این عارف است و چون حقیقت تسبیح و تحمید و تهلیل و تکبیر به شهادت بر وحدانیت صانع و تنزیه او از نقص‌ها و اظهار عظمت و بزرگی او دلالت دارد؛ پس هر موجودی تسبیح و تهلیل و حمد و تکبیرگوی اوست (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۴۴).

آیت‌الله سبحانی نظر ملاصدرا را چنین بیان می‌کند:

«تمام موجودات هستی از روی علم و شعور و درک و آگاهی به حمد تسبیح و تنزیه خداوند تعالی مشغولند و هر وجودی در تمام مراحل و مراتب وجود از واجب‌الوجود گرفته تا برسد به جهان و نبات و جماد، سهم و حظی از صفات عمومی؛ چون علم و شعور و حیات و ... دارد و هر موجود در هر رتبه‌ای از وجود که قرار دارد، به همان اندازه به آفریدگار خود علم و آگاهی دارد و او را از این طریق تسبیح نموده و از نقایص و عیوب تنزیه می‌کند» (سبحانی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۹۸ - ۹۹).

بنابراین طبق نظر صدرالمتألهین این مطلب بر چند مقدمه استوار است: ۱. هر موجودی دارای علم است؛ ۲. هر موجودی در این هستی با وجودش به وجود صانع و صفات کمالیه و جلالیه او دلالت می‌کند؛ ۳. تسبیح، همان دلالت و شهادت بر وجود صانع است. بنابراین هر موجود با علم و آگاهی به وجود صانع و صفات ثبوتیه و جلالیه، خداوند را تسبیح می‌گوید.

آیت‌الله سبحانی، در تثبیت رأی ملاصدرا می‌گوید:

«قرآن از یک سو تمام ذرات جهان را شاعر و آگاه و از جهت دیگر تمام موجودات را تسبیح‌گو و تحمیدگو معرفی می‌کند که این همان نظریه صدرالمتألهین است» (همان: ۱۰۵).

صدرالمتألهین بر این باور است که علمی که در موجودات مادی وجود دارد، علم بسیط

است نه علم مرکب و مراد از حقیقت ادراک چه در ادراک حسی و چه خیالی و عقلی و چه در ادراک حضوری و چه حصولی، این است که وجود مُدرک در نزد مدرک حاصل و حاضر شود. بنابراین، زمانی که چیزی را درک می‌کنیم؛ یعنی وجود آن چیز نزد ما حاضر می‌شود و وجود تمامی موجودات هستی، عین ربط و تعلق به وجود حق تعالی است و در حقیقت، همه موجودات جهان، تجلیات ذات و لمعات جلال و جمال حضرت حق هستند؛ بنابراین ادراک هر چیز، جدای از ادراک خدای تعالی نخواهد بود؛ اعم از اینکه مدرک از این ادراک غافل باشد یا نباشد. البته اولیای ویژه خدا از این ادراک و درک‌شده غافل نیستند؛ چنانکه حضرت علی(ع) فرموده است: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله» و نیز روایت شده است: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه و بعده» (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۰) و هر دو نقل، از نظر معنا صحیح هستند. بر این اساس، ما در همه ادراکات حسی و غیرحسی خود، خدا را ادراک می‌کنیم و این چیزی است که همه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق نظر دارند. بلکه همه موجودات در دید این افراد، تسبیح‌گوی حق و شاهدان جمال و شنوندگان کلام اویند و خداوند نیز بارها به این امر تصریح کرده است: «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» تسبیح و تقدیس بدون معرفت ممکن نیست (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۹ - ۱۴۰).

علامه طباطبایی نیز مانند ملاصدرا بر این باور است که هر موجودی دارای علم است و وجود خود را درک می‌کند و می‌خواهد با وجود خود، نیاز و نقص وجودیش را اظهار کند. احتیاج و نقصی که پروردگار و کمال او آن را احاطه کرده است؛ پس هر موجودی شعور دارد که ربی غیر از خداوند ندارد، پس به تسبیح و تنزیه خداوند مشغول است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۲۵).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی همه موجودات به نقص و نیازشان آگاهند و به موجودی منزّه از عیب و نقص پناهنده‌اند و از طریق آن موجود، به این موجودات کمال می‌رسد و چون اینها آن مبدأ هستی را منزّه از نقص و عیب می‌دانند، به او تکیه و او را تسبیح می‌کنند و چون از او فیض دریافت می‌کنند، تسبیح را همراه با ثنا انجام می‌دهند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۴۱). بنابراین نظر آیت‌الله جوادی همانند نظر مرحوم علامه طباطبایی است.

امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرماید: «پر واضح است که تسبیح و تقدیس خدا مستلزم علم و معرفت به مقام مقدس حق و صفات جلال و جمال است و بدون هیچ‌گونه معرفت و علمی محقق نمی‌شود و در اخبار شریفه به‌طوری این مطالب شریف با صراحت بیان شده است که به‌هیچ‌وجه قابل توجیه و تأویل نیست، ولی اهل حجاب تأویل کلام خدا می‌کنند. پس موجودات و ثنای حق تعالی از سوی آنها، از روی شعور و ادراک است» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴۱۷).

علت اینکه فلاسفه و عرفای بزرگ معتقدند که عشق و شوق در تمامی اشیا، حتی در جامدات سریان دارد و تنها به موجودات ذی‌روح اختصاص ندارد، مبتنی بر همین مطلب است که همه موجودات دارای علم و شعورند؛ زیرا، عشق و شوق فرع بر شعور و ادراک است؛ ولیکن همان‌گونه که حقیقت وجود مراتب دارد، علم و شعور نیز دارای مراتب و درجات است. بنابراین تمامی موجودات عالم هستی مطابق با بهره وجودیشان، از علم و ادراک برخوردار هستند. ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات چنین فرموده است که: «فاذا نظرت فی الامور و تأملتها وجدت لكل شیء من الاشياء الجسمانية کمالاً یخصه و عشقاً ارادياً او طبعیاً لذلك الکمال ...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۶۲).

به‌نظر ارسطو، خداوند شوقی را در اشیا نهاده است که به‌واسطه آن اشیا را تحریک می‌کند و این شوق را نیز بدون آنکه از طریق وحی ابلاغ شود، احداث می‌کند (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۱۹). بنابراین از دیدگاه ارسطو، اشتیاقی که در اشیا نسبت به مبدأ اول و خالق خود وجود دارد، آنها را به تکاپو برای حرکت و واصل شدن به سوی او وامی‌دارد.

برخی افراد چون آیت‌الله جوادی آملی این شوق را همان طلب کمال و خیر مفقوده می‌دانند که این کمال نمی‌تواند معدوم و مجهول مطلق باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد، باید حداقل به وجود علمی برای مشتاق موجود باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۹: ۱۶۴). علم در همه مراتب هستی جریان دارد و همانند مراتب هستی دارای شدت و ضعف است و لذا به اندازه‌ای که وجود ضعیف باشد، علم نیز ضعیف است (همان: ۱۶۰).

شواهد قرآنی، روایی، تاریخی و تجربی فراوانی بر وجود نوعی شعور و آگاهی در اشیای مادی دلالت می‌کنند که از کرامت اولیای الهی تا معجزات پیامبران و مشاهدات تجربی

دانشمندان را شامل می‌شوند. مثلاً پیامبر اکرم (ص) برای اثبات صدق ادعای خود به برخی از اعراب جاهلی، خطاب به درخت، از او می‌خواهد تا از ریشه کنده شود و نزد او بیاید و درخت به اذن الهی به این درخواست پیامبر پاسخ مثبت می‌دهد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

بر اساس آیات قرآن کریم، تمامی موجودات عالم، اعم از نبات و جماد دارای آگاهی و شعورند؛ لذا اینکه در روایات آمده است که آسمان و زمین، کوه‌ها و دریاها بعد از شهادت سالار شهیدان حسین بن علی (ع) گریستند، عین واقعیت است. مسمع بن عبدالملک از امام صادق (ع) روایت می‌کند:

«... ما قتل قبله احد کان تکیه السّموات و الارضون و الملائکة و الوحوش، و الحیتان فی البحار و الجبال، لو یؤذّن لها، ما بقى على الارض متنفس....». پیش از امام حسین (ع) کسی کشته نشده بود که آسمان‌ها و زمین‌ها و ملائکه و حیوانات وحشی و ماهی‌های دریا و کوه‌ها بر او گریه کنند، اگر به آنها اجازه داده می‌شد، موجود زنده‌ای در روی زمین باقی نمی‌ماند ... (ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۷۷: ۲۲: ۲۱۶).

در حدیث دیگری آن حضرت فرمودند:

«ان ابا عبدالله الحسين بن علی (ع) لَمّا مضى، بکت علیه السّموات السّبع و الارضون السبع و ما فیهن و ما بینهن و من ینقلب علیهن و الجنة و النار، و ما خلق ربنا، و ما یری و ما لا یری؛ گویند وقتی، امام حسین (ع)، شهید شد، آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه در آنها، و آنچه در میان آنهاست و کسانی که روی آن حرکت می‌کنند و بهشت و جهنم و آنچه پروردگار ما آفریده و آنچه دیده می‌شود، و آنچه دیده نمی‌شود، بر او گریه کردند» (همان: باب ۷۹: ۶۴۸).

همچنین از ابن مسعود نقل شده است که روزی مکرز عامری از پیامبر اکرم (ص) معجزه‌ای درخواست کرد، آن حضرت ۹ دانه ریگ در دست گرفتند و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند و ما شنیدیم که ریگ‌ها تسبیح می‌گفتند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۶۸).

رسول خدا (ص) درباره تسبیح لباس فرمودند: «یا عایشة! اغسلی هذین الثوبین، أما عَلِمْتِ أَنَّ الثَّوْبَ یُسَبِّحُ، فَإِذَا اتَّسَخَ انْقَطَعَ تَسْبِیحُهُ؟! ای عایشه! این دو لباس را بشوی؛ مگر نمی‌دانی که لباس تسبیح [خدا] می‌گوید و هرگاه کثیف شود، از تسبیح بازمی‌ایستد» (متقی هندی، ۱۳۸۱: ح ۲۶۰۰۹).

نتیجه گیری

عالمان مسلمان در چستی تسبیح موجودات امکانی و به تبع آن در جاننداری و شعورمندی همگانی آنها و در نهایت در اختیاری و ارادی بودن افعالشان و تعلق مدح عقلایی و ترتب پاداش هر دو جهانی به این گونه افعال اختلاف نظر دارند. برخی، تسبیح موجودات دیگر (غیر از انسان) را دلّالی و در اصل مجازی می‌دانند. برخی دیگر قائل به تسبیح قولی هستند، اما قولی نه به معنایی که با ابزار ظاهری شنوایی قابل شنود و رؤیت باشد، بلکه قولی قابل ادراکی که به ابزار ظاهری نیازی نداشته باشد. به عبارت دیگر تسبیحی قولی از سنخ مفاهمه و گفت‌وگو که اگر بناست با ابزار حس ظاهر، قابل شنیدن و گوش دادن و دیدن و نگاه کردن باشد، باید در سطحی برتر و والاتر با قوای ادراکی فراحسی (که برای بندگان خاصی نمودار می‌شود) مکاشفه و شهودپذیر باشد. بنابراین، هر موجودی با وجود خود و آنچه مربوط به وجودش است و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد، خدا را تسبیح می‌کند که برای ما فهم‌پذیر و شنیده‌شدنی نیست، مگر زمانی که به درجات عالیّه رسیده باشیم و این حجاب‌ها (دستکم حجاب ظلمانی) را از لوح دل و جانمان زدوده باشیم. این تسبیح بیانی و مفاهمه‌ای بی آنکه نیازی به احساس بدنی و شهود روانی باشد، با استدلال ذهنی و ادراک عقلی نیز دریافتنی است. در نتیجه همه موجودات امکانی (اعم از آنکه حی و شاعر باشند یا در بدو امر فاقد حیات و شعور به نظر آیند) به‌طور صریح و به معنای حقیقی و از سر شعور و اختیار به توحید نظری و متعلقات عملی آن (تسبیح، تحمید، تمدیح، تهلیل و تکبیر خدای تعالی که ارکان حقیقی نمازند) مشغولند. بنابراین نماز همگانی و ذکر سَبَّوحٌ قَدَّوسٌ بر زبان تمامی آفریدگان جاری و ساری است و حق تعالی را از هر عیب و نقصی منزّه می‌شمارند و اینها فرع حیات و شعورمندی خلایق است و همگان سمیع و بصیرند و به ذکر خدای عزّ و جلّ خوشند، اگر چه برخی با برخی دیگر نامحرم هستند و درک روشنی از عبادات یکدیگر ندارند و تنها خداوند متعال و افراد خاص او، ادراک واضحی از این حقیقت دارند. اما دیگران جز به علم حصولی ناشی از استدلال عقلی/ذهنی یا پذیرش حاصل از اعتماد به مخبر صادق و استناد به آموزه‌های وحیانی، ادراک واضحی از این حقیقت ندارند.

منابع

- قرآن مجید
- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه دشتی، قم: صحفی.
۱. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). *الاشارات و التنبيهات*، چاپ ۲، تهران: نشر کتاب.
 ۲. ابن عربی، محی الدین (بی تا). *عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*، مصر: مکتبه محمد علی صبیح.
 ۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۲۶ ق). *فتوحات مکیه*، تحقیق: عثمان یحیی، قاهره: بی نا.
 ۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد بن زکریا (۱۴۰۴ ق). *معجم المقاییس اللغه*، تحقیق: محمد بن هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام السلامی.
 ۵. ابن قولویه، ابوالقاسم (۱۳۷۷). *کامل الزیارات*، ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی، چاپ ۲، تهران: پیام حق.
 ۶. ایموتو، ماسارو (۱۳۸۵). *پیام‌های نهفته آب*، ترجمه نفیسه معتکف، تهران: درسا.
 ۷. بقلی، روزبهان (۱۳۸۶). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کرین، ترجمه محمد علی امیر معزی، بی جا: طهوری.
 ۸. بوربور، فریبرز (۱۳۵۰). *فلسفه و علوم طبیعت*، تهران: امیرکبیر.
 ۹. جرجانی، علی بن محمد بن علی (۱۴۰۵ ق). *التعریفات*، چاپ ۱، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چاپ ۱، قم: اسراء.
 ۱۱. _____ (۱۳۷۶). *رحیق مختوم (شرح حکمه متعالیه)*، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چاپ دوم، قم: اسراء.
 ۱۲. حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). *معادشناسی*، تهران: انتشارات علامه طباطبایی.
 ۱۳. خمینی موسوی، سید روح الله (۱۳۷۸). *تفسیر سوره حمد*، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).

۱۴. _____ (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
۱۵. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). تفسیر کبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن، تحقیق: عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت: دارالعلم الشامیه.
۱۷. رخشاد، محمد حسین (۱۳۸۴). در محضر علامه طباطبایی، چاپ ۳، قم: نهانندی.
۱۸. زمخشری، محمودبن عمر (۱۰۴۷ق). تفسیر الکاشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. ژیلسون، اتین هنری (۱۳۷۰). روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۳۶۰). منشور جاوید، قم: توحید.
۲۱. شبستری، شیخ محمود (۱۳۵۶). سعادتنامه، تصحیح صمد موحد، چاپ ۱، تهران: کتابخانه طهوری
۲۲. شجاری، مرتضی (۱۳۸۳). تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، مجله دانشگاه تبریز، شماره ۱۹۱.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۴۷). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۷۳). نهایه الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). تفسیر مجمع البیان، تهران: فراهانی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن براهیم (۱۹۸۱ق). اسفار اربعه، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء العربی.
۲۷. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۸۰). منطق الطیر، ترجمه صادق گوهرین، بی جا: بی نا.
۲۸. غزالی، محمد (۱۳۸۹). احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *العین*، ترجمه مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم: دارالهجره.
۳۰. فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۵). *تفسیر صافی*، ترجمه عبدالرحیم بخشایشی، قم: نشر نوید اسلام.
۳۱. فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۳۷۰). *مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر الرافعی*، قم: دارالهجره.
۳۲. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۳). *منهج الصادقین*، تصحیح آیت الله شعرانی، تهران: کتابخانه اسلامیة.
۳۳. کاکائی، قاسم (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: هرمس.
۳۴. متقی، علی بن حسام الدین (۱۳۸۱). *کنز العمال و سنن الاقوال*، بیروت: بی نا.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *آشنایی با قرآن*، چاپ ۱، تهران: صدرا.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۸). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: مولا.
۳۷. میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۵۶). *کشف الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.