

تسبیح ظاهر و مظهر و مراتب تشکیکی آن

فاطمه طباطبایی^۱

الهام غیور^۲

چکیده: با توجه به جایگاه عظیم تسبیح در قرآن اعم از تسبیح خداوند و مخلوقات، با طرح دو ساحت «ذات» که از هرگونه قیدی مبرا است و «ظهور» که دربردارنده هرگونه صفات و کمالات مخلوقات است، کوشش می‌شود تا کیفیت تسبیح همه موجودات، مراتب تشکیکی آن، تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح سایر مظاهر تبیین گردد و نیز به شرح تنزیه و تشبیه و تنزیه از تنزیه و یا تسبیح از تسبیح که همان «تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» است پرداخته شود.

واژگان کلیدی: تسبیح، تشکیک، تساوق، ظهور، وجود، مراتب

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی؛ رئیس انجمن علمی عرفان اسلامی ایران

E.mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

۲. دانشجوی دوره دکتری عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

E.mail: ghayour.el@gmail.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۲۴

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/۲۰

مقدمه

در این پژوهش سعی شده پس از بیان چگونگی تسبیح حق و خلق در عرفان اسلامی و رفع اشکالات وارد بر این موضوع، به مراتب تشکیکی تسبیح در همه مظاهر و کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر پرداخته شود. با توجه به آیاتی همچون «...إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» که تسبیح را در همه مظاهر بیان می‌کند^(۱) این پرسش پیش می‌آید که چگونه همه مظاهر تسبیح می‌گویند و آیا در این تسبیح تفاوتی بین مظاهر عالی (از جمله انسان و ملک) و دانی (از جمله حیوان، نبات و جماد) وجود دارد؟ در صورت وجود تفاوت، آن تفاوت چیست؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا تعریف دقیق و جامعی از تسبیح ارائه کنیم که هم شامل همه مظاهر باشد و هم با استفاده از آن بتوان تفاوت تسبیح انسان (به‌ویژه انسان کامل) را با دیگر مظاهر بیان کرد.

تعاریفی که معمولاً از تسبیح ارائه شده است، بیشتر با پیشینه عقاید کلامی بوده که تسبیح را مخصوص خدا و یا ملائکه مجرد می‌دانند و از سریان آن در مظاهر، به‌ویژه مظاهر مادی که دائم در حرکت و تغییر هستند، ابا دارند و به خاطر گرفتار نشدن در تشبیه، در به‌کاربردن اصطلاح تسبیح در مظاهر به مجاز قائل شده‌اند. تعاریف آن‌ها ناقص و بیشتر به صورت سلبی است. به‌طور مثال سلب عیوب و نقائص ممکنات را از ذات حق، تسبیح مظاهر دانسته‌اند؛ بنابراین از ترس افتادن در دام تشبیه، در دام دیگری به نام تنزیه صرف افتاده‌اند که هر دو دام منجر به تقیید ذات اقدس الهی می‌شود.

در این پژوهش براساس مبانی عرفان اسلامی - به‌ویژه وحدت موجود (وحدت شخصی وجود) - تعریف دقیق‌تری از تسبیح درباره حضرت حق مطرح می‌شود که همانا تنزیه از تنزیه و تشبیه (اطلاق از اطلاق و تقیید) می‌باشد. همچنین ثابت می‌شود که برخلاف نظر برخی از متکلمان - از جمله طبرسی و فخر رازی که دلالت موجودات بر وجود صانع قدیم، واحد و مقدس را تسبیح موجودات می‌دانند - تسبیح مظاهر حقیقی است نه حالی و مجازی.

بنابراین با استفاده از تعریف دقیق تسبیح و اثبات تساوق آن با وجود، با توجه به تفاوت ساحات وجود در عرفان نظری (وجود اصلی و محض ذات حق و وجود تبعی و نمودی مظاهر) به مباحثی همچون تفاوت تسبیح اصلی و محض (تسبیح ذات حق) با تسبیح تبعی و نمودی (تسبیح مظاهر)، ذومراتب بودن تسبیح و چگونگی جریان آن در مراتب مخلوقات و چگونگی تسبیح انسان کامل، به عنوان اشرف مخلوقات و خلیفه خدا بر زمین، تفاوت تسبیح او با مخلوقات دیگر و درنهایت به شرح اینکه چگونه تسبیح موجب نجات انسان از تاریکی‌ها (تعینات و محدودیت‌ها) و راه‌یابی او به قیامت می‌شود، پرداخته می‌شود.

معانی لغوی تسبیح

در این بخش سعی شده براساس تحقیق‌های انجام شده در واژه‌شناسی قرآن، معنای تسبیح از نظر لغت‌شناسان بیان شود.

میبیدی در معنای تسبیح، حدیثی از حضرت علی^(ع) را بیان داشته که ایشان در پاسخ به ابن عباس چنین فرمود: «تسبیح یعنی منزّه کردن خداوند از سوء و بدی» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۴). بسیاری از لغت‌شناسان در مورد این معنا اتفاق نظر دارند^(۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰؛ العجم، ۱۹۹۹: ۱۷۳).

«سُبْحَانَ اللَّهِ»^(۳) نیز، به معنای «تنزیه خداوند از هر آنچه شایسته نیست به آن وصف شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۵۱) و به معنی «تنزیه خداوند عزوجل از سوء» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰) معنا شده است. در آیه «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ» (روم: ۱۷)، امر به تنزیه خداوند و ثنای او در این اوقات (پنج نوبت نمازهای روزانه) معنا شده و «سُبْحَانَ» مصدر به معنی امر، یعنی «سَبَّحُوا» در نظر گرفته شده است. همچنین «سُبْحَانَ» در «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹) به معنای «تنزیه» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۶).

در قاموس قرآن نیز چنین آمده: «سبحان به قول طبرسی اسم مصدر و به قول راغب مصدر و معنی آن تسبیح است». صحاح قاموس و اقرب گفته است: «معنی سبحان الله یعنی خداوند را از بدی به طور کامل برکنار می‌دانم» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۱۲).

این منظور «سُبَّوح» و «قُدُّوس» را از صفات خدا می‌داند که «سُبَّوح» به معنای «منزه از هر بدی و سوء» و «قُدُّوس» به معنای «المبارک و الطاهر» می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰).

معنای مورد نظر در این پژوهش «تنزیه از سوء و نقص» می‌باشد، اما به معنای دیگر تسبیح (که به نظر می‌رسد بعضی از آن‌ها، از جمله «فراغ» و «حرکت سریع در آب و هوا»، با معنای مورد نظر، مشترک لفظی باشند) نیز اشاره می‌شود:

سبحان در «...سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا...» (زخرف: ۱۳) به «تحمید» معنا شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۶) که به نظر می‌رسد این آیه به دلیل تلازم تسبیح و تحمید،^(۴) این گونه معنا شده.

سبحان در «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...» (اسراء: ۱) و «...سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۶) به معنای «تعجب و تعظیم» در نظر گرفته شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۶).

«سبح» در «إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا» (مزل: ۷) به معنای «فراغ» در نظر گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰).

«سبح» به معنای «حرکت سریع در آب و هوا» معنا شده است. این معنا در آیه «...كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیا: ۳۳) برای بیان حرکت ستارگان در فلک به کار رفته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۲)، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰) و در «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (نازعات: ۳) یعنی: «ستارگانی که در فلک جریان دارند» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰). البته به نظر راغب، «سبح» در «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (نازعات: ۳) برای بیان سرعت عمل و سبقت در انجام فرمان الهی به کار رفته است، همچنین «سبح» را در آیه «إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا» (مزل: ۷) اشاره به سرعت عمل می‌داند و می‌گوید اصل تسبیح حرکت سریع در عبادت خداوند است و تسبیح را در کار خیر روا می‌داند که شامل عموم عبادات اعم از قولی، فعلی و نیت می‌باشد. براین اساس،

«مسیحین» در «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ» (صافات: ۱۴۳) را به معنای «مصلین» در نظر گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۲).

جهت ایضاح معنای «تنزیه از سوء و نقص» برای تسبیح، تلاش شده است چگونگی تفسیر و تبیین این معنا، به نحوی که شامل همه موجودات باشد و با آیات قرآن هم خوانی داشته باشد، از دیدگاه عرفانی بررسی شود. برای این منظور لازم است ابتدا این تفسیر از دیدگاه متکلمین، مورد توجه اجمالی قرار گیرد.

تبیین معنای تسبیح

الف) تبیین کلامی معنای تسبیح

روش متکلمین در تفسیر، بر مبنای اعتقاد به تنزیه مطلق و نفی هر گونه تشبیه می باشد و هر جا که ظاهر آیه در شأن مقام الوهیت نباشد، برای رد آیه به جست و جوی مبنایی در لغت می پردازند و یا به اجتهاد دست می زنند؛ مثلاً آیاتی را که ظاهرش غریب است حمل بر مجاز می کنند، همان طور که در تفسیر «يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...» (رعد: ۱۳) چون به لحاظ عقلی امکان ندارد رعد تسبیح بگوید، منظور از تسبیح را دلالت صوت قوی بر عظمت الله می دانند (مشرف، ۱۳۸۴: ۵۸).

در این بخش به نقل نمونه هایی از تفاسیر کلامی که تسبیح موجودات را به صورت مجازی معنی کرده و اینکه نقص موجودات حادث دلیل بر عدم وجود این نقص، در صانع و خالق قدیم می باشد را تسبیح آن ها دانسته اند، پرداخته می شود.

تسبیح از نظر علامه طبرسی

علامه طبرسی در تفسیر آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) در مجمع البیان می گوید: معنی تسبیح اشیا در اینجا همان دلالت بر وحدانیت و عدالت خداوند است و اینکه او در الهیت شریکی ندارد. همین دلالت، جایگزین تسبیح لفظی آنان است و چه بسا تسبیح به این معنی (از طریق دلالت) قوی تر از تسبیح لفظی باشد، چون موجب علم و یقین می گردد.

آیه شریفه یعنی هیچ موجودی نیست مگر اینکه از ناحیه خلقتش به حمد خداوند تسبیح می‌گوید، چون هر حادثی، به صانع و سازنده‌ای که ساخته نشده باشد محتاج است. پس حادث، خود به اثبات قدیمی که بی‌نیاز از غیرش باشد ندا می‌دهد و آنچه بر محدثان جایز است (حدوث و سایر نقائص) بر قدیم جایز نیست (می‌توان تسبیح قدیم را برائت از نقائص محدثان دانست).

بنابراین، علامه طبرسی حدوث موجودات را دلالت بر وجود صانع قدیم می‌داند و این دلالت را تسبیح آن‌ها در نظر می‌گیرد و موجودات را دارای تسبیح حقیقی نمی‌داند.

تسبیح از نظر فخر رازی

فخر رازی در تفسیر آیه فوق می‌گوید:

در این آیه دو مسئله است. مسئله اول: 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 بر 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 (فخر رازی، ج ۲۰: ۲۱۸).

فخر رازی نیز به دلیل اینکه نمی‌تواند فهم و شعور را در همه موجودات ثابت کند، تسبیح حقیقی را فقط درباره انسان جایز می‌داند.

تسبیح از نظر زمخشری

علامه زمخشری در تفسیر آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» معتقد است که مراد از تسبیح موجودات آن

است که آنان با زبان حال تسبیح می‌گویند آنجا که دلالت بر وجود صانع خویش و قدرت و حکمت او می‌نمایند. پس آنان تسبیح می‌گویند و خداوند عزوجل را از داشتن شریک و اموری که بر او روا نمی‌باشد، مبرا می‌نمایند.

وی می‌نویسد:

اگر بگوییم: معنی «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» چیست؟ (زیرا این نحو از تسبیح است که مورد فهم و علم همگان می‌باشد) می‌گوییم خطاب در این آیه با مشرکان است، اگرچه وقتی از آنان درباره‌ی خالق آسمان‌ها و زمین پرسیده شود، در جواب، نام خداوند را به زبان می‌آورند، لیکن چون برای خدا در عمل شریک قرار داده‌اند، گویا که تدبیر ننموده و اقراری نکرده‌اند، زیرا نتیجه‌اندیشه صحیح و اقرار ثابت، خلاف آن چیزی است که آنان بدان عمل نموده‌اند، پس آنان تسبیح را نفهمیده و دلالت بر وجود خالق را به وضوح ندانسته‌اند. (زمسخری، ج ۲: ۶۷۰).

زمسخری در تفسیر بخش اول این آیه، می‌افزاید:

اگر بگوییم جمله «من فیهن» که مراد ملائکه و جن و انس است، حمل بر حقیقت می‌گردد درحالی‌که همان جمله عطف بر آسمان و زمین شده است و تسبیح آسمان و زمین مجاز شمرده می‌شود، پس لازمه‌ی این معنا آن است که تسبیح در یک بخش مجاز و در بخش دیگر آیه حقیقت باشد و جمع بین استعمال مجازی و حقیقی در یک جمله روا نمی‌باشد.

گوییم که: در تمامی موارد، حمل بر تسبیح مجازی می‌گردد، زیرا این معنا در همگان حاصل می‌باشد و حمل بر غیر معنی مجازی موجب استعمال یک کلمه در یک حالت بر دو معنی حقیقت و مجاز می‌گردد که جایز نمی‌باشد. (زمسخری، ج ۲: ۶۷۰).

همان‌طور که در این چند مورد بیان گردید، عموم مفسرانی که به تفسیر فقهی و کلامی قرآن پرداخته‌اند درباره‌ی آیاتی که به تسبیح موجودات اشاره کرده دچار اختلاف نظر شده‌اند؛ زیرا در قرآن به تسبیح همه‌ی موجودات اعم از ذی‌شعور و غیر ذی‌شعور (از جمله پرندگان و

رعد) و اعم از زمینی و آسمانی (مادی، مثالی و مجرد) اشاره شده است. از سوی دیگر با توجه به معنای تسبیح که «تنزیه خداوند از نقائص» می‌باشد، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه همه موجودات می‌توانند حقیقتاً خداوند را از نقص مبرا کنند درحالی که به نظر می‌رسد لازمه این امر داشتن شعور و نطق است. پس در صورتی که بتوان حیات و نطق و شعور را در همه موجودات ثابت کرد می‌توان معنای آیات مربوط به تسبیح را حقیقی در نظر گرفت. در غیر این صورت همان‌طور که متکلمین برای فرار از مشکلات بسیاری که - با توجه به مبانی عقیدتی خود- با تفاسیر قرآن پیدا می‌کنند متوسل به معنای مجازی و تأویلات سطحی از قرآن می‌شوند لازم می‌آید درباره این آیات نیز به تسبیح مجازی متوسل شویم و بگوییم این آیات تنها به دلالت موجودات بر ذات و آفریننده و صانع یکتا اشاره دارد؛ بدون اعتقاد به اینکه همه موجودات حقیقتاً تسبیح حق را می‌گویند و اصلاً حقیقت وجودشان تسبیح است، بلکه با اعتقاد به اینکه این انسان است که با دیدن آن‌ها چنین برداشت می‌کند پس دلالت آن‌ها بر صانع یکتا را حمل بر تسبیح در نظر انسان می‌کنیم.

ب) تبیین عرفانی معنای تسبیح

در این بخش به اینکه چگونه با استفاده از مبانی عرفانی می‌توان تسبیح حقیقی همه موجودات را اثبات کرد، پرداخته می‌شود. به این منظور، ابتدا مقدمات این اثبات تبیین می‌گردد:

مقدمه اول: با توجه به معنای لغوی تسبیح که عبارت است از «تنزیه از نقص و سوء»، به نظر می‌رسد اختلاف تفاسیر «تسبیح» به اختلاف تعبیر «نقص و سوء» بر می‌گردد. از آنجاکه هر سوء و نقصی ناشی از عدم است؛ بنابراین «عدم»، اصل سوء و نقص می‌باشد. از این رو می‌توان گفت: تسبیح عبارت است از تنزیه از عدم.

مقدمه دوم: تنزیه‌کننده تا خودش منزّه و مبرا از عدم (سبحان) نباشد، نمی‌تواند مسبّح باشد پس مسبّح از عدم، اولاً و بالذات خود وجود است و ثانیاً و بالعرض هر چیزی که بهره‌ای از وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، از آنجاکه تسبیح عبارت است از تنزیه از عدم، پس دایره مدار وجود بوده و از اصل وجود و مظاهر وجود صادر می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تسبیح

مساوق وجود است، به دلیل اینکه نه تنها مصادیق این دو مساوی است (موجود) بلکه حیثیت صدقشان نیز یکی است؛ زیرا موجود از همان حیث که وجود دارد، سبحان و تسبیح‌گوی است (از عدم، منزّه است).

مقدمه سوم: طبق نظر عرفا، بر مبنای وحدت شخصی وجود (وحدت موجود)، اثبات می‌شود که یک موجود واحد وجود دارد که دارای دو مقام (مرتبه) ذات و ظهور می‌باشد و این دو مرتبه، دو نحوه وجود دارند. مقام ذات، مطلق هستی بوده و وجود محض و اصیل دارد که از آن به وجود «لابشرط مقسمی» تعبیر شده و منشأ همه مظاهر حق در مرتبه ظهور می‌باشد. 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 همه عوالم - تجرد، مثال، ماده و کون جامع - می‌باشد) شامل می‌شود (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۵۰-۵۵۵).

بنابراین اختلاف مراتب موجودات، به اختلاف مراتب مظاهر برمی‌گردد و طبق این دیدگاه، مظاهر (که وجود نمودی دارند) دارای مراتب شدت و ضعف بوده از این‌رو قائل به تشکیک در مظاهر وجود می‌باشد (کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲).

با استفاده از این سه مقدمه، می‌توان با توجه به دو نحوه وجود، دو نحوه تسبیح حقیقی در عرفان نظری را 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 این صورت تبیین کرد که مظاهر خداوند، هر کدام به میزانی که او را نشان می‌دهند، از عدم ظهور وجود، منزّه و مبرا هستند، بنابراین به همان میزان، سبحان نمودی هستند و در نتیجه تسبیح نمودی دارند؛ یعنی به میزان نمود و ظهور وجود در آن‌ها، حقیقت وجود را از نداشتن چنین ظهوری منزّه می‌کنند.

با توجه به دو نکته زیر می‌توان تسبیح مظاهر را نیز به خداوند نسبت داد:

نکته اول: مظاهر حق، چیزی جز شئون حق و ظهور او نمی‌باشد. به تعبیر سید حیدر آملی وجود ممکنات از خودشان نمی‌باشد و ماسوی الله به‌خودی‌خود چیزی نمی‌باشند؛ زیرا امکان که لازمه ماهیت است، اقتضای وجود ندارد. بنابراین ممکنات نمی‌توانند با خدا موجود باشند بلکه تنها یک وجود هست و مخلوقات به‌وسیله او ظاهر می‌شوند و از آن‌ها به مظاهر وجود تعبیر شده است که این توحید را سید حیدر آملی توحید وجودی (در مقابل توحید الوهی) نامیده است (آملی، ۱۳۶۸: ۵۲ و ۸۴).

نکته دوم: ازسوی دیگر، خداوند در مقام ظهور، عین مظاهرش می‌باشد - هرچند که در مقام ذات از آن‌ها متمایز است - به تعبیر سید حیدر آملی تفاوتی بین حق و مظاهر نمی‌باشد مگر اینکه او بالذات مقدم بر مظاهر است و مظاهر، به اعتبار از ذات متأخرند و گونه مظاهر همان ذاتند و برعکس، به عبارت دیگر خداوند، خودش ظاهر و مظهر است (آملی، ۱۴۲۶: ۶۶۱ و ۶۶۲).

بنابراین می‌توان گفت تسبیح مظاهر نیز تسبیح خود خداوند است در مقام ظهور و یا به تعبیر قیصری، خداوند خودش مسبح و مقدس خودش است در مظاهر ملائکه. به همین دلیل قیصری اعتراض ملائکه در خلقت آدم و اینکه آن‌ها ادعای تسبیح و تقدیس نموده‌اند را عدم علم ملائکه به توحید افعالی و نوعی شرک خفی می‌داند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۶۰).

می‌توان گفت تسبیح مظاهر، از جنبه حقیقی آن‌ها، که همان وجود و سرّ آن‌ها می‌باشد، به خدا نسبت داده می‌شود و از جنبه خلقی مظاهر، که ماهیات و حدود امکانی آن‌هاست، می‌توان مخلوقات را مسبح حق نامید. ازاین‌رو می‌توان گفت: تسبیح مظاهر، بالاصاله به حق نسبت داده می‌شود و به تبع، به مخلوقات منسوب می‌شود.

در تأیید تسبیح خداوند، علامه حسن‌زاده به روایتی از اهل بیت علیه‌السلام درباره توقف رسول‌الله در موقفی به دستور جبرائیل اشاره می‌کند:

... ای محمد! در جای بایست، اینک در مقامی ایستاده‌ای که هرگز هیچ فرشته و پیامبری در آنجا توقف نکرده است. همانا خدای تو نماز می‌گزارد! پیامبر پرسید: ای جبرئیل چگونه نماز می‌گزارد؟! گفت: می‌گوید (من) بس پاک و

منزّه (تنها منزّه مطلق و مبری از همه نقایص) هستم و پروردگار همه فرشتگان و روح کل می باشم^(۵) (کلینی، (بی تا)، ج ۱، ح ۱۳: ۴۴۳).

به نظر ایشان «سبوح» توحید ذات، «قدوس» توحید صفات، «رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ» توحید افعال است و در تفسیر تسبیح خداوند به «وحدت موجود» اشاره دارند که: «لیس فی الدار غیره دیار»، بلکه

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

(حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

در جمع بندی و تبیین جامع معنا و کیفیت تسبیح، بر مبنای تساوق تسبیح با وجود و براساس مبانی عرفان نظری می توان گفت هر مظهري به همان اندازه که خداوند در او ظاهر شده، تسبیح و تنزیه خدا را می گوید و به همان میزان حقیقت وجود را که در او ظاهر شده، از نداشتن این ظهور خاص منزّه می کند.

با این توصیف، دیگر لازم نیست همچون متکلمین از ترس تشبیه، تسبیح مظاهر را تسبیح مجازی معنا کنیم؛ بلکه با این فهم از معنای تسبیح، می توان نتیجه گرفت که هر چند مسیح اصلی، وجود مطلق است که از هر گونه عدم و سوء و نقص مبرا و منزّه است، اما به لحاظ تبعی، هر مظهري نیز به میزان ظهور وجود در او مسیح حقیقت وجود می باشد، در نتیجه به همین میزان صفات وجود، همچون علم و ادراک و نطق نیز در آن ها ظاهر شده و به همین نسبت به تسبیح خود واقفند و تسبیح قولی و حقیقی دارند (نه فقط تسبیح حالی و مجازی که متکلمین قائلند).

نکته دیگر اینکه، به نظر می رسد متکلمین و عرفا در معنای لغوی تسبیح که عبارت است از «تنزیه از نقص و سوء»، اتفاق نظر داشته و اختلاف تفاسیر «تسبیح»، به اختلاف تعبیر «نقص و سوء» برمی گردد. متکلمین «نقص» را به نقص های مخلوقات تعبیر کرده و «تسبیح» را به تنزیه از نقائص ممکنات تفسیر کردند، اما عرفا «نقص» را به عدم برگردانده و تسبیح را به تنزیه از عدم تفسیر کرده اند. بنابراین به دلیل اینکه متکلمین دامنه نقص را محدود کردند،

مصادیق تسبیح را نیز محدود کرده و نتوانستند چگونگی تسبیح حقیقی همه موجودات را درک کرده و مجبور شدند تسبیح موجودات را مجازی بدانند، اما این مشکل در نظام عرفانی وجود ندارد.

تسبیح از تسبیح (تسبیح مطابق با قرآن)

جهت تبیین بهتر معنای تسبیح باید به نکته ظریفی دقت کنیم که جمع بین تشبیه و تنزیه و یا به قول ابن عربی، تسبیح از تسبیح یا تسبیح مطابق با قرآن است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۹۳).

همه مظاهر وجود درعین حال که به میزان ظهور وجود در آنها از مطلق وجود که ظاهر در آنهاست حکایت می کنند و او را از نداشتن چنین ظهوری بری و منزّه می کنند، با حدّ و تعین خود حقیقت وجود را از اینکه به این حد از وجود محدود باشد نیز منزّه می کنند.

با توجه به این مطلب می توان تعریفی از تسبیح ارائه کرد که گرچه از معنای لغوی تسبیح که به معنی تنزیه است تبعیت می کند اما جامع تشبیه و تنزیه اصطلاحی می باشد و آن تعریف این است که: تسبیح عبارت است از تنزیه حقیقت وجود از عدم ظهور در خلق و درعین حال تنزیه حقیقت است از محدود شدن به حدود خلاق.

در بخش اول این تعریف که ظاهراً متضاد با تعاریف متعارف است، حق از نداشتن کمالات خلق منزّه شده است و با توجه به محدود نکردن معنای تسبیح در تنزیه صرف حق از مشابَهت با خلق، سرّ آیه شریفه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) فهمیده می شود که چرا تسبیح همراه با حمد آمده است - چه باء را در «بِحَمْدِهِ» باء «سبّیت» بگیریم چه باء «معیت» - زیرا طبق این تعریف، همه مظاهر به وسیله محامد و کمالات ظاهر شده در آنها، تسبیح حق را می گویند و این گونه «باء» معنای سببی پیدا می کند؛ یعنی مخلوقات به سبب کمالات ظاهر شده در آنها حقیقت وجود را از نداشتن این محامد تنزیه می کنند. همچنین از آنجاکه بخش اول تعریف ارائه شده به معنی این است که هر مخلوقی خالق خود را از نداشتن کمالات ظاهر شده در این مخلوق منزّه می کند، نوعی جنبه اثبات را در خود نهفته

دارد؛ زیرا لازمه تنزیه از نداشتن کمالات و محامد، اثبات وجود کمالات است که همان معنای حمد می‌باشد^(۶) به همین دلیل است که حمد و تسبیح لازم و ملزوم یکدیگرند و در بیشتر موارد همراه هم هستند^(۷) از این رو «باء» در «بِحَمْدِهِ» می‌تواند «باء معیت» نیز باشد.

بخش دوم این تعریف، وجود مطلق و بی‌حد را از اینکه در حدود ممکنات و مظاهر محدود شود و شباهت صرف با ممکنات داشته باشد منزّه می‌کند و ذات مطلق و بی‌نهایت، که در همه مظاهر ظاهر شده و در عین حال هیچ‌یک از آن‌ها و حتی مجموع آن‌ها نمی‌باشد، را ثابت می‌کند. همان‌طور که می‌بینیم بخش دوم تعریف بیشتر جنبه تنزیهی دارد. بنابراین با در نظر گرفتن هر دو بخش این تعریف می‌توان گفت: که این تعریف مبتنی بر مبانی عرفانی، جامع حمد و تسبیح و یا تشبیه و تنزیه مصطلح در کلام می‌باشد. بنابراین نه تنها خداوند را از صفات ممکنات منزّه نکرده‌ایم، بلکه با جداکردن دو ساحت ذات و ظهور، همه صفات و کمالات مخلوقات، در ساحت ظهور برای خداوند اثبات می‌شود. در عین حال ساحت ذات بی‌نهایت حق، از هر گونه حد و قیدی حتی قید اطلاق مبرا و منزّه می‌شود.

در تأیید آنچه گفته شد، انتقاد ابن عربی به تعریف رایج و عقلانی از تسبیح و نیز بیان دلایل انتقاد او، ضروری به نظر می‌رسد. ابن عربی تأکید می‌کند که خداوند را با کلام و تسبیح خودش تسبیح کن نه با عقل خودت؛ زیرا عقول بیشتر کسانی که آیه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) را تفسیر می‌کنند، از «بِحَمْدِهِ» غفلت دارد. ابن عربی بر این باور است که خداوند تسبیح اشیا را به حمد خودش افزود تا بگوید او را آن‌گونه که خودش ثنای خودش را می‌گوید، تسبیح کنید و نه آن‌گونه که عقلا در الهیات نظر می‌کنند و به دلیل غفلت از «بِحَمْدِهِ» توسط عقلا، خداوند در ادامه آیه فرموده است: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». به نظر ایشان تسبیح عقلا که تنزیه صرف است، بی‌ادبی به ساحت خداوند است، البته متذکر می‌شود از آنجا که جمع بین تشبیه و تنزیه کار عقل نیست، خداوند عقلا را به خاطر این تنزیه صرف، مؤاخذه نمی‌کند؛ زیرا در ادامه آیه از حلم و غفران خود یاد می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴). ابن عربی بی‌توجهی عقلا را همچون بی‌توجهی

آنان به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) می‌داند که آنان تنها به جنبه تنزیهی این آیه توجه کرده و از تشبیه و تنزیه توأمی که در آیه نهفته است، غفلت ورزیده‌اند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۷-۴۲۸).

ابن عربی تعریف عقلا از تسبیح را تعریف جامعی از تسبیح و تنزیه ندانسته و به رد آن می‌پردازد. به نظر او تسبیحی که عبارت از عدم باشد، تسبیح و تنزیه نیست؛ زیرا این تسبیح که عقلا بیان می‌کنند عبارت است از تنزیه خداوند قدیم از هر صفتی که دلالت بر حدوث دارد^(۸) به عقیده او قائلین به این معنای از تسبیح، به این دلیل از حقیقت دور افتاده و پایشان لغزیده که صفات محدثات را به خود محدثات نسبت داده و محدث را در برابر قدیم قرار می‌دهند. درحالی‌که در دار وجود جز الله موجودی نیست و مظاهر، همه کلمات الله هستند که خداوند به وسیله آن‌ها ستایش می‌شود. پس صفات محدثات که عقلا الله را از آن‌ها منزّه می‌کنند، از ناحیه محدثات نیست، زیرا محدث از خودش چیزی ندارد و وجودش نیز از خودش نیست چه رسد به صفاتش. بنابراین صفات محدثات، متعلق به کسی است که آن‌ها را به ظهور آورده است، زیرا نفس رحمانی همان جوهر کائنات است و به همین دلیل است که خداوند خود را به صفات محدثات توصیف کرده درحالی‌که ادله نظری عقلا این را محال می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۰۴).

ابن عربی متذکر می‌شود که عقلا با عقل خود به سراغ تفسیر قرآن رفته‌اند، بنابراین مجبور به مجاز دانستن آیاتی که به سمع و بصر و ید و ... در خدا اشاره می‌کند و آیاتی که به تسبیح مظاهر اشاره دارد، شده‌اند؛ زیرا آن‌ها با نگاه استقلالی به مخلوقات و عدم درک وحدت شخصی وجود، قادر به فهم این مطلب نیستند که چگونه می‌توان صفاتی مثل سمع و بصر را که در مخلوقات مشهود است، به الله نسبت داد، یا چگونه می‌توان صفاتی چون تسبیح که مخصوص الله است را به مخلوقات نسبت داد.

ابن عربی پس از بیان این استدلال، هشدار می‌دهد که مواظب باش که با عقل تنها، خدا را تسبیح نگویی، بلکه همان‌طور که خدا در قرآن خودش را تسبیح کرده، او را تسبیح گویی که

بالاترین تسبیح است و نیز همان گونه که پیامبر^(ص) به خدا عرض کرد: «أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۰۴).

در جای دیگر نیز ابن عربی فهم حقیقی تسبیح را اعطای الهی دانسته و آن را ضد آن چیزی می داند که معمولاً تسبیح به آن صورت معنا می شود. به عبارت دیگر، از حقیقت تسبیح با عنوان «تسبیح از تسبیح» یاد می کند که این «تسبیح از تسبیح» یا «تنزیه از تنزیه» همان «تسبیح بحمده» است که عین اشتراک در نسبت است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۹۳). تسبیح در نظر متکلمین و عقلا به معنای بری کردن خدا از صفات محدث است، بنابراین «تسبیح از تسبیح» به معنای این است که خداوند مبرای از این است که از صفات محدثات مبرا باشد؛ یعنی دارای صفات محدثات نیز می باشد.^(۹)

ابن عربی معتقد است کسانی که خداوند را از محامدی که در «تسبیح بحمده» برای خود ثابت کرده، مبرا می دانند، او را در حقیقت تسبیح نکرده اند، بلکه تکذیب کرده و تنها با عقل و دلیل و همی خویش تسبیح کرده اند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۹۳).

اینکه ابن عربی تسبیح و تنزیه علمای رسوم را تکذیب خدا و شرک دانسته، به این دلیل است که تنزیه صرف، خداوند را در برابر حادث قرار می دهد که هیچ صفت حادث را ندارد، در حالی که این مقام احدیت و یکی از مراتب ظهور اوست. بنابراین با این تعریف حق تعالی مساوی با یکی از مظاهر و مخلوقاتش قرار گرفته که شرک است. زیرا خداوند مقابل مخلوقاتش نیست بلکه طبق وحدت شخصی وجود، اصلاً غیری نیست که مقابل باشد بلکه همه مخلوقات، ظهور و شئون او هستند.

تسبیح مظاهر، فطری آن هاست

طبق تعریف ارائه شده از تسبیح و بر مبنای وحدت شخصی وجود، معلوم شد تسبیح با وجود مساوق است و هر مظهري به میزان بهره مندی ظهور وجود، از عدم این ظهور فاصله گرفته و به همان میزان، تسبیح حقیقت وجود را می گوید. بنابراین ثابت می شود که تسبیح مظاهر

وجود، عین حقیقت آن‌ها (ظهور وجود) می‌باشد. بنابراین دیگر لازم نیست تسبیح را فرع بر حیات، معرفت و نطق در نظر بگیریم و برای اثبات تسبیح ابتدا حیات، نطق و معرفت را در مظاهر ثابت کنیم، هرچند که به میزان ظهور وجود در مظاهر همه صفات او، همچون حیات و نطق و معرفت، نیز ظاهر می‌شود و همه مظاهر به حدی که از ظهور وجود بهره‌مندند، از این صفات نیز بهره‌مند هستند.

ابن عربی نیز معتقد است تسبیح مظاهر، که حاصل تجلی حق بر آن‌هاست، فطری و ذاتی آن‌هاست و هیچ تکلیفی بر آن‌ها نیست بلکه اقتضای ذاتشان است. به عبارت دیگر تسبیح، «عبادت ذاتی» آن‌هاست که خداوند هر کدام را به حکم استحقاقی که داشتند به این عبادت قائم کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۲۸).

مراتب تسبیح در مظاهر حق

همان‌طور که معلوم شد، براساس عرفان نظری تسبیح مساوق وجود است و مظاهر حق با توجه به وجود نمودیشان، تسبیح نمودی دارند و با توجه به مشکک بودن نمود وجود، می‌توان نتیجه گرفت که تسبیح امر تشکیکی است که هر مظهري به میزان ظهور هستی در او مسَبِّح است، بنابراین در درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف تسبیح، از درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف ظهور وجود تبعیت می‌کنیم. به این ترتیب که مظاهر مادی هر کدام در حد خود، حقیقت وجود را از نداشتن این ظهور مادی خاص تنزیه می‌کنند. در عین حال از اینکه محدود به این حدّ مادی باشد نیز او را منزّه می‌کنند و در نهایت به موجود برتر از خود که مظاهر مثالی باشد، اشاره می‌کنند و مظاهر مثالی نیز همان‌گونه تا به مجردات و ملائک مقرب برسند. پس در این سیر صعودی، ملائک مجرد تسبیح والاتری دارند و به نظر محیی‌الدین ملائکه به دلیل اینکه ذاتشان مقدس از غفلت و مشغولیت‌های عالم طبیعت و ماده است، تقدیس ذاتی دارند (البته او تقدیس ذاتی بالاصاله را مخصوص حضرت الله می‌داند)، اما تقدیس عَرَضی را مخصوص موجود مرکب می‌داند که تفاوت انسان‌ها نیز به همین تقدیس عرضی است که

عبارت است از تقدیس نفوس به وسیله تهذیب اخلاق، تقدیس مزاج به وسیله مجاهدت، تقدیس عقول با مکاشفات و مطالعات و بالاخره تقدیس جوارح با اطاعت از اوامر و ترک نواهی مشروعه (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۰۹-۱۱۱).

به نظر می‌رسد همین تسبیح و تقدیس ذاتی، ملائکه را به اعتراض در برابر خلقت انسان وادار کرد. زیرا آن‌ها چون خود را منزّه از ماده و مثال می‌دیدند، نمی‌توانستند تصور کنند انسان که مرکب از ماده و مثال و مجرد است، بتواند تنزیهی بالاتر از آن‌ها داشته باشد.

دلیل اعتراض ملائکه، شبیه آن چیزی است که به قول ابن عربی سبب لغزش عقلا در مسئله تسبیح شده که همانا توجه صرف به جنبه عدمی و نقص نسبی مظاهر مادی و مثالی، بدون در نظر گرفتن کمالات ظاهر شده در آن‌هاست و به همین دلیل است که ملائکه مجرد نمی‌توانند تسبیح تام وجود مطلق و هستی بی‌نهایت را داشته باشند؛ زیرا هستی بی‌نهایت همه جا را فراگرفته و با اینکه احد و یکتای همه است و موجودی جز او نیست، صمد نیز می‌باشد؛ یعنی همه مظاهر را فراگرفته و هیچ مظهري بیرون او و خالی از ظهور او نمی‌باشد.

طبق تفسیر قیصری، هریک از ملائکه مقام معلومی دارند که نمی‌توانند از آن تجاوز کنند و فقط در حدّ این مقام خود خداوند را تسبیح می‌گویند (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۶۱). بنابراین مجردات که مانند انسان از ابعاد جسمانی و مثالی برخوردار نیستند نمی‌توانند به اندازه انسان کامل هستی مطلق را از عدم ظهور در ماده و مثال تنزیه کنند. بنابراین تسبیح محدود به حدّ تجرد را دارا هستند نه تسبیح بی‌نهایت و نامحدود انسان کامل را. از آنجاکه انسان آئینه تمام‌نمای خداوند و مظهر تام حق نامتناهی است، حقیقت وجود را به نحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد و از این جهت که مظهر لامتناهی حق می‌باشد، تسبیح بی‌نهایت و نامحدود دارد. به همین دلیل است که جبرئیل در شب معراج، نتوانست در مراحل عالی عروج پیامبر با او همراهی کند؛ زیرا جبرئیل ملک مجردی است که در حد تجرد محدود می‌باشد.

همچنین ابن عربی معتقد است که اسمائی از اسمای الهی نزد آدم می‌باشد که ملائکه به آن واقف نیستند، پس نمی‌توانند پروردگار را با آن اسما، تسبیح و تقدیس گویند (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۲۶۱). اگر مراد از اسم را در اینجا، اسم عینی و مظاهر حق در نظر بگیریم شاید بتوان گفت: اسمای مورد نظر ابن عربی، اسمای ذاتی حق هستند آن اسمایی که امام خمینی نیز درباره انسان کامل بیان می کنند که او در سیر صعودی خویش می تواند مظهر اسمای ذاتی حق شده و به فتح مبین، در حضرت احدیت (مقام عام نسبت به انبیا و اولیا و اهل معارف) و به فتح مطلق، در حضرت احدیت (مقام خاص ختمی که به شفاعت و تبعیت از حضرت ختمی مرتبت، حاصل می شود) نائل گردد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۴۲).

بنابراین انسان کامل که کون جامع است در سیر صعودی، از «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (دهر: ۱) حرکت کرده و تمام عوالم ماده و مثال و مجرد را با حرکت از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به ملک، پشت سر گذاشته و در عروجی تام، تا «...دَنَى فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸ و ۹) پیش رفته و در تمام مظاهر بی نهایت هستی مطلق، حق تعالی را به نظاره نشسته و او را از عدم ظهور در مراتب بی نهایت خویش منزّه و مبرا ساخته است و این تسبیح بی نهایت دست نمی دهد مگر در فناء افعالی و صفاتی و ذاتی که انسان کامل، خود و همه مظاهر را فانی در هستی بی نهایت کرده و حقیقت همه مخلوقات را که فناء محض در ذات یکتای احدی هستند، به عین الیقین مشاهده می کند و در مقام فناء از فنا، به حق الیقین متحقق می شود و هم اوست که می تواند مخاطب آیه شریفه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰) باشد.

کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر

با توجه به معنای تسبیح که «تنزیه از نقص عدم» است، معلوم شد که مظاهر حق، تسبیح نمودی دارند؛ یعنی به میزان نمود و ظهور وجود در آنها، حقیقت وجود را از نداشتن چنین ظهوری منزّه می کنند.

از آنجاکه هر مظهري محدود به حدودی می باشد، مخلوقات نمی توانند حقیقت لایتنهایی وجود را به نحو تام و اتم تسبیح گویند، پس تسبیح ناقص دارند، اما انسان کامل که مظهر

نامتناهی حق و نیز آیینۀ تمام‌نمای حق است و حقیقت وجود را به‌نحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد، تسبیحش نیز تسبیح تام بوده و می‌تواند حقیقتاً خداوند را از هر گونه سوء و نقص و عدم منزّه سازد.

قیصری نیز آنجا که تسبیح ملائکه را، به دلیل مقام معلوم ایشان که تجاوز از آن غیرممکن است، ناقص می‌داند انسان را دارای تسبیح کامل می‌داند، زیرا مقام انسان شامل همه مقامات عالی و سافل می‌باشد و انسان در همه این مقامات مسبح است. وی آیه «...إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴)، را دلیل می‌آورد که کامل‌ترین تسبیح از آن انسانی است که شاهد تسبیح حسی، مثالی و معنوی همه مظاهر حق می‌باشد. پس خدا را در همه مراتب کمال و نقصانش تسبیح می‌گوید (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

در مقام فنای فی‌الله که رب اعلی در پیامبر^(ص) ظهور می‌کند، او چیزی نیست جز اسم رب اعلی که مسمای خود را که همان «رب اعلی» در «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) می‌باشد و یا «رَبِّ الْعِزَّةِ» در «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰) به بهترین و کامل‌ترین نحو ممکن، ظاهر می‌سازد و طبق تساوق تسبیح با وجود، انسان کامل مرتبه اعلای تسبیح و بلکه تسبیح بی‌نهایت را دارا می‌باشد.

پس می‌توان گفت: در آیه «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» نیز خداوند خطاب به پیامبری که اسم عینی «رب اعلی» یعنی «الله» می‌باشد،^(۱۰) می‌فرماید که اکنون که به این مقام رسیدی و اسم الله شدی و ربّ تو اعلای از ربّ همه موجودات می‌باشد این مقام را حفظ کن و این اسم را از هر گونه سوء و نقصانی منزّه کن تا همواره «رب اعلی» مسمای تو باشد.

طبق این تفسیر، مراد از اسم در «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»، لفظ نیست بلکه مراد اسم عینی است که عبارت است از حضرت خاتم^(ص) که در مقام فنای فی‌الله عین مسمای گشته و مسبح و مسبح می‌باشد.

در تأیید مطالب گفته شده، بعضی از تفاسیر را مرور می‌کنیم.

جناب ملاصدرا، اسم ربّ اعلی را معلول اول یا صادر نخستین می‌داند و در نگاه او صادر نخستین همان «یمین خدا»، «واسطه فیض»، «قلم نویسنده اوامر حقایق بر دفتر نفوس» و «حجاب ذات» و «سراپرده‌های غیب او» است که سیر سالکان الی‌الله به او منتهی می‌شود و به این جهت به سرور آنان دستور تمجید و تسبیح او داده شده که این خود دلالت بر علوّ ذات حق دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۸۷-۱۸۸).

آیت‌الله مصطفی خمینی، نیز پس از بیان تفاسیر متکلمینی که از ترس نسبت دادن کفر به خداوند، قائل به زائد بودن «اسم» در «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) هستند، تفاسیر و استدلال‌های آنان را «تحلیلات بارده» و «استدلالات کاسده» می‌داند و معتقد است که کلمه «اسم» زائد نیست و متذکر می‌شود، اگر نظر استقلالی به «اسم» نداشته باشیم، شائبه کفر پیش نمی‌آید (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۰۸-۱۱۱). و درباره توضیح عدم نظر استقلالی به اسماء‌الله، انسان‌ها را در نظر به اسما به پنج گروه تقسیم کرده است و آن گروه را که نظر آن‌ها به اسما تابع نظر به مسمی می‌باشد - که نه از اسم غافل می‌شوند و نه از مسمی، بلکه به صورت جامع هر کدام از اسم و مسمی را در جایگاه خویش مورد توجه قرار می‌دهند- انسان‌های کاملی می‌دانند که جامع بین غیب و شهادت هستند (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۰۴).

گنابادی نیز در تفسیر این آیه فرموده که منظور از تسبیح، منزّه کردن لطیفه انسانی از آلوده شدن به پلیدی‌های حیوانی و شیطانی است و منظور از «اسم»، اسم لفظی نیست بلکه اسم عینی است که دارای مراتب است همچون: مراتب لطیفه انسانی و مراتب انبیا و اوصیا و مراتب عقول و نفوس و بالاترین مرتبه اسم الهی، اسم جامع است که از آن تعبیر به مشیت می‌شود (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۴۸).

در تفسیر استرآبادی، اسم رب اعلی در «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) را به ذات پیامبر^(ص) با جمیع صفاتش، تفسیر کرده و می‌فرماید:

این آیه شریفه، یعنی ذات خود را با تجرد از ماسوای حق و قطع نظر از غیر، منزّه کن تا کمالات حقانیه به‌طور کامل برآن ظاهر شود و این تسبیح خاص

است که در مقام فنا حاصل می‌شود؛ زیرا استعداد تام قابل برای جمیع صفات الهی جز برای او نیست، پس ذات شخص همان اسم اعلی است هنگام رسیدن به کمالش و هرچیزی تسبیح خاصی دارد که به آن اسم خاصی از اسماء ربّش را تسبیح می‌گوید (استرآبادی، ج ۱: ۱۸۸).

از آیاتی همچون «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰). و «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰). معلوم می‌شود که هرکس در حد خود توصیفی از خداوند دارد، اما همه آن‌ها محدود و بعضی فقط ساخته ذهن و موهومات بشری هستند و خداوند از آن‌ها منزّه است و از اینکه «رَبِّكَ» آورده و عباد مُخْلَص را با «الَّا» جدا کرده، معلوم می‌شود تسبیح حقیقی و مطابق با واقع را فقط عباد مخلص دارا هستند که همانا پیروان مخاطب «ک» در «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» هستند؛ یعنی پیامبر خاتم (ص) و پیروان راستین ایشان همچون ائمه (ع) که ربّ آن‌ها همان ربّ اعلی است که طبق آیه «...إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲)، منتهای سیر مخلوقات می‌باشد.

این عباد مخلص کسانی هستند که طبق آیه «...لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ» (حجر: ۳۹ و ۴۰)، از اضلال و اغوای شیاطین نجات یافته و عباد خاص هستند که خداوند آن‌ها را برای خود خالص کرده است تا خود را به زیباترین صورت در آیینۀ تمام‌نمای آن‌ها مشاهده کند. به نظر صاحب روح المعانی این عباد مخلص آن‌هایی هستند که طاعت را برای خداوند تبارک و تعالی خالص کرده و قلوبشان را از نجاسات شرک و کفر و رذائل پاک کرده‌اند و در نتیجه کید و مکر شیاطین بر آن‌ها اثر نمی‌کند و از نجات‌یافتگان هستند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۱۴۶).

در تفسیر صافی، حدیثی از امام صادق (ع) آمده که مصادیق حقیقی عباد مخلص را مشخص می‌کند:

ما نورهایی صف زده حول عرش هستیم که تسبیح می‌کنیم پس به تسبیح ما اهل آسمان تسبیح می‌کنند تا اینکه بر زمین هبوط کردیم پس تسبیح کردیم، پس

اهل زمین به تسبیح ما تسبیح کردند و ما «صافون» هستیم و ما «مسیحون» هستیم (کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۸۷).

چنانچه مشاهده می‌شود حضرت برای اهل آسمان فعل مضارع و برای اهل زمین فعل ماضی به کار برده‌اند، شاید به دلیل تغییر و حرکت در مظاهر زمینی و مادی و دوام و ثبات مظاهر آسمانی و مجردات عقلی باشد، اما به هر حال نکته مهم این است که حضرت خود را مصداق «صافون» و «مسیحون» معرفی می‌کند (صافات: ۱۶۵ و ۱۶۶) و بیشتر مفسران آن‌ها را به ملائک و مجردات تفسیر کرده‌اند. معلوم می‌شود، طبق آیه «...إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴) و طبق همین حدیث حضرت صادق^(ع)، به واسطه امام و انسان کامل است که اهل آسمان و زمین تسبیح می‌گویند؛ زیرا انسان کامل واسطه فیض همه مظاهر می‌باشد. طبق معنایی که پیش‌تر برای تسبیح بیان شد، تسبیح مساوق وجود است و هر مظهري به میزان ظهور وجود در خویش، حق را تسبیح می‌گوید، پس با این حدیث معنای حرف عرفا که انسان کامل را خلیفه حق و واسطه خلقت مظاهر دیگر می‌دانند معلوم می‌شود.

از آنجاکه نظام عالم بر توحید نهاده شده و وحدت شخصی وجود در کل عالم ساری است؛ همچنین حضرت حق موجود یکتای همه است و همه ممکنات ظهور او هستند و به وجود او زنده و پاینده‌اند، خلیفه او نیز که اشرف مخلوقات می‌باشد باید همه کمالات و صفات مستخلف‌عنه را داشته باشد. بنابراین وی از همه مظاهر آسمانی و زمینی و برزخی (مجرد، ماده و مثال) بهره کامل دارد و همچون روحی است که افزون بر حیات بخشی به اعضا و قوای انسان، وحدت بخش همه قوا نیز می‌باشد و همان‌طور که جسم، مقدمه آفرینش روح و روح جسمانیة الحدوث می‌باشد و پس از پیدایش جسم پدید می‌آید و سپس تدبیر و اداره همه اعضا به دست اوست، آسمان و زمین نیز، مقدمه خلقت انسان کامل هستند و پیش از او ایجاد می‌شوند، اما پس از پیدایش انسان کامل؛ یعنی روح ازلی و ابدی عالم، هریک از مظاهر معنا و مفهوم حقیقی خود را به عنوان عضوی در این هیکل عظیم عالم پیدا می‌کنند و

تحت تدبیر انسان کامل به وظایف الهی خویش عمل می کنند که این همان تسبیح آن هاست که به واسطه تسبیح انسان کامل محقق می شود.

بنابراین تفاوت تسبیح انسان کامل با مظاهر دیگر این است که انسان کامل عامل اصلی و علت تسبیح مظاهر دیگر است و تسبیح او بر تسبیح دیگران احاطه داشته و وحدت بخش و معنابخش تسبیح آن هاست؛ نه اینکه عالی ترین مرتبه تسبیح را داشته باشد.

پس انسان کامل مخاطب آیه «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) می باشد و همان طور که برای ربّ اعلی وحدت شخصی وجود و احاطه به همه شئون و مظاهر خویش ثابت می شود - نه وحدت سنخی - مظهر کامل او نیز باید چنین باشد و تسبیح او نیز به تسبیح همه مظاهر به وحدت شخصی - نه وحدت سنخی - احاطه دارد.

تسبیح، عامل نجات انسان

علامه طباطبایی از آیه شریفه «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (صافات: ۱۴۳ و ۱۴۴). استفاده می کند که صرفاً تسبیح یونس، باعث نجات او شده است. لازمه این گفتار این است که یونس گرفتار شکم ماهی نشد، مگر به خاطر اینکه خدا را تسبیح گوید و او را از آن معنایی که عملش حکایت از آن می کرد، منزّه بدارد همان که با خشم قومش را ترک کرد (ترک وظیفه نبوت و هدایتگری). درحالی که گمان می کرد خدا بر او تنگ نمی گیرد. همچنان که جمله «...فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...» دلالت بر آن دارد. به نظر علامه این عمل که حضرت یونس راه خود را گرفت و قومش را به عذاب خدا سپرد، بدون اینکه از جانب خدا دستوری داشته باشد - گرچه او چنین قصدی نداشت - این معنا را ممثل می کرد که غیر خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد. پس از آنکه متوجه شد عملش بیانگر چنین معنایی بوده، از این معنا بیزاری جست و عرض کرد: «...لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۸۷) و دریافت این حقیقت باعث نجات او شد. اینکه پیش از تسبیح

«لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» را ذکر کرده به نظر علامه طباطبایی به منزله علتی است برای تسبیحش، گویا فرموده:

خدا یا معبود به حقی که باید به سویش توجه کرد غیر تو کسی نیست. پس تو منزهی از آن معنایی که عمل من آن را می‌رسانید، که همان اعراض از عبودیت تو و فرار از تو بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۱۶۳-۱۶۶).

یعنی فرار من از تو ناشی از این بود که تو را اله مطلق و صاحب اختیار تام ندانستم؛ زیرا عبد حقیقی که باور راسخ به «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» داشته باشد در هر زمان و مکان و شرایطی که باشد، از بندگی اله حقیقی سر باز نمی‌زند، همان‌طور که حضرت امیر^(ع) فرمود: «لَا يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ».

پس «سبحانک» در اینجا یعنی تو منزهی از اینکه اله مطلق و صاحب اختیار محض نباشی و این تسبیح حضرت یونس و اعتقاد و عمل به این حقیقت بود که باعث نجات او شد. طبق تعریف پیشین، بر مبنای وحدت وجود، همین که حضرت یونس ایمان نیاوردن قوم و عدم نزول عذاب را ظهور و آیتی از جانب خدا ندید، بیانگر نوعی نظر استقلالی بود که باعث عدم تحمل این حقیقت از جانب او شد. اما پس از آن گرفتاری با توجه تام به حقیقت توحید، تسبیح حقیقی انسان کامل را دریافت کرد و همین مایه مبعوث شدن و نجات او شد. اگر حقیقت «...لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» بر او مکشوف نمی‌شد، تا ظهور این حقیقت بر او (همان روز بعث و ورود به قیامت که کشف حقیقت توحید خالص است) در سه ظلمت شکم ماهی، دریا و شب (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۸۵) که نشانه حد و عدم دریافت بی‌نهایت است، می‌ماند.

عبدالرزاق کاشانی نیز (در تفسیر منسوب به ابن عربی) تسبیح حضرت را همان تجرید و توحید بیان کرده و یوم یبعثون را روزی که مجرد از مرقد بدن بعثت می‌یابد، یا روز بعث در قیامت، بیان فرموده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸۴).

بنابراین می‌توان گفت از نتایج درک تسبیح حقیقی (بر مبنای وحدت موجود و تساوق تسبیح با وجود)، این است که انسان روح ساری در عالم را درک کرده و مخلوقات را جدای از هم و مستقل نمی‌بیند، بلکه می‌داند همهٔ مخلوقات (از جمله خودش) صورت یک حقیقت واحد بوده و تسلیم ارادهٔ او و مسیح اویند؛ بنابراین سعی می‌کند با نظام آفرینش هماهنگ شده و با فانی در حق، از نعمت اختیار که مخصوص انسان است استفاده احسن کرده، به تسبیح رب اعلی دست یابد.

همچنین با درک شهودی تسبیح همهٔ مخلوقات، به جایگاه نمودی همهٔ مظاهر حق، نظر کرده، نه تنها هیچ چیز را شر نمی‌داند، بلکه هیچ‌یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پندارد. در نتیجه، با مشاهدهٔ حق یقینی جان و روح عالم و درک تسبیح خداوند، همواره در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه «یا أَیَّتْهَا النِّفْسُ الْمَطْمَئِنَّهٗ * ءِارجِعِ الی ربِّکِ راضیةً مرضیةً * فادخلی فی عبادی * و ادخلی جَنَّتِی» (فجر: ۲۷-۳۰)، قرار گیرد.

نتیجه

ابتدا تعریف جامعی از تسبیح، به گونه‌ای که بتوان مطابق قرآن تسبیح حقیقی را در همهٔ اشیا تبیین کرد، ارائه شد، سپس با اثبات تساوق تسبیح با وجود و بر مبنای وحدت شخصی وجود، دو نحوه تسبیح (اصلی و تبعی) برای دو مقام ذات و ظهور حق ثابت شد و اینکه چگونه حق تبارک و تعالی هم مسبح است و هم مسبح، توضیح داده شد.

همچنین تسبیح از تسبیح (تسبیح جامع قرآنی) و رابطهٔ حمد و تسبیح بیان شد و معلوم شد چگونه همهٔ مظاهر، تسبیح بحمده دارند و با آنکه با کمالات خویش، همهٔ کمالات را در مقام ظهور برای حقیقت وجود ثابت کرده‌اند، در عین حال ذاتی مطلق از اطلاق و تقیید را اشاره دارند که محیط به همه هست و هیچ‌یک از آن‌ها نیست (و حتی مجموع همهٔ آن‌ها نیز نیست)، ثابت شد که مظهر اتم این حقیقت نیز لازم است تسبیحی محیط به تسبیح همهٔ مظاهر

داشته باشد (نه تنها برتر و در مقام اعلای از همه بلکه محیط بر همه، به احاطه‌ای که واحد شخصی وجود بر همه مظاهرش دارد).

در ادامه به کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر پرداخته شد، همان بنده مخلصی که به او خطاب می‌شود: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»، همان اسم رب اعلایی که نهایت سیر مظاهر به او ختم می‌شود و اول و آخر همه است، همان که «إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» است و این تسبیح است که مایه نجات انسان از همه غم‌ها یعنی همه حدود و محدودیت‌ها می‌شود، همان‌طور که حضرت یونس پس از آنکه به حقیقت «... لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» دست یافت، لایق «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ...» شد.

در پایان، بعضی نتایج درک تسبیح حقیقی (بر مبنای وحدت موجود و تساوق تسبیح با وجود) معلوم شد. از جمله اینکه انسان با درک تسبیح حقیقی مخلوقات، روح ساری در عالم را درک کرده و مخلوقات را جدای از هم و مستقل نمی‌بیند، بلکه همه را صورت یک روح واحد می‌بیند که تسلیم اراده او و مسبِّح اویند؛ بنابراین سعی می‌کند با نظام آفرینش هماهنگ شده و با فنای در حق، از نعمت اختیار که مخصوص انسان است استفاده احسن کرده، به تسبیح رب اعلی دست یابد.

همچنین با درک شهودی تسبیح همه مخلوقات، به جایگاه نمودی همه مظاهر حق، نظر کرده و نه تنها هیچ چیز را شر نمی‌داند، بلکه هیچ‌یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پندارد. در نتیجه، با مشاهده حق یقینی جان و روح عالم و درک تسبیح خداوند، دائماً در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. آیات ابتدای سور مسبحات (حدید، حشر، صف، جمعه و تغابن) که با «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» و «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» شروع می‌شود.

۲. درجات تسبیح به این صورت مطرح شده‌اند: درجه اول تنزیه حقیقت از مشابَهت خلقت؛ درجه دوم تنزیه از مشابَهت ارواح و نفوس؛ درجه سوم تنزیه از مشابَهت عقول که درنهایت به تنزیه قدیم از محدث منتج می‌شود (العجم، ۱۹۹۹: ۱۷۳).

۳. ابن منظور حدیثی از حضرت علی^(ع) دربارهٔ سبحان‌الله می‌آورد که «کلمه‌ای است که خداوند آن را برای خود برگزید و به آن راضی شد، سپس به آن توصیه کرد» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰).

۴. در ذیل عنوان «تسبیح از تسبیح» به تلازم تسبیح و تحمید پرداخته می‌شود.

۵. یا محمد! فلقد وقتت موقفا ما وقفه ملک قط و لا نبی، إن ربک یصلی! فقال یا جبرئیل و کیف یصلی؟! قال: یقول: سبح قدوس أنا رب الملائکه و الروح، (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ح ۱۳: ۴۴۳).

۶. در تفسیر منسوب به ابن عربی (که به نظر محققان، این تفسیر آرای عبدالرزاق کاشانی می‌باشد و به اشتباه به ابن عربی نسبت داده شده است) تحمید خداوند به واسطهٔ مخلوقات، اظهار کمالات مترتب بر مخلوقات و مظهریت آن‌ها برای صفات جلالی و جمالی خداوند تفسیر شده که ذات خداوند به سبب مدیثیت، حافظیت و مدیریتش برای همهٔ مظاهر، به این تحمید مختص شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۸).

۷. گنابادی در تفسیر آیهٔ اول سوره حمد، به این تلازم اشاره می‌فرماید: «سبحان است خداوندی که حمد نمی‌شود مگر بر آنچه به آن تسبیح می‌شود و تسبیح نمی‌شود مگر به آنچه به آن حمد می‌شود، به همین دلیل است که در کتاب و سنت به‌ندرت ذکر تسبیح و حمد از هم جدا شده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰).

۸. به نظر می‌رسد منظور ابن عربی از عقلا در اینجا همان متکلمین هستند که ساحت الله را از همهٔ صفات محدثات مبرا می‌دانند. رجوع شود به «تبیین کلامی تسبیح» در همین نوشته، به‌ویژه نظر علامه طبرسی.

۹. ابن عربی در فص هودی به‌روشنی بیان می‌فرماید که خدا - در مقام ظهور- عین اشیا می‌باشد و صفات آن‌ها صفات اوست؛ زیرا عالم صورت اوست و او روح ساری در عالم که آن را ظاهر کرده و حفظ می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۴).

۱۰. طبق عقیده عرفا، هر موجودی تحت تدبیر اسمی از اسمای خداوند می‌باشد که آن اسم «رب» او (ظاهر در او) و آن موجود، مربوب (مظهر) می‌باشد و رب پیامبر^(ص) «الله» می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ . (۱۴۲۶)، رساله نقد التقود فی معرفه الوجود (همراه جامع الاسرار و منبع الانوار)، مقدمه هانری کربن و عثمان اسمعیل یحیی، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۹۱۸)، آیات الاحکام، تهران: مکتبه المعراجی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۱)، شرح چهل حدیث، چاپ بیست و ششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، چاپ دوم، تهران: تشیع.
- _____ . (۱۳۸۷)، ممل‌الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، مفردات فی غریب قرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

- العجم، رفیق. (۱۹۹۹)، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی، لبنان: مكتبة ناشرون.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۱۰)، العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: صدر.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران: هرمس.
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب. (بی تا)، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران: علمیه اسلامیة.
- گنابادی، سلطان محمود. (۱۴۰۸)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۴)، نشانه شناسی تفسیر عرفانی و ساختار تاویل، تهران: ثالث.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۳)، تفسیر سوره های طارق، اعلی و زلزله، ترجمه و تحقیق محمد خواجهوی.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.