

# تسییح ظاهر و مظہر و مراتب تشکیکی آن

فاطمه طباطبائی<sup>۱</sup>

الهام غیور<sup>۲</sup>

**چکیده:** با توجه به جایگاه عظیم تسییح در قرآن اعم از تسییح خداوند و مخلوقات، با طرح دو ساحت «ذات» که از هر گونه قیدی مبراست و «ظهور» که در بردارنده هر گونه صفات و کمالات مخلوقات است، کوشش می‌شود تا کیفیت تسییح همه موجودات، مراتب تشکیکی آن، تسییح انسان کامل و تقاووت آن با تسییح سایر مظاہر تبیین گردد و نیز به شرح تنزیه و تشییه و تنزیه از تنزیه و یا تسییح از تسییح که همان «یُسَيِّحُ بِحَمْدِهِ» است پرداخته شود.

**واژگان کلیدی:** تسییح، تشکیک، تساوی، ظهور، وجود، مراتب

---

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی<sup>(س)</sup> و انقلاب اسلامی؛ رئیس انجمن علمی عرفان اسلامی ایران  
E.mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

۲. دانشجوی دوره دکتری عرفان پژوهشکده امام خمینی<sup>(س)</sup> و انقلاب اسلامی  
E.mail: ghayour.el@gmail.com

## مقدمه

در این پژوهش سعی شده پس از بیان چگونگی تسبیح حق و خلق در عرفان اسلامی و رفع اشکالات وارد براین 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<sup>(۱)</sup> 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 تغیر هستند، ابا دارند و به خاطر گرفتار نشدن در تشبیه، در به کاربردن اصطلاح تسبیح در مظاهر به مجاز قائل شده‌اند. تعاریف آن‌ها ناقص و بیشتر به صورت سلبی است. به طور مثال سلب عیوب و نفائص 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 تقيید 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 تقيید) می‌باشد. همچنین ثابت می‌شود که برخلاف نظر برخی از متكلمان- 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 تسیبیح و اثبات تساوی آن با وجود، با توجه به تفاوت ساحت و وجود در عرفان نظری (وجود اصلی و محض ذات حق و وجود تبعی و نمودی مظاہر) به مباحثی همچون تفاوت تسیبیح اصلی و محض (تسیبیح ذات حق) با تسیبیح تبعی و نمودی (تسیبیح مظاہر)، ذومراتب بودن تسیبیح و چگونگی جریان آن در مراتب مخلوقات و چگونگی تسیبیح انسان کامل، به عنوان اشرف مخلوقات و خلیفه خدا بر زمین، تفاوت تسیبیح او با مخلوقات دیگر و درنهایت به شرح اینکه چگونه تسیبیح موجب نجات انسان از تاریکی‌ها (تعینات و محدودیت‌ها) و راهیابی او به قیامت می‌شود، پرداخته می‌شود.

### معانی لغوی تسیبیح

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

میبدی در معنای تسیبیح، حدیثی از حضرت علی<sup>(۴)</sup> را بیان داشته که ایشان در پاسخ به ابن عباس چنین فرمود: «تسیبیح یعنی منزه کردن خداوند از سوء و بدی» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۴). بسیاری از لغتشناسان در مورد این معنا اتفاق نظر دارند<sup>(۲)</sup> (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰؛ العجم، ۱۹۹۹: ۱۷۳).

«سبحان الله»<sup>(۳)</sup> 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 «سبحان» مصدر به معنی امر، یعنی «سبحوا» در نظر گرفته شده است. همچنین «سبحان» در «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صفات: ۱۵۹) به معنای «تنزیه» آمده است (طربی، 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 سیحان الله یعنی خداوند را از بدی به طور کامل برکنار می‌دانم» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۱۲).

ابن منظور «سبوح» و «قدوس» را از صفات خدا می‌داند که «سبوح» به معنای «منزه از هر بدی و سوء» و «قدوس» به معنای «المبارک و الطاهر» می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰). معنای موردنظر 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 (طربیحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۶) که به نظر می‌رسد این آیه به دلیل تلازم تسبیح و تحمید،<sup>(۴)</sup> این گونه معنا شده.

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

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

«سبح» به معنی «حرکت سریع در آب و هوا» معنا شده است. این معنا در آیه «...كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبِحُونَ» (انیا: 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 سَبِّحًا» (نازعات: ۳) یعنی: «ستارگانی که در فلک جریان دارند» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰). البته به نظر راغب، «سبح» در «وَالسَّابِحَاتِ سَبِّحًا» (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 سَبِّحًا طَوِيلًا» (مزمل: 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،

«مسبّحین» در «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ» (صفات: 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، بهنحوی 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 متكلمين، مورد توجه اجمالی قرار گیرد.

### تبیین معنای تسبیح

#### الف) تبیین کلامی معنای تسبیح

روش متكلمين در تفسیر، بر مبنای اعتقاد به تنزیه مطلق و نفی هرگونه تشبيه می‌باشد و هرجا که ظاهر آيه در شأن مقام الوهیت نباشد، برای رد آيه به جست‌وجوی مبنایی در لغت می‌پردازند و یا به اجتهاد دست می‌زنند؛ مثلاً آياتی را که ظاهرش غریب است حمل بر مجاز می‌کنند، همان‌طور که در تفسیر «يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...» (رعد: ۱۳) چون به لحاظ عقلی امکان ندارد رعد تسبیح بگوید، منظور از تسبیح را دلالت صوت قوى بر عظمت الله می‌دانند (مشرف، ۱۳۸۴: ۵۸).

در این بخش به نقل نمونه‌هایی 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 می‌باشد را تسبیح آن‌ها دانسته‌اند، پرداخته می‌شود.

### تبیبح از نظر علامه طبرسی

علامه طبرسی در تفسیر آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) در مجتمع البيان می‌گوید: 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) قوى تر از تسبیح لفظی باشد، چون موجب علم و یقین می‌گردد.

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 برایت 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 بگویید: 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 «تُسَبِّحْ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْهَمُونَ تَسْبِيحةَهُمْ» معتقد است که مراد از تسبیح موجودات آن

است که آنان با زیان حال تسیبیح می‌گویند آنجاکه دلالت بر وجود صانع خویش و قدرت و حکمت او می‌نمایند. پس آنان تسیبیح می‌گویند و خداوند عزوجل را از داشتن شریک و اموری که بر او روانمی‌باشد، مبرا می‌نمایند.

وی می‌نویسد:

اگر بگویی: معنی «وَكِنْ لَا تَفْقُهُنَّ تَسْبِيحةَهُمْ» چیست؟ (زیرا این نحو از تسیبیح است که مورد فهم و علم همگان می‌باشد) می‌گوییم خطاب در این آیه با مشرکان است، اگرچه وقتی از آنان درباره خالق آسمان‌ها و زمین پرسیده شود، در جواب، نام خداوند را به زبان می‌آورند، لیکن چون برای خدا در عمل شریک قرار داده‌اند، گوییا که تدبیر نموده و اقراری نکرده‌اند، زیرا نتیجه اندیشه صحیح و اقرار ثابت، خلاف آن چیزی است که آنان بدان عمل نموده‌اند، پس آنان تسیبیح را نفهمیده و دلالت بر وجود خالق را به وضوح ندانسته‌اند.

(زمشخری، ج ۲: ۶۷۰).

زمخشری در تفسیر بخش اول این آیه، می‌افزاید:

اگر بگویی جمله «من فیهِن» که مراد ملاٹکه و جن و انس است، حمل بر حقیقت می‌گردد درحالی که همان جمله عطف بر آسمان و زمین شده است و تسیبیح آسمان و زمین مجاز شمرده می‌شود، پس لازمه این معنا آن است که تسیبیح در یک بخش مجاز و در بخش دیگر آیه حقیقت باشد و جمع بین استعمال مجازی و حقیقی در یک جمله روانمی‌باشد.

گوییم که: در تمامی موارد، حمل بر تسیبیح 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

(زمشخری، ج ۲: ۶۷۰).

همان‌طور که در این چند مورد بیان گردید، عموم مفسرانی که به تفسیر فقهی و کلامی قرآن پرداخته‌اند درباره آیاتی که به تسیبیح موجودات اشاره کرده دچار اختلاف نظر شده‌اند؛ زیرا در قرآن به تسیبیح همه موجودات اعم از ذی‌شعور و غیر ذی‌شعور (از جمله پرنده‌گان 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 نقص» می‌باشد، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه همه موجودات می‌توانند حقیقتاً خداوند را از نقص مبرا کنند در حالی 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 متكلمين برای فرار از مشکلات بسیاری که - با توجه به مبانی عقیدتی خود - با تفاسیر قرآن پیدا می‌کنند متولّ به معنای مجازی و تأویلات سطحی از قرآن می‌شوند لازم می‌آید درباره این آیات نیز به تسبیح مجازی متولّ 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 «تسبيح» به اختلاف تعبير «نقص و سوء» بر می‌گردد. از آنجاکه هر سوء و نقصی ناشی از عدم است؛ بنابراین «عدم»، اصل سوء و نقص می‌باشد. از این‌رو می‌توان گفت: تسبیح عبارت است از تنزیه از عدم.

مقدمه دوم: تنزیه کننده تا خودش منزه و مبرای از عدم (سبحان) نباشد، نمی‌تواند مسیح باشد پس مسیح از عدم، اولاً و بالذات خود وجود دارد و ثانياً و بالعرض هرچیز که بهره‌ای از وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، از آنجاکه تسبیح عبارت است از تنزیه از عدم، پس دائر 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 تسیبیح گویی است (از عدم، منزه است).

مقدمه سوم: طبق نظر عرفان، برمبنای 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 «البشرط مقسمی» تعبیر شده و منشأ همه مظاہر 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 مظاہر حق اعم از مظاہر ذاتی (احدیت و واحدیت) و مظاہر خارج ذات را (که از نفس رحمانی منشأ گرفته و شامل همه عوالم - تجدد، مثال، ماده و کون جامع - می‌باشد) شامل می‌شود (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۰۵-۵۵۵).

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

با استفاده از این سه مقدمه، می‌توان با توجه به دو نحوه وجود، دو نحوه تسیبیح حقیقی در عرفان نظری را ثابت کرد که عبارتند از: تسیبیح اصیل و محض (تسیبیح در مرتبه ذات حق) و تسیبیح تبعی و نمودی (تسیبیح مظاہر حق یا تسیبیح مخلوقات).

همچنین با توجه به مراتب تشکیکی مظاہر وجود، می‌توان مراتب تشکیکی مظاہر تسیبیح نمودی در مظاہر را به این صورت تبیین کرد که مظاہر خداوند، هر کدام به میزانی که او را نشان می‌دهند، از عدم ظهور وجود، منزه و مبرا هستند، بنابراین به همان میزان، سبحان نمودی هستند و درنتیجه تسیبیح نمودی دارند؛ یعنی به میزان نمود و ظهور وجود در آن‌ها، حقیقت وجود را از نداشتن چنین ظهوری منزه می‌کنند.

با توجه به دو نکته زیر می‌توان تسیبیح مظاہر 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 به خودی خود 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: از سوی 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 گرنه 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 حقی آن‌ها، که همان وجود و سر آن‌ها می‌باشد، به خدا نسبت داده می‌شود و از جنبه خلقی مظاهر، که ماهیات و حدود امکانی آن‌هاست، می‌توان مخلوقات را مسبح حق نامید. از این‌رو می‌توان گفت: تسبیح مظاهر، بالاصله به حق نسبت داده می‌شود و به‌تبع، به مخلوقات منسوب می‌شود.

در تأیید تسبیح خداوند، علامه حسن‌زاده به روایتی از اهل بیت علیه السلام درباره توقف رسول الله در موقفی به دستور جبرائل اشاره می‌کند:

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

منزه (تنها منزه مطلق و مبری از همه نقایص) هستم و پروردگار همه فرشتگان و روح کل می باشم<sup>(۵)</sup> (کلینی، بی‌تا)، ج ۱، ح ۱۳: ۴۴۳).

به نظر ایشان «سبوح» توحید ذات، «قدوس» توحید صفات، «رب الملائکة و الروح» توحید افعال است و در تفسیر تسیبیح خداوند به «وحدت موجود» اشاره دارند که: «لیس فی الدار غیره دیّار»، بلکه

غیرتش غیر در جهان نگذاشت      لاجرم عین جمله اشیا شد

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

در جمع‌بندی و تبیین جامع معنا و کیفیت تسیبیح، بر مبنای تساوی تسیبیح با وجود و براساس مبانی عرفان نظری می‌توان گفت هر مظہری به همان اندازه که خداوند در او ظاهر شده، تسیبیح و تنزیه خدا را می‌گوید و به همان میزان حقیقت وجود را که در او ظاهر شده، از نداشتن این ظهور خاص منزه می‌کند.

با این توصیف، دیگر لازم نیست همچون متكلّمین از ترس تشبیه، تسیبیح مظاهر را تسیبیح مجازی معنا کنیم؛ بلکه با این فهم از معنای تسیبیح، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند مسبّح اصلی، وجود مطلق است که از هرگونه عدم و سوء و نقص مبرا و منزه است، اما به لحاظ تبعی، هر مظہری نیز به میزان ظهور وجود در او مسبّح حقیقت وجود می‌باشد، درنتیجه به همین میزان صفات وجود، همچون علم و ادراک و نطق نیز در آن‌ها ظاهر شده و به همین نسبت به تسیبیح خود واقفند و تسیبیح قولی و حقیقی دارند (نه فقط تسیبیح حالی و مجازی که متكلّمین قائلند).

نکته دیگر اینکه، به نظر می‌رسد متكلّمین و عرفا در معنای لغوی تسیبیح که عبارت است از «تنزیه از نقص و سوء»، اتفاق نظر داشته و اختلاف تفاسیر «تسیبیح»، به اختلاف تعییر (نقص و سوء) بر می‌گردد. متكلّمین «نقص» را به نقص‌های مخلوقات تعییر کرده و «تسیبیح» را به تنزیه از نقص‌های ممکنات تفسیر کردند، اما عرفا «نقص» را به عدم برگردانده و تسیبیح را به تنزیه از عدم تفسیر کرده‌اند. بنابراین به دلیل اینکه متكلّمین دامنه نقص را محدود کردند،

مصاديق تسيح را نيز محدود کرده و نتوانستند چگونگي تسيح حقيقي همه موجودات را درک کرده و مجبور شدند تسيح موجودات را مجازی بدانند، اما اين مشكل در نظام عرفاني وجود ندارد.

### تسبيح از تسبيح مطابق با قرآن)

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

همه مظاهر وجود در عین 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 منزه می کنند، با حد و تعیین خود حقیقت وجود را از اینکه به این حد از وجود محدود باشد نیز منزه می کنند.

با توجه به این مطلب می توان تعریفی از تسبيح ارائه کرد که گرچه از معنای لغوی تسبيح که به معنی تنزیه است تبعیت می کند اما جامع تشیه و تنزیه اصطلاحی می باشد و آن تعریف این است که: تسبيح عبارت است از تنزیه حقیقت وجود از عدم ظهور در خلق و در عین حال

تنزیه حقیقت است از محدود شدن به حدود خلائق.

در بخش اول این تعریف که ظاهراً متضاد با تعاریف متعارف است، حق از نداشتن کمالات خلق منزه شده است و با توجه به محدود نکردن معنای تسبيح در تنزیه صرف حق از مشابهت با خلق، سر آیه شریفه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) فهمیده می شود که چرا تسبيح همراه با حمد آمده است - چه باء را در «بِحَمْدِهِ» باء «سبیت» بگیریم چه باء «معیت» - زیرا طبق این تعریف، همه مظاهر به وسیله مhammad و کمالات ظاهر شده در آنها، تسبيح حق را می گویند و این گونه «باء» معنای سبی 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 منزه می کند، نوعی جنبه اثبات را در خود نهفته

دارد؛ زیرا لازمهٔ تنزیه از نداشتن کمالات و محامد، اثبات وجود کمالات است که همان معنای حمد می‌باشد<sup>(۶)</sup> به همین دلیل است که حمد و تسیبیح لازم و ملزم یکدیگرند و در بیشتر موارد همراه هم هستند<sup>(۷)</sup> از این‌رو «باء» در «بِحَمْدِهِ» می‌تواند «باء معیّت» نیز باشد.

بخش دوم این تعریف، وجود مطلق و بی‌حد را از اینکه در حدود ممکنات و مظاہر محدود شود و شباهت صرف با ممکنات داشته باشد منزه می‌کند و ذات مطلق و بی‌نهایت، که در همهٔ مظاہر ظاهر شده و در عین حال هیچ‌یک از آن‌ها و حتی مجموع آن‌ها نمی‌باشد، را ثابت می‌کند. همان‌طور که می‌بینیم بخش دوم تعریف بیشتر جنبهٔ تنزیه‌ی دارد. بنابراین با در نظر گرفتن هر دو بخش این تعریف می‌توان گفت: که این تعریف مبنی بر مبانی عرفانی، جامع حمد و تسیبیح و یا تشبیه و تنزیه مصطلح در کلام می‌باشد. بنابراین نه تنها خداوند را از صفات ممکنات منزه نکرده‌ایم، بلکه با جدا کردن دو ساحت ذات و ظهور، همهٔ 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 منزه می‌شود.

در تأیید آنچه گفته شد، انتقاد ابن‌عربی به تعریف رایج و عقلائی از تسیبیح و نیز بیان دلایل انتقاد او، ضروری به نظر می‌رسد. ابن‌عربی تأکید می‌کند که خداوند را با کلام و تسیبیح خودش تسیبیح 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 دارند. ابن‌عربی بر این باور است که خداوند تسیبیح اشیا را به حمد خودش افزود تا بگوید او را آن‌گونه که خودش ثنای خودش را می‌گوید، تسیبیح 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 تَنْقَهُونَ تَسْبِيحةَهُمْ». به نظر ایشان تسیبیح عقلا که تنزیه صرف است، بی‌ادبی به ساحت خداوند است، البته متذکر می‌شود از آنجاکه 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). ابن‌عربی 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 تشییه و تنزیه توأمی که در آیه نهفته است، غفلت ورزیده‌اند (قیصری، ۱۳۸۲، ج: ۱، ۴۲۷-۴۲۸).

ابن عربی تعریف عقلا از تسییح را تعریف جامعی از تسییح و تنزیه ندانسته و به رد آن می‌پردازد. به نظر او تسییحی که عبارت از عدم باشد، تسییح و تنزیه نیست؛ زیرا این تسییح که عقلا بیان می‌کنند عبارت است از تنزیه خداوند قدیم از هر صفتی که دلالت بر حدوث دارد<sup>(۸)</sup> به عقیده او قائلین به این معنای از تسییح، به این دلیل از حقیقت دور افتاده و پایشان لغزیده که صفات محدثات را به خود محدثات نسبت داده و محدث را دربرابر قدیم قرار می‌دهند. درحالی که در دار وجود جز الله موجودی نیست و مظاہر، همه کلمات الله هستند که خداوند به وسیله آن‌ها ستایش می‌شود. پس صفات محدثات که عقلا الله را از آن‌ها منزه 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 کائنت است و به همین دلیل است که خداوند خود را به صفات محدثات توصیف کرده درحالی که ادله نظری عقلا این را محال می‌داند (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 تسییح مظاہر 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 تسییح که مخصوص الله است را به مخلوقات نسبت داد.

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

بالاترین تسیبیح است و نیز همان‌گونه که پیامبر<sup>(ص)</sup> به خدا عرض کرد: «أَنْتَ كَمَا أَثْبَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۰۴).

در جای دیگر نیز ابن عربی فهم حقیقی تسیبیح را اعطای الهی دانسته و آن را ضد آن چیزی می‌داند که معمولاً تسیبیح به آن صورت معنا می‌شود. به عبارت دیگر، از حقیقت تسیبیح با عنوان «تسیبیح از تسیبیح» یاد می‌کند که این «تسیبیح از تسیبیح» یا «تنزیه از تنزیه» همان «تسیبیح بحمدہ» است که عین اشتراک در نسبت است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۹۳). تسیبیح در نظر متکلمین و عقلاً به معنای بری کردن خدا از صفات محدث است، بنابراین «تسیبیح از تسیبیح» به معنای این است که خداوند میرای از این است که از صفات محدثات میراً باشد؛ یعنی دارای صفات محدثات نیز می‌باشد.<sup>(۹)</sup>

ابن عربی معتقد است کسانی که خداوند را از محامدی که در «تسیبیح بحمدہ» برای خود ثابت کرده، مبرا می‌دانند، او را در حقیقت تسیبیح نکرده‌اند، بلکه تکذیب کرده و تنها با عقل و دلیل و همی خویش تسیبیح کرده‌اند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۹۳).

اینکه ابن عربی تسیبیح و تنزیه علمای رسوم را تکذیب خدا و شرک دانسته، به‌این‌دلیل است که تنزیه صرف، خداوند را در برابر حادث قرار می‌دهد که هیچ صفت حادث را ندارد، در حالی که این مقام احادیث و یکی از مراتب ظهور اوست. بنابراین با این تعریف حق تعالی مساوی با یکی از مظاہر 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.

### تسیبیح مظاہر، فطری آن‌هاست

طبق تعریف ارائه شده از تسیبیح و برمبنای وحدت شخصی وجود، معلوم شد تسیبیح با وجود مساوی است و هر مظہری به میزان بھرمندی ظهور وجود، از عدم این ظهور فاصله گرفته و به‌همان میزان، تسیبیح حقیقت وجود را می‌گوید. بنابراین ثابت می‌شود که تسیبیح مظاہر

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 همهٔ صفات او، همچون حیات و نطق و معرفت، نیز ظاهر می‌شود و همهٔ 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

همان طور 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 مظہری به میزان ظهور هستی در او مسیح است، بنابراین در درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف تسبیح، از درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف ظهور وجود تبعیت می‌کنیم. با 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 حد مادی باشد نیز او را منزه می‌کنند و در نهایت به موجود برتر از خود که مظاهر مثالی باشد، اشاره می‌کنند و مظاهر مثالی نیز همان‌گونه تا به مجردات و ملانک مقرب برسد. پس در این سیر صعودی، ملانک مجرد تسبیح والاتری دارند و به نظر محبی‌الدین ملانکه 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 عرضی 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 مجاہدت، تقدیس عقول با مکاشفات و مطالعات و بالاخره تقدیس جوارح با اطاعت از اوامر و ترک نواهی مشروعه (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۱-۱۰۹).

به نظر می‌رسد همین تسوییح و تقدیس ذاتی، ملائکه را به اعتراض دربرابر خلفت انسان وادار کرد. زیرا آن‌ها چون خود را منزه 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 ملائک، شیوه آن چیزی است که به قول ابن عربی سبب لغزش عقل در مسئله تسوییح شده که همانا توجه صرف به جنبه عدمی و نقص نسبی مظاهر مادی و مثالی، بدون درنظر گرفتن کمالات ظاهر شده در آن‌هاست و به همین دلیل است که ملائک مجرد نمی‌توانند تسوییح 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 مظہری بیرون او و خالی از ظهرور او نمی‌باشد.

طبق تفسیر قیصری، هریک از ملائکه مقام معلومی دارند که نمی‌توانند از آن تجاوز کنند و فقط در حد این مقام خود خداوند را تسوییح 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 ظهرور در ماده و مثال تنزیه کنند. بنابراین تسوییح محدود به حد تجرد را دارا هستند نه تسوییح بی‌نهایت و نامحدود انسان کامل را. از آنجاکه انسان آینه تمام‌نمای خداوند و مظہر تام حق نامتناهی است، حقیقت وجود را به نحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد و از این‌جهت که مظہر لامتناهی حق می‌باشد، تسوییح 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 اسماء، تسوییح و تقدیس گویند (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲).

(۲۶۱). اگر مراد از اسم را در اینجا، اسم عینی و مظاهر حق در نظر بگیریم شاید بتوان گفت: اسمای مورد نظر ابن‌عربی، اسمای ذاتی حق هستند آن اسمایی که امام خمینی نیز درباره انسان کامل بیان می‌کنند که او در سیر صعودی خویش می‌تواند مظاهر اسمای ذاتی حق شده و به فتح میین، در حضرت واحدیت (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 می‌شود) نائل گردد (امام‌Хмینی، 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 «...دَتَّى فَتَّالَى\* فَكَانَ قَابَ قَوْسِينَ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸ و ۹) پیش رفته و در تمام مظاهر بینهایت هستی مطلق، حق تعالی را به نظاره نشسته و او را از عدم ظهور در مراتب بینهایت خویش منزه و مبرأ ساخته است و این تسبیح بینهایت دست نمی‌دهد مگر در فنای افعالی و صفاتی و ذاتی که انسان کامل، خود و همه مظاهر را فانی در هستی بینهایت کرده و حقیقت همه مخلوقات را که فنای محض در ذات یکتای احدی هستند، به عین‌الیقین مشاهده می‌کند و در مقام فنای از فنا، به حق‌الیقین متحقق می‌شود و هم اوست که می‌تواند 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 چین ظهوری منزه می‌کنند.

از آنجاکه هر مظهری محدود به حدودی می‌باشد، مخلوقات نمی‌توانند حقیقت لایتناهی وجود را به نحو تام و اتم تسبیح گویند، پس تسبیح ناقص دارند، اما انسان کامل که مظهر

نامتناهی حق و نیز آینه تمام‌نمای حق است و حقیقت وجود را بهنحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد، تسوییحش نیز تسوییح تام بوده و می‌تواند حقیقتاً خداوند را از هر گونه سوء و نقص و عدم منزه سازد.

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

در مقام فنای فی الله که رب اعلى در پیامبر<sup>(ص)</sup> ظهرور می‌کند، او چیزی نیست جز اسم رب اعلى که مسمای خود را که همان «رب اعلى» در «سَبِّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) می‌باشد و یا «رَبِّ الْعِزَّةِ» در «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صفات: ۱۸۰) به بهترین و کامل‌ترین نحو ممکن، ظاهر می‌سازد و طبق تساوق تسوییح با وجود، انسان کامل مرتبه اعلای تسوییح و بلکه تسوییح بی‌نهایت را دارا می‌باشد.

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

طبق این تفسیر، مراد از اسم در «سَبِّحَ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى»، لفظ نیست بلکه مراد اسم عینی است که عبارت است از حضرت خاتم<sup>(ص)</sup> که در مقام فنای فی الله عین مسمای گشته و مسبح و مسبح می‌باشد.

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

جناب ملاصدرا، اسم رب اعلی را معلوم اول یا صادر نخستین می‌داند و در نگاه او صادر نخستین همان «یمین خدا»، «واسطهٔ فیض»، «قلم نویسندهٔ اوامر حقایق بر دفتر نقوس» و «حجاب ذات» و «سرابردهای غیب او» است که سیر سالکان الی الله به او متنه‌ی می‌شود و به این جهت به سرور آنان دستور تمجید و تسبیح او داده شده که این خود دلالت بر علوّ ذات حق دارد (ملاصدا، ۱۳۶۳: ۱۸۷-۱۸۸).

آیت الله مصطفی خمینی، نیز پس از بیان تفاسیر متكلمینی که از ترس نسبت دادن کفر به خداوند، قائل به زائد بودن «اسم» در «سَبِّحْ اسْمِ 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: ۱۱۱-۱۰۸). در برآرۀ توضیح عدم نظر استقلالی به اسماء الله، انسان‌ها را در نظر به اسماء به پنج گروه تقسیم کرده است و آن گروه را که نظر آن‌ها به اسماء 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 ( الخمینی، ۱۴۱۸: ۱۰۴).

گتابادی نیز در تفسیر این آیه فرموده که منظور از تسبیح، منزه 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 نقوس و بالاترین مرتبه اسم الهی، اسم جامع است که از آن تعبیر به مشیت می‌شود (گتابادی، ۱۴۰۸، ج: ۴: ۲۴۸).

در تفسیر استرآبادی، اسم رب اعلی در «سَبِّحْ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) را به ذات پیامبر<sup>(ص)</sup> با جمیع صفاتش، تفسیر کرده و می‌فرماید:

این آیه شریفه، یعنی ذات خود را با تحریر از مساوی حق و قطع نظر از غیر، منزه کن تا کمالات حقانیه به طور کامل برآن ظاهر شود و این تسبیح خاص

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

از آیاتی همچون «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادُ اللَّهِ الْمُخَلَّصِينَ» (صفات: ۱۵۹) و «سُبْحَانَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صفات: ۱۸۰). معلوم می‌شود که هر کس در حد خود توصیفی از خداوند دارد، اما همه آن‌ها محدود و بعضی فقط ساخته ذهن و موهومات بشری هستند و خداوند از آن‌ها منزه است و از اینکه «ربک» آورده و عباد مخلص را با «الا» جدا کرده، معلوم می‌شود تسبیح حقیقی و مطابق با واقع را فقط عباد مخلص دارا هستند که همانا پیروان مخاطب «ک» در «سُبْحَانَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» هستند؛ یعنی پیامبر خاتم (ص) و پیروان راستین ایشان همچون ائمه<sup>(۴)</sup> که رب آن‌ها همان رب اعلی است که طبق آیه «إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲)، منتهای سیر مخلوقات می‌باشد.

این عباد مخلص کسانی هستند که طبق آیه «...لَا غُوْنِيْهُمْ أَجْمَعِيْنَ\* إِلَّا عِبَادُكَ مِنْهُمُ الْمُخَلَّصِيْنَ» (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 آینه تمام‌نمای آن‌ها مشاهده کند. به نظر صاحب روح‌المعانی این عباد مخلص آن‌هایی هستند که طاعت را برای خداوند تبارک و تعالی خالص کرده و قلویشان را از نجاسات شرک و کفر و رذائل پاک کرده‌اند و درنتیجه کید و مکر شیاطین بر آن‌ها اثر نمی‌کند و از نجات یافگان هستند (آل‌وسی، ۱۴۱۵، ج: ۱۲، ۱۴۶).

در تفسیر صافی، حدیثی از امام صادق<sup>(۴)</sup> آمده که مصاديق حقیقی عباد مخلص را مشخص می‌کند:

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

اَهْلُ زَمِينَ بِهِ تَسْبِيحٍ كَرِدْنَدْ وَ مَا «صَافُون» هَسْتِيمْ وَ مَا «مَسْبِحُون» هَسْتِيمْ  
(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 به‌هرحال نکته مهم این است که حضرت خود را مصادق «صافون» و «مسبحون» معرفی می‌کند (صفات: ۱۶۶ و ۱۶۵) 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<sup>(ع)</sup>، به‌واسطه 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 مساوی وجود است و هر مظہری به‌میزان 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 یکنای 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 مستخلف عنه را داشته باشد. بنابراین وی از همه مظاهر آسمانی و زمینی و بزرخی (مجرد، ماده و مثال) بهره کامل دارد و همچون روحی است که افزون بر حیات بخشی به اعضا و قوای انسان، وحدت بخش همه قوانیز می‌باشد و همان‌طور که جسم، مقدمه آفرینش روح و روح جسمانیّة الحدوث می‌باشد و پس از پیدایش جسم پدید می‌آید و سپس تدبیر و اداره همه اعضا به‌دست 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 می‌کنند که این همان تسوییح آن‌هاست که به‌واسطه تسوییح انسان کامل محقق می‌شود.

بنابراین تفاوت تسوییح انسان کامل با مظاہر دیگر این است که انسان کامل عامل اصلی و علت تسوییح مظاہر دیگر است و تسوییح او بر تسوییح دیگران احاطه داشته و وحدت‌بخش و معنابخش تسوییح آن‌هاست؛ نه اینکه عالی‌ترین مرتبه تسوییح را داشته باشد.

پس انسان کامل مخاطب آیه «سَيِّدِ اَسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) می‌باشد و همان‌طور که برای رب اعلی وحدت شخصی وجود و احاطه به همه شئون و مظاہر خویش ثابت می‌شود- نه وحدت سنه - مظہر کامل او نیز باید چنین باشد و تسوییح او نیز به تسوییح همه مظاہر به وحدت شخصی - نه وحدت سنه - احاطه دارد.

### تسوییح، عامل نجات انسان

علامه طباطبائی از آیه شریفه «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَّذِي فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمٍ يُعْثُرُونَ» (صفات: ۱۴۳ و ۱۴۴). استفاده می‌کند که صرفاً تسوییح یونس، باعث نجات او شده است. لازمه این گفتار این است که یونس گرفتار شکم ماهی نشد، مگر به‌خاطر اینکه خدا را تسوییح گوید و او را از آن معنایی که عملش حکایت از آن می‌کرد، منزه بدارد همان‌که با خشم قومش را ترک کرد (ترک وظیفه نبوت و هدایتگری). در حالی که گمان می‌کرد خدا بر او تنگ نمی‌گیرد. همچنان که جمله «...فَظَنَّ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ 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 می‌کرد 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 سَيِّحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انیاء: ۸۷) و دریافت این حقیقت باعث نجات او شد. اینکه پیش از تسوییح

«لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» را ذکر کرده بهنظر علامه طباطبایی بهمنزله علتی است برای تسبیحش، گویا فرموده:

خدایا معبود به حقی که باید بهسویش 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 توبود (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 «لَّا 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<sup>(۴)</sup> فرمود: «لا یُمْكِنُ الفرارُ مِنْ حُكْمِتِک».«

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، برمبنای 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 «...لَّا 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.

عبدالرزاقد 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 در ک تسبیح حقیقی (برمبانی وحدت موجود و تساوی تسبیح با وجود)، این است که انسان روح ساری در عالم را در ک کرده و مخلوقات را جدای از هم و مستقل نمی‌بیند، بلکه می‌داند همه مخلوقات (از جمله خودش) صورت یک حقیقت واحد بوده و تسلیم اراده او و مسیح اویند؛ بنابراین سعی می‌کند با نظام آفرینش هماهنگ شده و با فنای درحق، از نعمت اختیار که مخصوص انسان است استفاده احسن کرده، به تسبیح رب اعلیٰ دست یابد.

همچنین با در ک شهودی تسبیح همه مخلوقات، به جایگاه نمودی همه ظاهر حق، نظر کرده، نه تنها هیچ چیز را شرّ نمی‌داند، بلکه هیچ یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پنداشد. درنتیجه، با مشاهده حق اليقینی جان و روح عالم و در ک تسبیح خداوند، همواره در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه «یا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطَمَّنَةُ إِلَى رَبِّكَ راضیه مرضیه\* فادخلی فی عبادی\* و ادخلی جنتی» (فجر: ۲۷-۳۰)، قرار گیرد.

### نتیجه

ابتدا تعریف جامعی از تسبیح، به گونه‌ای که بتوان مطابق قرآن تسبیح حقیقی را در همه اشیا تبیین کرد، ارائه شد، سپس با اثبات تساوی تسبیح با وجود و بربانی وحدت شخصی وجود، دو نحوه تسبیح (اصلی و تعیی) برای دو مقام ذات و ظهور حق ثابت شد و اینکه چگونه حق تبارک و تعالیٰ هم مسیح است و هم مسیح، توضیح داده شد.

همچنین تسبیح از تسبیح (تسیبیح جامع قرآنی) و رابطه حمد و تسبیح بیان شد و معلوم شد چگونه همه ظاهر، تسبیح بحمده دارند و با آنکه با کمالات خویش، همه 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 هیچ یک از آن‌ها نیست (و حتی مجموع همه آن‌ها نیز نیست)، ثابت شد که ظاهر اتم این حقیقت نیز لازم است تسبیحی محیط به تسبیح همه ظاهر

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 «... لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سَبَحَانَكَ إِنَّى كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» دست یافت، لایق «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَذَابِ...» شد.

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

همچنین با در ک شهودی تسبیح همه مخلوقات، به جایگاه نمودی همه مظاهر حق، نظر کرده و نه تنها هیچ چیز را شرّ نمی‌داند، بلکه هیچ یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پنداشد. درنتیجه، با مشاهده حق اليقینی جان و روح عالم و در ک تسبیح خداوند، دائمًا در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ ارْجِعِ إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر ۲۷: ۳۰-۳۱) قرار گیرد.

## پی‌نوشت‌ها

- آیات ابتدای سور مسبحات (حديد، 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 تسوییح به این صورت مطرح شده‌اند: درجهٔ اول تنزیه حقیقت از مشابهت خلقت؛ درجهٔ دوم تنزیه از مشابهت ارواح و نفوس؛ درجهٔ سوم تنزیه از مشابهت عقول که درنهایت به تنزیه قدیم از محدث منتج می‌شود (العجم، ۱۹۹۹: ۱۷۳).
۳. ابن‌منظور حدیثی از حضرت علی<sup>(ع)</sup> درباره سبحان الله می‌آورد که «کلمه‌ای است که خداوند آن را برای خود برگزید و به آن راضی شد، سپس به آن توصیه کرد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰).
۴. در ذیل عنوان «تسوییح از تسوییح» به تلازم تسوییح و تحمید پرداخته می‌شود.
۵. یا محمد! فلقد وقفت موقفاً ما وقفه ملکٌ قطٌّ و لَا نَبِيٌّ، إِنْ رَبُّكَ يَصْلِي! فَقَالَ يَا جَبَرِيلُ وَ كَيْفَ يَصْلِي؟! قَالَ: يَقُولُ: سَبُوحٌ قَدْوُسٌ أَنَا رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ، (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ح ۱۳: ۴۴۳).
۶. در تفسیر منسوب به ابن‌عربی (که به نظر محققان، این تفسیر آرای عبدالرازاق کاشانی می‌باشد و به اشتباه به ابن‌عربی نسبت داده شده است) تحمید خداوند به واسطهٔ مخلوقات، اظهار کمالات مترتب بر مخلوقات و مظہریت آن‌ها برای صفات جلالی و جمالی خداوند تفسیر شده که ذات خداوند به سبب مبدیت، حافظیت و مدبریتش برای همهٔ مظاہر، به این تحمید مختص شده است (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۸).
۷. گتابادی در تفسیر آیه اول سوره حمد، به این تلازم اشاره می‌فرماید: «سبحان است خداوندی که حمد نمی‌شود مگر بر آنچه به آن تسوییح می‌شود و تسوییح نمی‌شود مگر به آنچه به آن حمد می‌شود، به همین دلیل است که در کتاب و سنت بمندرت ذکر تسوییح و حمد از هم جدا شده است (گتابادی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰).
۸. به نظر می‌رسد منظور ابن‌عربی از عقلاً در اینجا همان متكلمين هستند که ساحت الله را از همهٔ صفات محدثات میراً می‌دانند. رجوع شود به «تبیین کلامی تسوییح» در همین نوشته، به ویژه نظر علامه طبرسی.
۹. ابن‌عربی در فصل هودی به روشنی 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 عرفان، هر موجودی تحت تدبیر اسمی از اسمای خداوند می‌باشد که آن اسم «رب» او (ظاهر در او) و آن موجود، مربوب (مظہر) می‌باشد و رب پیامبر<sup>(ص)</sup> «الله» می‌باشد.

## منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ———. (۱۴۲۶)، رساله نقد النقد فی معرفة الوجود (همراه جامع الاسرار و منبع الانوار)، مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محبی الدین. (بی تا)، الفتوحات المکییه، بیروت: دار صادر.
- ———. (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی ریاب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۹۱۸)، آیات الاحکام، تهران: مکتبة المراجی.
- 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: تسبیح.
- ———. (۱۳۸۷)، ممدالهمم 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 داوودی، بیروت: دارالعلم.
- زمخشri، محمود. (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق غواصی 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: ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

- العجم، رفيق. (١٩٩٩)، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، لبنان: مكتبة ناشرون.
- فراهيدى، خليل ابن احمد. (١٤١٠)، العين، چاپ دوم، قم: هجرت.
- فيض كاشانى، محسن. (١٤١٥)، تفسير الصافى، تحقيق حسين اعلمى، چاپ دوم، تهران: صدر.
- قرشى، على اكبر. (١٣٧١)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالكتب الاسلامية.
- قيسرى، داود. (١٣٨٢)، شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- كاكائى، قاسم. (١٣٨١)، وحدت وجود به روایت ابن عربى و اکھارت، تهران: هرمس.
- كلینى، ابو جعفر، محمد بن يعقوب. (بى تا)، اصول کافى، ترجمه مصطفوى، تهران: علميه اسلاميه.
- گتابادى، سلطان محمود. (١٤٠٨)، تفسير بيان السعادة فى مقامات العبادة، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
- مشرف، مريم. (١٣٨٤)، نشانه شناسى تفسير عرفانى و ساختار تاويل، تهران: ثالث.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهيم. (١٣٦٣)، تفسير سوره های طارق، اعلى و زلزال، ترجمه و تحقيق محمد خواجهوی.
- ميدى، ابو الفضل رشيدالدين. (١٣٧١)، كشف الاسرار و علة الابرار، چاپ پنجم، تهران: امير كبار.