تسبیح ظاهر و مظهر و مراتب تشکیکی آن

فاطمه طباطبایی[1]

الهام غیور[2]

چکیده: با توجه به جایگاه عظیم تسبیح در قرآن اعم از تسبیح خداوند و مخلوقات، با طرح دو ساحت «ذات» که از هرگونه قیدی مبراست و «ظهور» که دربردارندهٔ هرگونه صفات و کمالات مخلوقات است، کوشش می‌شود تا کیفیت تسبیح همهٔ موجوات، 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 «یُسَبِّحُ 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

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/ ۲۰ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۲۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مقدمه

دراین 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 همهٔ مظاهر و کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر پرداخته شود. با توجه به آیاتی همچون «...إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» که تسبیح را در همهٔ مظاهر بیان می‌کند[1] این پرسش پیش می‌آید که چگونه همهٔ 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؟ درصورت وجود تفاوت،آن تفاوت چیست؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا تعریف دقیق و جامعی از تسبیح ارائه کنیم که هم شامل همهٔ 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 پیشینهٔ 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 دربارهٔ 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 فخررازی که دلالت موجودات بر وجود صانع قدیم، واحد و مقدس را تسبیح موجودات می‌دانند- تسبیح مظاهر حقیقی است نه حالی و مجازی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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، به‌عنوان اشرف مخلوقات و خلیفهٔ 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.

میبدی در معنای تسبیح، حدیثی از حضرت علی(ع) را بیان داشته که ایشان در پاسخ به ابن‌عباس چنین فرمود: «تسبیح یعنی منزّه کردن خداوند از سوء و بدی» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۴).

بسیاری از لغت‌شناسان در مورد این معنا اتفاق‌نظر دارند(۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱: ۳۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰؛ العجم، ۱۹۹۹: ۱۷۳).

«سبحان‌الله»(۳) نیز، به‌معنای «تنزیه خداوند از هرآنچه شایسته نیست به آن وصف شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۳: ۱۵۱) و به‌معنی «تنزیه خداوند عزوجل از سوء» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰) معنا شده است. در آیه «**فَسُبْحَانَ اللّهِ 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 به‌معنی امر، یعنی «سبّحوا» در نظر گرفته شده است. همچنین «سبحان» در «**سُبْحَانَ اللّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**» (صافات: ۱۵۹) به‌معنای «تنزیه» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج۲: ۳۶۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 سبحان‌الله یعنی خداوند را از بدی به‌طور کامل برکنار می‌دانم» (قرشی، ۱۳۷۱، ج۳: ۲۱۲).

ابن‌منظور «سبّوح» و «قدّوس» را از صفات خدا می‌داند که «سبوح» به‌معنای «منزه از هر بدی و سوء» و «قدوس» به‌معنای «المبارک و الطاهر» می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰).

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

سبحان در «...سُبْحانَ الَّذِی سَخَّرَ لَنَا هَذَا...» (زخرف: ۱۳) به« تحمید» معنا شده است (طریحی، ۱۳۷۵،ج۲: ۳۶۶) که به نظر می‌رسد این آیه به دلیل تلازم تسبیح و تحمید،[۴] این‌گونه معنا شده.

سبحان در «سُبْحَانَ الَّذِی أَسرَی بِعَبْدِهِ...» (اسراء: ۱) و «... سُبْحَانَکَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِیمٌ» (نور: ۱۶) به‌معنای «تعجب و تعظیم» در نظر گرفته شده است (طریحی، ۱۳۷۵،ج۲: ۳۶۶).

«سبح» در «إِنَّ لَکَ فِی اَلنَّهَارِ سَبْحًا طَوِیلًا» (مزمل: ۷) به‌معنای «فراغ» درنظر گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۳: ۱۵۱ ؛ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰).

«سبح» به‌معنی «حرکت سریع در آب و هوا» معنا شده است. این معنا در آیه «...کُلٌّ فِی فَلَکٍ یَسْبَحُونَ» (انبیا: ۳۳) برای بیان حرکت ستارگان در فلک به‌کار رفته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱: ۳۹۲) ، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰) و در «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (نازعات: ۳) یعنی: «ستارگانی که در فلک جریان دارند» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰). البته به نظر راغب، «سبح» در «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (نازعات: ۳) برای بیان سرعت عمل و سبقت در انجام فرمان الهی به‌کار رفته است، همچنین «سبح» را در آیه «إِنَّ لَکَ فِی اَلنَّهَارِ سَبْحًا طَوِیلًا» (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. براین‌اساس،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

«مسبحین» در «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ» (صافات: ۱۴۳) را به‌معنای «مصلین» در نظر گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱: ۳۹۲).

جهت ایضاح معنای «تنزیه از سوء و نقص» برای تسبیح، تلاش شده است چگونگی تفسیر و تبیین این معنا، به‌نحوی که شامل همهٔ موجودات باشد و با آیات قرآن هم‌خوانی 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، برمبنای اعتقاد به تنزیه مطلق و نفی هرگونه تشبیه می‌باشد و هرجا که ظاهر آیه در شأن مقام الوهیت نباشد، برای رد آیه به جست‌وجوی مبنایی در لغت می‌پردازند و یا به اجتهاد دست می‌زنند؛ مثلاً آیاتی را که ظاهرش غریب است حمل بر مجاز می‌کنند، همان‌طورکه در تفسیر «يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...» (رعد: ۱۳) چون به‌لحاظ عقلی امکان ندارد رعد تسبیح بگوید، منظور از تسبیح را دلالت صوت قوی بر عظمت الله می‌دانند (مشرف، ۱۳۸۴: ۵۸).

در این بخش به نقل نمونه‌هایی از تفاسیر کلامی که تسبیح موجودات را به‌صورت 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.

تسبیح از نظر علامه طبرسی

علامه طبرسی در تفسیر آیه شریفه «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ» (اسراء: ۴۴) در *مجمع البیان* 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 چه‌بسا تسبیح به این معنی (از طریق دلالت) قوی‌تر از تسبیح لفظی باشد، چون موجب علم و یقین می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

آیه شریفه یعنی هیچ موجودی نیست مگر اینکه از ناحیهٔ 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

فخررازی در تفسیر آیه فوق می‌گوید:

در این آیه دو مسئله است. مسئلهٔ اول: بدان‌که انسان زنده صاحب تکلیف، خداوند را به دو گونه تسبیح می‌کند: اول تسبیح به گفتار، همانند آنکه با زبان بگوید: سبحان‌الله. 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 (فخررازی، ج ۲۰: ۲۱۸).

فخررازی نیز به دلیل اینکه نمی‌تواند فهم و شعور را در همهٔ موجودات ثابت کند، تسبیح حقیقی را فقط دربارهٔ انسان جایز می‌داند.

تسبیح از نظر زمخشری

علامه زمخشری در تفسیر آیه «تُسَبِّح لَه السَّمواتُ السَّبعُ وَ الارضُ وَ مَن فیهِنَّ وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلکِن لَّا تَفْقَهونَ تَسبِیحَهُم» معتقد است که مراد از تسبیح موجودات آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

است که آنان با زبان حال تسبیح می‌گویند آنجاکه 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 می نویسد:

اگر بگویی: معنی «وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» چیست؟ (زیرا این نحو از تسبیح است که مورد فهم و علم همگان می‌باشد) می‌گویم خطاب در این آیه با مشرکان است، اگرچه وقتی از آنان دربارهٔ 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 تدبر ننموده و اقراری نکرده‌اند، زیرا نتیجه اندیشه 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. (زمشخری، ج۲: ۶۷۰).

زمخشری در تفسیر بخش اول این آیه، می‌افزاید:

اگر بگویی جملهٔ «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 لازمهٔ 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 (زمشخری، ج۲: ۶۷۰).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

رعد) و اعم از زمینی و آسمانی (مادی، مثالی و مجرد) اشاره شده است. ازسوی‌دیگر با توجه به معنای تسبیح که «تنزیه خداوند از نقائص» می‌باشد، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه همهٔ موجودات می‌توانند حقیقتاً خداوند را از نقص مبرا کنند درحالی‌که به نظر می رسد لازمهٔ این امر داشتن شعور و نطق است. پس درصورتی‌که بتوان حیات و نطق و شعور را در همهٔ موجودات ثابت کرد می‌توان معنای آیات مربوط به تسبیح را حقیقی در نظر گرفت. در غیر این صورت همان‌طورکه متکلمین برای فرار از مشکلات بسیاری که - با توجه به مبانی عقیدتی خود- با تفاسیر قرآن پیدا می‌کنند متوسل به‌معنای مجازی و تأویلات سطحی از قرآن می‌شوند لازم می‌آید دربارهٔ 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 همهٔ 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

دراین 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. ازآنجاکه هر سوء و نقصی ناشی از عدم است؛ بنابراین «عدم»، اصل سوء و نقص می‌باشد. ازاین‌رو می‌توان گفت: تسبیح عبارت است از تنزیه از عدم.

مقدمه دوم: تنزیه‌کننده تا خودش منزه و مبرای از عدم (سبحان) نباشد، نمی‌تواند مسبِّح باشد پس مسبِّح از عدم، اولاً و بالذّات خود وجود است و ثانیاً و بالعرض هرچیز که بهره‌ای از وجود داشته باشد. به‌عبارت‌دیگر، ازآنجاکه 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مساوق وجود است، به دلیل اینکه نه‌تنها 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، منزه است).

مقدمه سوم: طبق نظر عرفا، برمبنای وحدت شخصی وجود (وحدت موجود)، اثبات می‌شود که یک موجود واحد وجود دارد که دارای دو مقام (مرتبه) ذات و ظهور می‌باشد واین دو مرتبه، دو نحوهٔ وجود دارند. مقام ذات، مطلق هستی بوده و وجود محض و اصیل دارد که از آن به وجود «لابشرط مقسمی» تعبیر شده و منشأ همهٔ مظاهر حق در مرتبهٔ ظهور می‌باشد. ولی مقام ظهور، وجود تبعی دارد که از آن به «نمود» تعبیر می‌شود، این مرتبه «کثرت نمودی» دارد و همهٔ مظاهر حق اعم از مظاهر ذاتی (احدیت و واحدیت) و مظاهر خارج ذات را (که از نفس رحمانی منشأ گرفته و شامل همهٔ 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 ازاین‌رو قائل به تشکیک در مظاهر وجود می‌باشد (کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲).

با استفاده از این سه مقدمه، می‌توان با توجه به دو نحوهٔ وجود، دو نحوهٔ 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 این‌صورت تبیین کرد که مظاهر خداوند، هرکدام به میزانی که او را نشان می‌دهند، از عدم ظهور وجود، منزه و مبرا هستند، بنابراین به همان میزان، سبحان نمودی هستند و درنتیجه تسبیح نمودی دارند؛ یعنی به میزان نمود و ظهور وجود در آن‌ها، حقیقت وجود را از نداشتن چنین ظهوری منزه می‌کنند.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 لازمهٔ ماهیت است، اقتضای وجود ندارد. بنابراین ممکنات نمی‌توانند با خدا موجود باشند بلکه تنها یک وجود هست و مخلوقات به‌وسیلهٔ 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: ۵۲و۸۴).

نکته دوم: ازسوی‌دیگر، خداوند در مقام ظهور، عین مظاهرش می‌باشد- هرچندکه 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 وگرنه مظاهر همان ذاتند و برعکس، به‌عبارت‌دیگر خداوند، خودش ظاهر و مظهر است (آملی، ۱۴۲۶: ۶۶۱و۶۶۲).

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، ج۱: ۲۶۰).

می‌توان گفت تسبیح مظاهر، از جنبهٔ حقی آن‌ها، که همان وجود و سرّ آن‌ها می‌باشد، به خدا نسبت داده می‌شود و از جنبهٔ 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 به‌تبع، به مخلوقات منسوب می‌شود.

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

منزّه (تنها منزه مطلق و مبری از همه نقایص) هستم و پروردگار همهٔ فرشتگان و روح کل می باشم[۵] (کلینی، (بی‌تا)، ج۱، ح ۱۳: ۴۴۳).

به نظر ایشان «سبوح» توحید ذات، «قدوس» توحید صفات، «رَبُّ المَلائِکَةِ وَ الروُّح» توحید افعال است و در تفسیر تسبیح 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 وکیفیت تسبیح، برمبنای تساوق تسبیح با وجود و براساس مبانی عرفان نظری می‌توان گفت هر مظهری به همان اندازه که خداوند در او ظاهر شده، تسبیح و تنزیه خدا را می‌گوید و به همان میزان حقیقت وجود را که در او ظاهر شده، از نداشتن این ظهور خاص منزّه می‌کند.

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، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند مسبّح اصلی، وجود مطلق است که از هرگونه عدم و سوء و نقص مبرا و منزّه است، اما به‌لحاظ تبعی، هر مظهری 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 تسبیح خود واقفند و تسبیح قولی و حقیقی دارند (نه فقط تسبیح حالی و مجازی که متکلمین قائلند).

نکته دیگر اینکه، به‌نظر می‌رسد متکلمین و عرفا در معنای لغوی تسبیح که عبارت است از «تنزیه از نقص و سوء»، اتفاق‌نظر داشته و اختلاف تفاسیر «تسبیح»، به اختلاف تعبیر «نقص و سوء» برمی‌گردد. متکلمین «نقص» را به نقص‌های 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 کرده‌اند. بنابراین به‌دلیل اینکه متکلمین دامنهٔ نقص را محدود کردند،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مصادیق تسبیح را نیز محدود کرده و نتوانستند چگونگی تسبیح حقیقی همهٔ 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 نکتهٔ ظریفی دقت کنیم که جمع بین تشبیه و تنزیه و یا به قول ابن‌عربی، تسبیح از تسبیح یا تسبیح مطابق با قرآن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۹۳).

همهٔ مظاهر وجود درعین‌حال که به میزان ظهور وجود در آن‌ها از مطلق وجود که ظاهر در آن‌هاست حکایت می‌کنند و او را از نداشتن چنین ظهوری بری و منزّه می‌کنند، با حدّ و تعیّن خود حقیقت وجود را از اینکه به این حد از وجود محدود باشد نیز منزّه می‌کنند.

با توجه به این مطلب می‌توان تعریفی از تسبیح ارائه کرد که گرچه از معنای لغوی تسبیح که به معنی تنزیه است تبعیت می‌کند اما جامع تشبیه و تنزیه اصطلاحی می‌باشد و آن تعریف این است که: تسبیح عبارت است از تنزیه حقیقت وجود از عدم ظهور در خلق و درعین‌حال تنزیه حقیقت است از محدود شدن به حدود خلایق.

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 مشابهت با خلق، سرّ آیهٔ شریفهٔ «إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) فهمیده می‌شود که چرا تسبیح همراه با حمد آمده ا ست - چه باء را در «بِحَمْدِهِ» باء «سببیّت» بگیریم چه باء «معیّت» - زیرا طبق این تعریف، همهٔ مظاهر به‌وسیلهٔ محامد و کمالات ظاهرشده در آن‌ها، تسبیح حق را می‌گویند و این‌گونه «باء» معنای سببی پیدا می‌کند؛ یعنی مخلوقات به سبب کمالات ظاهر شده در آن‌ها حقیقت وجود را از نداشتن این محامد تنزیه می‌کنند. همچنین ازآنجاکه بخش اول تعریف ارائه شده به‌معنی این است که هر مخلوقی خالق خود را از نداشتن کمالات ظاهر شده در این مخلوق منزّه می‌کند، نوعی جنبهٔ اثبات را در خود نهفته

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

دارد؛ زیرا لازمهٔ 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] ازاین‌رو «باء» در «بِحَمْدِهِ» می‌تواند «باء معیّت» 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 همهٔ مظاهر ظاهر شده و درعین‌حال هیچ‌یک از آن‌ها و حتی مجموع آن‌ها نمی‌باشد، را ثابت می‌کند. همان‌طورکه می‌بینیم بخش دوم تعریف بیشتر جنبهٔ 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 نه‌تنها خداوند را از صفات ممکنات منزّه نکرده‌ایم، بلکه با جداکردن دو ساحت ذات و ظهور، همهٔ صفات و کمالات مخلوقات، در ساحت ظهور برای خداوند اثبات می‌شود. درعین‌حال ساحت ذات بی‌نهایت حق، از هرگونه حد و قیدی حتی قید اطلاق مبّرا و منزه می‌شود.

در تأئید آنچه گفته شد، انتقاد ابن‌عربی به تعریف رایج و عقلائی از تسبیح و نیز بیان دلایل انتقاد او، ضروری به نظر می‌رسد. ابن‌عربی تأکید می‌کند که خداوند را با کلام و تسبیح خودش تسبیح کن نه با عقل خودت؛ زیرا عقول بیشتر کسانی که آیهٔ «اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء:۴۴) را تفسیر می‌کنند، از «بِحَمْدِهِ» غفلت دارد. ابن‌عربی بر این باور است که خداوند تسبیح اشیا را به حمد خودش افزود تا بگوید او را آن‌گونه‌که خودش ثنای خودش را می‌گوید، تسبیح کنید و نه آن‌گونه‌که عقلا در الهیات نظر می‌کنند و به دلیل غفلت از «بِحَمْدِهِ» توسط عقلا، خداوند در ادامهٔ آیه فرموده است: «وَلَـكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». به نظر ایشان تسبیح عقلا که تنزیه صرف است، بی‌ادبی به ساحت خداوند است، البته متذکر می‌شود ازآنجاکه جمع بین تشبیه و تنزیه کار عقل نیست، خداوند عقلا را به خاطر این تنزیه صرف، مؤاخذه نمی‌کند؛ زیرا در ادامهٔ آیه از حلم و غفران خود یاد می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً» (اسرا: ۴۴). ابن‌عربی بی‌توجهی عقلا را همچون بی‌توجهی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

آنان به آیهٔ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری:۱۱) می‌داند که آنان تنها به جنبهٔ تنزیهی این آیه توجه کرده و از تشبیه و تنزیه توأمی که در آیه نهفته است، غفلت ورزیده‌اند (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۴۲۷-۴۲۸).

ابن‌عربی تعریف عقلا از تسبیح را تعریف جامعی از تسبیح و تنزیه ندانسته و به ردّ 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] به‌عقیدهٔ 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 دربرابر قدیم قرار می‌دهند. درحالی‌که در دار وجود جز الله موجودی نیست و مظاهر، همه کلمات الله هستند که خداوند به‌وسیلهٔ آن‌ها ستایش می‌شود. پس صفات محدثات که عقلا الله را از آن‌ها منزّه می‌کنند، از ناحیهٔ 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 نفَس رحمانی همان جوهر کائنات است و به همین دلیل است که خداوند خود را به صفات محدثات توصیف کرده درحالی‌که ادلهٔ نظری عقلا این را محال می‌دانند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۰۴).

ابن‌عربی متذکر می‌شود که عقلا با عقل خود به سراغ تفسیر قرآن رفته‌اند، بنابراین مجبور به مَجاز 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 نیستندکه 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.

ابن‌عربی پس از بیان این استدلال، هشدار می‌دهد که مواظب باش که با عقل تنها، خدا را تسبیح نگویی، بلکه همان‌طورکه خدا در قرآن خودش را تسبیح کرده، او را تسبیح‌گویی که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

بالاترین تسبیح است و نیز همان‌گونه‌که پیامبر(ص) به خدا عرض کرد: «**أَنْتَ كَما أَثْنَيتَ عَلى نَفْسِك**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۴).

در جای دیگر نیز ابن‌عربی فهم حقیقی تسبیح را اعطای الهی دانسته و آن را ضد آن چیزی می‌داند که معمولاً تسبیح به آن صورت معنا می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، از حقیقت تسبیح با عنوان «تسبیح از تسبیح» یاد می‌کند که این «تسبیح از تسبیح» یا «تنزیه از تنزیه» همان «تسبیح بحمده» است که عین اشتراک در نسبت است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۹۳). تسبیح در نظر متکلمین و عقلا به‌معنای بری‌کردن خدا از صفات محدث است، بنابراین «تسبیح از تسبیح» به‌معنای این است که خداوند مبرای از این است که از صفات محدثات مبرّا باشد؛ یعنی دارای صفات محدثات نیز می‌باشد.(۹)

ابن‌عربی معتقد است کسانی که خداوند را از محامدی که در «تسبیح بِحَمْدِهِ» برای خود ثابت کرده، مبرا می‌دانند، او را درحقیقت تسبیح نکرده‌اند، بلکه تکذیب کرده و تنها با عقل و دلیل وَهمی خویش تسبیح کرده‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۹۳).

اینکه ابن‌عربی تسبیح و تنزیه علمای رسوم را تکذیب خدا و شرک دانسته، به‌این‌دلیل است که تنزیه صرف، خداوند را دربرابر حادث قرار می‌دهدکه هیچ صفت حادث را ندارد، درحالی‌که این مقام احدیت و یکی از مراتب ظهور اوست. بنابراین با این تعریف حق‌تعالی 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 همهٔ مخلوقات، ظهور و شئون او هستند.

تسبیح مظاهر، فطری آن‌هاست

طبق تعریف ارائه‌شده از تسبیح و برمبنای وحدت شخصی وجود، معلوم شد تسبیح با وجود مساوق است و هر مظهری به میزان بهره‌مندی ظهور وجود، از عدم این ظهور فاصله گرفته و به‌همان میزان، تسبیح حقیقت وجود را می‌گوید. بنابراین ثابت می‌شود که تسبیح مظاهر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 به‌حدی که از ظهور وجود بهره‌مندند، از این صفات نیز بهره‌مند هستند.

ابن‌عربی 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. به‌عبارت‌دیگر تسبیح، «عبادت ذاتی» آن‌هاست که خداوند هرکدام را به حکم استحقاقی که داشتند به این عبادت قائم کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۲۸).

مراتب تسبیح در مظاهر حق

همان‌طورکه 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 مظهری به‌میزان ظهور هستی در او مسبِّح است، بنابراین در درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف تسبیح، از درجه‌بندی مراتب شدت و ضعف ظهور وجود تبعیت می‌کنیم. به‌این‌ترتیب که مظاهر مادی هرکدام درحد خود، حقیقت وجود را از نداشتن این ظهور مادی خاص تنزیه می‌کنند. درعین‌حال از اینکه محدود به این حدّ مادی باشد نیز او را منزّه می‌کنند و درنهایت به موجود برتر از خود که مظاهر مثالی باشد، اشاره می‌کنند و مظاهر مثالی نیز همان‌گونه تا به مجردات و ملائک مقرب برسد. پس در این سیر صعودی، ملائک مجرد تسبیح والاتری دارند و به نظر محیی‌الدین ملائکه به‌دلیل 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

عبارت است از تقدیس نفوس به‌وسیلهٔ تهذیب اخلاق، تقدیس مزاج به‌وسیلهٔ مجاهدت، تقدیس عقول با مکاشفات و مطالعات و بالاخره تقدیس جوارح با اطاعت از اوامر و ترک نواهی مشروعه (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۰۹-۱۱۱).

به نظر می‌رسد همین تسبیح و تقدیس ذاتی، ملائکه را به اعتراض دربرابر 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 ملائک، شبیه آن چیزی است که به قول ابن‌عربی سبب لغزش عقلا در مسئلهٔ تسبیح شده که همانا توجه صرف به جنبهٔ عدمی و نقص نسبی مظاهر مادی و مثالی، بدون درنظر گرفتن کمالات ظاهرشده در آن‌هاست و به‌همین‌دلیل است که ملائکهٔ 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 همهٔ مظاهر را فراگرفته و هیچ مظهری 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 به‌اندازهٔ 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. ازآنجاکه انسان آیینهٔ تمام‌نمای خداوند و مظهر تام حق نامتناهی است، حقیقت وجود را به‌نحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد و ازاین‌جهت که مظهر لامتناهی حق می‌باشد، تسبیح بی‌نهایت و نامحدود دارد. به‌همین دلیل است که جبرئیل در شب معراج، نتوانست در مراحل عالی عروج پیامبر با او همراهی کند؛ زیرا جبرئیل ملک مجردی است که درحد تجرد محدود می‌باشد.

همچنین ابن‌عربی معتقد است که اسمائی از اسمای الهی نزد آدم می‌باشد که ملائکه به‌آن واقف نیستند، پس نمی‌توانند پروردگار را با آن اسما، تسبیح و تقدیس گویند (قیصری، ۱۳۸۲:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 دربارهٔ انسان کامل بیان می‌کنند که او در سیر صعودی خویش می‌تواند مظهر اسمای ذاتی حق شده و به فتح مبین، 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 (امام‌خمینی، ۱۳۸۱: ۳۴۲).

بنابراین انسان کامل که کون جامع است در سیر صعودی، از «لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً» (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 «...دَنی فَتَدَلّی* فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنی» (نجم: ۸ و ۹) پیش رفته و در تمام مظاهر بی‌نهایت هستی مطلق، حق‌تعالی را به نظاره نشسته و او را از عدم ظهور در مراتب بی‌نهایت خویش منزّه و مبرّا ساخته است و این تسبیح بی‌نهایت دست نمی‌دهد مگر در فنای افعالی و صفاتی و ذاتی که انسان کامل، خود و همهٔ مظاهر را فانی در هستی بی‌نهایت کرده و حقیقت همهٔ 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 آیهٔ شریفه «سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ» (صافات:۱۸۰) باشد.

کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر

با توجه به‌معنای 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 منزه می‌کنند.

ازآنجاکه هر مظهری محدود به حدودی می‌باشد، مخلوقات نمی‌توانند حقیقت لایتناهی وجود را به‌نحو تام و اتمّ تسبیح گویند، پس تسبیح ناقص دارند، اما انسان کامل که مظهر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

نامتناهی حق و نیز آیینهٔ تمام‌نمای حق است و حقیقت وجود را به‌نحو تمام و کمال ظاهر می‌سازد، تسبیحش نیز تسبیح تام بوده و می‌تواند حقیقتاً خداوند را ازهرگونه سوء و نقص و عدم منزه سازد.

قیصری نیز آنجاکه 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 همهٔ مقامات عالی و سافل می‌باشد و انسان در همهٔ این مقامات مسبح است. وی آیهٔ «...إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴)، را دلیل می‌آورد که کامل‌ترین تسبیح از آن انسانی است که شاهد تسبیح حسی، مثالی و معنوی همهٔ مظاهر حق می‌باشد. پس خدا را در همهٔ 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 مسمّای خود را که همان «رب اعلی» در «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی» (اعلی: ۱) می‌باشد و یا «رَبِّ الْعِزَّةِ» در «سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ» (صافات:۱۸۰) به بهترین و کامل‌ترین نحو ممکن، ظاهر می‌سازد و طبق تساوق تسبیح با وجود، انسان کامل مرتبهٔ اعلای تسبیح و بلکه تسبیح بی‌نهایت را دارا می‌باشد.

پس می‌توان گفت: در آیه «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی» 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 همهٔ موجودات می‌باشد این مقام را حفظ کن و این اسم را ازهرگونه سوء و نقصانی منزه کن تا همواره «رب اعلی» مسمّای تو باشد.

طبق این تفسیر، مراد از اسم در «سَبِّحِ اسْمِ رَبِّکَ الاَعْلی»، لفظ نیست بلکه مراد اسم عینی است که عبارت است از حضرت خاتم(ص) که در مقام فنای فی‌الله عین مسمّا گشته و مسبِّح و مسبَّح می‌باشد.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

جناب ملاصدرا، اسم ربّ اعلی را معلول اول یا صادر نخستین می‌داند و در نگاه او صادر نخستین همان «یمین خدا»، «واسطهٔ فیض»، «قلم نویسندهٔ 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 اسْمِ رَبِّکَ الاَعْلی» (اعلی: ۱) هستند، تفاسیر و استدلال‌های آنان را «تحلیلات بارده» و «استدلالات کاسده» می‌داند و معتقد است که کلمهٔ «اسم» زائد نیست و متذکر می‌شود، اگر نظر استقلالی به «اسم» نداشته باشیم، شائبهٔ کفر پیش نمی‌آید (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۰۸-۱۱۱). و دربارهٔ 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 مسمّی می‌باشد - که نه از اسم غافل می‌شوند و نه از مسمّی، بلکه به‌صورت جامع هرکدام از اسم و مسمّی را درجایگاه 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، منزه کردن لطیفهٔ 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 لطیفهٔ انسانی و مراتب انبیا و اوصیا و مراتب عقول و نفوس و بالاترین مرتبهٔ اسم الهی، اسم جامع است که از آن تعبیر به مشیت می‌شود (گنابادی، ۱۴۰۸، ج۴: ۲۴۸).

در تفسیر استرآبادی، اسم رب اعلی در «سبح اسْمِ رَبِّکَ الاَعْلی» (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، منزه کن تا کمالات حقانیه به‌طور کامل برآن ظاهر شود و این تسبیح خاص

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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، ج۱: ۱۸۸).

از آیاتی همچون «**سُبْحَانَ اللَهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَهِ الْمُخْلَصِينَ**» (صافات: ۱۵۹و۱۶۰). و «**سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ**» (صافات:۱۸۰). معلوم می‌شود که هرکس درحد خود توصیفی از خداوند دارد، اما همهٔ آن‌ها محدود و بعضی فقط ساختهٔ ذهن و موهومات بشری هستند و خداوند از آن‌ها منزه است و از اینکه «ربّک» آورده و عباد مُخْلَص را با «الاّ» جدا کرده، معلوم می‌شود تسبیح حقیقی و مطابق با واقع را فقط عباد مخلص دارا هستند که همانا پیروان مخاطب «کَ» در «**سُبْحَانَ رَبِّکَ 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 «**...إِلَى رَبِّکَ الْمُنتَهَى**» (نجم: ۴۲)، منتهای سیر مخلوقات می‌باشد.

این عباد مخلَص کسانی هستند که طبق آیهٔ «**...لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ*إِلَّا عِبَادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**» (حجر:۳۹ و۴۰)، 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 آیینهٔ 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 درنتیجه کید و مکر شیاطین بر آن‌ها اثر نمی‌کند و از نجات‌یافتگان هستند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج۱۲: ۱۴۶).

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

اهل زمین به تسبیح ما تسبیح کردند و ما «صافون» هستیم و ما «مسبحون» هستیم (کاشانی، ۱۴۱۵، ج۴: ۲۸۷).

چنانچه مشاهده می‌شود حضرت برای اهل آسمان فعل مضارع و برای اهل زمین فعل ماضی به‌کار برده‌اند، شاید به دلیل تغییر و حرکت در مظاهر زمینی و مادی و دوام و ثبات مظاهر آسمانی و مجردات عقلی باشد، اما به‌هرحال نکتهٔ مهم این است که حضرت خود را مصداق «صافون» و «مسبحون» معرفی می‌کند (صافات: ۱۶۵و۱۶۶) و بیشتر مفسران آن‌ها را به ملائک و مجردات تفسیر کرده‌اند. معلوم می‌شود، طبق آیهٔ «...إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴) و طبق همین حدیث حضرت صادق(ع)، به‌واسطهٔ امام و انسان کامل است که اهل آسمان و زمین تسبیح می‌گویند؛ زیرا انسان کامل واسطهٔ فیض همهٔ مظاهر می‌باشد. طبق معنایی که پیش‌تر برای تسبیح بیان شد، تسبیح مساوق وجود است و هر مظهری به‌میزان ظهور وجود در خویش، حق را تسبیح می‌گوید، پس با این حدیث معنای حرف عرفا که انسان کامل را خلیفهٔ حق و واسطهٔ خلقت مظاهر دیگر می‌دانند معلوم می‌شود.

ازآنجاکه نظام عالم بر توحید نهاده شده و وحدت شخصی وجود در کل عالم ساری است؛ همچنین حضرت حق موجود یکتای همه است و همهٔ ممکنات ظهور او هستند و به وجود او زنده و پاینده‌اند، خلیفهٔ او نیز که اشرف مخلوقات می‌باشد باید همهٔ کمالات و صفات مستخلف‌عنه را داشته باشد. بنابراین وی از همهٔ مظاهر آسمانی و زمینی و برزخی (مجرد، ماده و مثال) بهرهٔ کامل دارد و همچون روحی است که افزون‌بر حیات‌بخشی به اعضا و قوای انسان، وحدت‌بخش همهٔ قوا نیز می‌باشد و همان‌طورکه جسم، مقدمهٔ آفرینش روح و روح **جسمانیةالحدوث** می‌باشد و پس از پیدایش جسم پدید می‌آید و سپس تدبیر و ادارهٔ همهٔ اعضا به‌دست اوست، آسمان و زمین نیز، مقدمهٔ 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 به‌عنوان عضوی در این هیکل عظیم عالم پیدا می‌کنند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

تحت تدبیر انسان کامل به وظایف الهی خویش عمل می‌کنند که این همان تسبیح آن‌هاست که به‌واسطهٔ تسبیح انسان کامل محقق می‌شود.

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 وحدت‌بخش و معنابخش تسبیح آن‌هاست؛ نه اینکه عالی‌ترین مرتبهٔ تسبیح را داشته باشد.

پس انسان کامل مخاطب آیهٔ «**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی**» (اعلی: ۱) می‌باشد و همان‌طورکه برای ربّ اعلی وحدت شخصی وجود و احاطه به همهٔ شئون و مظاهر خویش ثابت می‌شود- نه وحدت سنخی - مظهر کامل او نیز باید چنین باشد و تسبیح او نیز به تسبیح همهٔ مظاهر به وحدت شخصی - نه وحدت سنخی- احاطه دارد.

تسبیح، عامل نجات انسان

علامه طباطبایی ازآیهٔ شریفه «**فَلَوْلَا أَنَّهُ کَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِینَ* لَلَبِثَ فِی بَطْنِه إِلَی یَوْم یُبْعَثُونَ**» (صافات: ۱۴۳و۱۴۴). استفاده می‌کند که صرفاً تسبیح یونس، باعث نجات او شده است. لازمهٔ این گفتار این است که یونس گرفتار شکم ماهی نشد، مگر به‌خاطر اینکه خدا را تسبیح گوید و او را از آن معنایی که عملش حکایت از آن می‌کرد، منزه بدارد همان‌که با خشم قومش را ترک کرد (ترک وظیفهٔ نبوت و هدایتگری). درحالی‌که گمان می‌کرد خدا بر او تنگ نمی‌گیرد. همچنان‌که جملهٔ «...**فَظَنّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَیْهِ**...» 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: «...**لّا إِلَهَ إِلاّ أَنتَ سبحانَکَ إنّی کُنتُ مِنَ الظالمین**» (انبیاء: ۸۷) و دریافت این حقیقت باعث نجات او شد. اینکه پیش از تسبیح

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

«لّا إِلَهَ إِلاّ أَنتَ» را ذکر کرده به‌نظر علامه طباطبایی به‌منزلهٔ 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 تو بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷: 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 «لّا إِلَهَ إِلاّ أَنتَ» داشته باشد در هر زمان و مکان و شرایطی که باشد، از بندگی اله حقیقی سر باز نمی‌زند، همان‌طورکه حضرت امیر(ع) فرمود: «لا یُمکِنُ الفرارُ مِن حُکومَتِک».

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، همین‌که 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 پس‌ازآن گرفتاری با توجه تام به حقیقت توحید، تسبیح حقیقی انسان کامل را دریافت کرد و همین مایهٔ مبعوث شدن و نجات او شد. اگر حقیقت «...لّا إِلَهَ إِلاّ أَنتَ سُبحانَکَ إِنّی کُنتُ مِنَ الظالمین» 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 نشانهٔ حدّ و عدم دریافت بی‌نهایت است، می‌ماند.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

بنابراین می‌توان گفت از نتایج درک تسبیح حقیقی (برمبنای وحدت موجود وتساوق 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 مسبِّح 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 اعلی دست یابد.

همچنین با درک شهودی تسبیح همهٔ مخلوقات، به جایگاه نمودی همهٔ مظاهر حق، نظر کرده، نه‌تنها هیچ چیز را شرّ نمی‌داند، بلکه هیچ‌یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پندارد. درنتیجه، با مشاهدهٔ حق الیقینی جان و روح عالم و درک تسبیح خداوند، همواره در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه «**یا أیَّتها النفس المطمئنَّه ❋ارجعی الی ربِّک راضیَه مرضیه❋ فادخلی فی عبادی❋ و ادخلی جنَّتی**» (فجر: ۲۷-۳۰)، قرار گیرد.

نتیجه

ابتدا تعریف جامعی از تسبیح، به‌گونه‌ای‌که بتوان مطابق قرآن تسبیح حقیقی را در همهٔ اشیا تبیین کرد، ارائه شد، سپس با اثبات تساوق تسبیح با وجود و برمبنای وحدت شخصی وجود، دو نحوه تسبیح (اصلی و تبعی) برای دو مقام ذات و ظهور حق ثابت شد و اینکه چگونه حق تبارک وتعالی هم مسبِّح است و هم مسبَّح، 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، درعین‌حال 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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

در ادامه به کیفیت تسبیح انسان کامل و تفاوت آن با تسبیح مظاهر دیگر پرداخته شد، همان بندهٔ مخلصی که به او خطاب می‌شود: «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی»، همان اسم رب اعلایی که نهایت سیر مظاهر به او ختم می‌شود و اول و آخر همه است، همان‌که «إِلَی رَبِّکَ الْمُنتَهَی» است و این تسبیح است که مایهٔ نجات انسان از همهٔ غم‌ها یعنی همهٔ حدود و محدودیت‌ها می‌شود، همان‌طورکه حضرت یونس پس از آنکه به حقیقت «... لا إلهَ إلّا أنتَ سبحانَکَ إنّی کُنتُ مِنَ الظالمین» دست یافت، لایق «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ نَجَّیْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ...» شد.

در پایان، بعضی نتایج درک تسبیح حقیقی (برمبنای وحدت موجود وتساوق تسبیح با وجود) معلوم شد. ازجمله 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 همهٔ مظاهر حق، نظر کرده و نه‌تنها هیچ چیز را شرّ نمی‌داند، بلکه هیچ‌یک را بیهوده و بی‌هدف نیز نمی‌پندارد. درنتیجه، با مشاهدهٔ حق الیقینی جان و روح عالم و درک تسبیح خداوند، دائماً در صلح و آرامش است و می‌تواند مخاطب آیات شریفه « یَا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِی إِلَی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً* فَادْخُلِی فِی عِبَادِی* وَادْخُلِی جَنتی» (فجر :۲۷-۳۰) قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. آیات ابتدای سور مسبحات (حدید، حشر، صف، جمعه و تغابن) که با «سَبَّحَ لِلّهِ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الأَرْضِ» و «یُسَبِّحُ لِلّهِ مَا فِی السَّماوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ» شروع می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

۲. درجات تسبیح به این‌صورت مطرح شده‌اند: درجهٔ اول تنزیه حقیقت از مشابهت خلقیت؛ 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(ع) دربارهٔ سبحان‌الله می‌آورد که «کلمه‌ای است که خداوند آن را برای خود برگزید و به آن راضی شد، سپس به آن توصیه کرد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۲: ۴۷۰).

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

۵. **یا محمد! فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملک قط و لا نبی، إن ربک یصلی! فقال یا جبرئیل و کیف یصلّی؟! قال: یقول: سبوح قدوس أنا رب الملائکه و الروح**، (کلینی، بی‌تا، ج۱، ح۱۳: ۴۴۳).

۶. در تفسیر منسوب به ابن‌عربی (که به نظر محققان، این تفسیر آرای عبدالرزاق کاشانی می‌باشد و به اشتباه به ابن‌عربی نسبت داده شده است) تحمید خداوند به‌واسطهٔ مخلوقات، اظهار کمالات مترتب بر مخلوقات و مظهریت آن‌ها برای صفات جلالی و جمالی خداوند تفسیر شده که ذات خداوند به سبب مبدئیت، حافظیت و مدبریتش برای همهٔ مظاهر، به این تحمید مختص شده است (ابن‌عربی،۱۴۲۲، ج۱ :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، ج۱: ۳۰).

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

۹. ابن‌عربی 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۶)، *رساله نقد النقود فی معرفة الوجود* (همراه *جامع الاسرار و منبع الانوار*)، مقدمه هانری کربن و عثمان اسمعیل یحیی، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن‌عربی*، تحقیق سمیرمصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ‌سوم، بیروت: دارصادر.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۹۱۸)، *آیات الاحکام*، تهران: مکتبة المعراجی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱)، *شرح چهل حدیث*، چاپ بیست‌وششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۷۹)، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، چاپ‌دوم، تهران: تشیع.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۷)، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ‌سوم، 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 حوزهٔ علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- العجم، رفیق. (۱۹۹۹)، *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*، لبنان: مکتبة 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، علی‌اکبر. (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: هرمس.
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب. (بی‌تا)، *اصول کافی*، ترجمه مصطفوی، تهران: علمیه اسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمود. (۱۴۰۸)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۴)، نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی و ساختار تاویل، تهران: ثالث.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۳)، *تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزال*، ترجمه و تحقیق محمد خواجوی.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]