

بازاندیشی در تقریرهای مختلف از راز تسبیح کائنات

مهدی کریمی*

استادیار؛ دانشکده حکمت و دین پژوهی، جامعه المصطفی، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

آیات و روایات بسیاری بر این مطلب دلالت دارند که هر آنچه در کائنات است، از ذوی العقول و غیر آن، تسبیح گوی خداوند متعال بوده و هستند. این ظهور یا تصریح، در تاریخ اندیشه اسلامی شرح و بسط‌های مختلفی را موجب شده است. عارفان، فیلسوفان و متکلمان و نیز مفسران و محدثان هر یک بر اساس مبانی و مشارب خاص خود، به تبیین این موضوع پرداخته‌اند. آنچه در این نوشتار می‌آید، نخست بیان اقسام مختلف نصوص دینی و سپس دسته‌بندی و ارائه هشت رویکرد و نظریه در تبیین آنهاست، به گونه‌ای که تا کنون در آثار موجود یافت نشده است. در پایان، تحلیل و نقد نظریات به همراه بررسی لوازم هر یک ارائه خواهد شد. نتیجه سخن آنکه، از حیث وجودشناختی سریان نوعی شعور و حیات در تمام مراتب هستی از یک سو و از حیث معرفت‌شناختی دلالت هر موجودی بر وجود و تنزیه خالقش از سوی دیگر، ما را به پذیرش تسبیح حقیقی کائنات - که مفاد قطعی آیات و روایات است - رهنمون می‌شود.

واژگان کلیدی

تسبیح، تنزیه خداوند، ذکر موجودات، سریان علم و حیات، شعور هستی.

مقدمه

نگاه حیات‌مندی هستی، سابقه کهنی در اندیشه بشری دارد. در یونان باستان و در میان عرفان‌گروان افراد مختلفی به این نظر رسیدند که هستی یکپارچه دارای حیات است، اگرچه ما نتوانیم از آن درک روشن و دقیقی داشته باشیم. به‌عنوان مثال در فلسفه یونانی این باور وجود داشت که معمار هستی (دمیورژ)، جهان را با روح آفریده، پس هر آنچه در او زیبایی، نظم و حرکت است، دارای روح است (اس ای فراست، ۱۳۹۲: ۲۲۶). این مطلب نشان‌دهنده روح‌مندی و حیات هستی است.

صفت حیات در علم کلام اسلامی نیز مباحثات مختلفی را سبب شد. برخی آن را صفت سلبی و برخی صفتی ثبوتی می‌دانستند. اما آنچه نزاع فزون‌تری را در میان اندیشمندان اسلامی موجب شد؛ نه بحث از حیات به‌عنوان صفتی از اوصاف خداوند متعال، بلکه معنای آیات و روایاتی بود که تمام موجودات را تسبیح‌کننده و ثناگوی حق تعالی معرفی می‌کردند. پنج سوره قرآن (حدید، حشر، صف، جمعه و تغابن) با عبارت «تسبیح آنچه در آسمان و زمین است» آغاز شده‌اند. این مضامین چه حقیقتی را در خود نهان کرده‌اند و بر اساس چه باور و اندیشه‌ای سامان یافته، یا بر اساس چه هدفی تا به این حد، مورد تأکید قرار گرفته‌اند؟

از سوی دیگر معنای این آیات چه سرّی از اسرار هستی را برای انسان آشکار می‌کند؟ یا به تعبیر دیگر، کشف این راز سر به مهر چه مشکلی از حیات بشر می‌گشاید؟ این‌ها همه سؤالاتی هستند که این مقاله در پی یافتن پاسخی برای آنهاست.

معناشناسی تسبیح و تقدیس

قبل از شروع بحث لازم است درباره‌ی واژگان مرتبط با موضوع سخن گفته شود:

تسبیح در عرف به معنای «پاک و منزّه دانستن خدا از آنچه شایسته او نیست و یا یاد کردن خداوند به پاک» (انوری، ۱۳۸۱: ۱۷۲۸) شناخته می‌شود. در معاجم لغت عربی ریشه اولیه این واژه به معنای «عبور سریع» آمده است.

راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: اصل این کلمه به معنای عبور سریع در آب یا

هواست، ولی تسبیح نیز به معنای تنزیه است که اصل آن به سرعت در عبادت و کار خیر بازمی‌گردد (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱: ۳۹۳). طریحی در مجمع البحرین می‌نویسد: اصل در تسبیح به معنای پاک دانستن و مقدس دانستن از نقص‌هاست پس معنای سبحان الله یعنی قطعاً خداوند منزّه از بدی‌ها است (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳۲۲). در این زمینه تنزیه از صفات ناشایست نیز از جمله معانی این واژه می‌آید (سبزواری، ۱۳۷۲: ۹۵). چنانکه در تفسیر تبیان آمده است: «التَّسْبِيحُ التَّنْزِيهُ لَهُ عَنِ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا تَلِيْقُ بِهِ» (طوسی، بی تا، ج ۹: ۵۱۷)

ولی به نظر می‌رسد در تسبیح، علاوه بر معنای سلبی، نوعی معنای اثباتی و فعل (مثلاً ذکر) نیز نهفته است. شاید به همین دلیل باشد که علامه طباطبایی در معنای این واژه، نوعی گویش را نیز افزوده و فرموده است: تسبیح تنزیهی است که با زبان انجام گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۹۴). از برخی روایات نیز استفاده می‌شود که در این آمده است: «التَّقْدِيسُ هُوَ التَّطْهِيرُ وَ التَّعْظِيمُ» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۶۸).

تسبیح با واژه تقدیس نیز قریب‌المعناست تا جایی که برخی آن دو را به یک معنا دانسته‌اند: «تسبیح در لغت منزّه دانستن حق باشد از نقائص امکان و امارات حدوث و از عیوب ذات و صفات است، چنانکه تقدیس» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۱۵). اما در مقابل این عربی درباره تفاوت این دو واژه می‌گوید: فرق بین تسبیح و تقدیس در آن است که تسبیح پاک بودن از شرک و عجز و نقص است و تقدیس یعنی دور دانستن از شویب امکان و تعدد در ذات و بالقوه بودن کمالات (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶). یا در تفسیر مراغی آمده است: تسبیح تنزیه خداوند است از آنچه شایسته او نیست و تقدیس اثبات صفات کمالی است که شایسته او هست (مراغی، بی تا، ج ۱: ۷۸). فخر رازی تسبیح را مربوط به ذات الهی و تقدیس را به مقام فعل مرتبط می‌داند: «التَّسْبِيحُ تَنْزِيهِ ذَاتِهِ (اللَّهِ) عَنِ صِفَةِ الْأَجْسَامِ وَ التَّقْدِيسُ تَنْزِيهِ أَعْمَالِهِ عَنِ صِفَةِ الدَّمِّ» (دغیم، ۲۰۰۱: ۱۶۴).

آیات و روایات

بدون هیچ تردید، ظاهر بسیاری از آیات و روایات بر تسبیح تمام هستی دلالت می‌کند. نخست به آیات قرآنی و سپس به روایات ناظر به این موضوع اشاره مختصری خواهیم داشت.

در خصوص آیات قرآن کریم، دسته اول آیاتی است که سخن از تسبیح عام موجودات دارد:

«سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۱؛ صف: ۱).
 «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حدید: ۱).
 «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تغابن: ۱).
 «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۲۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در اکثر این آیات به «عزت، حکمت و مالکیت الهی» اشاره شده است. علامه طباطبایی درباره این آیات، ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که به سبب شمول کلمه «ما» نسبت به عقلا و غیرعقلا، عمومیت و فراگیری آیات کاملاً قطعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۲۵۱). درباره تقارن تسبیح با واژگان عزت و مانند آن می‌افزاید که این سخن، کلام خداوندی است که غیرمغلوب بوده و فعل او در نهایت احکام و اتقان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۲۲۳). بدین جهت می‌توان در شرح این تناسب چنین گفت که تسبیح یعنی پاک دانستن خداوند از عجز و جفاف که به تربیت با بیان عزت و حکمت در انتهای آیه، به آنها اشاره شده است. برخی دیگر از مفسران نیز در بیان تناسب صدر و ذیل چنین گفته‌اند: این جمله حالی است که اشعار به مبدأ تسبیح دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۸۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۳۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶: ۵۸۸) یا نوشته‌اند: به موجب و علت تسبیح اشاره دارد (شبر، ۱۴۲۴: ۵۰۲).

در دسته دوم از آیات، تعبیر تسبیح، مقرون با واژه حمد به کار رفته است:
 «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّنْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴).

این تقارن در آیه ۱۳ سوره رعد و نیز در آیه‌ای خطاب به پیامبر آمده است: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفَىٰ بِهِ بُدْنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا» (فرقان: ۵۸). علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: خداوند حمد را از جمیع خلائق حکایت فرموده و این حمد را با تسبیح همراه نموده است و بلکه تسبیح را اصل قرار داده مانند «وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ» (شوری: ۵). به این علت که غیر خدا به کمالات او و جمیل افعالش و همین‌طور به صفات و اسمای او علم ندارد، پس هرگونه که او را وصف کنند، به جهت محدودیت خود آنها مقید و محدود است، پس حمد و ثنای آنها فقط با تسبیح و تنزیه صحیح خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۹؛ ج ۱۱: ۱۵۹).

و دسته سوم آیاتی است که با صراحت از تسبیح موجودات بی‌جان با ذکر مصادیق آن سخن رانده است، مانند:

«وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» (رعد: ۱۳).

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور: ۴۱).

«فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّمَآ آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَ الطَّيْرَ وَ كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۷۹).

«إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِشْرَاقِ» (صاد: ۱۸).

درباره معنای این دسته از آیات اختلاف زیادی وجود دارد که در مباحث بعد به آن خواهیم پرداخت.

هم‌نوی با آیات قرآن، روایات فراوانی نیز وجود دارد که به صورت صریح یا ضمنی به تسبیح تمام هستی دلالت دارند. آنها را در دو دسته کلی می‌توان جای داد: نخست روایاتی است که به شرح و بیان آیات مرتبط با تسبیح موجودات پرداخته‌اند (روایات تفسیری) و دسته دیگر روایاتی است که به اصل موضوع اشاره دارند، اگرچه در برخی نیز به آیات قرآن نیز استشهد شده است (روایات ناظر). به برخی از این روایات ذیلاً اشاره می‌کنیم:

در کتاب محاسن از امام صادق (ع) نقل شده است که امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «به

صورت چارپایان ننید که به حمد الهی تسبیح گویند» (احمدبن محمد برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۳۳؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۵۳۷). این مضمون مکرراً در کتب روایی به نقل از پیامبر اکرم نیز وارد شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۳۰).

نقل است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: تسبیح درخت حرکت اوست بدون باد و تسبیح دریاها فرارفت و فروکش آنها است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۱۷۸).

همچنین در تفسیر قمی به نقل از امام باقر (ع) آمده است که حرکت هر چیزی تسبیحی از خداوند است. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ فَحَرَكَةُ كُلِّ شَيْءٍ تَسْبِيحٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۰).

به هرحال این تسبیح عام موجودات به اندازه‌ای در متون دینی تکرار شده است که اصل آن را باید یک امر مسلم و انکارناپذیر دانست، اگرچه در بستر زمان تفسیرهای مختلفی برای آن ارائه شده است که ذیلاً به دسته‌بندی و بیان این نظریات می‌پردازیم.

رویکردها و نظریات

با مراجعه به آثار اندیشمندان اسلامی دانسته می‌شود که اکثر متفکران بر اساس رویکردی خاص در شرح و بیان تسبیح عام موجودات کوشیده‌اند. در این میان، متکلمان و مفسران و حکیمان و عرفا هر کدام بر اساس مشرب خود در تفسیر آن کوشیده‌اند. ولی باید توجه داشت که نمی‌توان رأی واحدی را به همه اندیشمندان یک مسلک نسبت داد؛ به همین جهت ما در بیان آرا، به جای توجه به مسلک‌ها به اصل تبیین و تقریرها و دسته‌بندی نظری آنها خواهیم پرداخت. با ملاحظه این نکته، نظریات و تقریرهای تسبیح عام موجودات را می‌توان در چند قسم جای داد:

تقریر تأویلی (حمل بر مجاز)

در نظر این گروه، آنچه در آیات و روایات با مضمون تسبیح عام هستی آمده؛ در حقیقت اشاره‌ای تعریضی و کنایی است که به هدف نوعی تذکار و عبرت برای انسان بیان شده‌اند. بر این اساس، تسبیح موجودات، نه یک تعبیر مجازی است که اشاره به «زبان حال» موجودات دارد.

هستی از آن جهت که مخلوق خداوند و آفریده اوست، واگوکننده وجود و صفات

کمالی او هم هست. همان‌طور که یک ساختمان بی‌نظیر از کمالات سازنده خود سخن می‌گوید، همه موجودات و بلکه نظام حاکم بر هستی به علم و قدرت و حکمت بی‌پایان خالقش دلالت دارد و او را از نقص و عیب (مانند جهل و عجز) میرا می‌دارد.

طبرسی می‌نویسد: معنای تسبیح در آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّعْيُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» دلالت بر توحید و عدل و عدم شریک برای خداوند بوده و این دلالت جاری مجرای تسبیح لفظی است و چه بسا تسبیحی که از نوع دلالت باشد، به سبب علمی که ایجاد می‌کند، اقوی هم باشد؛ زیرا هر موجودی از جهت خلقت خود، تسبیح و حمد خدا می‌کند، چون همه موجودات حادثند و حادث بر نیازمندی خود به صانع که مصنوع نباشد و بلکه قدیم و غنی باشد، دلالت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۴۴). زمخشری نیز در بیانی مشابه به این دیدگاه قائل می‌شود (زمخشری، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۲).

استاد حسن‌زاده آملی می‌نویسد: «کلام آن است که یک معنی و مطلبی را واضح نماید و همه چیزها وقتی درست دقت کنی، این مطلب را واضح می‌کند که ما خدایی داریم، همین تسبیح و حرف زدن آنهاست ... زیرا که خداوند به واسطه این موجودات قدرت و حکمت و علم خود را ظاهر ساخته، هر یک از اینها "کلمه الله" اند؛ لذا بعضی حکما تمام عالم را "کتاب الله" تکوینی گفته، در مقابل کتاب تدوینی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۵۹).

به همین مضمون در برخی از روایات نیز اشاره شده است: فَظَهَّرَتْ فِي الْبِدَائِعِ الْآتِي أَخْدَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةً «در آفریده‌های شگفت او آثار خالقیت او ظاهر است ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۱).

نیز امام صادق (ع) در جواب کسی که از دلیل وجود خدا پرسید، چنین فرمود: وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا أَلَّا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُسَيِّدِ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۸۱).

افزون بر اینکه عده‌ای حتی از این نیز فراتر رفته‌اند و برخی از واژگان آیات را به

معنایی مجازی دانسته‌اند و به‌عنوان مثال کلمه «ما» را که شامل جاندار و بی‌جان می‌شود، به معنای «مَن» دانسته‌اند تا فقط ذوی‌العقول را دربر گیرد.

تقریر تقدیری (ناظر به حذف متعلق)

برخی دیگر برای دفع محذور نسبت دادن فعل شعوری به موجود بی‌جان، به این روش روی آورده‌اند که متعلق تسبیح را در آیه محذوف بدانند. بر این اساس مفسرانی در بیان تسبیح رعد، رعد را نه یک پدیده طبیعی، بلکه آن را اسمی برای ملکی خاص دانسته‌اند. عده‌ای نیز این تسبیح را فعل فرشته‌ای مقرون با رعد گفته‌اند.

در تفسیر قمی در بیان آیه *يُسَبِّحُ الرَّعْدُ* آمده است: «تسبیح می‌کند فرشته‌ای که ابرها را سوق می‌دهد» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۶۱).

فخر رازی در بیان این دیدگاه می‌گوید: «در باره آیه *يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ*، اقوال مختلفی بیان شده است: از آن جمله عده‌ای رعد را اسم ملکی از ملائکه و صدای شنیده‌شده را صوت آن ملک به تسبیح و تهلل دانسته‌اند و برای این نظر خود به روایتی از ابن عباس دلیل آورده‌اند که: *عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْيَهُودَ سَأَلَتِ النَّبِيَّ (ص) عَنِ الرَّعْدِ مَا هُوَ فَقَالَ مَلَكٌ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ مَعَهُ مَخَارِيقٌ مِّنْ نَّارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحَابَ حَيْثُ يَشَاءُ اللَّهُ تَعَالَى قَالُوا فَالصَّوْتُ الَّذِي يُسْمَعُ قَالَ زَجْرَةُ السَّحَابِ*» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۲۲).

تسبیح به معنای مقهوریت

همه موجودات به سبب آنکه مخلوق خداوند متعال هستند و او قادر مطلق است؛ پس همه هستی بالضروره مطاع و مقهور خداوند هستند. معنای دقیق این سخن تأکیدی است بر ربوبیت تکوینی خداوند و اینکه هستی با همه شئون خود، به اذن و اراده الهی تحقق یافته است. تأکید متکلمان اسلامی بر قدرت مطلق الهی و پذیرش لوازم آن یعنی غنا، اراده و اختیار بی‌حد خداوند اثبات‌کننده سلطه و مالکیت تمام عیار او بر هستی و مغلوب و مقهور بودن همه کائنات دارد. آیات بسیاری بر این مقصود اشاره دارد (مصطفوی، ۱۳۰۰، ج ۶: ۱۵۷):

«قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (رعد: ۱۶)؛ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَسِيُّ الْعَزِيزُ (هود:

۶۶)؛ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فتح: ۱۴).

رویکرد کلامی مذکور سبب شد تا عده‌ای تسبیح را نیز در این راستا به تفسیر کشند. لذا در برخی تفاسیر آمده است: «مَعْنَى التَّسْبِيحِ التَّنْزِيهِ وَ الطَّاعَةِ وَ الإلتِزَامُ بِالرُّبُوبِيَّةِ»؛ معنای تسبیح تنزیه خداوند و طاعت و التزام به ربوبیت خداوند است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶: ۱۰۲).

تقریر شهودی محض (باطنی)

گویا عرفای اسلامی از نخستین اندیشمندانی بودند که بر سریان تسبیح حقیقی در همه موجودات تأکید می‌کردند. در بیان این گروه، بسیاری از انسان‌ها و بلکه عالمان، این آیات را فقط از روی تقلید، تسلیم و ایمان پذیرفته‌اند، نه از روی معرفت واقعی و علم یقین. اما در اندیشه عرفا، این آیات واگوکننده حقیقتی هستند که با معرفت حصولی قابل ادراک نیست، بلکه تنها راه وصول به آن، سیر در باطن هستی و وصول به مقام غیب عالم است.

غزالی در بیان تفاوت رویکرد عرفا با سایر اندیشمندان می‌گوید: برای تفسیر این آیات دو تفسیر ذکر شده است. مرتبه‌ای از معنا که متکلمین به آن فائلند و مرتبه‌ای که قلیلی از انسان‌ها پس از تهذیب نفس و سلوک عرفانی به آن نائل می‌شوند و این حقیقت معنای آیات است. متکلمان در تفسیر این آیات به برهان و نشانه بودن خلق و عجایب صنع بر وجود، قدرت و مشیت خالق اشاره می‌کردند، به این بیان که اگر در این عجایب خلقت تأمل و نظاره کنی، تو را به خالق آن دلالت می‌کند؛ همان‌گونه که ساختمان بر بنا و کتاب بر کاتب دلالت دارد. اما تفسیر دوم مقامی است که انبیا و رسل به آن نائل شده و با نظر به ملکوت آسمان و زمین آن را ادراک کرده‌اند و البته اگر در تهذیب نفس کوشا شوی، چه بسا به این شهود دست یابی که به گوش خود صدای تسبیح کائنات را بشنوی (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۴۹).

ابن عربی در فتوحات، اهل عرفان و نیز خود را، شاهد و سامع این حقیقت معرفی کرده است: «نَحْنُ زِدْنَا مَعَ الْإِيْمَانِ بِالْأَخْبَارِ الْكَشْفِ فَقَدْ سَمِعْنَا الْأَحْجَارَ تَذَكُرُ اللَّهَ رُؤْيَةَ عَيْنِ بِلِسَانٍ نَطَقَ تَسْمَعُهُ آذَانُنَا ... مِمَّا لَيْسَ يُدْرِكُهُ كُلُّ إِنْسَانٍ» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷).

او در عمومیت این تسبیح که شامل همه موجودات حتی نبات و جماد می‌شود، نخست بر این نکته تأکید می‌کند که آنها دارای حیات هستند؛ البته این حیات در هر موجودی متناسب با مرتبه اوست. سپس می‌افزاید که حقیقت را فقط صاحبان اعجاز (انبیا) یا اهل

شهود ادراک می‌کنند: «هیچ شیئی نیست - و البته شیء از مجهول‌ترین امور است - مگر آنکه تسبیح‌کننده خداوند است و تسبیح فقط از صاحب حیات است، اگرچه خداوند شنیدن تسبیح جمادات و نباتات و حیوانات غیر ذی‌شعور را از سامعه ما ستانده باشد؛ همان‌طور که از دیدگان ما درک حیات جماد و نبات را ستانده است و فقط صاحبان اعجاز مانند رسول اکرم (ص) و برخی از اصحاب او ... و اهل کشف را خداوند از این ادراک بهره‌مند ساخته است و ما نیز به حمد الهی در ابتدای امر خود تسبیح سنگ را که ناطق به ذکر الهی بود شنیدیم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۲) و نیز در جای دیگری می‌گوید این تسبیح به نطق ظاهر است نزد آنهایی که آن را می‌شنوند نه زبان حال؛ و هر کس آن را انکار کند آیات خدا را انکار و نعوذ بالله تکذیب کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۹۹).

اینکه راز این تسبیح چیست و از چه حقیقت وجودشناختی پرده برمی‌دارد؟ تفسیرهایی است که در دوره‌های متأخر عرفانی دقیق‌تر تبیین شده‌اند. برای نمونه قیصری در شرح فصوص می‌گوید: «راز حیات موجودات همان هویت الهیه ساریه است که در همه اشیا با ظهورش در نفس رحمانی اولاً و سپس به واسطه او در همه هستی حاصل شده است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸۹) بر این اساس سریان وجود و هویت الهی به واسطه نفس رحمانی در همه اشیا راز تسبیح تمام موجودات دانسته شده است.

و نیز کاشانی می‌نویسد: اهل عرفان این تسبیح را به معنای علم جمیع موجودات به مظهریت و تأخر وجودیشان دانسته‌اند که دلالت بر قصور استعداد و نقص ذاتی و در ظلمت بودن آنها می‌کند، پس هر موجودی به زبان مرتبه‌اش خداوند را که از همه نقایص و تعینات منزّه است، می‌ستاید (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۴۵). ملاصدرا نیز در اسرارالآیات به این مطلب اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۱).

در این زمینه در شرح گلش راز آمده است:

در این تسبیح و تهلیلند دائم بدین معنی همی‌باشند قایم

یعنی تمام ذرات عالم مداح در تسبیح و تهلیل و تقدیس و تمجید ذات حق و تمام در تکلم به کلام اناالحق‌اند. علاوه بر این تسبیح خود عالمنند، ولو به علم بسیط که می‌دانند؛ اما نمی‌دانند که می‌دانند.

اگر خواهی که گردد بر تو آسان «و ان من شیء» را یک ره فروخوان

(سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۷۹)

رویکرد حکمی

بررسی آثار حکمای اسلامی بازگوکننده تلاش‌هایی است که آنان بر اساس مبانی خاص خود، در شرح و تبیین این تسبیح عام به عمل آورده‌اند. این شروح در قالب‌های مختلفی بیان شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف) تسبیح به معنای سریان عشق فطری

برخی از فیلسوفان متقدم، پس از تأکید بر روابط علی بین موجودات، در بیان تقسیم هستی‌شناسانه عوالم و چگونگی صدور کثرات از ذات واحد، نظامی فلسفی را بر اساس حُب و عشق، بنیان نهادند. در این نظریه عناصر مهمی از فلسفه ارسطویی و فلوپینی با اندیشه اسلامی در هم آمیخت تا وجود سلسله مراتب هستی را به تفسیر کشد (کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱۲: ۶۴-۶۵۲). شایان ذکر است که اگرچه سریان عشق از مبانی صوفیه بوده، بلکه عده‌ای آن را خمیرمایه اصلی عرفان اسلامی دانسته‌اند؛ حکیمان مسلمان نیز کوشیده‌اند تا آن را بر اساس مبانی عقلی تثبیت کنند. به عبارت دیگر نگاه هستی‌شناختی به عوالم وجود و نحوه ارتباط آنها با مبدأ هستی چه در وجه صدور و چه در وجه رجوعی موجب طرح نظام عشق محوری شد که علت ایجاد و عود بود.

در این زمینه، خداوند به‌عنوان نخستین علت حقیقی و هستی‌بخش کمالات ذاتی - به‌ویژه - فاعلیت خود را ادراک می‌کند و این ادراک سبب عشق او به وجودبخشی به آثاری و معالیل می‌شود. بوعلی در نمط هشتم اشارات می‌نویسد: «فاذا نظرت فی الامور و تأملتها وجدت لکل شیء من الاشياء الجسمانية کمالاً یخصه و عشقاً ارادياً او طبعياً لذلك الکمال...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۶۲). این عشق به صورتی دوسویه در همه مراتب موجودات نیز سریان می‌یابد از یک سو به کمالات علت خود سرگشته و شایقند و از سوی دیگر با ادراک کمالات خود به ایجاد موجودات مادون حب می‌ورزند.

در مبحث غایت نیز، همین رویکرد به گونه دیگری مطرح شده است. از آن جنبه که

علت غایی متمم فاعلیت فاعل است، در حق تعالی به اعتبار ملازمه بین حب ذات و عشق به آثار، غایت بیرون از ذات نیست. اما این عشق در سایر موجودات، معطوف به کمالات غایت بیرون از ذات آنها یعنی وصول به حق تعالی است.

بر این مبنا، بوعلی در جایگاه‌های متعددی بر این نکته تأکید می‌کند که تحریک نفوس محرکات به جهت استکمال و تشبه به مافوق و غایت خود یا به عبارت دقیق‌تر حق اول است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۷ - ۳۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۰ - ۳۶۳). پس همه هستی دانسته یا ندانسته به سوی مبدأ اول و خیر اعلی سالکند و این است معنای این تعبیر که فرموده‌اند: «لولا عشقُ العالی لانظمَس السافل» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۷۵).

ملاصدرا نیز در کتاب مبدأ و معاد می‌نویسد: «و ممّا یجب علیک أن تعتقد أن الواجب تعالی، كما أنه غایة للأشیاء بالمعنی المذكور، فهو غایة بمعنی أن جمیع الأشیاء طالبة لکمالاتها و متشبهة به فی تحصیل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فی حقها لها و شوق إليه، إرادیا كان أو طبعیاً. و الحكماء الإلهیون حکموا بسریان العشق و الشعور فی جمیع الموجودات علی تفاوت طبقاتهم ... و إليه أشیر بقوله سبحانه: وَ إِن مِنْ شَیْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۷).

برخی از محققان در بیان این رویکرد آورده‌اند: خداوند برای هر موجودی از موجودات عقلی و نفسی، حسی و طبیعی، کمالی نهاده است و در ذات آن عشقی و شوقی نهاده شده است که به وسیله آن سیر به کمال وجودی خود کنند، عشق مجرد از شوق ویژه مجردات عقلی است و لکن سایر موجودات که دارای نقص وجودی‌اند و در معرض قوت و استعدادند، دارای عشق و شوق ارادی یا طبیعی هستند، بر حسب درجات وجودی آنها که همه آنها به موجب عشق ذاتی یا عشق توأم با شوق با حرکتی که از لوازم پاره‌ای از آنهاست (در عقول مجردة حرکت نیست) حرکتی مناسب با میل طبیعی یا نفسانی به سوی کمالات وجودی، درجه به درجه و سرانجام به سوی کمال مطلق سیر می‌کنند (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۱).

ب) تسبیح به مثابه لسان ملکوتی اشیا

برخی دیگر از حکمای الهی از آن جهت که تسبیح، فعل شعوری و مبتنی بر علم و اراده

است؛ نسبت تسبیح به موجودات سافل و مادی را ناظر به ملکوت اشیا می‌دانند. از دیدگاه آنان برای هر شیئی ملکوتی است، زیرا هر شهادتی غیبی دارد و هر ظهوری باطنی و هیچ چیز نیست مگر اینکه قوه روحانیه‌ای از عالم مافوق بر او مدبریت دارد و لذا برای هر چیز حیاتی را می‌توان به اعتبار آن در نظر گرفت. بنابراین سجود و تسبیح مورد تأکید در آیات شریفه قرآن، مربوط به این وجه ملکوتی اشیا است. فیض کاشانی پس از بیان رویکرد فوق، این سخن را به برخی از اهل معرفت نسبت می‌دهد که فرمودند: از آن جهت که این وجه ملکوتی و تسبیح فطری، مرئی هر انسانی نیست، قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم فرمود: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» یعنی آیا تو ندیدی سجود اهل آسمان و زمین را و نفرمود: «أَلَمْ تَرَوْا» چون دیگران به جهت عدم توان در این خطاب داخل نبوده و نیستند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۹۳).

صدرا نیز در کتاب شواهد ذیل عنوانی کاملاً گویا و صریح «فی تعدد النشئات لكل شیء» به شرح و بیان این رویکرد حکیمانه پرداخته است و می‌فرماید: هیچ چیزی در این عالم نیست، مگر آنکه برای او نفسی در عالم دیگر است و عقلی در عالم سوم حتی زمین متراکم که دورترین اجسام به لحاظ قبول فیض است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۹).

صریح است عبارت برخی از اندیشمندان که فرموده‌اند: «تسبیح هر چیزی عبارت است از تسبیح ربّ النوعش، مثل اینکه صدای تو از این خانه یا از پشت این پرده شنیده می‌شود ... و اخبار و ادعیه بسیار بر وجود ربّ النوع دلالت دارد، مثل آنچه بر دو ملک خلاق و دو ملک کاتب و بر موکل به این و آن دلالت می‌کند و تسبیح نمودن سنگریزه‌ها در کف دست خاتم (ص) نیز به این زبان بود» (نظر علی طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۴۳۰).

مرحوم سبزواری نیز در حاشیه اسفار می‌نویسد: «فکیف یکون للموجودات ادراکات حتی للاجسام و الجسمانیات قلت لشعورها وجوه: منها ان الوجود عین الشعور والارادة والقدرة ونحوها و لاسیما عند الاشراف و منها معیه ارباب انواعها و منها معیه رب الارباب و کیف تصیر معیه النفس للجسم ایه شاعرا ولا یجعل شاعرا معیه روح الارواح معیه اشد من معیه النفس بالجسد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: پاورقی ۱۱۸).

بنابراین آنچه در این تقریر بیان شده، نسبت دادن تسبیح نه به خود شیء به وجه ارضی

آن، بلکه به وجه باطنی، مثالی و ملکوتی آن است؛ اگرچه قطعاً این دیدگاه مبتنی بر مبانی خاص به خود خواهد بود که پیش از آن باید پذیرفته شوند.

ج) کائنات به منزله کلام صادر

بحث درباره کلمه و کلام از مباحث کهن فلسفی بود و توسط اندیشمندان بسیاری محور تأمل و مذاقه بوده است. نگاه هستی‌شناسانه به این بحث رویکردهای خاص الهیاتی را نیز سبب شد که گویا یکی از ثمرات آن، پایه‌ریزی «الهیات تجلی» در کلام مسیحی بوده است. به همین جهت، واژه «Logos» از گذشته تا حال، تعبیر آشنایی در اندیشه الهیاتی بود که معانی همسویی مانند: کلمه، فیض و تجلی را در خود داشت.

در اندیشه اسلامی پس از آنکه قرآن کریم عیسی را «کلمه الهی» معرفی کرد، این بحث به‌طور خاص مورد توجه حکیمان الهی قرار گرفت. از آنجا که در انسان، کلمه و کلام آشکارکننده مافی‌الضمیر و نیز نشانه و علامتی است برای مقصود و مراد واقعی گوینده؛ پس با اندکی توسعه در معنا، به‌طور عام، از هر آنچه نشانه و دلالتی بر اصل و حقیقت خود داشته باشد؛ می‌توان به کلمه تعبیر آورد. این بحث به آرامی در نگاه هستی‌شناختی نیز نفوذ کرد تا به این مطلب رهنمون شود که هر آنچه موجود است، به‌منزله کلمه و نشانه الهی است، بلکه اراده خداوند وقتی با «کلمه خلق» همراه شود، به اشیا لباس وجود می‌پوشاند: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل: ۴۰). از این حقیقت با نام «کلمه ایجادیه» یاد می‌شود.

در این زمینه، حکیمان متأله، نخست در بیان مبانی و معانی «کلمه الهی» کوشیده و سپس بر اساس آن، به شرح تسبیح کل هستی پرداخته‌اند. صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب چنین بیان می‌کند که کلام و کلمه از کلم به معنای جرح، مشتق شده است و در حقیقت کلام به جهت ارتباطی که با شکافتن عدم دارد، حقیقتی است قائم به متکلم، مانند قیام فعل به فاعل آن، نه قیام صفت به موصوف. پس اولین کلام همان کلمه کُن است که به سبب آن، عالم ظاهر شده، بلکه عالم عین کلام است و البته اقسام آن بحسب مقامات و منازل متفاوت هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۹). در شرح منظومه نیز در بیان اقسام کلام به این مطلب به‌صورت موجز چنین اشاره می‌کند: «...فمنه ما قد کان عین الذات / کون بحیث ینشیء الآیات» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳: ۶۴۰)

فیض کاشانی نیز در الشافی می‌فرماید: «همان‌گونه که دلالت می‌تواند به لفظ باشد، می‌تواند به ذوات نیز باشد؛ چرا که در هر دو دلالت بر حقیقت و معنا وجود دارد. بلکه هر موجودی به منزله کلامی است که از خداوند متعال صادر شده و دلالت بر توحید و تمجید او دارد و این مطلب نزد اهل بصیرت، ناطقیت اشیا به تسبیح و تقدیس حق تعالی است، بلکه همه موجودات نفس ذکر و تسبیح هستند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۷۱).

برخی اندیشمندان نیز در تبیین حقیقت و انواع اسماء حق تعالی به رویکرد نائل آمده‌اند که همه موجودات اسماء حق تعالی، تجلیات و کلمات صادر از اویند. یعنی همان‌گونه که اسامی و الفاظ بر مسمای خود دلالت می‌کند، ذوات نیز می‌توانند بر حقایقی دلالت کنند. در کتاب شریف حق الیقین آمده است: «إن الموجودات بأسرها هی بعینها أسماء الله تعالی، لأن الاسم كما عرفت هو الدال على المسمى، و هی تدل على الله سبحانه دلالة الاسم على المسمى، فإن الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينها فيما يؤول إلى المعنى، بل كل موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالی دال على توحیده و تمجیده، بل كل منها عند أولى البصائر لسان ناطق بوحدانیه یسبح بحمده و یقدسه عما لا یلیق بجنابه» (شبر، ۱۴۲۴: ۸۰). البته وی در ادامه می‌افزاید: این تسبیح به اعتبار دیگر نیز می‌تواند صادق باشد. به این بیان که هر موجودی و هر ذره‌ای از ذرات عالم به زبان احتیاج و استعداد خود، اسمی از اسمای حق را به مناسبت وجه ذل و اضطرارش می‌خواند و خداوند استجاب می‌فرماید (شبر، ۱۴۲۴: ۸۱). بنابر این تقریر، حقیقت تسبیح به طلب حالی یا مقالی موجودات و افاضه وجودی حق تعالی که به اختلاف اسمای حق متفاوت می‌شود، بازمی‌گردد که اعم از معنای قبل است.

در روایات نیز تعبیری در تأیید این دیدگاه وجود دارد؛ چنانکه ائمه خود را کلمات تام خداوند دانسته‌اند. «نَحْنُ الْكَلِمَاتُ الَّتِي لَا تَدْرِكُ فَضَائِلُنَا وَلَا تُسْتَفْصَى» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۵۴) یا در حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه آمده است: «قَوْلُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَلَا بِبِدَاءٍ يُسْمَعُ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَأَيْنَا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶). این روایات و موارد مشابه گویای این حقیقت است که ذوات کامل و بلکه همه هستی کلمه الهی هستند، اگرچه مراتب آنها متفاوت است.

د) سریان علم و حیات در تمام هستی

همان‌طور که مشاهده شد، ملاصدرا در آثار و مباحث مختلف خود، با سه تقریر حکمی سابق موافقت کرده و آنها را پذیرفته است. چگونگی امکان پذیرش نظریات مختلف توسط یک اندیشمند در یک موضوع خاص، محل پرسش قرار گرفته، ولی حق این است که این روش مستلزم تناقض‌گویی نیست؛ زیرا این نظریات شاید به‌گونه‌ای طرح شود که در طول یکدیگر بوده و مراتب مختلفی از تحلیل ارائه کرده باشند. به‌هر حال ظاهراً سیر صعودی کلام صدرا همچنان ادامه می‌یابد تا آنجا می‌رسد که با تکیه بر مبانی فلسفه متعالیه‌اش، به دیدگاه عرفا بسیار نزدیک شده است و آنچه را که عارفان شهودی محض می‌دانستند؛ او بر اساس روش عقلانی تبیین و تثبیت کرده است.

صدرالمتألهین با طرح مبانی مساوقت وجود با علم و حیات، به این دیدگاه نائل آمد که تمام هستی به حسب مراتب مختلف خود دارای حیات و ادراکند. از سوی دیگر تمام موجودات به جهت حیثیت امکانی و فقری خویش از بی‌نیازی (تنزیه) خالق خود حکایت دارند. وی بر اساس این دو اصل نتیجه می‌گیرد که تسبیح خداوند، امری قطعی و جاری در تمام ممکنات بوده و یک حقیقت بی‌تأویل است.

به بیان تفصیلی‌تر از آنجا که وجود مساوق کمال است، پس هر موجودی بهره‌مند از صفات کمالی خواهد بود که حیات و علم از جمله آنهاست. بین این صفات کمالی، وحدت مصداقی وجود دارد و شدت و ضعف این صفات به مرتبه هر وجودی وابسته است. بنابراین هر یک از موجودات به میزان حظ وجودی خود از آن بهره‌ای دارند. بر این اساس محقق سبزواری می‌نویسد: «قد علمت انّ الوجود عین العلم و الظهور، بل عین صفات کمالیه آخر، لکن بحسب تفاوت الوجود تفاوت ظهورها فی المظاهر: فما وجوده اشدّ کمالاته اتم، و ما وجوده اضعف کمالاته اضعف. فعلم کلّ شیء یتقدّر بقدر وجوده، إذ درک الشیء وجدانه و نیله. و الوجود لا ینفک عن نفسه» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۶۱۱).

اما از آنجا که وجود یک حقیقت ذومراتب بیشتر نیست و مراتب مادون عین وابستگی به اشدّ مراتب هستند؛ پس به میزان قرب به آن حقیقت از مرتبه بالاتری از آن صفات برخوردارند؛ بلکه باید چنین گفت که مراتب مادون تجلیات و مظاهر آن مرتبه اعلی

هستند. به همین جهت تمام هستی حتی جمادات و اجسام، برخوردار از علم و حیاتی است که فقر وجودی خود را در مقابل غنای واجب می‌یابد و این حقیقت همان حمد و تسبیح موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۲).

صدرا می‌نویسد: «انَّ الوجود علی تفاوت درجاته عین العلم و القدره و الاراده و سائر الصفات الوجودیه لکن الوجود فی بعض الاشیاء فی غایه الضعف لایظهر منه هذه الصفات لغایه قصورها و مخالطتها بالاعلام والظلمات والی ذلک اشار بقوله (و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لاتفقهون)» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۹ - ۱۴۰). وی در بعضی از آثار خود در ابتدا نقل می‌کند که عده‌ای تسبیح را به نفس ملکوتی اجسام نسبت داده‌اند، اما در ادامه این نظر را ناتمام دانسته است و دیدگاه خود را به سریان وجود می‌رساند. می‌فرماید اگرچه برخی حکیمان برای هر جسمی صورت نفسانی و مدبر عقلی قرار داده‌اند و به همین لحاظ حیات و نطق را برای آنان تبیین کرده‌اند، نکته دقیق در اینجا وجود دارد که اهل کشف به آن تصریح کرده‌اند و به برهان نیز قابل اثبات است و این مطلب سخن را تمام می‌کند. این نکته سریان نور در تمام هستی حتی در اجسام ظلمانی است که به واسطه آن کل هستی واجد حیات می‌شود (ملاصدرا، ج ۹: ۲۷۲).

به همین معنا اشاره دارد سخن شارح اصول کافی در بیان روایات تسبیح کائنات: «ظاهر آنست که مراد از تسبیح و سجود و تسلیم موجودات عبارت باشد از رابطه فیض وجود و فیض الهی و تجلی و انبساط نور وجود و اشعه و تابش نور حقیقی بر سراسر موجودات باشد که همه مراتب موجودات را فراگرفته است باختلاف مراتب طبقات بی‌شمار آنها و هر موجودی به قدر حد وجودی، نورانیت و بهره خود از نور هستی بهمان قدر در مقام انقیاد و تسبیح و حمد ساحت کبریایی برمی‌آید و عوالم مانند موجود و عالم واحد است و همه اجزا و هر مرتبه‌ای حدی از وجود بهره‌مند خواهند بود. همچنانکه آیه کریمه *أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ* به همه موجودات نیروی درک موهبت فرموده که لازم وجود و بهره هستی خودیابی است، از نظر اینکه هر موجودی خود را می‌یابد و حاجت خود را اظهار می‌نماید و در مقام قبول حاجت خود برمی‌آید و ناگزیر پیشگاه مقام کبریایی، حاجت خود را اظهار می‌نماید و لامحاله در مقام قبول آن برمی‌آید و به سوی کمال رهسپار می‌گردد و

این خود تسبیح و حمد و نشانه حسن تدبیر ساحت کبریایی است» (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۹). بنابراین ملاصدرا در این رویکرد نهایی خود با تکیه بر مبانی خاص حکمی اش، تسبیح موجودات را بر اساس سریان حیات در تمام هستی تبیین کرده است، تسبیحی که هیچ گونه مجاز و استعاره‌ای در آن نیست، بلکه حقیقتی است نقلی، کشفی و برهانی.

حضرت امام خمینی نیز به صراحت تأویل تسبیح را باطل دانسته است و می‌فرماید: «تأویل تسبیح به تسبیح تکوینی یا فطری، از تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد و خلاف برهان متقن حکمی و مشرب احلای عرفانی است (خمینی، ۱۳۸۰: ۱۹۴) یا می‌فرماید محجوبان این تسبیح را غیرحقیقی دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۹۲: ۳۴). ایشان در برخی از آثار دیگر به تبیین عمیق آیات بر اساس سریان علم و حیات نیز می‌پردازد: «از برای لسان و تکلم و کلام و کتاب و حمد و مدح مراتبی است به حسب نشئات وجودیه ... و بدان که از برای جمیع موجودات حظ، بلکه حظوظی از عالم غیب که حیات محض است می‌باشد و حیات ساری در تمام دار وجود است. بالجمله دار وجود اصل حیات و حقیقت علم و شعور است و تسبیح موجودات تسبیح نطقی شعوری ارادی است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۴ - ۲۵۵).

تحلیل و نتیجه‌گیری

از مطالب پیش‌گفته دانسته شد که نصوص دینی به صورت تردیدناپذیری از تسبیح عام موجودات سخن گفته‌اند. این تسبیح در بیان اندیشمندان اسلامی بر اساس مشارب مختلف اندیشه‌ای و گرایشی به گونه‌های مختلفی تبیین شده است. برخی به مجاز و تقدیر روی آورده‌اند و برخی آن را یک حقیقت کشفی و عده‌ای نیز به معقول‌سازی حکمی آن به وجوه مختلف اقدام کرده‌اند.

بر اساس قواعد دینی و عقلی کاملاً آشکار است که تا حد امکان باید طبق قاعده حفظ ظواهر و عدم تأویل در نصوص شرع عمل کرد، مگر در جایی که هیچ وجه صحیحی برای آنها یافت نشود. بنابراین مجاز دانستن تسبیح کائنات یا حمل به لسان حال پذیرفتنی

نیست. علاوه بر اینکه تبعیض بین مصادیق به این معنا که فقط در برخی از مصادیق تسبیح حقیقی پذیرفته شود و در بقیه حمل بر مجاز شود (مثل اینکه تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنان از افراد انسان و ملایکه ربانی را فقط لسانی و حقیقی دانسته‌اند)، نیز بسیار مستبعد و خلاف نص مطلق و عام این آیات و روایات است. بنابراین اولاً تأویل بی‌دلیل و ثانیاً تخصیص بی‌ملاک و غیرراجح، به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست.

از سوی دیگر، اینکه حقیقتی مطابق کشف باطنی باشد، نمی‌تواند ملاکی برای ادعای ادراک‌ناپذیر بودن و یا غیرمعقول دانستن آن باشد، زیرا چه بسا اموری که نخست در بیان عارفان واصل در قالب مشاهدات قلبیه مطرح شد، ولکن حکیمان متأله از طریق برهان به تبیین و معقول‌سازی آن توفیق یافتند. در همین راستا و به همین استناد، تصدیق ایمانی نسبت به آیات و روایات نیز هیچ منافاتی با شناخت‌مندی مدلول آنها ندارد.

درباره این نظریه که تسبیح همان وجه دلالتی موجودات بر حضرت حق تعالی است، باید بگوییم که اگرچه دلالت موجودات بر وجود و صفات حق تعالی واقعیتی انکارناپذیر است که صریح عقل و نقل به آن اشاره دارد و بدون شک، این دلالت، به قرینه تقابل، تنزیه یعنی پاک دانستن خالق و رب از نقص را نیز دربر می‌گیرد؛ چه بسا این دلالت مربوط به مقام تصور یک فاهم بیرونی است، نه حقیقت فی‌نفسه موجودات و یقیناً تصدیق یک جهت مستلزم نفی دیگری نیست. بنابراین می‌توان درباره این آیات، دو بیان را به دو لحاظ و دو مقام (ثبوتی و اثباتی) با هم و در کنار هم پذیرفت، چنانکه بیان فی‌نفسه آنکه به نظر ما می‌تواند مکمل این دیدگاه باشد نیز، شایسته است به آن افزوده شود.

آنچه در بیان نظریات حکمای اسلامی در طیف معلول‌انگاری، تجلی‌انگاری و ربط‌انگاری موجودات در نسبت با خالق متعال ذکر شد، گویای این حقیقت بود که تحلیل وجودشناختی ماسوی الله به‌نوبه خود بر وجود خدای تعالی دلالت می‌کند. اما این نکته نیز اهمیت دارد که منشأیت همواره به معنای علیت با ویژگی مابینت نیست، بلکه چه بسا منشأیت از نوع تجلی بوده که بر اساس آن تسبیح به معنای تنزیهی عمیق‌تری اشاره خواهد داشت؛ چرا که متضمن تنزیه وجود مطلق است از آنکه غیری بتواند با او متحقق و مشارک باشد.

به نظر می‌رسد رویکرد اخیر که به سرپایان علم و حیات در همه مراتب هستی اشاره دارد، در مقام تحلیل از جهت مبادی و نتایج از استحکام برهانی بیشتری برخوردار است؛ علاوه بر اینکه با تمسک به این دیدگاه، سایر نظریات حکمی نیز هر یک به جنبه‌ای از حقیقت اشاره خواهند داشت. اگر این رویکرد ثبوتی وجودشناختی با نظریه ناظر به مقام معرفتی و دلالتی تجمیع شود، به نظر نگارنده از جهات نقد و نقص تا حد زیادی رهایی می‌یابد و نقاط قوت نظریات سابق را نیز در خود جای می‌دهد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، محقق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
 ۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۸۲). *المقدمه*، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
 ۳. ابن سینا (۱۴۰۳ ق). *الاشارات والتنبيهات*، چ دوم: دفتر نشر الكتاب.
 ۴. _____ (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
 ۵. ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
 ۶. ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی*، محقق رباب، سمیر مصطفی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ۷. اصفهانی، راغب (بی تا). *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: مکتبه مرتضویه.
 ۸. انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
 ۹. برقی، احمدبن محمدبن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، محقق محدث، جلال الدین، قم: دارالکتب الإسلامیه.
 ۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ۱۱. ثعلبی، احمدبن محمد (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان*، محقق: ابن عاشور، ابی محمد، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۳. حسینی همدانی، سید محمد (۱۳۶۳). *درخشان پرتوی از اصول کافی*، قم: چاپخانه علمیه.
 ۱۴. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *آداب الصلاه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۵. _____ (۱۳۹۲). *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۶. _____ (۱۳۸۰). *شرح چهل حدیث*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۷. دغیم، سمیح (۲۰۰۱). *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازى*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. زمخشری (بی تا). *الكشاف عن حقائق التنزيل*، بیروت: دارالمعرفة.
۱۹. سبزواری (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. _____ (۱۳۶۹). *شرح المنظومه، تصحیح و تعليق حسن زاده آملی*، تهران: نشر ناب.
۲۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. _____ (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ ق)، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، قم: انوار الهدی.
۲۴. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغه*، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۵. شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. طالقانی، نظرعلی (۱۳۷۳). *کاشف الأسرار*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل الله، تهران: ناصرخسرو.
۳۰. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق). *مجمع البحرین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۲. طوسی، الخواجه نصیر الدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.

۳۳. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: عاملی، احمد حبیب، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۳۴. غزالی، ابو حامد (۱۴۱۶ ق). *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
۳۵. فراست، اس ای (۱۳۹۲). *درس های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: گلشن.
۳۶. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. _____ (۱۳۸۲). *الشافی فی العقائد و الاخلاق*، محقق: انصاری قمی.
۳۸. _____ (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*، تصحیح: اعلمی، حسین، تهران: مکتبه الصدر.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*، محقق: موسوی جزایری، طیب، قم: دارالکتاب.
۴۰. قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی تهران، انتشارات علمی و فرهنگی..
۴۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ ق). *الکافی*، قم: دارالحديث.
۴۲. کاپلستن، فردریک (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم (کاشانی)*، قم: بیدار.
۴۴. کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ ق). *زبدۀ التفاسیر*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۴۶. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۳۰۰). *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
۴۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۰). *اسرارالایات*، تحقیق محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۴۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،
تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۵۰. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین
آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵۱. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت:
دارالاحیاء التراث العربی.
۵۲. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح خواجه‌سوی، محمد،
تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.