

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهاردهم، بهار ۱۴۰۱، شماره مسلسل ۵۱

## بررسی دلالتی «تسیحات اربعه» بر جمع بین تشبیه و تنزیه از منظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۵

نعیمه نجمی نژاد\*  
داوود حسن زاده\*\*

بحث از صفات الهی خصوصاً صفات خبری، همواره از مباحث مهم و بحث برانگیز بوده است. سه نظریه تشبیه، تعطیل و تنزیه مهم ترین رویکردها به این بحث اند. در این میان عرفا با استفاده از آموزه وحدت شخصی وجود به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل شدند. در این نوشتار که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، به بررسی دلالت تسیحات اربعه بر جمع میان تشبیه و تنزیه از نظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) پرداخته و روشن می شود که ایشان به جمع میان تشبیه و تنزیه اعتقاد دارند و تسیحات اربعه را نیز بر همین اساس تفسیر نموده اند. البته در نحوه دلالت تسیحات اربعه بین این دو متفکر اختلاف نظر وجود دارد؛ به طوری که هر دو مقام «تسیح» را مقام تنزیه می دانند، هر دو مقام «تحمید» را دال بر تشبیه می دانند،

\* دانش پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه جامعه الزهراء (ع) (6669.nnn@gmail.com).  
\*\* استادیار و عضو هیئت علمی گروه عرفان مؤسسه علمی پژوهشی امام خمینی (ره). (hasanzadeh@iki.ac.ir).

در بیان مقام «تهلیل» طبق معنایی که تهلیل، توحید در الوهیت است، نظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) یکسان و به معنای مقام جمع میان تشبیه و تنزیه است. در بیان مقام «تکبیر» علامه طباطبایی (ره) تکبیر را ناظر به مقام توحید اطلاق و وحدت شخصی وجود می‌داند؛ اما امام خمینی (ره) طبق احتمالی مقام تسبیح را دال بر چنین مقامی می‌داند. اما آنچه با میراث عرفان اسلامی قابل تطبیق است، این است که مقام تکبیر فوق مقام تسبیح است.

**واژه‌های کلیدی:** تسبیحات اربعه، تشبیه، تنزیه، تعطیل، امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی (ره)، وحدت شخصی وجود..

#### مقدمه

یکی از مباحث چالشی در بین ادیان الهی، صفاتی است که در متون دینی درباره خداوند آمده است؛ خصوصاً صفاتی که جسمانی بودن خداوند را به ذهن متبادر می‌کند. این مسئله در عالم اسلام نیز خود را نشان داد؛ به طوری که از همان ابتدای شکل‌گیری اسلام و نزول قرآن کریم این بحث مطرح شد که معنای این صفات چیست؟ از این رو هر نحله‌ای بر مبنای دیدگاه خود این صفات را به گونه‌ای معنا کرد؛ گروهی این صفات را در خداوند و انسان به یک معنا دانستند و در دام تشبیه گرفتار شدند؛ گروهی از اساس عقل را ناتوان از فهم این صفات دانستند و گروهی با تنزیه واجب تعالی از اتصاف به صفات مخلوقات، متون دینی را که در بردارنده این گونه صفات‌اند، به تأویل بردند. در این میان عرفا با استفاده از آموزه وحدت وجود به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل بوده و به بررسی

آیات و روایات با این نگاه پرداخته‌اند؛ به طوری که تسییحات اربعه را نیز مشمول نظریه جمع میان تشبیه و تنزیه می‌دانند؛ از این رو در این نوشتار که به روش توصیفی-تحلیلی نگارش شده است، ابتدا توضیحی اجمالی درباره این سه نظریه (تشبیه، تعطیل و تنزیه) داده می‌شود؛ سپس ضمن بیان نقد علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) به این نظرات، به نظر ایشان که جمع بین تشبیه و تنزیه است، پرداخته و نحوه دلالت تسییحات اربعه بر آن از دید این دو متفکر بیان می‌شود.

#### الف) نظریات درباره صفات الهی

۱- تشبیه: طرفداران این نظریه قائل‌اند که درباره صفات خبریه خداوند باید به ظاهر الفاظ تمسک کرد و نباید پا را از ظاهر الفاظ فراتر گذاشت. این گروه در دیدگاه خود چنان افراط کردند که از به‌کاربردن صفات مادی و جسمانی در مورد خدا ابایی ندارند (ابن جوزی، ۱۴۰۹: ۱۰۶-۱۰۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۵).

۲- تعطیل: قائلان به این نظریه معتقدند به طور کلی امکان شناخت خداوند وجود ندارد و هیچ نسبت و شباهتی، چه از جهت ذات و چه از جهت صفات و افعال، بین خدا و مخلوقات وجود ندارد (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۶).

۳- تنزیه: پیروان این دیدگاه با تنزیه خداوند از انسان‌واری که مشبهه قائل بودند و از عدم امکان معرفتی که معطله قائل بودند، گفتند عقل توانایی فهم صفات الهی را دارد و از این رو باید صفاتی از خداوند را که جنبه جسمانیت دارد، به تأویل برد و دست از معنای ظاهری آنان برداشت (ابن‌تیم جوزیه، ۱۴۱۸: ۱۵۵).

**ب) نقد علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) به نظریات درباره صفات الهی**  
**۱. نقد مشبیه**

علامه طباطبایی (ره) ابتدا به بیان ریشه گرفتارشدن افراد در ادیان مختلف به دیدگاه تشبیه و توجه به ظاهر می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۷۲-۲۷۳) و سپس به‌صراحت به نقد دیدگاه مشبیه پرداخته، می‌گوید این دیدگاه مستلزم آن است که خدا نیز همانند ما محتاج باشد و این با واجب‌الوجودبودن او ناسازگار است (همان: ۴۲/۷). وی همچنین در نقد این گروه می‌گوید در سخافت و بطلان عقیده‌شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزّه‌تر از آن می‌داند که با خلقی از خلایقش در ذات یا صفات یا افعال شباهت داشته باشد (همان: ۱۵۳/۸-۱۵۴؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۱۴/۱).

امام خمینی (ره) نیز در نقد ظاهرگرایان می‌گوید گمان نکنید که قرآن همین پوست و صورت ظاهری است و دیگر چیزی نیست؛ زیرا اگر کسی چنین فکر کند و در ظاهر آن توقف کند و به باطن آن نرسد، این مرگ و هلاکت و ریشه تمامی جهالت‌ها و پایه تمامی انکار نبوت‌ها و ولایت‌هاست (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۶۰-۶۱). وی توقف در ظاهر آیات و روایات را موجب تعطیلی فهم می‌داند؛ در حالی که آیات و روایاتی فراوانی وجود دارد که دعوت به تدبیر در آیات خداوند و تفکر در کتاب‌ها و کلمات الهی می‌کند (همان: ۶۲؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۵۴۲؛ ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۵).

**۲. نقد معطله**

علامه طباطبایی (ره) در نقد دیدگاه معطله می‌گوید عقل بلکه قرآن و سنت نیز بر خلاف عقیده معطله مردم را بر تدبیر در آیات خدا و تعمق و کوشش در شناسایی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت‌های عقلی،

تحریص و تشویق می‌کند و با این همه تشویق که در مقدمات شده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع کرده باشد؟ (طباطبایی: ۱۵۳/۸ و ۱۳۲/۱۴؛ رک: همو، ۱۳۷۱: ۲۱۵/۱ و ۶۹/۱۹).

امام خمینی (ره) نیز قائل به امکان فهم مفاهیم و معارف قرآن است و می‌گوید قرآن جلوه تام خداوند است و در آن مسائل مهمی وجود دارد؛ اما مقصد اعلی و هدف اصلی همه آنها معرفی خداوند است و تمام زحمتهایی که پیامبران گوناگون متحمل شدند، برای همین هدف بوده است که خداوند متعال و اسما و صفات او را به مردم معرفی کنند و هر قشری از مردم در حد فهم خود چیزی از آن را می‌فهمد (امام خمینی، بی‌تا: ۲۰/۴۰۸-۴۰۹؛ همو، ۱۳۸۸: ج: ۵۴۴).

### ۳. نقد منزّه

علامه طباطبایی (ره) تنزیه صرف و تأویل‌های بی‌پایه را نقد می‌کند. ایشان علت ایجاد بدعت‌ها و مذاهب باطل و مذاهبی را که بعد از رحلت پیامبر به وجود آمدند، ناشی از پیروی از تأویلات بدون مدرک و تفاسیر به رأی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳/۴۱ و ۱۳۳/۱۴).

امام خمینی (ره) نیز همان‌طور که توجه صرف به ظاهر و گرفتارشدن در دام تشبیه را نقد می‌کند. توجه صرف به باطن و عدم توجه به ظاهر آیات را که منجر به تأویلات ناروا و تنزیه مطلق خداوند می‌شود، نادرست می‌داند و می‌گوید هر کس افعال را به گمان تنزیه و تقدیس پروردگار به خلق نسبت دهد و خداوند را از آن بر کنار دارد، در حق خداوند کوتاهی و در حق خود و خدا ستم کرده است؛ زیرا تنزیه و تقدیس او تحدید و تقلید و تقصیر است (امام خمینی، ۱۳۸۶: الف: ۱۰۵؛ همان: ۶۱-۶۲).

با توجه به مباحث مطرح شده مشخص می‌شود علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) هیچ کدام از سه نظریه (تشبیه صرف، تعطیل و تنزیه صرف) را نمی‌پذیرند؛ بلکه ایشان با توجه به آموزه وحدت شخصی وجود، نظری دیگر در باب صفات الهی ارائه می‌دهند. در ادامه ابتدا به بحث وحدت وجود از دید این دو متفکر و سپس به نظرشان در باب صفات الهی پرداخته می‌شود.

### ج) وحدت شخصی وجود از دید علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)

یکی از مبانی مورد پذیرش تمام عرفا و اساس و شالوده عرفان، بحث وحدت وجود است. وحدت وجود به این معناست که وجود حقیقتی عینی و خارجی است، واحد شخصی است و چیزی غیر از آن یک وجود را نمی‌توان وجود دانست؛ ولی این نظریه، نفی کثرات را همراه ندارد؛ زیرا کثرات را به عنوان مظاهر می‌پذیرد؛ یعنی این کثرات مظاهر، تجلیات و شئون همان وجود واحد به وحدت حقه حقیقه است نه اینکه وجوداتی مستقل از او باشند؛ از این رو در عرفان تنها خداوند عین وجود است و بقیه نسب، اضافات و ظل همان وجود واحدند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۲؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۷ و ۱۰۸). علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) در عبارات گوناگون به بیان و اثبات وحدت وجود می‌پردازند: دیدگاه اصلی و نهایی علامه طباطبایی (ره) وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر است. ایشان با الهام از چندین برهان به اثبات وحدت شخصی وجود می‌پردازند؛ از جمله از راه صرافت وجود خداوند می‌گویند چون خداوند وجود صرف است، وجودی برای دیگری نمی‌گذارد و این به معنای تشخص وجود اوست و کثرت با وحدت به معنای تشخص واحد سازگاری ندارد؛ بنابراین اگر حقیقت حق تشخص واحد و موجود واحد شخصی است، دیگر تصور ندارد که

کثرت پیدا کند. علامه طباطبایی (ره) این سخن را تام می‌داند و می‌گوید وقتی وجود یک واحد شخصی است، وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود، در واقع وجود حق است که مشاهده می‌شود نه وجود خود اینها (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷-۶؛ همو، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۷۱). ایشان به صراحت بیان می‌دارد که موجودات مظاهر وجود حق‌اند، مانند آینه و صورت موجود در آینه. پس همه موجودند با وجود مستعار و مجازی و حقیقتی که در آنها مشاهده می‌شود، کنار از آنهاست نه در کنار آنها. پس وجود، واحد شخصی است (همو، ۱۳۹۳: ۱۷۱؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۵-۱۰۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۲/۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۹-۱۶ و ۱۳/۱۳-۱۹۵).

امام خمینی (ره) نیز در شرح دعای سحر به صراحت بیان می‌کند که اساساً وجودی جز وجود خداوند نیست (خمینی، ۱۳۸۶: الف: ۱۱۳). ایشان موجودات را ظل به معنای سایه حق می‌داند؛ زیرا هیچ یک از خود استقلال ندارند و مانند سایه‌اند که وجود و حرکت و بقای آنها به صاحب سایه است و سایه از خود نه صفتی نه صورتی و نه ذاتی دارد و هرچه دارد از حق است (همان: ۲۰-۲۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸ و ۱۳۴؛ ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۶: ب: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۲۶۰-۲۶۳؛ همو، ۱۳۸۸: ج: ۶۰۶-۶۰۸).

#### د) جمع میان تشبیه و تنزیه از دید علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)

آموزه وحدت وجود دارای لوازم گوناگونی است که مهم‌ترین آنها بحث تمایز احاطی است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۰۸-۲۳۵)؛ یعنی چون ذات حق تعالی به اطلاق مقسمی، مطلق است و تمام هویت آن همین اطلاق و عدم تناهی است، به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاست؛ از سوی دیگر چون هیچ امر محدود و متعینی، مطلق و لا متعین نیست، به نفس همین ویژگی اطلاق، غیر همه اشیا نیز

هست (ر.ک: ابترکه، ۱۳۶۰: ۹۱-۹۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۳۰-۲۳۱).

جمع بین تشبیه و تنزیه یکی از لوازم تمایز احاطی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۳۵-۲۴۹). جمع بین تشبیه و تنزیه به این معناست که چون خداوند نسبت به مخلوقات تمایز احاطی دارد، به نفس احاطه و اطلاقی که دارد، در دل هر تعینی حاضر است؛ بنابراین احکام و صفات آن تعیین را می‌پذیرد که همان تشبیه است و از طرف دیگر چون به نفس همین احاطه و اطلاق و بی‌نهایت بودن حق تعالی، و رای این تعیین نیز هست و مغایر با این تعیین است، احکامش و رای این تعیین است و این همان تنزیه است؛ از این رو عرفا قائل به جمع میان تشبیه و تنزیه‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۵-۱۱۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۳۷). البته باید به این نکته توجه کرد که این جمع بین تشبیه و تنزیه در تجلیات و شئون حق تعالی روی می‌دهد، و گرنه ذات حق، فوق تشبیه و تنزیه است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۹؛ حسن‌زاده‌آملی، بی‌تا: ۵۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۵).

این نوع نگاه به صفات الهی را به‌صراحت می‌توان در آثار علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) دید؛ برای نمونه علامه طباطبایی (ره) جمع تشبیه و تنزیه را مقتضای سلوک فطری انسان (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/۳۴۹-۳۵۰)، طریق ائمه علیهم‌السلام (همان: ۱۴/۱۳۰) و اعتقاد موحد مسلم می‌داند (همان: ۱۰/۲۷۳) و ریشه آن، در اطلاق ذاتی حضرت حق است (همان: ۱/۵۷ و ۱/۳۴۹-۳۵۰).

امام خمینی (ره) بعد از نقد به منزله و مشبهه که هر کدام با یک چشم حق تعالی را می‌بینند، به بیان دیدگاه حق در باب صفات الهی می‌پردازد و می‌گوید انسان عارف کسی است که دارای دو چشم است که با یک چشم احکام کثرت و با چشم دیگر نفی غیریت و کثرت می‌کند و در این صورت تشبیه در عین تنزیه



درست می‌شود. بلکه باید تشبیه و تنزیه با هم در نظر گرفته شود (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۳۳۳؛ بی‌تا: ۱/۱۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۳-۱۰۵).

بنابراین نظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) درباره تفسیر صفات الهی مبتنی بر جمع میان تشبیه و تنزیه است. ایشان این نوع نگاه را در تفاسیر آیات و روایات گوناگون به کار برده‌اند؛ از جمله در تفسیر تسیبجات اربعه در ادامه به تبیین نظر هر یک از ایشان درباره نحوه دلالت تسیبجات اربعه بر جمع میان تشبیه و تنزیه پرداخته می‌شود:

### تسیب

سبحان در «سبحان الله» اسم مصدر برای تسیب به معنای تنزیه است و معمولاً به صورت مضاف به کار می‌رود و به لحاظ ترکیب نحوی مفعول مطلق است که جانشین فعل مقدرش است: «سبحت الله تسیباً»؛ یعنی خداوند را از هر آنچه لایق ساحت قدسش نیست، تنزیه کردم تنزیه کردنی ویژه (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۷/۱۳).

تسیب به معنای تنزیه در روایت هم آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۸). در تکبیر نیز معنای تنزیه اشراک شده است و علامه طباطبایی (ره) میان این دو تنزیه تفاوت گذاشته است که ذکر آن در پیش است.

امام خمینی (ره) نیز تسیب را به معنای تنزیه می‌داند. به یک معنا حق تعالی از «تعینات خلقیه و تلبس بملابس کثرات» منزّه است (امام خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۱) و به معنای دیگر «تسیب، تنزیه از توصیف و تقدیس از تعریف است» (همان: ۳۵۲) و این شمول بیشتری نسبت به معنای قبلی دارد و در نهایت اینکه تسیب حق تعالی به معنای «تنزیه از توصیف به تحمید و تهلیل است» و آن را از «مقامات شامله» شمرده‌اند (همان: ۳۷۰). با این بیان معلوم می‌شود اصل معنای تسیب میان

این دو عالم ربانی به معنای تنزیه حق تعالی است؛ اما اینکه متعلق این تنزیه چیست و صرافت کدام یک بیشتر می‌باشد، مورد اختلاف و توضیح آن در پیش است.

### تحمید

حمد از نظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) ستایش کردن کسی است به خاطر عملی زیبا که به اختیار انجام داده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/۱ و ۱۱/۱۲ و ۲۹۹؛ امام خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۲۵۴). در تعبیر «الحمد لله» الف و لام در الحمد از نظر امام خمینی (ره) برای استغراق (امام خمینی، ۱۳۸۸ ب: ۱۱۴) و از نظر علامه طباطبایی (ره) برای جنس یا استغراق است و در اینجا فرقی نمی‌کند؛ چراکه مأل هر دو یکی است و آن اینکه همه حمد و حقیقت آن از آن خداوند است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/۱ و ۱۲/۲۹۹). به عبارت دیگر هر حمدی از هر حامدی نسبت به هر محمودی واقع شود، در واقع این حمد بر خداوند واقع خواهد شد؛ لذا این جمله را دال بر حصر حمد بر خداوند -جل و علا- می‌دانند. تقریر دلیل این امر در بیان علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) جز در اجمال و تفصیل تفاوتی نمی‌کند. علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید چون همه جمیل‌هایی که حمد بدان تعلق می‌گیرد، از خداوند است، جنس حمد و همه حمد برای خداوند است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/۱ و ۱۲/۲۹۹). به عبارت دیگر چون همه خلق و امر از آن اوست (اعراف: ۵۴)، پس هیچ ذات، صفت و فعل جمیل محمودی نیست جز آنکه از خداوند و به سوی خداوند است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۹۴)؛ یعنی چون حق تعالی مبدأ و معاد هر جمیلی است، مالک آن جمیل و حمد متعلق به آن نیز هست.

از نظر امام خمینی (ره) نیز چون تمام دار هستی ظل منبسط و فیض گسترده حق تعالی است و تمام نعمت‌های ظاهری و باطنی در نظر مردم از هر منعمی که باشد، از خداوند است و چون حمد در مقابل نعمت و انعام و احسان است و منعمی جز حق تعالی نیست، پس همه حمدها ویژه اوست.

*اختصاص همه محامد از جمیع حامدان به حق تعالی، به حسب برهان نزد اصحاب حکمت و ائمه فلسفه عالیه، واضح و آشکار است؛ زیرا که به برهان پیوسته که تمام دار تحقّق ظلّ منبسط و فیض مبسوط حضرت حق است و تمام نعم ظاهره و باطنه از هر منعم باشد، به حسب ظاهر و در انتظار عامه، از حق تعالی جل و علاست و احدی از موجودات را شرکت در آن نیست، حتی شرکت اعدادی نیز نزد اهل فلسفه عامیه است نه فلسفه عالیه، پس چون حمد در مقابل نعمت و انعام و احسان است و منعمی جز حق در دار تحقّق نیست، جمیع محامد مختص اوست و نیز جمال و جمیلی جز جمال او و او نیست، پس مدایح نیز به او رجوع کند (امام خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۲۵۲).*

شایان ذکر است علامه طباطبایی (ره) با استناد به آیات الهی در قرآن همه موجودات را جمیل و دارای حُسن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۹). ایشان - چنان‌که گذشت - بر اساس نگرشی که در بحث وحدت وجود دارد، همه دار وجود را آیات و تجلیات حق تعالی برمی‌شمارد و هر ثنایی را که میان آنها واقع شود، به دلیل مبدأ و منتها بودن حق نسبت به آیات و تجلیاتش از آن حق تعالی می‌داند.

امام خمینی (ره) نیز همه مخلوقات را تجلیات و آیات حق تعالی می‌داند و دو جهت در آنها می‌بیند: یکی جهت نعمت و کمال و دیگری جهت نقص و تحدید. جهت نخست را حظ ربوبی و جهت دوم را حظ خلقی می‌داند و از این

روی همه ثناها و ستایش‌ها را از هر حامدی، در ازای جهت نعمت و کمال می‌داند و اساساً جهت دوم را که عین نقص و تحدید و فاقد جمال و زیبایی است، مورد ثنا و ستایش نمی‌داند و مدخلیتی برای مدح و ثنا از وجه نخست نیز برای آن قائل نیست؛ لذا معتقد است اصلاً ستایشی نسبت به خلق به هیچ روی واقع نمی‌شود و همه از آن خداوند جل و علاست (امام خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۲۵۲).

البته این دو جهت در عبارات علامه طباطبایی (ره) نیز دیده می‌شود. وی برای هر یک از موجودات یک جهت نعمت و زیبایی آفرینش و یک جهت حاجت و نقص قائل است و همه ستایش‌ها را به جهت نخست و تسبیح و تنزیه مخلوقات برای خداوند را به جهت دوم برمی‌گرداند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳/۱۱۲). ممکن است گفته شود این دو بیان بر اساس نظریه وجود رابط نیز توجیه‌پذیر است و نیازی به قبول دیدگاه عارفان نیست و ظاهر عبارت ایشان هم بر پایه وجود رابط بودن موجودات است؛ مثل آنجا که امام خمینی (ره) فرمود: «تمام جمال و تمام کمال از اوست و هیچ جمالی و کمالی به نحو استقلال از موجودات نیست تا بشود آنها را حمد نمود» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۳۳۳)؛ ولی باید توجه داشت که دیدگاه نهایی این دو عالم ربانی نظریه وحدت شخصی وجودی است و بر این اساس لازم می‌نماید ظواهر سخنان ایشان را تا آنجا که ممکن است بر دیدگاه نهایی ایشان تطبیق داد؛ مثل این عبارت امام خمینی (ره): «هر حامدی از هر حامدی تحقق پیدا می‌کند، به اسم الله تحقق پیدا می‌کند، اسم‌الله‌اش هم همان خود حامد است و به اعتباری حامد و محمود یکی است، ظهور و مظهر است» (همو: ۱۳۸۱ ب: ۱۱۴)؛ از سوی دیگر این دو نظریه با همه بُعدی که نسبت به هم از جهت هستی‌شناختی دارند، از جهت معرفت‌شناختی آن قدر به هم نزدیک‌اند که

برخی با تحلیل دقیق‌تر وجود رابط، آن را به تجلی و تشان بازگردانده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۵۴-۲۶۴). به لحاظ هستی‌شناختی پذیرش وجود رابط به مثابه قسمی از وجود حقیقی و در برابر وجود مستقل، منوط به دست‌شستن از عدم تناهی حق تعالی است و این را در ظاهر هیچ فیلسوفی ملتزم نیست.

بر اساس نظریه این دو حکیم و عارف «الحمد لله» بر مقام تشبیه دلالت دارد. با توجه به اینکه حق تعالی همه مواطن خلق را به دلیل عدم تناهی‌اش پر کرده است و لذا عین اشیاست، باید گفت حق تعالی در موطن خلق همه احکام خلق را پذیراست، در عین اینکه به همان دلیل عدم تناهی‌اش غیر خلق متناهی است و منزله از آنان و احکام آنهاست. عارفان از عینیت حق تعالی با خلق و شباهتی که در این میان با آنها پیدا می‌کند، با عنوان مقام تشبیه یاد کرده‌اند. همه ثناها و ستایش‌هایی که نسبت به هر موجودی می‌شود، همه حمد الهی است؛ چراکه حق تعالی موطن آنها را پر کرده، احکام آنان را می‌پذیرد؛ لذا حمد و ثنای هر موجود به حق تعالی نسبت داده می‌شود و این در عین غیریتی است که حق نامتناهی با خلق متناهی دارد و این غیریت، مفید نزهت و تسبیحی است که پیش‌تر اشاره شد، به جهت نقص و تحدید موجودات از حق تعالی صورت می‌گیرد.

علامه طباطبایی (ره) به‌صراحت تحمید را متضمن تشبیه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۲۴ و ۱۴۵) و از نظر امام خمینی (ره) تحمید «ظهور در مرائی خلقیه» را افاده می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۳۵۲) و این همان عینیت با خلق است که مقام تشبیه شمرده می‌شود. البته امام خمینی (ره) با توجه به اینکه تشبیه صرف از منظر اسلام نادرست است، تعبیر شائبه را به کار برده و گفته است در تحمید «شائبه تحدید و تنقیص است، بلکه شائبه تشبیه و تخلیط»

و حق تعالی را «منزه از تعینات خلقیه و تلبس بملابس کثرات» می‌داند. برای همین تنزیه و تسبیح حق تعالی را برای رفع «شائبه تکثیر» در تحمید تلقی کرده است (همان: ۳۷۱).

### تهلیل

از نظر علامه طباطبایی (ره) لا در کلمه طیبه «لا اله الا الله» لای نفی جنس است و خبر آن موجود یا کائن محذوف است و از آنجا که لفظ الله مرفوع است، پس الا برای استثنا نیست، بلکه وصفی به معنای غیر است و معنای آن چنین می‌شود: لا اله غیر الله بموجود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/۳۹۵). اله در اینجا به معنای معبود و یا معبود به حق است و معنای عبارت یا این است که معبود حقی غیر از الله نیست یا اینکه معبود به حقی غیر از او موجود نیست (همان: ۱۲۳/۱۴). بر اساس معنای نخست هر معبودی غیر از الله باطل است و بر اساس معنای دوم حقیقتاً جز خداوند چیزی پرستش نشده است و این معنا همانی است که عارفان دم از آن می‌زنند که جز خدا در عالم چیزی حقیقتاً پرستش نمی‌شود. به عبارت دیگر تمام الهه‌ها موهوم و خیالی‌اند و آن الهی که حقیقتاً پرستش شده، الله - جل جلاله - است. در واقع کلمه طیبه ناظر به نفی و اثبات (نفی غیر خدا و اثبات وجود خداوند) نیست، چنان‌که بسیاری چنین پنداشته‌اند؛ بلکه از آنجا که قرآن اصل وجود حق تعالی را بدیهی شمرده، در اینجا تنها ناظر به نفی صفت الوهیت غیر الله است و در صدد اثبات چیزی نیست (همان: ۱/۳۹۵).

امام خمینی (ره) نیز لا اله الا الله را به معنای «لا معبود سوی الله» گرفته است و از این رو مقام تهلیل را نتیجه مقام تحمید دانسته است؛ چراکه اگر حمد و ثنا مختص خداوند شد، عبودیت نیز مخصوص او می‌شود؛ چراکه همه عبودیت‌هایی

که خلق از خلق می‌کنند، به خاطر حمد آن خلق است (امام خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۳۷۲). این معنا از تهلیل یعنی نفی الوهیت از غیر با آنچه علامه طباطبایی (ره) مطرح کرده است، فاصله‌ای ندارد، جز آنکه این محتوا را امام خمینی (ره) یکی از معانی تهلیل برشمرده و برای آن معنای دیگر نیز ذکر کرده است. یکی از آنها نفی الوهیت فعلیه است که از آن با عبارت لا مؤثر فی الوجود الا الله یاد می‌شود. از نظر امام خمینی (ره) اگر این معنا درست تلقی گردد، حصر در تحمید که - پیش‌تر گذشت - مورد تأکید قرار گرفته و بلکه تهلیل بدین معنا موجب و مسبب آن خواهد بود. امام خمینی (ره) در باب نفی الوهیت فعلیه به نظریه وجود رابط استناد کرده، اما بلا فاصله دیدگاه اهل ذوق را که عارفان باشند نیز ذکر کرده است:

چون که مراتب وجودات امکانیه ظلّ حقیقت وجود حق جلّت قدرته و ربط محض است و از برای هیچ یک از آنها به هیچ وجه استقلال و قیام به خود نیست، از این جهت تأثیر ایجاد را به هیچ وجه به آنها نتوان نسبت داد؛ چه که در تأثیر استقلال ایجاد لازم و استقلال ایجاد مستلزم استقلال وجود است و به عبارت اهل ذوق، حقیقت وجودات ظلّیه ظهور قدرت حق است در مرایی خلقیه و معنای لا اله الا الله مشاهده فاعلیت و قدرت حق است در خلق و نفی تعینات خلقیه است و افنای مقام فاعلیت آنها و تأثیر آنهاست در حق (همان).

معنای دیگری که امام خمینی (ره) از کلمه طیبه به دست داده است، ناظر بودن این کلمه به توحید صفاتی است؛ یعنی هر جمال، کمال، حسن و بهایی که در عالم مشاهده می‌شود، ظهور جمال و کمال حق تعالی و حسن و بهایی است که از او جلوه نموده است. امام خمینی (ره) الوهیت در این کلمه را به معنای الوهیت صفتی گرفته است نه فعلی که در معنای پیشین گذشت (امام خمینی،

۱۳۱۶ ب: ۱۷۹) و معنای این سخن آن است که همان طور که الله مشتمل بر همه صفات کمال اعم از جمال و جلال است و الهی غیر او موجود نیست، پس هیچ صفتی از صفات کمال برای غیر او ثابت نخواهد بود. ایشان بر اساس این معنا دو توحید دیگر را یعنی توحید فعلی و ذاتی را در آن محجوب یعنی کامن می‌داند (همان). از این رو معنای دیگر کلمه طیبه ناظر به توحید ذاتی خواهد بود و معنای لا اله الا الله، لا هو الا هو و به عبارت دیگر نفی هویت از غیر حق تعالی می‌شود؛ یعنی همان وحدت شخصی وجود. نیک پیداست که در این تحلیل، دیگر اله و الله به معنای معبود یا حقیقتی که جامع صفات باشد، نیست، بلکه اسم مشیر به ذات و عَلم برای اوست.

علامه طباطبایی (ره) بر اساس معنایی که از کلمه طیبه به دست داده، آن را مشتمل بر نفی و اثبات می‌داند - البته نه اثبات وجود که مردود بودن آن گذشت و نه نفی و اثباتی که الا را در کلمه طیبه به معنای استثنا کند و دو جزء برای یک عبارت درست نماید. این نفی و اثبات محتوایی است که مجموع این جمله واحد آن را می‌رساند - این ذکر شریف را ناظر به توحید جامع میان تشبیه و تنزیه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸/ ۱۶۹). برخی محققان در تفسیر این سخن گفته‌اند: «وجود اله بدون بودن مألوه معنا نمی‌یابد، در عین حال که مألوه و اله دو حقیقت مغایرند» (یزدان‌پناه: ۱۳۹۱: ۲۴۱). به عبارت دیگر می‌توان گفت از آنجا که این کلمه طیبه، کلمه توحید نامیده شده و توحید در غیر معنای اطلاقی آن جمع میان تشبیه و تنزیه است، پس لا اله الا الله دلالت بر این جمع دارد. تنزیه آن ناظر به نفی الوهیت غیر و تشبیه آن اشاره به اثبات صفت الوهیت دارد که مألوه می‌طلبد و این، نوعی اثبات کثرت است؛ یعنی همان طور که خالق مخلوق می‌طلبد، الله



نیز مألوه می‌طلبد؛ یعنی باید ما سوایی باشد که الوهیت حق در مورد آنان ظهور یابد. باید دقت داشت که مألوه به معنای معبود در برابر عابد در اینجا مراد نیست. در صورت اخیر اله و الله اسم‌اند یعنی ذات به همراه صفت خاص الوهیت و مسمای این اسم می‌شود مألوه به معنای معبود. اسم غیر از مسماست و عبودیت به واسطه وقوع اسم بر مسمای تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که اگر اسم -که مقصود لفظ نیست، بلکه حقایقی خارجی است- نباشد، عبادتی نیز صورت نخواهد گرفت. آنچه پیش‌تر بیان شد که اله به معنای معبود است، ناظر به این محتوایست که اسم و مسمای به نوعی با هم عینیت دارند (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۷۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۸) و در عین حال غیر هم‌اند. روایت ذیل که مرحوم کلینی در کتاب توحید از اصول کافی در باب معبود نقل کرده است، همه مطلب فوق را در بر دارد. به این روایت هر دو عالم ربانی در مباحث توحیدی خود اشاره و نقل کرده‌اند و به تحلیل محتوای آن پرداخته‌اند که ورود در آن سبب خروج از بحث فعلی است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۲۲۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۶ ب: ۵۹):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَاشْتِقَاقِهَا اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ قَالَ فَقَالَ لِي يَا هِشَامُ اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ وَالْإِلَهُ يَقْتَضِي مَأْلُوهُا وَالْإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَكَمْ يَعْبُدُ شَيْئًا وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَعَبَدَ اثْنَيْنِ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَلِكَ التَّوْحِيدُ أَفَهَمْتَ يَا هِشَامُ قَالَ فَقُلْتُ زِدْنِي قَالَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهًا وَكَانَ اللَّهُ مَعْنَى يَدُلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَكُلُّهَا غَيْرُهُ يَا هِشَامُ الْخُبْرُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ وَالْمَاءِ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ وَالثُّوبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ وَالنَّارُ اسْمٌ لِلْمُحْرَقِ أَفَهَمْتَ يَا هِشَامُ فَهَمًّا تَدْفَعُ بِهِ وَتَنَاضِلُ بِهِ أَغْدَاءَنَا وَالْمُتَّخِذِينَ مَعَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ غَيْرَهُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَقَالَ

نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ وَتَبَّتْكَ يَا هِشَامُ قَالَ هِشَامُ فَوَ اللَّهُ مَا قَهَرَنِي أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى  
تُفْتُ مَقَامِي هَذَا (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۷).

در یکی از معانی که امام خمینی (ره) برای کلمه طیبه مطرح نمودند، گفته شد کلمه طیبه ناظر به توحید صفاتی است. از نظر امام خمینی (ره) توحید صفاتی استهلاک همه صفات و اسمای خلقی در اسما و صفات حق تعالی است؛ یعنی کثرت اسما و صفات خلقی باید در کثرت اسما و صفات الهی مستهلک گردد و از آنجا که در اسما و صفات الهی به جهت حضور ذات وحدت نسبی وجود دارد، همه این کثرات به ذات یگانه باز می‌گردد. این سخن و توضیحی که پیش‌تر درباره توحید صفاتی در بیان امام خمینی (ره) داده شد، نشان می‌دهد تهلیل مشتمل بر معنای تشبیه است؛ لذا امام خمینی (ره) تنزیه از این مقام (توحید صفاتی) را به عدم رؤیت هیچ اسم صفت در دار تحقق جز اسما و صفات الهی دانسته است: «التوحيد الصفتي استهلاك الصفات و الأسماء في أسمائه و صفاته و التنزیه في ذلك المقام عدم رؤیة صفة و اسم في دار التحقق إلا أسمائه و صفاته» (امام خمینی، ۱۳۱۶ ب: ۱۰). معنای اخیری که امام خمینی (ره) از تهلیل به دست دادند و ناظر به توحید ذاتی است، تنزیه را می‌رساند و در واقع هم معنای با تحلیلی است که علامه طباطبایی (ره) در باب تکبیر مطرح نموده‌اند. حل و فصل تعدد معنا و تطبیق‌های مختلف یک ذکر بر تشبیه و تنزیه در بیان امام خمینی (ره) در پیش است.

### تکبیر

در نسبت‌دادن کبریایی به حق تعالی و کبیربودن او هیچ شکی نیست؛ اما اکبردانستن او دقت ویژه‌ای می‌طلبد. «الله اکبر» به معنای «خداوند بزرگ‌تر است»

می‌باشد. بر اساس آنچه در اذهان ارتکاز دارد، اکبر بودن یک شیء در قیاس با شیء دیگر خواهد بود؛ لذا سؤال می‌شود خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟ پاسخ ساده و سطحی‌ای که ممکن است به ذهن آید، بزرگی خداوند از همه چیز است؛ اما این پاسخ محدودیت حق تعالی را به دنبال خواهد داشت؛ زیرا وقتی گفته شود خداوند از همه چیز بزرگ‌تر است، این خود وصفی برای او به شمار می‌رود و اوصاف مایه حدزدن وجود حق تعالی هستند؛ در حالی که حق تعالی متناهی نیست. از این روی در روایات الله اکبر را به معنای «الله اکبر من أن یوصف» گرفته‌اند و از تلقی آن به معنای «الله اکبر من کل شیء» بر حذر داشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۷). اکبر بودن حق تعالی از وصف شدن در واقع به معنای منزهدانستن اوست از هر وصفی که مایه تحدید اوست و این معنا با معنای تسبیح که آن هم منزهدانستن حق تعالی است، هم‌وردی دارد.

علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) هر دو به این معنا که برابر روایت است، اذعان دارند؛ ولی چنان‌که پیداست، تکبیر نزهت حق تعالی از توصیف شدن است و این با تسبیح که معنای تنزیه دارد، مشترک است. حال فرق میان آنها چیست؟ به‌ویژه که در مورد تسبیح نیز چنین بیانی ذکر شد و آن نیز در بیان امام خمینی (ره) به تنزیه از توصیف معنا شد.

### توحید ناب در تسبیح یا تکبیر

علامه طباطبایی (ره) در فرق میان تسبیح و تکبیر گفته است تسبیح خداوند تنزیه او از هر وصفِ عدمی مبنی بر نقص است، مانند مرگ، ناتوانی، جهل و... و تکبیر تنزیه مطلق خداوند - جل و علا - از هر وصفی است که او را توصیف می‌کنیم، اعم از آنکه عدمی باشد یا وجودی و حتی از خود این وصف؛ چراکه هر مفهومی

فی نفسه محدودیتی به همراه دارد که او را از سایر مفاهیم ممتاز می‌سازد و این در حالی است که خداوند به هیچ حدی محدود نمی‌گردد؛ لذا هیچ مفهومی (وصفی) نمی‌شود بر او حمل نمود و او را بدان توصیف کرد؛ زیرا به محض توصیف شدن محدود به آن صفت می‌گردد؛ حال آنکه حقیقت او محدود نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۰/۱۰). به عبارت دیگر در مرحله ذات هیچ کثرتی حتی کثرت مفهومی ذات را همراهی نمی‌کند و اساساً کثرتی وجود نخواهد داشت. این معنا همان وحدت شخصی وجود است.

ایشان در تفسیر تسبیحات اربعه، تسبیح را اشاره به تنزیه و تقدیس، تحمید را اشاره به تشبیه و ثنا، تهلیل را اشاره به توحید جامع میان تنزیه و تشبیه و تکبیر را توحید اعظم و ویژه دین مبین اسلام دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸/۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۲۴). در واقع ایشان تکبیر را بر توحید اطلاق می‌کنند که از اختصاصات اسلام است و همان نظریه وحدت شخصی وجود می‌باشد، تطبیق داده است. این توحید در میان ادیان آسمانی گذشته و در کلمات حکمای متأله پیش از اسلام نبوده و توحید ایشان در حد مقام واحدیت و اینکه ذات حق تعالی مستجمع همه صفات کمالی است و در حد لا اله الا الله که ناظر به جمع همه صفات جمال و جلال در الله تعالی است، بوده است (همو، ۱۴۱۹: ۱۴).

امام خمینی (ره) با اشاره به روایتی در این باب که در آن با استفهام انکاری از همه ما سوی الله سلب شیئیت شده است، تکبیر را مقام توحید ذات و استهلاک همه اثبات دانسته و دو توحید دیگر یعنی افعالی و صفاتی را مستتر و کامن در این توحید ذاتی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷۹). روایت مورد استناد امام خمینی (ره) چنین است:

رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ  
جَمِيعِ بْنِ عَمِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟ فَقُلْتُ اللَّهُ  
أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ وَكَانَ تَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟! فَقُلْتُ وَمَا هُوَ؟ قَالَ:  
اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ (كلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۱۸).

این بیان امام خمینی (ره) تا اینجا برابر بیان علامه طباطبایی (ره) است؛ یعنی تکبیر به معنای نفی صفات و استهلاک کثرات و...؛ اما امام خمینی (ره) - چنان که گذشت - تسبیح را تنزیه از توصیف و تقدیس از تعریف دانست (امام خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۳۵۲) که در تکبیر نیز چنین معنا شد و از سوی دیگر تسبیح را از مقامات شامله شمرد (همان: ۳۷۰)؛ لذا در ادامه از فوقیت تسبیح بر تکبیر سخن گفته و تسبیح را تنزیه از توحیدات ثلاثه گرفته است (همو، ۱۳۸۶ ب: ۸۰). در نظر ایشان تحمید ناظر به توحید افعالی و تهلیل ناظر به توحید صفاتی و تکبیر ناظر به توحید ذاتی است. در این توحیدات سه گانه تکثیر و تلوین هست؛ اما در تسبیح مقام تنزیه و تمکین وجود دارد و با این تنزیه و تمکین، توحید نصاب تام و کامل خود را خواهد یافت (همان).

شگفت آنکه ایشان در مورد تکبیرات اختتامیه نماز نیز همین بیان را دارند و آن را تنزیه از توحیدات سه گانه می دانند:

و تکبیرات ثلاثه شاید اشاره باشد به تکبیر از توحیدات ثلاثه که مقوم روح تمام صلاة است. پس ادب قلبی این تکبیرات آن است که در هر رفع یدی طرد توحیدی از توحیدات ثلاثه را کند و تکبیر و تنزیه حق - جل و علا - را از توصیفات و توحیدات خود کند و عجز و ذلت و قصور و تقصیر خویش را در محضر مقدّس حق - جل و علا - عرضه دارد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۳۷۷).

و شگفت تر آنکه ایشان تحمید را نیز به استناد روایتی جامع توحید دانسته اند:

«از رسول خدا ﷺ روایت است که فرموده‌اند: لا إله إلا الله نصف میزان است و الحمد لله پر کند میزان را و این به واسطه آن است که به آن بیان که نمودیم، الحمد لله جامع توحید نیز هست (همان: ۲۵۶).

این اختلاف اقوال در باب توحید و نسبت آن با تسیحات اربعه به جهت اصلی معرفتی است که امام خمینی (ره) بر آن اصل بسیار تأکید دارند و آن اینکه هر یک از توحیدات سه‌گانه دو توحید دیگر را در خود به صورت کامن و مخفی دارد (همو: ۱۳۱۶ ب: ۷۹)؛ چنان‌که معتقدند در هر یک از اسمای جمال جلال و در هر یک از اسمای جلال جمال مخفی و به صورت بطونی قرار دارد (همو: ۲۰ و ۴۱). ایشان گفته‌اند: برای توحید چهار رکن وجود دارد و هر یک سه درجه دارد که یکی ظاهر و دو تای دیگر در باطن آن‌اند. این چهار رکن عبارت‌اند از: تحمید، تهلیل، تکبیر و تسبیح که سه رکن اول به ترتیب ناظر به توحید افعال، توحید صفات و توحید ذات است و تسبیح مقام تنزیه از توحیدات سه‌گانه است (همان: ۷۹). ایشان در سخنی دیگر گفته است: «شاید در تسبیح، تنزیه از تکبیر و در تکبیر، تکبیر از تنزیه نیز باشد» (همو، ۱۳۱۸ الف: ۳۷۳) و این بدان معناست که ایشان هر دو معنا یعنی تفوق تکبیر بر تسبیح یا بالعکس را محتمل دانسته است. اما کدام یک از این دو معنا با آنچه از میراث عارفان اسلامی رسیده است، تطبیق بیشتری دارد؟ از محکمت کلمات عارفان این است که ایشان «الله اکبر» را به معنای «الله اکبر من أن یوصف» می‌دانند. البته گاهی به معنای «الله اکبر من کل شیء» (المحاسبی، ۱۹۱۶: ۳۷۵) یا «الله اکبر مما سواه» (مکی: ۱۴۱۷: ۱۶۲/۲) نوشته‌اند؛ ولی این تعبیر نادرست است یا نیازمند تأویل می‌باشد. نقل شده است: «بایزید مردی را شنید که الله اکبر می‌گفت. پرسید معنای الله اکبر چیست؟ آن

مرد گفت خدای بزرگ‌تر است از هر چیز. بایزید گفت: وای بر تو، او را محدود کردی. آیا با او چیزی هست تا حق بزرگ‌تر از آن باشد؟ پس آن مرد گفت معنای الله اکبر چیست؟ بایزید گفت: بزرگ‌تر از آن است که با مردمان قیاس شود و در دایره قیاس قرار گیرد یا حواس او را دریابد» (سهلگی و شفیع، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

استدلال برای بطلان «الله اکبر من کل شیء» به واسطه لزوم تحدید یا توجه دادن به اینکه اساساً غیر خدایی نیست تا خداوند - جل و علا- از او بزرگ‌تر باشد، هر دو - چنان‌که گذشت - در روایات شیعی ذکر شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۷-۱۱۸). در این روایات تکبیر به «الله اکبر من أن یوصف» معنا شده است و آنچه در نقل از بایزید بسطامی آمده است، از لوازم معنایی وصف‌ناپذیری حق تعالی است. از ابوسعید ابوالخیر نقل شده است: «إنَّ اللهَ تعالیَ أَجَلٌّ من أن یوصف بوصف او یذکر بذکر» (ابن‌منور، ۱۸۹۹: ۲۸۷؛ جامی، ۱۸۵۸: ۳۴۷). خواجه عبدالله انصاری در پایان منازل السائرین وصف‌ناپذیری توحید را منظوم ساخته و همین محتوا از معنای الله اکبر را به دست داده است:

ما وَحْدَ الواحدِ من واحدٍ      إذ کلٌّ من وَحْدِهِ جاحِدٌ  
توحید من ینطق عن نعته      عاریةً أبطلها الواحدُ  
توحیده ایّاه توحیدِده      و نعت من ینعته لاحد

(انصاری، ۱۴۱۷: ۱۴۴)

عین القضاة همدانی در تحلیل معنای الله اکبر گفته است: «کمال صفت جز لم یزل را نیست، پس اکبر به حقیقت، اوست و چون او را وجود از ذات اوست و غیر او را خود البتّه و اصلاً وجود نیست، اکبر در حقّ او گفتن مجاز بود نه

حقیقت؛ زیرا که اکبر آنجا توان گفت که دو چیز باشد و هر دو را صفات کمال باشد و آنکه در یکی بیش از آن باشد که در آن دیگر. آنکه اکبر توان گفت؛ اما چون یکی به همه کمال موصوف باشد و دیگری را خود البته و اصلاً نبود، اکبر چون توان گفت؟ و در دیده اهل معرفت در وجود، غیر او خود نیست. پس اکبر در حق ایشان نه این بود که عموم پندارند، یعنی که او بزرگ‌تر از آن است که گیری او را تواند ستود و بزرگ‌تر از آن ست که او را گیری تواند دانستن» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۲-۲۳۳).

ابن عربی الله اکبر را به معنای «الله کبیر» دانسته و معنای مفاضلت و تقیید را از حق تعالی دور می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۳۹۹). وی برای کبریایی حق تعالی به هیچ مشارکی قائل نیست (همان: ۱/ ۴۱۵) و با تقریر خاصی که از عینیت حق و خلق -در عین غیریت- به دست داده است، تکبیر را بدین معنا می‌داند که هیچ چیزی مماثل او نیست و اساساً چیزی غیر او نیست، بلکه او عین آنهاست:

الله أكبر لا شيء مماثله و ليس شيء سواه بل هو إياه

(همان: ۲/ ۳۲۱)

این معنا از الله اکبر یعنی نفی صفات از حق تعالی، ناظر به مرتبه ذات اوست. البته ذات، تهی از صفات نیست؛ اما در آن مقام همه صفات عین ذات و همگی عین یکدیگرند و هرگز زاید بر ذات نیستند و اطلاق آن را مقید نمی‌سازند؛ به عبارت دیگر این معنا همان محتوای «کان الله و لم یکن معه شيء» است که ناظر به مقام ذات و عدم معیت چیزی با اوست و این چیزی جز همان توحید اطلاقیه و نظریه وحدت شخصی وجود نیست. در میان تسیحات اربعه آن کلمه‌ای که بر توحید اطلاقیه بیشترین دلالت را دارد، «الله اکبر» است؛ لذا نظر علامه طباطبایی



(ره) و نیز عباراتی از امام خمینی (ره) که بر تفوق تکبیر بر تسبیح دلالت دارد، با کلمات عارفان همسوئی بیشتر خواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که طرح شد، روشن می‌شود که علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) هیچ یک از سه نظریه مطرح در باب صفات الهی (تنزیه، تعطیل و تشبیه) را نمی‌پذیرند، بلکه طبق مبنای مهم وحدت شخصی وجود به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل‌اند و این بنا و مبنا را در باب تسبیحات اربعه نیز بیان می‌دارند؛ به طوری که: هر دوی ایشان، مقام «تسبیح» را مقام تنزیه حق تعالی می‌دانند با این تفاوت که امام خمینی (ره) تسبیح را از مقامات شامله و ناظر به تنزیه از تحمید و تهلیل می‌داند.

در مقام «تحمید» با توجه به اینکه همه مخلوقات را تجلیات حق می‌دانند و حق تعالی به دلیل عدم تناهی موطن همه را پر کرده و و احکام آنها را می‌پذیرد؛ از این رو هر حمدی از هر حامدی نسبت به هر محمودی واقع شود، در واقع این حمد بر خداوند واقع خواهد شد که مقام تشبیه نام گرفته است.

در بیان مقام تهلیل، هر دو عارف، تهلیل را به معنای نفی الوهیت دانسته‌اند نه به معنای نفی غیر خداوند و اثبات وجود خداوند که با توجه به این معنا این مقام دال بر جمع میان تشبیه و تنزیه است؛ چراکه تنزیه آن ناظر به نفی الوهیت غیر و تشبیه آن اشاره به اثبات صفت الوهیت دارد که مألوه می‌طلبد و این، نوعی اثبات کثرت است. البته اسم و مسما به نوعی با هم عینیت دارند، در عین حال که غیر از هم‌اند. البته امام خمینی (ره) آن را به معنای توحید صفاتی نیز می‌داند؛ یعنی استهلاک همه صفات و اسمای خلقی در اسما و صفات حق تعالی است که در

این صورت تهلیل اشاره به تنزیه دارد.

در مقام «تکبیر» باید متذکر شد که اکبر بودن خداوند از وصف شدن است که در واقع به معنای منزهدانستن اوست از هر وصفی که سبب تحدید اوست؛ از این رو تکبیر با تسبیح از لحاظ اینکه هر دو دال بر تنزیه‌اند، مشترک‌اند؛ اما تفاوت آن دو از دید علامه طباطبایی (ره) در این است که تسبیح خداوند تنزیه او از هر وصف عدمی مبنی بر نقص است و تکبیر تنزیه مطلق خداوند متعال از هر وصفی است که او را توصیف می‌کنیم، اعم از آنکه عدمی باشد یا وجودی و حتی از خود این وصف؛ از این رو ایشان تکبیر را ناظر به توحید اطلاقی یعنی وحدت شخصی وجود می‌دانند. امام خمینی (ره) نیز تکبیر را به معنای نفی صفات و استهلاک کثرات می‌دانند؛ اما هم احتمال داده است که مقام «تسبیح» فوق بر مقام «تکبیر» باشد و هم بر عکس؛ اما آن چیزی که با میراث عرفان اسلامی سازگاری دارد، فوقیت تکبیر بر تسبیح و اشاره مقام تکبیر به وحدت شخصی و توحید اطلاقی است که همان دیدگاه علامه طباطبایی (ره) است.

### منابع

- قرآن کریم.
- ابن جوزی، عبدالرحمان (۱۴۰۹ق)، *تلبیس ابلیس*، به کوشش سید جمیلی، بیروت: خیرالدین علی.
- ابن ترکیه، صائن الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دار الصادر.
- ابن منور، محمد (۱۸۹۹)، *أسرار التوحید فی مقامات ابی سعید*، بطرزبورغ (سن پترزبورگ)، الیاس میرزا بوراغانسکی.
- المحاسبی، الحارث بن اسد (۱۹۸۶)، *الوصایا*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۸ الف)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۸ ب)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه*، تقریر عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۸ ج)، *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۶ الف)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، روح الله (بی تا)، *صحیفه امام (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۶ ب)، مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جامی، عبدالرحمن، (۱۸۵۸)، نفحات الأنس، کلکته: مطبعه لیبی.
- حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة المقالات الانام، تهران: اساطیر.
- حسن زاده آملی، حسن (بی تا)، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: فجر.
- سهلگی، محمد بن علی و محمدرضا شفیعی (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی (ترجمه کتاب النور)، تهران: سخن.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳)، توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- عین القضاة همدانی (۱۳۷۷)، نامه های عین القضاة، تهران: اساطیر.
- قیسری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مکی، ابوظالب (۱۴۱۷)، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، بیروت: دار الکتب العلمية.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).