




Praising God by Creatures in the *Qur'an* A Historical Semantic Approach

MohammadMahdi Farrahi 

PhD in *Qur'an* and Hadith Sciences, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran.

Mohammad Hosein Akhavan Tabasi 

PhD in *Qur'an* and Hadith Sciences, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
(corresponding author: mhat.isu@gmail.com).

Abstract

The concept of all beings glorifying God is frequently mentioned in various verses of the Holy Quran. Many verses discuss the glorification by all that exists in the heavens and the earth and it is revealed in one of the Quranic verses that everything glorifies God with praise: 'There is not a thing but celebrates His praise' (Al-Isra 17:44). The nature of how beings glorify is a theological and philosophical issue within Islamic culture. Addressing this question, some scholars (primarily theologians) have advocated for an inherent form of glorification by beings, while others (mainly philosophers and mystics) have supported the idea of a verbal glorification. This research, employing historical semantics methodology and analyzing the semantic evolution of glorification from pre-Islamic times through the Quranic period and into the Islamic era, strives to transcend this dichotomy. It aims to unearth the meaning of glorification in the Holy Quran and, based on this understanding, provide an appropriate interpretation of the relevant verses. The study concludes that the glorification by beings is a type of 'glorification with praise,' which is an expression of desire and enthusiasm towards the Creator of the universe. Therefore, contrary to common beliefs, beings do not engage in either verbal or inherent glorification.

Keywords: Glorification, Creatures' Tasbih, Commentators, Historical Semantics.

Original Research


Received: 17/ 1/ 2024, accepted: 3/ 4/ 2024, and published: 3/ 4/ 2024, Pages: 141-170.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.193492

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



کیفیت تسبیح موجودات در قرآن نقد آراء مفسران با روی‌کرد معناشناسی تاریخی

محمد مهدی فرهی ^{id}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی،
دانشگاه تهران، قم، ایران.

محمد حسین اخوان طبسی ^{id}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: mhat.isu@gmail.com).

چکیده

به تسبیح موجودات در آیات متعددی از قرآن کریم اشاره شده است. بسیاری از آیات از تسبیح آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است سخن گفته‌اند، و در یکی از آیات قرآنی، از این حقیقت خبر داده شده که هر چیز، خداوند را «تسبیح به حمد» می‌کند: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/ ۴۴). مسئله چگونگی تسبیح موجودات مسأله‌ای کلامی-فلسفی در فرهنگ اسلامی است. در پاسخ به این پرسش گروهی از عالمان (عمدتاً متکلمان) به تسبیح «حالی» موجودات و گروهی دیگر (عمدتاً فلاسفه و عرفا) بر تسبیح «قولی» آنان قائل شده‌اند. این پژوهش مبتنی بر روش معناشناسی تاریخی و با بررسی تحولات معنایی تسبیح از پیش از اسلام تا قرآن کریم و سپس دوران اسلامی، تلاش کرده با عبور از این دوگان معنای تسبیح را در قرآن کریم کاویده و بر اساس آن، فهمی مناسب را از آیات مذکور فراهم آورد. حاصل این پژوهش نشان داد تسبیح موجودات از سنخ «تسبیح به حمد» است که تسبیحی از سر شوق و اشتیاق به پروردگار عالم است.

کلیدواژه‌ها: تسبیح، تسبیح موجودات، مفسران، معناشناسی تاریخی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۵ش، نشر: ۱۴۰۳/۱/۱۵ش، صفحه ۱۴۱ تا ۱۷۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghd-e-aara.quran.ac.ir>>

doi: 10.22034/naghd-e-aara.2024.193492

درآمد

در متعددی از قرآن کریم به تسبیح موجودات عالم هم چون یکی از حقائق هستی اشاره می‌شود. بر طبق این آیات آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خداوند تبارک و تعالی را تسبیح می‌کنند: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (حشر/ ۱؛ صفا/ ۱). در قرآن کریم به این مطلب تصریح شده که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، و حتی پرندگان پرگشوده، به تسبیح پروردگارشان علم دارند و نیایش و ستایش (صلاه و تسبیح) او را می‌شناسند: «... كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور/ ۴۱).

هم چنین در قرآن کریم، به نوعی دیگر از تسبیح موجودات، در آیه ۴۴ سوره اسراء اشاره شده است: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴). نکته محوری در این آیه آن است که تصریح شده تمام موجودات خدای متعال را تسبیح به حمد می‌کنند. شاید تسبیح به حمد نوعی خاص از تسبیح باشد که بایستی میان آن با تسبیح مطلق تمایز نهاد. مطالعه کنونی برای آزمون همین احتمال دنبال می‌شود.

طرح مسئله

تسبیح موجودات عالم و کیفیت آن به یکی از چالش‌های کلامی و فلسفی در جهان اسلام تبدیل شده است، تابدانجا که گروهی از عالمان دینی که عمدتاً دارای گرایش کلامی بوده‌اند به تسبیح حالی موجودات عالم قائل شده‌اند و در مقابل، عالمان دینی با گرایش فلسفی - عرفانی، اغلب به تسبیح قولی موجودات عالم باور یافته‌اند. منظور از تسبیح حالی آن است که موجود، با وجود و هست یافتن خود، عظمت خداوند را به‌نمایش می‌گذارد.

فارغ از تقریرهای گوناگونی که درباره کیفیت تسبیح موجودات - چه حالی و چه قولی - وجود دارد، به نظر می‌رسد معنایی که عالمان از مفهوم تسبیح در ذهن داشته‌اند، معنای مشهور گفتن سبحان‌الله بوده است. این در حالی است که بازخوانی معنای تسبیح مبتنی بر معناشناسی تاریخی، نشان می‌دهد تسبیح در قرآن کریم می‌تواند معنایی غیر از آنچه در سده‌های بعدی رواج یافته، داشته باشد. به عقیده نگارندگان، طرح مسئله تسبیح موجودات از آن رو است که تسبیح به معنای گفتن یک ذکر زبانی در نظر گرفته شده، و سپس این پرسش طرح گردیده است

که موجودات عالم چگونه می‌توانند تسبیح خداوند را «بگویند»، حال آن‌که زبان و نطقی ندارند. سپس گروهی زبان و نطق را در موجودات عالم انکار کرده و تسبیح آنان را مجازی و به اقتضای وجود و حال ایشان دانسته، و گروهی نیز بر دارا بودن زبان و نطق در موجودات اصرار ورزیده و تسبیح گویی را برای آنان ممکن دانسته‌اند.

نگارندگان در این پژوهش بنا دارند با روش معناشناسی تاریخی، به مطالعه مفهوم تسبیح دست زده و سیر تحولات معنایی آن را آشکار سازند. بنابراین روش تحقیق در این پژوهش، معناشناسی تاریخی و نیز تاریخ مفهوم خواهد بود. سپس با ورود به آیات قرآنی که دال بر تسبیح موجودات هستند، نگاهی دقیق‌تر به معنای تسبیح در این آیات خواهیم داشت. به‌ویژه در این آیات، نوعی از تسبیح که قرآن کریم از آن به تسبیح به حمد یاد کرده، مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۱. آراء مفسران درباره کیفیت تسبیح موجودات

در بخش نخست به آراء مفسران مسلمان درباره چگونگی تسبیح موجودات از نظر آنان می‌پردازیم. به‌طور کلی، مفسران دو روی کرد عمده را در رویارویی با این مسئله در پیش گرفته‌اند. گروهی از ایشان که عمدتاً دارای گرایشی کلامی هستند، تسبیح موجودات ذی‌شعور را تسبیح حالی می‌دانند. در مقابل، گروهی که روی‌کردی فلسفی-عرفانی به مسئله دارند، تمام موجودات عالم را ذی‌شعور دانسته و تسبیح را نزد آنان، تسبیح قولی و زبانی می‌دانند. این دوروی کرد، در ادامه به تفصیل بحث می‌شود.

۱-۱) قائلان به تسبیح حالی

قول به تسبیح حالی موجودات را عمدتاً می‌توان نزد متکلمان مسلمان - اعم از شیعه و سنی - یافت. البته در میان فیلسوفان نیز این قول بعضاً وجود داشته است. منظور از تسبیح حالی آن است که یک موجود، به‌صرف وجود و هستی داشتن خود، خداوند را تسبیح کرده و بر عظمت و قدرت خداوند گواهی داده است. در واقع چنین معنایی از تسبیح، معنایی مجازی برای آن است. فارابی، فیلسوف مشهور (درگذشته ۳۳۹ق)، معتقد است آسمان با گردشش، زمین با سنگینی‌اش، آب با جاری شدنش و باران با بارش خود، نماز می‌گذارند (فارابی،

فصوص الحکم، (۷۰).

شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق)، متکلم برجسته شیعه، در توضیح مسئله تسبیح موجودات و این که همه موجودات خدا را تسبیح می‌کنند، براین باور است که تسبیح موجودات عاقل، هم به لفظ است و هم به معنی؛ اما تسبیح حیوانات و جمادات که عاقل نیستند، به دلالت آن‌ها بر وحدانیت خدا و صفاتی که بیانگر تباین خدا با مخلوقاتش است، می‌باشد (طوسی، *التبیان*، ۱۹/۵۱۸-۵۱۷؛ ۱۰/۱۸). قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) ذیل آیه «... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) که تسبیح را به همه موجودات نسبت داده است، به این که تسبیح زندگان قولی است و تسبیح غیرزندگان از باب برهان و دلالت است، توجه داده است (قشیری، *لطائف الإشارات*، ۲/ ۳۵۰) و از این جهت، به مانند متکلمان تسبیح قولی موجودات را رد کرده است.

زمخشری (درگذشته ۵۸۳ق)، متکلم معتزلی، انتساب تسبیح به همه موجودات را از باب تسبیح به زبان حال می‌شمارد؛ چه این که آن‌ها بر صانع و قدرت و حکمت وی دلالت دارند و گویا خدا را از آن چه که بر او جایز نیست، منزّه می‌شمارند (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۶۶۹-۶۷۰). فخررازی (درگذشته ۶۰۶ق) که متکلمی اشعری است، معتقد است تسبیح «حی مکلف» به دو گونه است: یکی قولی و دیگری با دلالت احوالش بر توحید و تقدیس خدا. بهایم و چارپایان مکلف نبوده و جمادات نیز حی نیستند، و از این رو تسبیح جمادات و حیوانات به گونه دوم، یعنی تسبیح حالی است؛ زیرا تسبیح به گونه نخست از یک سو نیازمند فهم، علم، ادراک و نطق است که صفات موجود حی می‌باشند، و از سوی دیگر نیازمند تکلیف است (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۲۰/ ۳۴۷).

خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۶۵۳ق)، متکلم مشهور شیعی در سده ۷ق، معتقد است که هر موجودی با وجودش خدا را تسبیح می‌کند. وی بیان می‌دارد که هر موجودی، ثناگوی حق است با وجود خویش، و این وجود یک صفت ثبوتی است؛ در مقابل، هر موجود تنزیه کننده است خدای سبحان را از محدودیت هایی که به قابل اختصاص دارد. پس ثنای خداوند جامع میان سلب و اثبات است، که از این دو به «حمد» و «تسبیح» تعبیر می‌شود (خواجه نصیر طوسی، *تلخیص المحصل*، ۵۰).

آنچه خواجه نصیر درباره تسبیح و حمد می‌گوید، ریشه در تعریفی جدید از تسبیح در تمایز با حمد دارد. متکلمان در بحث از تسبیح موجودات، تعریفی جدید از تسبیح را بنا نهاده‌اند که آن را در تقابل با «حمد» معنا می‌بخشد. از نظرگاه آنان، تسبیح به معنای ثنای سلبی و حمد به معنای ثنای ثبوتی است. تقریر این بحث آن است که از دیدگاه متکلمان، تسبیح و حمد هر دو بر ستایش و ثنای پروردگار دلالت دارند، با این تفاوت که تسبیح جنبه سلبی داشته و به معنای تنزیه خداوند از صفات سلبیه و نقصان است؛ اما حمد معنایی ایجابی دارد و ستایش باری تعالی به صفات کمالیه و جمالیه اوست (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۹-۲۰؛ مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۶/ ۵۰۸). به عبارت دیگر، حمد ستایش به صفات است و تسبیح ستایش به سلب (صادقی، «تسبیح در قرآن»، ۲۴).

این دیدگاه که ریشه در مبحث صفات الهی در علم کلام دارد، معتقد است صفات الهی بر دو قسم صفات ثبوتیه (جمالیه) و صفات سلبیه (جلالیه) هستند (خاتمی، *فرهنگ علم کلام*، ۱۴۷-۱۴۶) بر اساس این دیدگاه، ثنای صفات الهی نیز به دو شکل تسبیح و تحمید صورت می‌گیرد و تسبیح یعنی تنزیه خداوند از صفات سلبیه یا جلالیه و حمد یعنی توصیف او به صفات ثبوتیه و جمالیه. ثنای الهی نیز به مانند اقرار به توحید که با گفتن «لا إله إلا الله» محقق می‌شود، بایستی شامل یک نفی و یک اثبات باشد. نفی ذات خداوند از هر آنچه که حاکی از نوعی نقص و ناتوانی است، و توصیف او به کمالات و صفات اثباتی. از این رو ثنای کامل خداوند، تسبیح به همراه تحمید، یا همان تسبیح به حمد (سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) است (مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۶/ ۵۰۸).

تقریری دیگر از این دیدگاه وجه تقارن حمد و تسبیح را در آیاتی نظیر «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (برای نمونه، بنگرید به: طه/ ۱۳۰؛ نصر/ ۳) آن می‌داند که مخلوق، با صفاتی خداوند را حمد می‌کند که محدود به خود اوست؛ اما ذات خداوند منزّه از هر محدودیت است. کسی غیر از خود خداوند نمی‌تواند به جمال و کمال افعالش و صفات و اسماءش احاطه یابد. به همین جهت حمد مخلوقات دائما محدود به آن مقداری است که به فهم خویش درک کرده‌اند. لذا حمد ایشان در صورتی صحیح خواهد بود که حمد خود را با تسبیح همراه سازند و خداوند را از این محدودیت درک خویش منزّه سازند. بنابراین قرین شدن حمد با تسبیح برای آن است که

گفته شود خداوند از حمد حامدان نیز منزّه است (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۰).

این دیدگاه متکلمان دربارهٔ حمد و تسبیح معنایی جدید از تسبیح را در کنار معنایی تازه از حمد ایجاد کرده است. بر اساس این دیدگاه، وجود مؤلفهٔ معنایی تنزیه و سلب در تسبیح تأکید شده و در مقابل، بر وجود مؤلفهٔ اثبات و ایجاب در حمد پافشاری شده است. این دیدگاه به نوبه خود، حمد را معنایی جدید بخشیده است. این در حالی است که مفهوم حمد در قرآن کریم، چنین معنایی را افاده نمی‌کند. حمد در قرآن، اساساً اشاره به ستایش و ثنای خداوند، آن هم با ذکر و زبان، ندارد. بلکه آنگونه که ریشه‌شناسی واژه نشان می‌دهد، در اصل به معنای شوق و علاقه شدید است و در آیات قرآنی نیز به همین معنا به کار رفته است (اخوان طوسی و همکاران، «تاریخ مفهوم حمد...»، ۱۷-۲۲).

در مجموع باید گفت آنگونه که از آراء متکلمان از مذاهب گوناگون مشخص می‌شود، آنان ماهیت تسبیح در موجودات عالم را تسبیح حالی می‌دانند و به تسبیح قولی برای آنان قائل نبوده، تنها انسان را واجد تسبیح قولی می‌دانند. هم‌چنین ایشان تسبیح را در کنار حمد قرار داده، تسبیح همراه با حمد را ستایشی جامع برای خداوند در نظر می‌گیرند که هر دو جنبه سلب و اثبات را داراست.

۲-۱) قائلان به تسبیح قولی: رویکرد فلسفی - عرفانی

فیلسوفان مسلمان با رویکرد فلسفی به مسئلهٔ تسبیح موجودات تلاش نموده اند از تسبیح، تعریفی متفاوت ارائه داده و برای مسئلهٔ چگونگی تسبیح موجودات پاسخی درخور بیابند. دو نظریه تسبیح حالی و تسبیح قولی، هر دو در میان عارفان مسلمان مشاهده می‌شود. آنچه در این میان مشهود است، آن است که بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان از این که موجودات عالم را دارای ادراک و شعور بدانند، ابایی نداشته و در نتیجه، به وجود زبان و نطق در نزد آنان قائل شده‌اند.

از همین رو، بسیاری از ایشان تسبیح موجودات را تسبیح قولی و زبانی در نظر گرفته‌اند. برخی از قائلین به تسبیح قولی موجودات، همچون ابن عربی، از شنیدن ذکر و تسبیح برخی جمادات خبر داده‌اند. برخی دیگر از اهل عرفان هر چند که تسبیح موجودات را قولی دانسته‌اند، اما بر این که قول و کلام منحصر در به‌کارگیری صوت و لفظ نیست، پای فشرده‌اند. برخی دیگر

از این هم فراتر رفته‌اند و معتقد شده‌اند که نه تنها موجودات تسبیح قولی دارند، بلکه صاحب لفظ و لغت هم هستند؛ اما لغتی متفاوت از لغات انسان‌ها. بنابراین در تقریر نظریه تسبیح قولی، میان عارفان و فیلسوفان مسلمان تفاوت‌هایی وجود دارد که در ادامه به تفصیل گزارش می‌شود.

به باور میبیدی (زیسته در سدهٔ ۶ق)، حیوانات، نباتات و جمادات خدا را تسبیح می‌کنند و برای این کار، از زبان ویژه خود بهره می‌برند؛ اما از آن‌رو که زبان تسبیح آن‌ها غیر از زبان و لغت آدمیان است انسان‌ها تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابند (میبیدی، *کشف الأسرار*، ۵ / ۵۵۹). مشهورترین در میان اهل عرفان، محیی‌الدین بن عربی (درگذشتهٔ ۶۳۸ق)، بر این باور است که همهٔ موجودات نزد اهل کشف و عرفان، حی ناطق هستند. وی هم‌چنین ضمن اشاره به آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» به این‌که جز حی عالم عاقل تسبیح نمی‌کند، توجه می‌دهد و هم‌چنین اشاره می‌کند که خود وی صدای سنگ‌ها را که با لسان نطق خدا را یاد می‌کرده‌اند، شنیده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱ / ۱۴۷).

وی در جای دیگری نیز اشاره می‌کند که در آغاز امرش، تسبیح سنگ و نطقش به ذکر خدا را شنیده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱ / ۳۸۲). ابن عربی هم‌چنین در مورد تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) بر این باور است که خرق عادت در تسبیح سنگ‌ریزه نبوده است؛ چه این‌که سنگ‌ریزه همیشه در حال تسبیح است، بلکه خرق عادت در شنیدن شنوندگان بوده است؛ مگر این‌که تسبیح سنگ‌ریزه به تسبیحی خاص یا به شکل خاصی از نطق بوده باشد که پیش از آن، آن‌چنان تسبیح نمی‌کرده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۴ / ۴۵۱). ابن عربی در این موضع هم یادآور شده که خود نیز صدای سنگ‌ها را با گوش‌هایش شنیده است.

اشکالی که بر این نظر جسورانه ابن عربی وارد است آن است که وی مشخص نکرده ذکر و تسبیح موجودات آیا به صورت لفظ و لغت بوده است یا به گونه‌ای دیگر؟ هم‌چنین بر فرض که به صورت لفظ و لغت بوده، آیا لفظ و لغت آن‌ها انشاء نفس شنونده بوده است، یا این‌که واقعا آن جماد با لفظ و لغت ذکر و تسبیح می‌گفته است؟ وی پاسخی به این سؤالات نمی‌دهد؛ اما بعید نیست که او جمادات را دارای صوت و حرف و لغت می‌دانسته است.

نیشابوری (درگذشته بعد از ۷۲۸ق) به نقل از «عقلا» آورده است که تسبیح حی مکلف گاهی با زبان و گفتن سبحان الله است و گاهی با دلالت احوالش بر وجود صانع است؛ وی عقیده دارد تسبیح غیرحی مکلف از قسم دوم، یعنی تسبیح حالی است (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۵۳). وی این باور را که غیرحی مکلف نیز خدا را با زبان تسبیح می‌کند و هریک لغت و زبان مخصوص به خود دارند که ما از فهم آن ناتوانیم، از باورهای برخی از اهل ظاهر می‌داند (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۵۴). به اعتقاد نیشابوری هر ذره‌ای زبانی ملکوتی دارد که به تسبیح و حمد ناطق است و با همین زبان، سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) نطق کرده است (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۶۲).

از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی (درگذشته ۷۳۶ق)، هر موجودی دارای خصوصیتی منحصر به فرد است و نیز کمالی مخصوص به خود دارد که بدان اشتیاق دارد و آن را طلب می‌کند. آن موجود با اظهار خصوصیتش خدا را از داشتن شریک منزه می‌شمارد و گویا با زبان حال می‌گوید که خدا را یگانه می‌شمارم، و با طلب کمالش خدا را از نقائص تنزیه می‌کند (عبدالرزاق کاشانی، *التأویلات*، ۱/۳۸۰).

سید حیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ق)، عارف نامی شیعی، معتقد است نطق همه موجودات که در آیه «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت/ ۲۱) بدان اشاره شده، نطق حقیقی است و نباید آن را نطق مجازی شمرد. وی نطق حقیقی را همان ادراک به صورت مطلق، خواه ذاتی باشد یا غیرذاتی، می‌شمارد و بر این باور است که همه موجودات در حد و اندازه وجودی خود از آن بهره‌مند اند (سیدحیدر آملی، *جامع الأسرار*، ۵۹).

میرداماد (درگذشته ۱۰۴۰ق)، استاد ملاصدرا، تسبیح موجودات در آیه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» را تسبیح با زبان حال و نطق وجودشان دانسته است (میرداماد، *التعليقه*، ۳۵۵). اما از سوی دیگر، وی از نیشابوری نقل کرده است که هر ذره‌ای از ذرات موجودات، زبانی ملکوتی دارد که به حمد و تسبیح ناطق است، و نطق سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) با همین زبان ملکوتی بوده است (میرداماد، *التعليقه*، ۳۲۳-۳۲۲).

فیلسوف بزرگ شیعه، صدرالماتلهین محمد بن ابراهیم شیرازی (درگذشته ۹۷۹ق)، در جای جای آثار خود آراء گوناگونی را درباره تسبیح موجودات ابراز داشته است. ملاصدرا آیه «وَوَلَدَ الْجَنَّةِ الْكَبْرَىٰ ذُرِّيَّتًا حَمِيدًا لِّلَّذِينَ إِتَّخَذُوا الصُّمُورَ كَمَا إِتَّخَذَ اللَّهُ السَّمَكَاتِ لِيَتَذَكَّرَ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ قَبِيحَاتُ صُلْحٍ وَإِن لَّمْ يَذَكَّرْهُمْ لَيْسَ لَهُ مُجْتَرِبِينَ وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ لَالِئِ السُّجُودِ وَإِن لَّمْ يَدْعُ بِحَمْدِهِ فَاعْبُدْهُ وَذَرِكُوا لِلَّهِ الْأَمْرَ الْأَكْبَرَ الَّذِي لَا يَذَرُ مَا يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ أَلْفَاكًا وَلَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (سوره بقره، ۲۵۵-۲۵۶) را در تفسیر خود به تفصیل بیان کرده است.

إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» را دال بر این می‌شمارد که همه موجودات به پروردگارشان معرفت دارند؛ زیرا تسبیح بدون معرفت قابل تصور نیست. وی هم‌چنین آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) را دلیلی واضح می‌داند مبنی بر این که همه موجودات عاقل هستند و مبدع خود را می‌شناسند و کلامش را می‌شنوند؛ زیرا امثال امر مترتب بر سماع و فهم مراد به اندازه ذوق و توان سامع است. وی سخن خداوند در خطاب به آسمان‌ها و زمین: «أَتَيْتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت / ۱۱) را مبین کلام خود و دلیلی بر وجود سماع و فهم در آسمان و زمین و موجودات می‌شمارد (ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۱ / ۱۱۸-۱۱۹).

ملاصدرا پس از اشاره به این که متکلمان قول و کلام را انشاء چیزی می‌دانند که دال بر معنا باشد، به این امر توجه می‌دهد که لازم نیست دال بر معنا از جنس اصوات و حروف باشد؛ بلکه چنانکه عرفا نیز گفته‌اند، روح معنا که از کلام قصد می‌شود، همان اعلام است؛ خواه این اعلام با الفاظ و حروف باشد یا به گونه‌ای دیگر. در همین مسیر ملاصدرا معتقد است که اشیا با زبان‌های ذات و حقیقت‌شان تکلم می‌کنند و از جهت وجوه دلالات‌شان بر وحدانیت خدا به حمد و تسبیح او ناطقند و آیه «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت / ۲۱) از همین دلالت، تعبیر به نطق کرده است. ملاصدرا هم‌چنین به احادیث صحیح بسیاری اشاره می‌کند که بر نطق سنگ‌ها و درختان در نزد پیامبر و ائمه علیهم السلام دلالت دارند؛ اما این احادیث متعرض این که این نطق‌ها از طریق صوت بوده است یا جز آن، نشده‌اند.

ملاصدرا خود بر این باور است که جایز است تسبیح ایشان از طریق صوت بوده باشد و در برخی اوقات نیز رخ داده است. از نظر ملاصدرا شنیدن این نطق ظاهری با تابیدن نور نبوت بر حواس ظاهری شنوندگان و منعکس شدن سایه سماع قلبی بر قوه سمع ظاهری و منطبع شدن صورت آن سماع عقلی بر لوح نفس صورت گرفته است (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۵ / ۳۹۶-۳۹۵). ملاصدرا در جای دیگر نیز سماع لفظ موجودات یا اسماع آن را چنانکه از پیامبر اکرم (ص) و صحابه‌اش مروی است، از باب معجزه می‌داند که در آن نفس قدسی حضرت، اصوات و اشکال را مطابق معانی و احوال، انشاء کرده است (ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ۳ / ۱۱۸-۱۱۹).

صدرالدین شیرازی در جایی دیگر دو استدلال مبنی بر سر بیان تسبیح خدا در همه موجودات ارائه می‌کند: نخست آنکه هریک از موجودات عالم بر وجود صانع و وحدانیت و علم و قدرت او دلالت دارند. حقیقت تسبیح، تهلیل، تکبیر و تحمید نیز گواهی دادن بر وحدانیت صانع، تزیهش از نقائص و اظهار عظمت اوست. بنابراین هر موجودی به منزله کلام ناطقی است که بر تنزیه و تقدیس خدا دلالت دارد؛ زیرا از آن موجود وحدانیت خدا و اتصافش به صفات کمال و منزله بودنش از نقائص فهمیده می‌شود. استدلال دوم آن است که برای خدای تعالی معیتی ثابت با تمام موجودات است؛ معیتی که مانند معیت جوهر با جوهر، یا جوهر با عرض نیست؛ بلکه از تمام معیات حتی معیت وجود با ماهیت شدیدتر است، و هر موجودی مانند قطره‌ای در دریای وجود اوست، و خدا با تمام صفات کمالی، جمالی و جلالی‌اش بر تمام اشیا تجلی کرده است. ازین رو هریک از موجودات چشمی دارد که اوصاف جمال خدا را می‌بیند و زبانی ملکوتی دارد که به تسبیح صفات کمال او می‌پردازد. بنابراین تمام موجودات آسمان‌ها و زمین با تمام زبان‌های ذات، قوا، مشاعر و ضمائرشان به صورت قولی، فعلی، ضمیری و اعتقادی به تسبیح و تمجید خدا می‌پردازند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۷/ ۱۴۴-۱۴۵).

ملاصدرا آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور/ ۴۱) و آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» (حج/ ۱۸) را مُشیر بر آن می‌داند که تسبیح و سجود موجودات، تسبیحی فطری و سجودی ذاتی است که از تجلی خدا بر مخلوقاتش نشأت گرفته است. به باور وی آیات قرآن بر این دلالت دارند که همه موجودات به صورت حقیقی و با شعور و ادراک، خدا را تسبیح می‌کنند، و این شمول و تعمیم را در آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) به روشنی می‌توان دید (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۶/ ۱۴۷).

ملاصدرا تصریح می‌کند که بسیاری از منتسبان به کشف و عرفان بر این باورند که حیوانات، نباتات و جمادات، نفس ناطقه‌ای همچون انسان دارند، اما وی این نظر را باطل

می‌شمارد و بر فطری و ذاتی بودن تسبیح و سجود آن‌ها تأکید می‌ورزد (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۳/۱۱۸). ملاصدرا در پاسخ به این سخن که تسبیح ظاهری از سوی جمادات به دلیل ادراک نداشتن منتفی است، معتقد است که دلیلی بر نفی شعور به طور مطلق از جمادات وجود ندارد و ازین رو این امر قابل پذیرش نیست؛ علاوه بر این علوم عقلی دال بر این است که طبایع نوعیه، عللی غایی دارند که آن‌ها را برای انجام فعل مخصوص فرامی‌خواند. پس آن‌ها دارای شعور هستند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۶/۱۴۸).

مطهری (درگذشته ۱۳۵۸ش) در توضیح سخن کسانی که معتقد اند هیاهویی از تسبیح موجودات در ذرات عالم وجود دارد بر این باور است که مراد آن‌ها این نیست که هم‌اکنون در همین فضا صدا پراکنده است و این ما هستیم که آن را نمی‌شنویم؛ بلکه مراد آن است که هر موجودی و هر ذره‌ای در این عالم، دو جنبه مُلکی و ملکوتی دارد. گرچه موجودی در جنبه مُلکی، جماد و مرده است، اما در جنبه ملکوتی زنده و شاعر است و خدا را تسبیح می‌کند (مطهری، مجموعه آثار، ۲۶/۵۱۵).

به باور وی، داوود (ع) نیز که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گفتند، با گوش باطن صدای ملکوت آن‌ها را می‌شنید. وگرنه چنین نیست که اگر ما نزد حضرت داوود بودیم، صدای کوه‌ها را می‌شنیدیم؛ بلکه برای شنیدن صدای آن‌ها لازم است تا گوش باطنمان باز شود. در ماجرای تسبیح گفتن سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) نیز ایشان سنگ‌ریزه را به تسبیح‌گویی دریاورد، چرا که سنگ‌ریزه همیشه تسبیح می‌کرد؛ بلکه ایشان گوش افراد را باز کرد و صدای سنگ‌ریزه را به آن‌ها شنوند (همان‌جا).

دیگر فیلسوف شیعه طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۰ش)، تسبیح را تنزیه قولی کلامی می‌شناساند و معتقد است که حقیقت کلام، کشف از ما فی الضمیر با نوعی اشاره و دلالت بر آن است و لازم نیست که کلام صوت و لفظ باشد. و از آنجا که موجودات با نیاز و نقص‌شان کشف می‌کنند که پروردگارشان منزّه از نیاز و نقص است، پس موجودات در واقع خدا را تسبیح می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۱۳/۱۰۹-۱۰۸).

طباطبایی ابتدا این اشکال را طرح می‌کند که به صرف کشف از منزّه بودن تسبیح گفته نمی‌شود، مگر این‌که همراه با قصد باشد و قصد نیز وابسته به حیات است و چون غالب

موجودات حیات ندارند، پس تسبیح باید بر مجاز حمل شود، و تسبیح آن‌ها، به حسب وجودشان، دلالت‌شان بر منزّه بودن پروردگارشان خواهد بود. وی در پاسخ به این اشکال بیان می‌دارد که آیه ۴۱ سوره نور دلالت دارد بر این‌که با سریان خلقت، علم در موجودات سریان یافته است و ازین‌رو هریک از آن‌ها به میزان بهره‌اش از وجود، از علم بهره دارد؛ بنابراین هریک از موجودات بهره‌ای از شعور دارد و با وجودش اراده می‌کند که نفس محتاج و ناقص خود را که غنا و کمال پروردگارش بدان احاطه دارد، اظهار کند. پس او این‌گونه پروردگارش را تسبیح می‌کند. طباطبایی تسبیح همه موجودات را حقیقی و قولی می‌شمارد، اما قولی بودن آن را مستلزم به‌کار گرفتن لفظ و صوت نمی‌داند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۱/۱۳-۱۱۰).

وی ضمن اشاره به فراوان بودن روایات درباره تسبیح اشیا، محتمل می‌شمارد که امر بر برخی مشتبه شده و گمان کرده باشند که این تسبیح عام از قبیل اصوات است و برای تمام اشیا زبان یا زبان‌هایی است که در آن کلماتی برای معانی‌ای وضع شده‌اند تا از ما فی الضمیر پرده بردارند؛ اما حواس ما از آن بازداشته شده است. وی این دیدگاه را صحیح نمی‌شمارد و معتقد است که شنیده شدن تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر اکرم (ص) و امثال آن، ازین‌رو است که شنوندگان، تسبیح واقعی آن‌ها را از طریق باطن ادراک کرده‌اند و سپس حس، آن ادراک را با الفاظ و کلمات مناسب حکایت کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲۳/۱۳).

امام خمینی (درگذشته ۱۳۶۷ش)، تکوینی یا فطری دانستن تسبیح موجودات را از تأویلات بارده‌ای دانسته که برخلاف آیات، روایات، برهان حکمی و مشرب عرفانی است. وی هم‌چنین اظهار شگفتی می‌کند از این‌که ملاصدرا، تسبیح موجودات را تسبیح نطقی نمی‌شمارد و نطق برخی از جمادات را از این باب می‌داند که نفس مقدس ولی، اصوات و الفاظ را مطابق با احوال آن‌ها انشا می‌کند و سخن برخی از اهل عرفان مبنی بر وجود حیات نطقی در همه موجودات را مخالف با برهان می‌شناساند. به باور وی این سخنان ملاصدرا با اصول خودش ناسازگار است (خمینی، *شرح چهل حدیث*، ۱/۶۵۴-۶۵۵).

امام خمینی در جای دیگر تسبیح موجودات را نطقی شعوری ارادی می‌شمارد، نه تکوینی ذاتی (خمینی، *تفسیر سوره حمد*، ص ۳۴). به اعتقاد وی موجودات ناقصی که از انسان و حیوان پایین‌ترند نیز ادراک دارند و آیه «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ

تَسْبِيحَهُمْ» بر آن دلالت دارد؛ اما برخی از آن‌روی که نمی‌دانستند یک موجود ناقص هم می‌تواند ادراک داشته باشد، تسبیح آن‌ها را تکوینی شمرده بودند. اما این برخلاف قرآن است و تسبیح آن‌ها با حرف و لغت است، اما زبان آن‌ها متفاوت از زبان انسان‌ها است (همان، ۹۸-۹۹).

در مقام مقایسه میان سه دیدگاه ملاصدرا، طباطبایی و امام خمینی می‌توان به شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در نظرگاه آنان دست یافت. دیدگاه طباطبایی هم‌سو با ملاصدرا است؛ اما دیدگاه امام خمینی از برخی جهات با دیدگاه ملاصدرا تفاوت داشته و از برخی جهات نیز مشترک است. امام خمینی تکوینی یا فطری بودن تسبیح موجودات را نمی‌پذیرد و معتقد است برخی از آن‌رو تسبیح موجودات ناقص را تکوینی شمرده‌اند که از وجود ادراک در موجودات ناقص غافل بوده‌اند. در مقابل ملاصدرا تسبیح موجودات را فطری دانسته، اما با این وجود به وجود ادراک در موجودات معتقد است. بنابراین این دیدگاه از جهت فطری بودن یا نبودن تسبیح موجودات با دیدگاه ملاصدرا تفاوت دارد اما در وجود ادراک و شعور در موجودات با دیدگاه ملاصدرا همخوان است.

از سوی دیگر امام خمینی معتقد به وجود نطق در موجودات است و بر این باور است که موجودات غیرانسان نیز تسبیح‌شان با حرف و لغت است، اما نه با لغت انسان‌ها. این دیدگاه به ملاصدرا اشکال می‌کند که تسبیح موجودات را نطقی نمی‌شمارد و نطق برخی جمادات را به معنای انشاء نفس می‌شناساند و وجود حیات نطقی در همه موجودات را ناسازگار با برهان می‌بیند. در این باره باید گفت به نظر می‌رسد در این دیدگاه نطقی بودن به معنای به‌کارگیری حرف و لغت است؛ وگرنه ملاصدرا نیز قائل به نطق برای همه موجودات است، اما بر این باور است که دیگر موجودات نفس ناطقه‌ای همچون انسان ندارند و نطق آن‌ها با لفظ و صوت نیست؛ ملاصدرا نیز معتقد به قول و کلام برای همه موجودات است، اما به باور وی قول و کلام منحصر در استعمال لفظ و صوت نیست.

خلاصه آن‌که متکلمان در بحث از مسئله تسبیح موجودات، ماهیت تسبیح موجودات را عمدتاً تسبیح حالی می‌دانند و نه تسبیح قولی. اما در میان اهل فلسفه و عرفان، مسئله تسبیح موجودات و ماهیت این تسبیح محل بحث و گفتگو بوده است. برخی از فلاسفه و عرفا به

تسبیح حالی موجودات قائل هستند، اما بیشتر آنان معتقدند از آنجا که تمام موجودات دارای معرفت، علم و سماع هستند، لذا دارای قوه ناطقه بوده و تسبیح قولی نیز دارند. البته بسیاری بر این که قول و کلام منحصر در بکارگیری صوت و لفظ نیست، پای فشرده‌اند که ابن‌عربی، ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی در این زمره قرار دارند.

۲. معناشناسی تاریخی تسبیح و حمد

برای رویارویی صحیح با مسئله تسبیح موجودات، ابتدا لازم است دو واژه تسبیح و حمد با رویکرد معناشناسی تاریخی مطالعه شده، تا مشخص گردد در مقطع زمانی قرآن کریم (عصر نزول)، این واژه دارای چه مؤلفه‌های معنایی بوده است. سپس با نگاهی به آیات مربوط به تسبیح موجودات در قرآن کریم، تلاش خواهیم کرد معنایی قابل قبول برای حمل بر این آیات بیابیم. کلید حل این مسئله در تحلیل مفهوم تسبیح به حمد نمایان خواهد شد.

۲-۱) معناشناسی تاریخی تسبیح

واژه تسبیح که از رفتن ماده «سبح» به باب تفعیل ساخت یافته است، واژه‌ای است که می‌توان حضور آن را در تمام شاخه‌های خانواده سامی مشاهده کرد. در تمام زبان‌های سامی که این واژه را دارند، تسبیح معنای «ستایش کردن»^۱ را با خود دارد (مشکور، فرهنگ تطبیقی، ۱/ ۳۵۲). ماده ثلاثی سبح^۲ در زبان‌های سامی، معنای ریشه‌ای «گستردن، وسیع شدن»^۳ را دارد و پس از رفتن به باب تفعیل، معنای «باشکوه دانستن، ستایش کردن»^۴ را یافته است (اخوان طبری و همکاران، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی تسبیح...»، ۱۴۰۱).

در شاخه غربی زبان‌های سامی، تعداد زیادی از زبان‌ها وجود دارند که ساخت ماده سبح در باب تفعیل در آن‌ها کاربرد یافته و یکی از معانی این ساخت در آن‌ها، معنای ستایش کردن است. در عبری ماده شبح^۵ در باب تفعیل^۱ معنای ستایش کردن^۲ دارد (گزنیوس، فرهنگ عبری

1. to praise

2. sbḥ

3. extend

4. glorify, praise

و انگلیسی عهد عتیق، 986). همین ساخت و معنا در آرامی ترگومی نیز دیده می‌شود (جسترو، فرهنگ ترگوم، 1512-2/1511). در دیگر زبان‌های خانواده آرامی، نظیر زبان مندایی، گویش فلسطینی- مسیحی و گویش فلسطینی- یهودی نیز چنین است و معنای ستایش کردن در تمام آن‌ها دیده می‌شود (دراور و ماتسوخ، فرهنگ مندایی، 447-446؛ شوالی، فرهنگ آرامی فلسطینی- مسیحی، 91؛ سوکولوف، فرهنگ آرامی فلسطینی- یهودی، 534).

در زبان سریانی نیز ماده شبیح^۳ به باب (فَعَّلَ)^۴ می‌رود و معنای ستایش کردن و تعظیم کردن^۵ را می‌سازد (پین اسمیت، فرهنگ جامع سریانی، 555؛ کوستاز، فرهنگ سریانی - انگلیسی، 357). در شاخه شرقی و در زبان اکدی، واژه «سوپو»^۶ به معنای دعا کردن^۷ همزاد تسبیح به‌شمار می‌رود (بلک، فرهنگ مختصر اکدی، 328؛ گلب، فرهنگ آشوری، 15/394). به‌علاوه در شاخه جنوبی، زبان حبشی کلاسیک (گیزی) این واژه را به صورت «سَبَّحَا»^۸ دارد که به معنای ستایش کردن و تجلیل کردن است (لسلاو، فرهنگ تطبیقی گیزی، 483).

با توجه به وجود تسبیح به معنای ستایش در تمام چهار شاخه از زبان‌های سامی، می‌توان به قدمت این واژه - معنا در زبان‌های سامی حکم کرد و ساخت تسبیح در این معنا را متعلق به زبان سامی مادر دانست. از همین روست که مفهوم تسبیح در زبان‌های سامی کاربرد گسترده‌ای پیدا کرده و در گذر زمان این فرصت را یافته است تا در متون مقدس آنان نیز وارد شده و معنای دینی و آیینی بیابد.

1. Piel

2. laud, praise

۳. عجد

4. Pael

5. to praise, glorify

6. suppū

7. to pray

8. sabbəḥa

در قرآن کریم نیز تسبیح در همین معنای عام «ستایش کردن» با بسامد بالایی به کار رفته است. همین معنای عام ستایش کردن، در موضوع تسبیح موجودات نیز به کار رفته است. بدین معنا که موجودات عالم، هر یک خداوند را ستایش می‌کنند. اما این که کیفیت این ستایش به چه گونه‌ای است، خود مفهوم «تسبیح» در قرآن کریم اشاره‌ای به آن ندارد.

با گذر از عصر نزول قرآن کریم و ورود به دوره اسلامی، شاهد یک تضییق معنایی در تسبیح هستیم. تسبیح در این معنای خاص، «گفتن سبحان الله» را افاده کرده (سَبَّحَ تَسْبِيحًا: قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ) و در اشاره به ذکر زبانی به کار می‌رود (ابن منظور، لسان العرب، ۲/ ۴۷۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱/ ۳۱۰). چنین معنایی از تسبیح حتی در واژه‌نامه‌های نخستین نظیر العین خلیل بن احمد و یا جمهرة اللغه ابن درید دیده نمی‌شود (بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۳/ ۱۵۱؛ ابن درید، جمهرة اللغه، ۱/ ۲۷۷-۲۷۸). این امر حکایت از آن دارد که معنای مضیق مذکور، متعلق به دوره میانه هجری، و نه حتی سده‌های آغازین هجری است و در آثار لغوی کسانی چون ابن منظور (درگذشته ۷۱۱ق) و فیروزآبادی (درگذشته ۸۱۷ق) چنین معنایی بروز یافته است. بنابراین معنای خاص و مضیق «سبحان الله گفتن»، معنایی نیست که بتوان آن را در قرآن کریم سراغ گرفت.

۲-۲) معناشناسی تاریخی حمد

ماده ثلاثی «حمد» در زبان‌های سامی دارای دو طیف معنایی مرتبط با یکدیگر است: یکی معنای آتش و گرما، و دیگری معنای اشتیاق، علاقه و آرزو. از این دو معنای آتش و گرما معنایی است که در میان تمام شاخه‌های خانواده سامی مشترک است (دهقان و نیلساز، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد»...»، ۱۸۹). در شاخه غربی زبان آرامی این معنا را داراست. در این زبان یکی از معنای ماده حمد خشک کردن با گرما خاصه در تولید خشک‌بار است (جسترو، فرهنگ ترگوم، 1/475). در شاخه شرقی و در زبان اکدی این ماده معنای خشکی و چروکیدگی را داشته و برای خشکاندن درختان به کار می‌رود (گلب، فرهنگ آشوری، 58-57/6). در شاخه جنوبی، زبان حبشی صورت‌های اسمی و فعلی متنوعی از ماده حمد را داراست که به معنای ای چون خاکستر، سوختن، خاکستر شدن و خاموش شدن آتش کاربرد یافته است (لسلاو، فرهنگ تطبیقی گعزی، 231-232) و در نهایت، در شاخه مرکزی یا همان عربی،

یکی از معانی این ماده «شدید الحرّ» است که به‌نوعی بر معنای گرما و آتش دلالت دارد (ابوعبید، *الغریب المصنف*، ۱/ ۳۴۳).

طیف دوم معنایی از این ماده، خود شامل معانی اشتیاق داشتن، آرزو داشتن، لذت بردن، هیجان داشتن، طمع کردن، خرسندی و پسندیدن است. این طیف معنایی از حمد در شاخه غربی از زبان‌های سامی کاملاً رایج و شناخته شده است. در عبری کتاب مقدس، فعل *חָמַד*^۱ معنای اشتیاق داشتن^۲ و لذت بردن^۳ می‌دهد و صورت اسمی *חִמְדָּ* معنای اشتیاق و لذت^۴ را دارد (گزنپوس، *فرهنگ عبری و انگلیسی عهد عتیق*، 326). در آرامی ترگومی ماده حمد اشتیاقات متنوعی پیدا کرده که در همه آنها می‌توان معنای آرزو و اشتیاق داشتن، و یا هیجان‌زده بودن (در مورد طمع و شهوت) را مشاهده کرد (جسترو، *فرهنگ ترگوم*، 1/475). هم‌چنین در زبان فنیقی این ماده به معنای طمع کردن، دوست داشتن و محافظت از شیء موردعلاقه بوده و در کتیبه‌های کنعانی باستان نیز به معنای شیء ارزشمند و نفیس به کار رفته است (هوفتیزر، *فرهنگ کتیبه‌های سامی شمالی غربی*، 380؛ مشکور، *فرهنگ تطبیقی*، ۱/ ۱۹۴). با توجه به همین معنای سامی، یعنی «شوق و اشتیاق» می‌توان حمد در *قرآن کریم* را هم بر همین معنا حمل نمود.

۲-۳) معنای تسبیح به حمد در *قرآن*

ترکیب دو مفهوم تسبیح و حمد در عبارت «تسبیح به حمد» در *قرآن کریم* به کار رفته است. با توجه به آن‌چه درباره دو مفهوم تسبیح و حمد، پیشینه آن دو و کاربردهای شان در *قرآن کریم* آشکار شد، می‌توان ترکیب «تسبیح به حمد» را دقیق‌تر فهم کرد. تسبیح به حمد مفهومی است که با تسبیح مطلق تفاوت آشکاری دارد. تسبیح به حمد به معنای ستایش و بزرگداشت خداوند، نه از طریق انجام یک عمل آیینی یا گفتن ذکر «سبحان الله»، بلکه به‌وسیله توجه به او

۱. חָמַד

۲. to desire

۳. take pleasure in

۴. חָمַד

۵. desire, delight

و مشتاق شدن به او ست. تحقق این مفهوم نیازمند برقراری یک ارتباط قلبی است؛ ارتباطی که حاصل آن توجه و حضور قلب نسبت به پروردگار عالم باشد و منجر به ایجاد شور و شوق شدید در موجود شده و عشق او را به سمت پروردگار عالم سوق دهد (غروی، نیل‌ساز و اخوان طبسی، «تحلیلی بر گزاره قرآنی «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ...»، ۱۹۶-۱۹۷). مفهوم تسبیح به حمد که در آیه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/ ۴۴) به کار رفته کلید پاسخ به پرسش این مقاله است.

۳. تسبیح موجودات در قرآن کریم و کیفیت آن

در قرآن کریم از مفهوم تسبیح در شکل عام و مطلق آن بسیار سخن گفته شده است. در این موارد منظور از تسبیح، همان معنای لغوی آن، یعنی عمل ستایش کردن و بزرگ دانستن خداوند است؛ معنایی که پیشینه‌ای گسترده و روشن در زبان‌های سامی دارد. همین معنای عام از تسبیح به موجودات عالم نسبت داده شده و در قرآن کریم، از تسبیح «هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است» سخن رفته است: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر/ ۱؛ صف/ ۱)؛ «يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ...» (جمعه/ ۱؛ تغابن/ ۱).

اما در مواردی شاهد آن هستیم که تسبیح به همراه قید و توضیحی به کار رفته و بدین ترتیب، معنایی خاص و مقید یافته است. با استفاده از این موارد، می‌توان انواع و اقسامی از تسبیح را در قرآن بازشناخت. سه نوع تسبیح در قرآن قابل شناسایی است که به قرار زیر هستند:

۱-۳ علم به تسبیح

در قرآن کریم و در سوره نور، از «علم به تسبیح» سخن به میان آمده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور/ ۴۱). مطابق این آیه شریفه، همه موجودات عالم به «نیایش» (صلاته) و «ستایش» (تسبیح) پروردگار خویش «علم» دارند. این تأکید قرآن کریم بر علم به تسبیح در نزد موجودات، حاکی از آن است که موجودات عالم، هر یک در حد خویش دارای علم و آگاهی است و علم، مختص به موجودات ذی‌شعور و ذوی‌العقول (نظیر انسان) نیست. چنین معنایی از تسبیح، یعنی بزرگ «دانستن» خداوند و ستایش او، عملی از جنس آگاهی‌یابی و فعالیت

ذهنی است. بدین معنا که خداوند را در ذهن و ضمیر خود بزرگ و باشکوه بدانیم.

۲-۳) تسبیح شوقی

قرآن کریم از نوع ویژه‌ای از تسبیح سخن گفته است که می‌توان نام آن را «تسبیح حمدی» یا «تسبیح به حمد» نام نهاد. در ۱۴ آیه از قرآن کریم، مفهوم تسبیح به حمد در قالب عباراتی به شکل «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ»، «يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» یا آمده است (مثلاً: طه/ ۱۳۰؛ اسراء/ ۴۴).

حمد در قرآن کریم، معنایی دارد که می‌توان از آن به «شوق»، «علاقه و اشتیاق» یا «عشق» تعبیر کرد (نیل‌ساز و دهقان، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد»...»، ۱۹۰-۱۹۱). بنابراین، تسبیح به حمد، با توجه به معنای لغوی حمد (شوق و علاقه)، به معنای تسبیح کردن با شوق دل است. این نوع از تسبیح آنگاه محقق می‌شود که انسان قلب خویش را متوجه پروردگار کرده و به سوی او میل یابد. این سنخ از تسبیح، از جنس میل و گرایش انسانی است و عواطف و احساسات انسان را در جهت ستایش خداوند قرار می‌دهد. در واقع، تسبیح به حمد به معنای ستایش و بزرگداشت خداوند، نه از طریق انجام یک عمل آیینی یا گفتن ذکر سبحان‌الله، بلکه به وسیله توجه به او، مشتاق شدن به او و خواستن قلبی اوست. تحقق این مفهوم نیازمند برقراری یک ارتباط قلبی است؛ ارتباطی که حاصل آن توجه و حضور قلب نسبت به پروردگار عالم باشد و منجر به ایجاد شور و شوق شدید در انسان شده و ذهن و دل را به سمت پروردگار عالم سوق دهد (برای بحثی تفصیلی در باب معنای تسبیح به حمد، بنگرید به: غروی، نیل‌ساز و اخوان طبسی، «تحلیلی بر گزاره قرآنی «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ...»»، ۱۹۶-۱۹۷).

بر طبق آیه ۴۴ سوره اسراء، تمام موجودات عالم نسبت به پروردگار خویش تسبیح به حمد دارند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴). کاربرد مفهوم تسبیح به حمد برای موجودات نشان می‌دهد همه موجودات دارای گرایش و علاقه هستند و گرایش ایشان نیز به سمت خدای متعال است.

۳-۳) تسبیح قولی

در آیاتی از قرآن کریم از «قول سبحان‌الله» سخن گفته شده است. منظور از این تعبیر، گفتن ذکر «سبحان‌الله» با زبان است. در این موارد، عبارت «سبحان‌الله» با فعل «قال» و مشتقات آن هم‌نشین شده است. در برخی آیات دستور به گفتن سبحان‌الله، خطاب به پیامبر

اکرم (ص) صادر شده: «... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۳) و گاه نیز گفتن سبحان الله به دیگران نسبت داده شده است: «قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (قلم/ ۲۹).

نکته‌ای که به لحاظ معنایی دربارهٔ این تعبیر اهمیت دارد آن است که در قرآن کریم میان «تسبیح» و «قول به سبحان الله» تفاوت گذاشته شده است. در آیات قرآنی، گاه دستور به تسبیح داده شده: «سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (آل عمران/ ۴۱) و گاه دستور به «گفتن سبحان الله» صادر شده است: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ» (اسراء/ ۹۳). این تفاوت‌گذاری حاکی از آن است که در قرآن مفهوم «تسبیح» به معنای گفتن سبحان الله نیست؛ بلکه به همان معنای عام «ستایش کردن، بزرگ داشتن و باشکوه دانستن خداوند» است که یک فعل جوانحی و قلبی است.

نکته حائز اهمیت دیگر دربارهٔ قول سبحان الله آن است که گفتن «سبحان الله» تنها کارکرد دینی ندارد و گفتن این ذکر تنها برای ستایش خداوند در مقام عبادت و دعا نیست؛ بلکه گفتن این عبارت گاه کارکرد «رد و انکار» یک امر را نیز دارد. برای نمونه می‌توان به آیه ۹۳ سوره اسراء اشاره کرد:

... وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّىٰ نُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۳).

در این آیه، سخن از درخواست‌های غیر معقول و بهانه‌جویانهٔ مشرکان است. آنان از پیامبر اکرم (ص) می‌خواستند که بر ایشان، کتابی قابل قرائت نازل کند و صرفاً قرآن را شفاهی برای‌شان بیان نفرماید. خدای متعال به پیامبر خویش دستور می‌دهد که این خواستهٔ ایشان را رد کرده و آن را انکار کند. این رد و انکار با گفتن «سبحان الله» بیان شده است. بنابراین در این آیه، «قل سبحان ربی» کارکرد معنایی رد و انکار را دارد. هم‌چنین در داستان افک، خدای متعال از مؤمنین انتظار دارد هنگامی که آن افک و افتراء را شنیدند، آن را رد و انکار کنند و آن را بهتانی عظیم بدانند. این رد و انکار با گفتن عبارت «سبحانک» تجلی یافته است:

وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ (نور/ ۱۶).

با توجه به آن‌چه گفته شد، حال می‌توان به این پرسش پاسخ داد که: قرآن کریم چه نوعی از

تسبیح را به موجودات نسبت داده است و آیا می‌توان تسبیح موجودات را به ذکر زبانی یا گفتن سبحان الله تفسیر نمود؟

نتیجه

تسبیح موجودات پدیده‌ای است که قرآن کریم به دفعات به آن اشاره کرده است. آیاتی از قرآن کریم که به تسبیح موجودات اشاره می‌کنند غالباً تسبیح را به صورت مطلق و بدون قید و توضیح به موجودات نسبت می‌دهند: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ با این حال در دو آیه تسبیح موجودات به صورت تفصیلی مورد اشاره قرار گرفته و از اجمال در آمده است.

در آیه ۴۱ سوره نور تسبیح علمی به موجودات نسبت داده شده است: «كُلُّ قَدِّ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ». همه موجودات عالم خدای متعال را به بزرگی و عظمت می‌شناسند و از این جهت، او را نیایش و ستایش می‌کنند. هم‌چنین در آیه ۴۴ سوره اسراء تسبیح شوقی به همه موجودات نسبت داده شده است: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ». منظور از تسبیح شوقی استفاده از ابزار قلب، احساسات، عواطف و گرایش‌های انسانی برای این منظور است (تسبیح به حمد). آنگاه که انسان به پروردگار خویش توجه می‌کند و به سوی او میل می‌نماید و جذبه و کشش خدای متعال او را به سمت خود می‌کشاند، تسبیح به حمد رخ داده است. این گرایش و کشش به سمت پروردگار عالم در همه موجودات وجود دارد. بنا به تصریح قرآن همه عالم عاشق خداوند است (الحمد لله رب العالمین: حمد به معنای عشق) و با استفاده از همین عشق، او را تسبیح می‌کند (تسبیح به حمد).

همان‌طور که گفته آمد می‌توان سه‌نوع تسبیح را در قرآن کریم بازشناخت: تسبیح علمی، تسبیح حمدی و تسبیح قولی. منظور از تسبیح علمی دانستن شکوه و بزرگی پروردگار عالم و شناخت صفات اوست که از جنس علم و آگاهی است. منظور از تسبیح حمدی ستایش پروردگار با قلب و عواطف انسانی است. یعنی سوق دادن میل و گرایش خود به سمت پروردگار عالم و شوق یافتن به جانب او (حمد به معنای شوق). منظور از تسبیح قولی گفتن ذکر سبحان الله با زبان است. بنابراین موجودات عالم از یک سو دارای تسبیح علمی بوده و از سوی دیگر تسبیح حمدی (شوقی) دارند. ایشان هم به شکوه و جلال پروردگار علم دارند و هم عاشق و شیدای او هستند و او را می‌طلبند. پس ایشان از دو راه علم و عشق پروردگار خود را

تسبیح و ستایش می‌کنند.

هم‌چنین باید توجه داشت در قرآن کریم میان تسبیح و قول به سبحان الله تفاوت وجود دارد. این امر نشان می‌دهد تسبیح غیر از گفتن سبحان الله است. تسبیح همان ستایش کردن پروردگار است که یکی از اقسام آن گفتن ذکر سبحان الله یا تسبیح قولی است. تسبیح علمی و تسبیح حمدی نیز دو قسم دیگر هستند.

نکته حائز اهمیت دیگر درباره تسبیح موجودات آن است که در قرآن کریم در هیچ آیه‌ای به ایشان تسبیح قولی (قول سبحان‌الله) نسبت داده نشده است. تسبیح قولی تنها به انسان‌ها و ملائکه نسبت داده شده و به ایشان خطاب شده که تسبیح قولی کنند؛ مانند آن‌چه در آیه ۱۰۸ سوره اسراء، آیه ۳۶ سوره نور، آیه ۳۰ سوره بقره و موارد مشابه آن‌ها دیده می‌شود. تسبیحی که به موجودات نسبت داده شده تسبیح به حمد است. مانند تسبیح به حمد رعد که در آیه ۱۳ رعد و تسبیح به حمد هر چیز که در آیه ۴۴ سوره اسراء به آن اشاره شده است.

اما با آغاز دوره فرهنگ و تمدن اسلامی شاهد تقلیل تسبیح به گفتن ذکر سبحان الله هستیم. معنای غالب تسبیح در این دوره، گفتن سبحان الله است و به همین دلیل، آنگاه که عالمان مسلمان با آیات تسبیح موجودات مواجه شده‌اند معنایی که از تسبیح در ذهن داشته‌اند، همان معنای غالب دوره اسلامی، یعنی گفتن سبحان الله بوده است؛ لذا این مسئله نزد ایشان طرح شده که موجودات عالم چگونه می‌توانند تسبیح بگویند؛ یعنی قول به سبحان‌الله داشته باشند؛ حال آنکه ایشان ناطق نیستند و زبانی ندارند.

اما باید توجه داشت که تسبیح تنها قولی نیست، بلکه علمی و شوقی نیز هست. درست است که موجودات عالم زبان و نطق ندارند، اما از یک سو در حد خودشان دارای آگاهی و علم بوده و از سوی دیگر دارای میل و گرایش هستند؛ لهذا می‌توانند تسبیح علمی و تسبیح شوقی (حمدی) را نسبت به پروردگار خویش داشته باشند.

با این توضیح به نظر می‌رسد طرح مسئله کیفیت تسبیح موجودات ناشی از یک تغییر معنایی در مفهوم تسبیح بوده است؛ یعنی تسبیح از معنای ستایش کردن به معنای گفتن سبحان الله تغییر معنایی داده است. چه کسانی که قائل به تسبیح حالی موجودات شده و چه آنانی که به تسبیح قولی روی آورده‌اند، هر دو گمان می‌کرده‌اند تسبیح را بایستی به معنای گفتن سبحان

الله دانست و از این رو پرسش مذکور پدید آمده است. اما با توضیح مذکور مشخص می‌شود که تسبیح در قرآن کریم، معنای عام ستایش کردن را داشته و در کیفیت آن نیز قرآن کریم تصریح دارد که موجودات غیرذوی‌العقول دارای تسبیح علمی و تسبیح حمدی (شوقی) اند و از سوی دیگر دارای تسبیح قولی نیستند.



منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۴- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۵- ابوعبید قاسم بن سلام، *الغریب المصنّف*، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق، ۱۹۹۰م.
- ۶- اخوان طبسی، محمد حسین، حسین زاده، امیرحسین و اوحدی، مرتضی، «تاریخ مفهوم حمد: بررسی تحولات معنایی از دوران پیشااسلامی تا قرآن کریم و فرهنگ اسلامی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۷۵، تابستان ۱۴۰۲، ۱۴۰۲ش.
- ۷- اخوان طبسی، محمد حسین، نصرت نیل ساز و نهله غروی، «ریشه شناسی واژه قرآنی تسیبج و تبیین ارتباط آن با ماده سیح»، *کتاب قیم*، پذیرفته شده برای انتشار از اسفند ۱۴۰۲ش.
- ۸- خاتمی، احمد، *فرهنگ علم کلام*، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۷۰ش.
- ۹- خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰ش.
- ۱۰- خمینی، روح الله، *تفسیر سوره حمد*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲ش.
- ۱۱- خواجه نصیر، نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
- ۱۲- دهقان، علی و نصرت نیل ساز (۱۳۹۶ش)، «ریشه شناسی واژه قرآنی حمد با استفاده از منابع زبان های سامی»، *پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن*، فروردین ۱۳۹۶.
- ۱۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴- سید حیدر آملی، *جامع الأسرار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- ۱۵- صادقی، حسن، «تسیبج در قرآن»، *بینات*، شماره ۳۱، صص ۲۲-۳۳، ۱۳۸۰ش.
- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

- ۱۷- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۸- عبدالرزاق کاشانی، *التأویلات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۹- غروی نائینی، نهله، نیل‌ساز، نصرت و اخوان طبسی، محمد حسین، «تحلیلی بر گزاره قرآنی سیح بحمد ربک با روش ریشه‌شناسی واژگان»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- فارابی، محمد بن حسن، *فصوص الحکم*، قم، نشر بیدار، ۱۴۰۵ق.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۲- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۳- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۲۴- قشیری، عبدالکریم، *لطائف الإشارات*، مصر، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱م.
- ۲۵- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۲۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- ۲۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ۳۰- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۳۱- میرداماد، محمد باقر بن محمد، *التعلیقة علی اصول کافی*، قم، خیام، ۱۴۰۳ق.
- ۳۲- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ۳۳- نیل‌ساز، نصرت و علی دهقان، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد» با استفاده از منابع زبان‌های سامی»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۷۹-۱۹۸.

- Harrassowitz Verla, 2000.
- 35_ Costaz, Louis, Dictionarie Syriacque-Francais/ Syriac-English Dictionary. Beirut. Dar El-Machreq, 2002.
- 36_ Drower, E.S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, London. Oxford University Press, 1963.
- 37_ Gelb, Ignace J., *The Assyrian Dictionary*, The University of Chicago, 1964.
- 38_ Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, London. Oxford, 1939.
- 39_ Hoftijzer, J. and Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
- 40_ Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim* (2 Volume), London/ New York, 1903.
- 41_ Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden. Harrassowitz, 1987.
- 42_ Payne Smith, R., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford. Clarendon Press, 1957.
- 43_ Schwally, Friedrich, *Idioticon des christlich-palestinischen Aramaisch*, Giese, 1893.
- 44_ Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, 1992.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut, Dār al-Şāder, [Arabic].
- 3_ Ibn Mañḍūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār al-Şāder, 1414 AH [Arabic].
- 4_ Ibn Duraid, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat al-Lughba*, Beirut, Dār Al-'Ilm lil Mallāyīn, 1988 [Arabic].
- 5_ Abū 'Ubayd, Qāsim b. Sallām, *Al-Gharīb al-Muṣannaf*, Tunisia, National Foundation for Translation and Research, 1990 [Arabic].
- 6_ Akhavān Ṭabasī, Moḥammad Ḥosein, AmīrḤosein Ḥoseinzāde and Morteḏā Oḡadi, "The History of the Concept "Ḥamd"; Investigating Semantic Changes from the Pre-Islamic Period to the Holy Qur'an and Islamic Culture", *the Journal of Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies*, vol.92, issue75, 1402 SAH [Persian]. Doi. 20.1001.1.17358701.1402.29.75.2.5
- 7_ Akhavān Ṭabasī, Moḥammad Ḥosein, Noşrat Nīlsāz and Nehle Gharavī, "Etymology of the Quranic Word "tasbiḥ" and Explaining the Relation of it to the Root Sabbaha", *Ketab-e Qayyem*, Accepted Manuscript Available Online from 02 March 2024 [Persian]. Doi. 10.30512/KQ.2022.18899.3495
- 8_ Khātāmī, Aḡmad, Farhang-e *Elm-e Kalām*, Tehran, Saba Publication, 1370 SAH [Persian].
- 9_ Khomeini, Ruhollā, *Sharb-e Chebel Ḥadith*, Qom, icpikw, 1380 SAH [Persian].
- 10_ Khomeini, Ruhollā, *Interpretation of Sura Ḥamd*, Qom, icpikw, 1380 SAH [Persian].
- 11_ Ṭūsī, Naşīr al-Dīn, *Talkbiş al-Muḥaşşil al-Ma'rūf binaqd al-Muḥaşşil*, Beirut, Dār al-Aḡva', 1405 AH [Arabic].
- 12_ Dehqān, 'Alī and Noşrat Nīlsāz, "Etymology of the Quranic word "Ḥamd" (praise) in the Semitic Languages", *Journal of Quranic*

- Interpretation and Language*, vol. 5, issue 2, 1396 SAH [Persian]¹.
- 13- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kasbshāf ‘an Ḥaḡā’iq Ghavāmiḡ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kīṭāb al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic]
 - 14- Sayyed Ḥeidar Āmolī, *Jāmi‘ al-Asrār va Manba‘ al-Anvār*, Tehran, ‘Elmī Farhangī, 1368 SAH [Arabic].
 - 15- Şādeqī, Ḥasan, “Tasbīḡ dar *Qur’ān*”, *Bayyenanāt*, vol.31, pages 22-33, 1380 SAH [Persian].
 - 16- Ṭabāṭabāyī, Moḡammad Ḥoseyn, *Al-Mizan fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
 - 17- Ṭūsī, Muḡammad b. Ḥasan, *Al-Tebyān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḡyā al-Turāṡ al-‘Arabī, [Arabic].
 - 18- Kāshānī, ‘Abdul-Razzāq, *The Interpretation Attributed to Ibn Arabi (Ta’wilāt Abdul Razzaq)*, Beirut, Dār Iḡyā al-Turāṡ al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
 - 19- Gharavī Na’inī, Nahle, Noşrat Nilsāz and Moḡammad Ḥoseyn Akhavān Ṭabasī, "An Analysis of the Quranic phrase "Sabbīḡ bi-hḤamdi Rabbik" by the Method of Etymology", *Journal of Quranic Interpretation and Language*, vol. 10, issue 2, 1401 SAH [Persian].
Doi. 10.30473/quran.2022.63533.3144
 - 20- Fārābī, Muḡammad b. Ḥasan, *Fuṣūş al-Ḥikam*, Qom, Bidar, 1405 AH [Arabic].
 - 21- Fakhr Rāzī, Muḡammad b. ‘Umar, *Mafāṡīḡ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḡyā al-Turāṡ al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 - 22- Farāhīdī, Khalīl b. Aḡmad, *Ketāb-e al-‘Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH [Arabic].
 - 23- Fīrūz Ābādī, Muḡammad b. Ya‘qūb, *Al-Qāmūs al-Muḡīṡ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1415 AH [Arabic].
 - 24- Qushiyrī, ‘Abdulkarīm, *Laṡā’if al-Isbārāt*, Egypt, Egyptian General Book Organization, 1981 [Arabic].
 - 25- Mashkur, Moḡammad Jawād, *Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*, Tehran, Iran Culture Foundation,

1. Doi. 10.30473/quran.2017.3848.

- 1357 SAH [Persian].
- 26- Moṭāḥharī, Mortedā, *Collection of works*, Tehran, Ṣadrā, [Persian].
- 27- Mollāṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qom, Bidar, 1366 SAH [Persian].
- 28- Mollāṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Ḥikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktaba al-Muṣṭafawī, 1368 SAH [Arabic].
- 29- Mollḥṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sbarḥ-e Uṣūl Kāfi*, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research, 1383 SAH [Arabic].
- 30- Miybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār va 'Udda al-Abrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH [Arabic].
- 31- Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad, *Al-Ta'liqa 'alā Uṣūl al-Kāfi*, Qom, Khayyām, 1403 AH [Arabic].
- 32- Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Tafsīr Gharā'ib al-Qur'ān va Ragbā'ib al-Furqān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416 AH [Arabic].