

بازتفسیر «الحمد لله رب العالمین» بر پایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین*

حامد خانی (فرهنگ مهروش)*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱

چکیده

دومین آیه قرآن کریم - الحمد لله رب العالمین - از آیاتی است که مسلمانان عصر حاضر کمتر در معنایش تردید می‌کنند. معمولاً احساس می‌شود که از همان دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بر همین معنایی حمل می‌شده است که در اغلب تفاسیر و ترجمه‌های معاصران می‌توان دید: «ستایش مخصوص خدایی است که پروردگار جهانیان است». می‌خواهیم در این مطالعه با مرور روند شکل‌گیری چنین فهمی از آیه، سبب تفسیر اجزاء مختلفش را در قالب کنونی بازشناسیم و احتمال ترجمه و تفسیر آن به دیگر اشکال را بیازماییم. سپس بکوشیم براساس آن تفاسیر، عبارات مشابه محتمل را در آثار دینی پیش از اسلام بیابیم. بناست نشان دهیم که این عبارت عیناً در عهد جدید ذکر شده است و چه بسا بتوان ردی از آن در ادبیات مکتوب یا شفاهی قوم یهود نیز بازجست؛ همچنان که از گذشته‌های دور، دانشورانی مسلمان به وجود چنین روابط بینامتنی میان سوره حمد و ادبیات کتاب مقدس اشاراتی گذرا کرده‌اند. به نظر می‌رسد که می‌توان با تکیه بر این روابط بینامتنی در معنای آیه بازاندیشی کرد یا دست‌کم به تفسیر دقیق‌تری از آن راه جست.

کلیدواژه‌ها: مفهوم حمد، آیه حمد، مفهوم عالمین، الله، رحمان، تنزیل، نظریه توحید اصیل، اسماء الله،

تبارشناسی حمد، نامه اول پولس به تیموتائوس ۱: ۱۷، انجیل توبیا ۸: ۵.

* دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. Mehrvash@hotmail.com

* ضمن تشکر ویژه از همکاری و همیاری آقایان علی دهقان، دکتر هادی رهنما، دکتر جعفر نکونام، دکتر احمد پاکتچی، دکتر مرتضی کریمی‌نیا، دکتر مهرداد عباسی و دکتر محمدمهدی تقدیسی.

مقدمه

یک دین جدید زمانی در بستر فرهنگی عصر شکل‌گیری‌اش امکان بقا دارد که در عین حفظ مرزها با هویت‌های دینی پیشین جامعه، امتداد منطقی همان ادیان و باز نمود شکل اصیل حقایقی تلقی شود که مخاطبان پیش از این شنیده و شناخته‌اند (بنگرید به: Stark, 1987: 13). شکل‌گیری دین اسلام هم در این میان استثناء نیست. به این سبب از دیرباز در فرهنگ اسلامی تأکید رفته که تعالیم پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌و‌آله‌وسلم، شکل اصیل همان حقایقی است که ادیان ابراهیمی پیشین عرضه می‌نموده‌اند. بارها در خود قرآن کریم نیز به وجود روابطی میان کلیت این متن یا اجزای مختلف آن با دیگر کتب دینی ادیان ابراهیمی اشارت رفته است (برای نمونه بنگرید به: انبیاء/۱۰۵؛ نجم/۳۶-۳۸؛ اعلیٰ/۱۸).

از جمله اجزای قرآن که در روایات اسلامی به روابط بینامتنی آن با میراث دیگر ادیان توجه شده، سوره حمد است. بر پایه روایتی، «الحمد لله رب العالمین»، اولین گفتار آدم ابوالبشر علیه‌السلام پس از خلق بوده است (عمادالدین طبری، ۱۴۲۰: ۱۱۶-۱۱۷). برخی عالمان مسلمان هم در کتب دینی اهل کتاب مثل تورات، اشاراتی به تعبیر «الحمد لله» یافته‌اند (نعلی، ۱۴۲۲: ۱۳۳/۴-۱۳۴؛ جزئی، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۱). فراتر از این، در برخی روایات نیز میان کل این سوره با دیگر کتب آسمانی مشابهت‌هایی جسته می‌شود؛ مثلاً، آمده که خداوند همه علوم مندرج در تورات و انجیل و دیگر کتب آسمانی را در سوره حمد به ودیعت نهاده است (سیوطی، بی‌تا: ۵/۱).

از دیگر سو، در روایاتی نیز وجود هرگونه رابطه

بینامتنی میان این سوره با متون دینی ادیان قدیم نفی می‌شود؛ مثلاً بر پایه روایتی، سوره حمد از معدود وحی‌های پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌و‌آله وسلم است که نظیری در وحی پیامبران پیش‌تر ندارد و لطف خاص خدا بر امت اسلام را نشان می‌دهد (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۳۸۳/۵). برخی مفسران عصر تابعین هم باور داشته‌اند که سوره حمد، صرفاً بر پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌و‌آله وسلم نازل شده است و نمی‌توان برایش مشابهی در وحی پیامبران پیشین یافت (طبری، ۱۹۹۵: ۷۴/۱۴ «لَمْ تُذَكَّرْ لِنَبِيِّ قَبْلِهِ»). این دیدگاه را به ابن عباس نیز منسوب و از قول وی نقل کرده‌اند که سوره حمد را بدان سبب «مثنائی» می‌خوانند که خداوند آن را از «أُمُّ الْكِتَابِ» استثناء کرده و تنها برای وحی بر پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌و‌آله وسلم در نظر گرفته است (همان: ۷۵/۱۴).

فضای کلی تفاسیر اسلامی، هم‌سو با روایات دسته دوم شکل گرفته است. این تفاسیر هرگز وجه چنین تشابهاتی میان آیه حمد یا دیگر آیات این سوره را با متون اهل کتاب نمی‌نمایانند. گویی عالمان مسلمان هرگز فراتر از اشاره به روایات پیش‌گفته بحثی درباره روابط بینامتنی آیه حمد یا دیگر آیات این سوره را پی نگرفته‌اند. این همان کاری است که بنا داریم در این مطالعه دنبال کنیم. می‌خواهیم روابط بینامتنی «الحمد لله رب العالمین» را با متون دینی کهن، دقیق‌تر بنگریم؛ عبارتی که در مصحف رایج عثمانی، از نگاه عامه مسلمانان اولین و از نگاه شیعیان بعد از بسمله دومین آیه قرآن کریم و سوره حمد است.

در دوران معاصر، کوشش‌های فراوانی برای شناخت روابط بینامتنی قرآن با دیگر کتب مقدس روی

«مَرَا عَلَمًا» - یعنی رب و پادشاه همگان - هم معنا دانست. عبارت فوق در عهد عتیق بارها تکرار شده است (برای نمونه، بنگرید به: سفر پیدایش ۹/۶، ۱/۲۲، ۵، ۲۷/۴۹). وی عبارات دیگری از این دست را نیز که دقیقاً بر همین معنا دلالت می‌کنند، ضمن آثار دینی مندائیان، در ترگومها، ادبیات مدراشی، ادعیه یهودی و اناجیل آپوکریفا نمونه می‌آورد (Nöldeke, 2013: 91 footnote no. 163).

نولدکه به روابط بینامتنی عبارت «الحمد لله» نیز با متون دینی کهن توجه نشان داده است. این عبارت را معادل «شوبحا لالهها» و «تسبوحتا لالهها»^۳ در ترجمه‌های سریانی عهد جدید می‌داند که یعنی «تسبیح یا شکوه از آن خداوند است» (Nöldeke, Op. Cit.). از دید وی «الحمد لله» قرآن معادل عربی عبارت آغازین جمله‌ای در ستایش خدا ضمن انجیل لوقا (۱: ۶۸) است: «خداوند خدای اسرائیل متبارک باد؛ زیرا از قوم خویش تفقد نمود و برایشان فدایی قرار داد»؛ یا همان است که در عبارت آغازین جمله‌ای ضمن نامه دوم پولس به قُرتیان دیده می‌شود: «متبارک باد خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح که پدر رحمت‌ها و خدای جمیع تسلیات است» (دوم قُرتیان ۱: ۳).

نولدکه (Op. Cit.) معتقد است این عبارت را می‌توان در جاهای مختلفی از عهد عتیق نیز پی‌جویی کرد؛ مثل آنجا که پترو - همان شعیب نبی - به موسی علیه‌السلام می‌گوید: «متبارک باد خدایی که شما را از دست فرعون و مصریان خلاصی داد...» (مقایسه کنید با: قصص/۲۵؛ نیز بنگرید به: مؤمنون/۲۸ عبارت نوح

داده است. بنیان‌گذاران این مطالعات، مستشرقانی بوده‌اند که خواهناخواه مطالعات قرآنی‌شان را با تکیه بر آگاهی خویش از عهدین بنا نهاده‌اند و بدین‌سان، توجه به روابط بینامتنی قرآن و دیگر کتب مقدس ادیان ابراهیمی در کانون توجه‌شان جای گرفته است (برای تحلیل زمینه‌های این رویکرد، بنگرید به: Firestone, 2003: 6). به‌رغم تنوع خاستگاه، رویکرد و آراء این اندیشمندان، هرکدامشان از منظری همین روابط بینامتنی را باز می‌کاوند.

گاه در آثار این محققان اشاراتی جسته‌گریخته نیز به آیه حمد می‌توان یافت. برای نمونه، یوزف هوروویتز^۱ (درگذشته ۱۹۱۰م/۱۲۸۹ش) پس از تحلیل ریشه‌شناختی «العالمین» (حمد/۲) اظهار می‌دارد این واژه بی‌تردید عبرانی و برگرفته از متون یهودی است و معنای آن هم در سراسر قرآن، همچون موارد کاربرد آن در ادبیات اسرائیلی دوره پس از شکل‌گیری عهد عتیق^۲، «جهان» است. از دید وی نمی‌توان قاطعانه حکم کرد که این واژه مستقیم از فرهنگ یهودی وارد زبان عربی و دین اسلام شده یا از طریق مسیحیان سریانی شام به آن راه یافته است (Horovitz, 1964: 215)؛ گرچه در جای دیگر، این احتمال را شایان توجه می‌داند که حجم قابل توجهی از این قبیل اصطلاحات، به وساطت هم ایشان وارد ادبیات مسلمانان شده باشد (Ibid: 147-148).

به ترتیبی مشابه، تئودور نولدکه (درگذشته ۱۹۳۰م/۱۳۰۹ش) در سخن از روابط بینامتنی «رب العالمین» معتقد است که باید آن را با عبارت عبری

۳. به ترتیب: عهصک لکلمک و ابعصک لکلمک.

1. Joseph Horovitz
2. Post Biblical Hebrew

عليه السلام: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾. وی می‌گوید که این عبارت را می‌توان در انجیل تویبیا^۴ نیز مشاهده کرد: «قد است مر تو راست ای ربّ آباء ما؛ و خجسته باد نام مقدس و باشکوهت برای همیشه دوران‌ها! باشد که کروبیان تو را تقدیس کنند و همه آفریدگان تو در همه زمان‌ها» (بنگرید به: *The Book of Tobit*, 1913: 8/ 5). بدین‌سان، همین عبارت با اندکی تغییرات به صورت «مبارکی تو بیهوه خدای من...» در عبادات و ادعیه یهودی کلیشه‌ای رایج شده است (Nöldeke, Op. Cit.). وی هیچ توضیح نمی‌دهد که سبب حکم وی به شباهت میان عبارت قرآنی «الحمد لله» و نمونه‌های یادشده چیست.

کوشش‌های دیگر محققان عصر جدید از این فراتر نرفته است. آنها نیز نتوانسته‌اند فراتر از شباهت‌هایی کلی میان تعالیم مندرج در آیه حمد با مواریث اهل کتاب، ردّی از روابط بینامتنی آیه بچینند. این مطالعه با امید به یافتن راهی فرارو در همین زمینه بنا شده است. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، آیا می‌توان در ادبیات عهدین و جز آنها عبارتی نظیر آیه حمد سراغ داد که لفظ به لفظ ترجمه همان عبارت قرآنی باشد؛ ثانیاً، با توجه به آنکه قرآن به زبان عربی و آثار اهل کتاب هر یک به زبانی دیگر است، چه شواهدی

4. *The Book of Tobit*

این اثر که به نام کتاب تویبیا نیز شناخته می‌شود، اثری است منسوب به تویبای یهودی که بر پایه برآوردهای محققان در حدود ۸۰۰ پیش از میلاد پدید آمده است و از متون آپوکریفای عهد عتیق به شمار می‌رود. کلیسای کاتولیک آن را همچون بخشی از عهد عتیق به رسمیت می‌شناسد، اما در کلیسای پروتستان فاقد رسمیت است.

می‌توان بر چنین مدعایی اقامه کرد و چگونه می‌توان چنین مدعایی را آزمود؛ و ثالثاً، هرگاه به‌راستی چنین روابط بینامتنی وجود داشته باشد، چه کمکی به فهم بهتر معنای آیه خواهد کرد.

در کوشش برای تحقق این منظور، اول تبیین مفسران مسلمان از دو مفهوم «حمد» و «عالمین» را توضیح خواهیم داد. می‌خواهیم بدانیم آیا می‌شود همین واژه‌ها را طور دیگری نیز معنا نمود یا نه. هرگاه دریافتیم که می‌شود چنین کرد، با تکیه بر حدس هم، دیگر معانی محتمل برای «الحمد لله رب العالمین» را بازخواهیم شناخت و هم ترجمه‌های جایگزینی را که می‌توان با تفسیر متفاوت همان واژه‌ها از این آیه داشت. آنگاه خواهیم توانست با مروری بر متون اهل کتاب، عبارت یا عباراتی را بیابیم که دربردارنده همان معنا هستند و می‌توانند نشانگر وجود رابطه‌ای بینامتنی میان قرآن و عهدین باشند. سر آخر، بر پایه مجموع این شواهد خواهیم کوشید که تفسیری دقیق‌تر از مفهوم همین آیه - آیه حمد - بازنماییم.

۱. تبیین مفسران مسلمان از مفهوم «حمد»

با مرور تفاسیر مختلف از آیه حمد، می‌توان دریافت که تفسیر حمد به ستایش، سپاس، شکر و امثال اینها - چنان که رایج است (بنگرید به: سطور پسین) - نه بازتاباننده درکی رایج از این مفهوم در صدر اسلام که بازتاباننده دیدگاه‌های اجتهادی مفسران در یک دوره طولانی است.

الف) روایتی نبوی، زمینه فهم حمد

بر پایه آنچه در تفاسیر متأخرتر از قول صحابه نقل شده است می‌توان دریافت که تفسیر مفهوم حمد را با

این نیست که معنای لغوی حمد، شکر باشد؛ بلکه سخن بر سر آن است که عبارت «الحمد لله رب العالمین» اگر گفته شود، نوعی شکرگزاری کامل و ارزشمند خواهد بود.

گویا منبع صحابه در باز نمودن چنین تفسیری، روایتی نبوی است که صحابهٔ مختلفی چون ابوهریره، ابن عباس و جابر بن عبدالله آنصاری نقلش کرده‌اند. بر پایهٔ آن، هروقت بنده‌ای بگوید «الحمد لله رب العالمین»، خدا نیز می‌گوید که مرا بنده‌ام شکر گزار؛ چون گوید «الرحمن الرحیم»، خدا گوید مرا مدح کرد؛ و چون گوید «مالک یوم الدین» خدا گوید مرا ثنا نمود... (ابن ابی حاتم، بی تا: ۲۶/۱؛ نیز برای نقل‌های دیگر همین روایت، بنگرید به: احمد بن حنبل، بی تا: ۲۴۱/۲-۲۴۲، ۲۸۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۳: ۴۶/۱).

ب) شکر، رایج‌ترین تفسیر

چنان که با نظر در این روایات نیز می‌توان دریافت، ظاهراً از همان عصر صحابه مفهوم حمد با شکرگزاری پیوند خورده است. با گذر از عصر صحابه به دوران تابعین و اتباع تابعین این پیوند محکم‌تر می‌شود. برای نمونه، در روایتی از امام صادق علیه‌السلام بر این تأکید می‌رود که کمال شکر با «الحمد لله رب العالمین» گفتن حاصل می‌گردد (کلینی، ۱۳۶۳: ۹۵/۲)، یا مثلاً با هر روز چهار بار گفتن همین عبارت می‌توان وظیفهٔ شکرگزاری خدا در آن روز را به‌جای آورد (همان: ۵۰۳/۲).

معاصر امام صادق علیه‌السلام و مفسر مشهور،

دشواری‌هایی روبه‌رو می‌دیده‌اند. برای نمونه، ابن ابی حاتم رازی نقل می‌کند که عمر بن خطاب از علی علیه‌السلام پرسید «معنای سبحان الله و امثال آن را دریافته‌ایم؛ اما «الحمد لله» به چه معناست؟». آن حضرت بی‌آنکه به تصریح سخنی در تفسیر معنای حمد بگویند، جواب می‌دهند عبارتی است که خداوند برای خویش پسندیده است و دوست می‌دارد که گفته شود (بنگرید به: ابن ابی حاتم، بی تا: ۲۷/۱، ۸۱، جاهای مختلف؛ برای تفسیری دیگر از همین آیه که احتمالاً تحریری شیعی از همان پرسش و پاسخ است، بنگرید به: تفسیر عسکری، ۱۴۰۹: ۳۰).

ظاهراً به همین سبب، صحابه ترجیح داده‌اند به‌جای آنکه مفهوم واژهٔ حمد را بیان کنند، جملاتی را شرح دهند که آن را دربر دارند. یک نمونهٔ این رویکرد سخنی است که ضحاک بن مزاحم (درگذشتهٔ ۱۰۲ق) از قول ابن عباس در این باره نقل می‌کند. بر پایهٔ این نقل، ابن عباس در توضیح «الحمد لله» گفته است این عبارت شکر خدا به حساب می‌آید، نوعی تواضع در برابر اوست و اقراری است به نعمت‌های مادی و معنوی‌اش: «الحمد لله هو الشکر والاستخاء لله والاقرار بنعمته وهدایته وابتدائه» (طبری، ۱۹۹۵: ۹۰/۱). روایتی دیگر از همین قبیل، سخنی است که از یک صحابی کم‌شناخته به اسم حکم بن عمیر نقل می‌شود (برای وی، بنگرید به: ابن سعد، بی تا: ۴۱۵/۷). وی می‌گفته است هرگاه «الحمد لله رب العالمین» بگویی، خدا را سپاس گزارده‌ای و او نعمت‌هایت را افزون خواهد کرد (طبری، ۱۹۹۵: ۹۰/۱). باز چنان که مشاهده می‌شود، بحث بر سر

در چنین فضایی است که طبری، حمد را به معنای نوع خاصی از شکر تلقی می‌کند که به خداوند اختصاص دارد و سببش نیز، نعمت‌های فراوان مادی و معنوی خداوند به همهٔ بندگان است: خداوند موجودات مختلف را آفریده، آنها را روزی داده، هدایت کرده و سرآخر وعدهٔ پاداش و عقاب خود را بر آنها محقق نموده است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۰/۱، ۲۵۷/۷). وی افزون بر آنکه درک خود را مطابق با روایاتی می‌داند که از ابن‌عباس به او رسیده است و پیش‌تر از آنها یاد شد، به شیوهٔ متعارف عصر خود هم استناد می‌کند که مردمان در هنگام شکرگزاری بر خدا در حال صحت و سلامت «الحمد لله» می‌گویند (همان: ۹۰/۱).

گرچه در اواخر سدهٔ ۴ ق و با گذشت حدود ۵۰ سال از عصر طبری دیدگاه‌های دیگری نیز دربارهٔ مفهوم حمد مطرح می‌شود، همین تفسیر از حمد ساده‌ترین و روشن‌ترین معنای واژه تلقی می‌گردد و به‌مرور آن را بدیهی و مُستغنی از بحث می‌انگارند. برای نمونه، ابن زَمَین (درگذشتهٔ ۳۹۹ق) که در همان اوان بنا دارد یک تفسیر مختصر ارائه دهد و فارغ از بحث‌های مفصل تفسیری درکی ساده و روشن فراروی عموم نهد، حمد را بی‌هیچ تردیدی به معنای شکر می‌گیرد (ابن زَمَین، ۱۴۲۳: ۱۱۸/۱). پذیرش بی‌چون‌وچرای همین تفسیر سبب شده است که سمعانی (درگذشتهٔ ۴۸۹ق) تصریح کند مفهوم لام در الحمد لله، استحقاق است؛ با این توضیح که یعنی خداوند مستحق شکر است (سمعانی، ۱۴۱۸: ۳۶/۱). این‌گونه، به تدریج از عصر طبری به بعد این را بدیهی

مُقَاتِل بن سلیمان (درگذشتهٔ ۱۵۰ق) هم «الحمد لله» را به معنای «الشُّکر لله» می‌گیرد (مقاتل، ۱۴۲۴: ۲۴/۱-۲۵). وی در شرح آیات دیگری همچون «فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/۴۵) نیز، به‌سادگی حمد را مترادف شکر می‌داند و آیه را چنین معنا می‌کند که سَدِّ راهِ ستمکاران مقتضی شکر خداست (مقاتل، ۱۴۲۴: ۳۴۶/۱). گرچه عالمان متأخرتر گاه برای حمد معنای دیگری هم ذکر می‌کنند، بارزترین معنای آن همین شکر دانسته می‌شود. برای نمونه، ابن ابی‌دنیا (درگذشتهٔ ۲۸۱ق) حمد را به‌وضوح با شکر برابر پنداشته و امر خداوند به شکرگزاری را به معنای امر به حمد وی گرفته است (ابن ابی‌دنیا، ۱۴۰۷: ۶).

این معنا به قدری برای واژهٔ حمد بدیهی فرض می‌شده است که مفسران متأخرتر، حتی احساس نیاز نمی‌کرده‌اند که درباره‌اش بحثی کنند و دلیلی بیاورند. گرچه در روایات نبوی مندرج در متون کهن‌تر بر این تأکید می‌شود که شخص در هر حالی که هست «الحمد لله» بگوید (برای تنها چند نمونه از میان نمونه‌های فراوان، بنگرید به: ابن جعد، ۱۴۱۷: ۱۱۳؛ احمد بن حنبل، بی‌تا: ۱۲۰/۱)، از نیمهٔ سدهٔ ۳ ق به بعد بر این تأکید خاصی دیده می‌شود که در هنگام دریافت نعمت «الحمد لله» بگویند (برای نمونه، بنگرید به: ابن ابی‌دنیا، ۱۴۰۷: ۱۵۳) «الحمد لله علی نعمته»؛ برای نمونه از بازتاب این باور در مقدمهٔ مؤلفان آن عصر بر آثارشان، بنگرید به: ابن حبان، ۱۴۱۴: ۹۵/۱ «الحمد لله علی ما علّم...»، ابواحمد عسکری، ۱۴۰۲: ۴/۱ «الحمد لله علی سابق فضله».

بر دو معنا دلالت می‌کند؛ یکی شکر و قدرشناسی از نعمت‌های خدا و دیگر، مدح و بیان اوصاف جمیلش. همین دیدگاه در تفسیر بغوی (درگذشته ۵۱۶ ق) به‌مثابه تنها تفسیر مفهوم حمد بیان می‌شود (بنگرید به: بغوی، ۱۴۰۷: ۳۹/۱).

شاید چنین درکی از مفهوم حمد با شماری از آیات قرآن سازگارتر به نظر برسد. برای نمونه، در عباراتی مثل ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ﴾ (نمل/۵۹) حمد خدا با سلام بر بندگان شایسته‌اش رابطه هم‌نشینی دارد. بالطبع در یک چنین سیاق‌هایی حمل حمد بر ثناء^۴ به‌قرینه مناسبت آن با سلام - پذیرفتنی‌تر از حمل آن بر شکر است. نیز، در جای‌جای قرآن میان حمد با تسبیح ربط برقرار شده است: ﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ (طه/۱۳۰)، ﴿يَسْبِحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ (رعد/۱۳)، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَسْبِحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (شوری/۵). بر پایه درک غالب مسلمانان از تسبیح که آن را هم نوعی ثناگویی بر خداوند می‌انگارند، این هم‌نشینی‌ها نشان می‌دهد حمد هر چه باشد، چیزی است که تسبیح با کاربرد آن صورت می‌گیرد (مقایسه کنید با: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۰/۱). بدین سان، می‌توان توقع داشت که تفسیر حمد به ثناء هم، پایه‌پای تفسیر حمد به شکر، نظری پرطرفدار و پذیرفتنی به شمار آید.

این پیش‌بینی خلاف واقع نیست. حدود نیم سده بعد از عصر طبری، در نیمه دوم سده ۴ ق، یعنی تقریباً هم‌زمان با این زمین که حمد را معادل شکر می‌دانست، علی بن عیسی رُمّانی، ادیب و مفسر معتزلی بغداد (درگذشته ۳۸۴ ق) از این مفهوم

می‌انگارند که معنای حمد هر چه باشد، یکی از مؤلفه‌های معنایی بنیادین آن شکر است. تفسیر حمد به شکر در اغلب تفاسیر متأخرتر چنان مسلم و بی‌رقیب انگاشته می‌شود که مثلاً در تفسیری مفصل مثل *مفاتیح الغیب* فخر رازی (بی‌تا: ۱۷۹/۱ به بعد)، دیگر حتی کمترین بحثی بر سر آن نیست.

پ) تفسیر حمد به ثناء و مدح

یک برداشت مشهور دیگر، تفسیر حمد به ثناء است. کعب بن ماتع حمیری (درگذشته ۳۴ق) - مشهور به *كعبُ الأحبار* - از جمله تابعینی است که گرچه به‌صراحت معنای حمد را ثناء نمی‌داند، معتقد است که «الحمد لله»، نوعی ثناء بر خداوند است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۰/۱-۹۱؛ ابن ابی حاتم، بی‌تا: ۲۶/۱). چنان که طبری نیز تصریح می‌دارد (طبری، ۱۹۹۵: همان‌جا)، کعب نگفته است مرادش چه جور ثنایی است.

همان‌گونه که روایت ابوهریره و ابن عباس مبنای تفسیر حمد به شکر واقع می‌شود، برخی مفسران هم در این روایت کعب الاحبار مبنایی برای تفسیر حمد به ثناء جستجو می‌کنند. ابولیت سمرقندی (درگذشته ۳۸۳ق) می‌گوید عالمان لغت حمد را به معنای ثناء جمیل می‌دانند؛ اینکه کسی خداوند را به صفات نیکو و نعمت‌هایش یاد کند. از نگاه ایشان حمد، معنای شکرگزاری را هم دربر دارد و البته، فراتر از آن، معنای مدح نیز می‌دهد. از همین رو، معنایش وسیع‌تر از معنای شکر است (ابولیت سمرقندی، بی‌تا: ۴۰/۱). به بیان دیگر، حمد هم‌زمان

ت) دیگر تفسیرها

صاحب نظرانی نیز بوده‌اند که درکی کمابیش متفاوت با این دو تفسیر مشهور باز نموده‌اند. برخی از این آراء تا مدت‌ها بعد پیروانی داشته‌اند؛ آرائی که نتیجه طرز تلقی‌های متفاوت از مفهوم حمد و البته گاه مستند به منابعی متفاوت است.

از جمله، برخی مفسران متقدم حمد را به معنای مجد و شکوه و بزرگی و کبریاء گرفته‌اند. از قول ضحاک بن مزاحم نقل شده (ابن ابی حاتم، بی تا: ۲۶/۱، ۳۰۰۲/۹) که می‌گفت «حمد رداى رحمان است» (برای ضبط‌های دیگر روایت که بر پایه نقل قول‌ها در دیگر آثار به نظر می‌رسد خطا باشند، بنگرید به: همان: ۱۲۵۸/۴) «الحمد رداءُ الله الرحمن»، همان: ۱۴۷۹/۵ «الحمد لله رداءُ الرحمن». پوشیدن رداء در فرهنگ عربی، امری حاکی از احتشام و بزرگی و عظمت صاحب آن بود. برای نمونه، عثمان بن عفان خلافت را ردائی توصیف می‌کند که خدا وی را با پوشاندنش گرمی داشته است (بنگرید به: الامامة و السياسة، بی تا: ۳۸/۱). نیز، در روایاتی گفته می‌شود که رداء خداوند، کبریاء است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۶) «والکبریاء ردائی»، نیز بنگرید به: ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰/۲۰ سخن عمر بن عبدالعزیز که «الکبریاء رداء الرحمن». بر این پایه، باید گفت ضحاک نیز با چنین عبارتی در واقع حکم کرده است که «الحمد لله» در حکم نوعی رداء است که خدا به نشانه بزرگی و عظمت و مجد بر تن می‌کند. هرگاه عبارت چنین معنا شود، باید گفت که ضحاک از حمد، مفهوم مجد و شکوه و عظمت و

تفسیری کمابیش متفاوت باز می‌نمود. چنان‌که شیخ طوسی از وی نقل می‌کند، او معنای حمد را نه به شکر که به مدح و ثناء نزدیک می‌دید. البته، میان حمد و مدح نیز فرق می‌نهاد و معتقد بود که مدح، بیان وصف نیکوی یک فرد است از آن حیث که وصف را داراست؛ خواه آن وصف نیکو را بالفعل انجام دهد یا نه؛ و البته، به شرط آنکه این بیان وصف با این هدف صورت گیرد که در پی آن، فرد نیکویی را بروز دهد. آنگاه در برابر، حمد را متفاوت با این می‌شناساند (شیخ طوسی، ۱۳۸۳: ۳۰۱/۶)؛ لابد به این معنا که حمد، بیان وصف نیکویی است که بالفعل در فرد موجود است؛ نه اینکه به قصد ترغیب به انجام آن وی را بدین وصف خوانند.

این درک از مفهوم حمد، به زودی چنان رایج می‌شود که با تفسیر حمد به شکر، برابری می‌کند و حتی در سده‌های متأخرتر، کوشش‌هایی برای جمع میانشان صورت می‌گیرد. بر همین اساس است که طبرسی (درگذشته ۵۴۸ ق) می‌گوید حمد، مدح و شکر معنایی نزدیک به هم دارند. شکر آن است که قدر خوبی کسی را (به هر نحوی؛ خواه با بیان خوبی و خواه به طریقی دیگر) بدانند؛ حمد، بیان بی‌غرض خوبی‌های کسی است و مدح، بیان خوبی‌های کسی به قصد ترغیب وی به امری است. بر همین پایه می‌گوید ضد شکر، حمد و مدح، به ترتیب کفران، ذم و هجو است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱). ابن ابی‌الحدید (درگذشته ۶۵۶ ق) هم این دیدگاه را نظر مقبول عامه متکلمان و ادیبان می‌داند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۲۹: ۵۸/۱).

متأخرتر، چنین گمان رود که تنها معنای متصور برای حمد همین است. واژه شایان توجه دیگر آیه از همین حیث، «العالمین» است؛ واژه‌ای که افزون بر سوره حمد، ۶۰ بار دیگر نیز در قرآن کریم و از این میان، ۳۵ مورد نیز همچون مربوبی برای خداوند یاد می‌شود. جا دارد بپرسیم که درک‌ها از این واژه و تفسیرها از آنچه روندی را پشت سر گذاشته تا شکل نهایی خود را یافته است.

الف) همه جانداران

برخی مفسران عالمین را مترادف با همه موجودات شناخته‌اند؛ تفسیری که شاید با کنار هم نهادن توصیف قرآن از الله به «رب العالمین» در جاهایی و به «رب كل شیء» در جای دیگر (انعام/۱۶۴) حاصل شده باشد. البته، از نظر هم اینان، فرد اعلا مصادیق عالمین موجودات زنده هستند. بر پایه همین درک از مفهوم واژه نیز گفته‌اند که «العالم ما احتواه بطن الفلك» (ابن منظور، بی تا: ۴۲۰/۱۲).

چنین دیدگاهی در منابع شیعی به ابن عباس منتسب شده است. گویند وی معتقد بوده است که مراد از عالمین، صدها جنس آفریده مختلفی هستند که بسیارشان پشت کوه قاف و دریا‌های هفت‌گانه زندگی می‌کنند؛ آن قدر دور که هیچ درباره بنی آدم نشنیده‌اند (قمی، ۱۳۸۶: ۴۰۹/۲). نباید پنداشت انتساب این قول به ابن عباس که عالمین بر موجودات زنده اطلاق می‌گردد (ابولیت سمرقندی، بی تا: ۴۱/۱)، حاکی از دیدگاهی دیگر است. چنان که گفتیم، سبب آن است که فرد اعلا آفریده‌ها موجودات زنده تلقی شده‌اند.

به مفسران عصر تابعین و شاگردان ابن عباس

کبریاء را درمی‌یافته است.

درک دیگری از مفهوم حمد به امام صادق علیه‌السلام نسبت شده است. بر پایه نقل سلمی (۱۴۲۱: ۳۳/۱)، امام صادق علیه‌السلام حمد را واژه‌ای متضمن معنای یگانگی و بی‌ظنری در الوهیت، پادشاهی عام و بقاء همیشگی دانسته‌اند. همین تفسیر در دیگر آثار صوفیانه نیز کمابیش دیده می‌شود؛ البته، بدون آنکه به امام صادق علیه‌السلام نسبت شود. برای نمونه، ابولیت سمرقندی (درگذشته ۳۸۳ ق) در تفسیر حمد گفته است که یعنی خدایی تنها از آن خداست؛ یا به بیان دیگر، یگانگی از آن خداست و خدا در خداوندی خویش تنهاست (ابولیت سمرقندی، بی تا: ۴۰/۱). شاید مبنای چنین تفسیری، آیه‌ای از خود قرآن باشد: «فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (غافر/۶۵)؛ آیه‌ای که با تلقی عبارت حمد به‌منابه دعایی که به خواندنش امر می‌شود، می‌توانش چنین فهمید که حمد خدا را با فراخواندن وی به خدایی و یگانگی برابر می‌نهد (برای انتساب چنین درک‌هایی از آیه به ابن عباس و سعید بن جبیر، بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۱۰۲/۲۴؛ ابن ابی حاتم، بی تا: ۱۹۳۹/۶).

۲. اختلاف‌ها در تفسیر «العالمین»

تاکنون دریافته‌ایم که دست‌کم یک واژه در آیه حمد هست که درک آن برای مسلمانان در سده‌های متقدم دشوار بوده و به‌مرور نظریه‌پردازی‌هایی در این باره صورت گرفته و با ترکیب نظریه‌ها با همدیگر و تثبیت درکی از حمد، مفهوم این واژه شکلی نهایی و بدیهی به خود گرفته است؛ آن قدر بدیهی که در سده‌های

متکامل تر از همین دیدگاه، بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۱/۱-۲۲).

حمل عالمین بر موجودات مختلف که در منابع شیعی (قمی، ۱۳۸۶: ۲۸/۱) به امام صادق علیه السلام مُتَنَسَّب و در مجاز القرآن ابو عبیده مَعْمَر بن مُثَنَّى (۱۳۹۰: ۲۲/۱) هم بسان دیدگاه مؤلف یادشده، از قبیل همین آراء است. نیز، رأی بازتابیده در تفسیر عسکری (۱۴۰۹: ۳۰) مبنی بر اینکه عالمین به معنای تیره‌های مختلف از حیوانات و دیگر موجودات است، باید بیان دیگری از همین قول تلقی شود.

این دیدگاه مقبول خود طبری نیز بوده است. وی عالم را لفظی جمع می‌داند که هیچ مفردی ندارد و دلالت بر جمیع مخلوقات می‌کند (طبری، ۱۹۹۵: ۹۴/۱). از نگاه وی عالم به معنای اصناف مختلف از موجودات در هر زمانی است؛ مثلاً، همه انسان‌ها یا جنیان یک عصر خاص، عالم انسان‌ها یا اجنه در آن دوره شناخته می‌شوند (همان‌جا). بدین سان وی میان دو معنای مختلف عالم (همه موجودات/دوران‌ها) جمع می‌کند. وی سرآخر این دیدگاه خود را به سخنانی از ابن عباس و سعید بن جبیر نیز مستند می‌نماید و بیان می‌دارد گرچه دیگر مفسران هم به تصریح چنین نگفته‌اند، همین معنا را منظور داشته‌اند (بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱-۹۷).

ب) موجودات مُکَلَّف

از برخی اقوال دیگر می‌توان چنین استنباط کرد که عالمین را بر موجودات مُکَلَّف نیز حمل کرده‌اند. برای نمونه، عالمانی از تابعین همچون سعید بن جبیر (مقتول در ۹۵ ق) از قول ابن عباس آورده‌اند که عالمین به

نیز نگرش‌های مشابهی منتسب شده است. بر پایه این گزارش‌ها، شخصیت‌هایی مثل قتاده بن دعامة، ابوالعالیة ریاحی و جز آنها معتقد بوده‌اند که مراد از عالمین اصناف مختلف موجودات است. از نگاه ایشان، جن، انس و اصناف مختلف ملائک، هر یک عالمی هستند و در جهان ۱۴۰۰۰ یا ۱۸۰۰۰ صنف مختلف از این دست ملائک هست (طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱؛ ابن ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۲۹۳/۴، ۱۴۹۹/۵). تبیع - فرزند همسر کعب الاحبار (برای وی، بنگرید به: ابن سعد، بی‌تا: ۴۵۲/۷) - گفته است که عالمین هزار امت (جاندار) مختلف را دربر می‌گیرد که ۶۰۰ موجود از این قبیل در دریا زندگی می‌کنند و ۴۰۰ جانور هم در خشکی (ابن ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۲۹۳/۴؛ برای انتساب همین دیدگاه به سعید بن مُسَبِّب، بنگرید به: بغوی، ۱۴۰۷: ۴۰/۱).

از میان آراء این تابعین، تبیین روایت شده از ضحاک بن مزاحم (درگذشته ۱۰۲ ق) درخور توجه است؛ تبیینی که در آن تصریح می‌شود این مفهوم دربرگیرنده همه موجودات جهان است؛ خواه آنها که دیدنی باشند یا پنهان. شاید صاحب این درک میان معنای عالم با دیگر مشتقات ریشه «علم» پیوندی می‌جسته و از همین رو تصریح کرده است که رب العالمین، ربی است که بر همه عالم‌ها (معلوم‌ها نزد وی) احاطه دارد؛ حتی اگر به ظاهر پنهان باشند. ظاهراً ضحاک بن مزاحم این قول را به ابن عباس منتسب می‌کرده است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱). بعدها نحاس (درگذشته ۳۳۹ ق) نیز گفتاری حاکی از پذیرش همین دیدگاه دارد. وی می‌گوید که عالم از ریشه علامت است و از آن رو چنین خوانده‌اند که دلالت بر وجود خالقی مدبر می‌کند (نحاس، ۱۴۱۹: ۶۱/۱؛ برای تبیینی

منتسب شده است. بر پایه روایتی که ابولیت سمرقندی به نقل از وی می‌آورد، عالمین به معنای جهان‌ها هستند و خداوند ۱۸۰۰۰ جهان خلق کرده است که یکی از آنها، همین دنیایی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند (بی‌تا: ۴۱/۱)؛ برای انتساب این قول به وهب بن مُنبه، بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱؛ نیز برای انتساب آن به ابن عباس، بنگرید به: ابن ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۲۹۳/۴.

شاید پذیرندگان این دیدگاه، عالمین را واژه‌ای حاصل از وقوع ادغام در «عالمین» و آن را جمع «عالمی»، به معنای وابسته به ساحتی خاص از هستی تلقی کرده‌اند. از چنین منظری، عالمین موجودات وابسته به ساحت‌های مختلف هستی هستند. احتمالاً این‌گونه، زمینه کاربرد گسترده این اصطلاح در علوم مختلف اسلامی، خاصه در ترجمه اصطلاحات فلسفه یونانی مثل کاسموس پدید آمده است (برای تصریح به اینهمانی عالم با کاسموس، بنگرید به: توحید مفضل، ۱۴۰۴: ۱۱۶-۱۱۷).

شواهد کاربردهای این قبیل اصطلاحات را در اوایل سده ۳ ق می‌توان بازشناخت. ابن ندیم وجود اثری از عیسی بن صبیح مُردار (درگذشته ۲۲۶ ق) را گزارش می‌کند با نام *العالم الكبير* و اثری دیگر با نام *العالم الصغير* (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۰۶). از این قبیل، کهن‌ترین کاربردهای موجود را در آثاری مثل *فردوس الحکمة* (۱۹۲۸: ۴۳/۳، ۴۹)، اثر ابن طبری (درگذشته ۲۶۰ ق) و *الاغذیة و الادویة* (۱۴۱۲: ۳۹۶)، اثر اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (درگذشته ۳۲۰ ق) می‌توان یافت. در *رسائل اخوان الصفا* نیز که در نیمه دوم سده ۴ ق پدید آمده است، مکرر این اصطلاح دیده

معنای جن و انس است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱؛ ابن ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۲۹۴/۴). به مُجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۲ ق) و ابن جریر (درگذشته ۱۵۰ ق) نیز چنین دیدگاهی منتسب است (همان‌جا). مقاتل بن سلیمان در کوشش برای مستندسازی این دیدگاه، با توجه به اینکه رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم هدایت جن و انس بوده است، به آیه نخست سوره فرقان استشهد می‌کند که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم را نذیری برای «عالمین» می‌شناساند و بر این پایه، نتیجه می‌گیرد که عالمین همان جن و انس هستند (مقاتل، ۱۴۲۴: ۲۴/۱-۲۵). شبیه همین تفسیر را از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل کرده‌اند؛ آنجا که از قول ایشان گفته می‌شود مراد از عالمین، اهل بهشت و جهنم است (تعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۲/۱)؛ یعنی لابد همه صاحبان عقل که ثواب و عقابشان معنا دارد (برای اشاره‌ها به امتداد این قول در میان مفسران متأخرتر، بنگرید به: ابولیت سمرقندی، بی‌تا: ۴۱/۱؛ بغوی، ۱۴۰۷: ۴۰/۱).

دیدگاه مشابه، نظر ابن قتیبه (درگذشته ۲۷۶ ق) است. وی می‌گوید عالمین، مخلوقات روحانی و قدسی هستند (ابن قتیبه، ۱۳۹۸: ۳۸). احتمالاً رواج همین دیدگاه سبب شده است که در داستانی به روایت ابوالفرج اصفهانی (درگذشته ۳۵۶ ق)، اصطلاح «عالم اکبر» برای اشاره به قدسیان به کار رود (بنگرید به: تنوخی، بی‌تا: ۲۰۲/۲).

پ) کیهان

برخی هم عالمین را به معنای مجموعه هستی‌های موجود و بالفعل دانسته‌اند. چنین دیدگاهی به ابی بن کعب، صحابی پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم

می‌شود (۱۳۷۶: ۴۶۲/۲، ۴۷۶، ۱۱۴/۳، جاهای مختلف). در اواخر سده ۵ ق و متأثر از فراگیری همین درک، راغب اصفهانی وجود انسان را با تشبیه به جهان هستی که عالم کبیر است، عالمی صغیر می‌شناساند (راغب، ۱۳۹۲: ۳۴۵).

می‌دهد و به معنای «از دیرباز» هم به کار می‌رود. در زبان فنیقی (زبان منطقه شرق دریای مدیترانه از حدود ۱۰۰۰ تا ۵۰۰ سال پیش از میلاد) نیز، همین ریشه را می‌توان دید که بر معانی مشابهی دلالت می‌کند (همان: ۲-۳).

ت) دوران‌ها

واژه عالمین معنای دیگری هم دارد که ظاهراً در ادبیات تفسیری جهان اسلام، بدان توجهی نشده است. آن‌سان که احراری در مطالعه خود با مرور تفصیلی شواهد تاریخی از کاربرد این واژه در زبان‌های مختلف دریافته، یکی از معنای واژه عالمین، «دوران‌ها» ست. بر پایه یافته‌های او، خاستگاه این واژه ریشه دوحرفی «عل» - به معنای خیلی دور - در زبان سومری (زبان بین‌النهرین از هزاره چهارم تا هزاره دوم پیش از میلاد) است. از این ریشه در زبان جایگزین آن، آکدی کهن (زبان رایج در بابل از حدود ۲۵۰۰-۱۹۵۰ پیش از میلاد) واژه «علا» مشتق می‌شود که به معنای روزگاری دور است. مشتقات این واژه در زبان‌های متکامل‌تر بعدی همچون بابلی باستان، بابلی میانه، نوبابلی، آشوری میانه و نوآشوری به معنای «پیش از هر چیز» به کار گرفته می‌شود (احراری، بی‌تا: ۲).

احراری خود البته معتقد است که معنای واژه عالمین در فرهنگ عصر نزول «دوران‌ها» نبوده. با این حال، همین قدر توضیحات وی می‌تواند ما را متقاعد کند که احتمالاً یکی از معانی رایج برای واژه، همین می‌توانسته است باشد. این فرضیه با مروری بر شواهد کاربرد واژه در زبان‌های مختلف سامی تأیید می‌شود؛ چه، در شماری از این زبان‌ها معنای عالمین و واژه‌های هم‌ریشه با آن، «ابدیت»، «همیشه زمان»، «زمان دراز» و «دورانی بسیار دور در گذشته یا آینده» است. برای نمونه، در سریانی واژه علام به این معنا نیز به کار می‌رود. در زبان آرامی یهودی^۵ (زبان امروزی یهودیان کُرد)، عالمین معنایی نزدیک به همین‌ها را دارد و در هُوارش‌های پهلوی نیز، عالمین معادل با واژه پهلوی یاوتان (جاودان) تلقی شده است (بنگرید به: مشکور، ۱۳۵۷: ۵۸۰/۲).

این ریشه دوحرفی در روند شکل‌گیری زبان‌های متأخرتر، پسوندهای مختلف به خود می‌گیرد و از جمله، با پذیرش پسوند میم، بر معنایی دلالت می‌کند که مؤلفه معنایی زمان را هم داراست. این‌گونه، ریشه «ع ل م» در زبان اوگاریتی (زبان شهر باستانی اوگاریت سوریه که در سال ۱۸۵۱ پیش از میلاد نابود شد) معنای زمان خیلی دور، ابدیت و همیشه زمان

هرگاه عالمین را چنین معنا کنیم، «رب العالمین» بر رب‌النوعی دلالت خواهد کرد که ویژگی خاص او، مالکیت بر زمان است. یک چنین معبودی را ساده‌تر از هر جا می‌توان در آیین یزیدی بازشناخت (برای آشنایی با این آیین، بنگرید به: تونجی، ۱۳۸۰: سراسر اثر)؛ آیینی که در کتاب دینی آن، معبود قوم چنین توصیف می‌شود که پیش از این بوده است و

۳. دیگر معنای متصور برای آیه

بر پایه آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان دریافت که دست‌کم دو واژه در آیه حمد هست که فهم مسلمانان از آن نه بر پایه کاربردهای لغوی رایج در میان عرب‌زبانان صدر اسلام و سنتی کهن که بر پایه اجتهادات بعدی شکل گرفته است؛ یکی واژه حمد و دیگر، عالمین. ارزیابی این درک‌ها موضوع بحث ما نیست. اکنون تنها می‌خواهیم بر این تأکید کنیم که می‌شود فرض کرد هر یک از این دو واژه بر معنای دیگری نیز قابل حمل باشند؛ یا به عبارت بهتر، می‌توان مُحتمَل دانست عبارتی که بعدها مسلمانان به شکل رایج کنونی آن را فهمیده‌اند، هم تبار با عبارتی باشد که در سنت‌های دینی دیگر به اشکال متفاوتی تفسیر و ترجمه شده است.

الف) انجیل توبیا

بر پایه چنین فرضی، کلیشه کلی عبارت شبیه این باید باشد: «ویژگی الف مخصوص/برازنده/متعلق به الله است که رب/پادشاه/مالک/صاحب‌اختیار ب است». بر سبیل حدس می‌توان محتمل دانست که رد چنین عبارتی را بتوان در متون دینی کهن بازجست. به‌جای هر یک از الف و ب تعبیری ترجمه‌پذیر به «حمد» و «عالمین» می‌توان گذاشت.

چنان که پیش از این هم یاد کردیم، در انجیل توبیا گفته شده بود «قداست مر تو را ست ای ربّ آباء ما...» (The Book of Tobbit, 1913: 8/5). می‌توان محتمل دانست که در این عبارت، قداست معادلی است برای حمد؛ چنان که در گفتاری از امام صادق علیه‌السلام چنین معنایی برای حمد ذکر شده

اکنون هم هست و در همه زمان‌ها تدبیرگر اوست (کتاب جلو، ۱۳۸۰: پیش‌گفتار)، اوست که برای بندگان رسول و پیام شفاهی و مکتوب فرستاده است؛ هرزمانی هم که او را فراخواند، پاسخ می‌دهد (همان، ۱: ۱-۲)؛ و به آنان که طلب کنند، معجزات و غرائب خویش را باز می‌نماید (همان: ۶/۳).

این معبود، ربّ و صاحب‌اختیار و فرنشین مالکان زمان‌های مختلف است. از این منظر، هرزمانی مُدبّر دارد و تدبیر آن زمان‌ها همه با مشورت همین ربّ العالمین صورت می‌گیرد. هر نسلی تغییر می‌کند. رئیس دوران کنونی هم تغییر می‌کند؛ همچنان که سایر رؤسا که هر یک دوره و نوبت مخصوص به خود را داشته‌اند. همه تغییر می‌کنند جز رب العالمین که رب همه رؤسای زمان است و شاه شاهان همه دوران‌ها (بنگرید به: همان، ۱: ۴).

از آنجا که این خدا زمان را در سیطره حاکمیت خویش دارد، به اشخاص اجازه نمی‌دهد بیشتر از آن عمر کنند که برایشان مقدر کرده است (همان: ۱۱/۲). موجودات آسمان و زمین و میان آنها همه به فرمان اویند و گنج‌های زیر زمین هم در اختیار اوست و به هر که خواهد می‌بخشد (همان: ۴/۳-۵).

بالتبع می‌توان تصور کرد که افزون بر آیین یزیدی، ادیان دیگری نیز در دوره‌های نزدیک به صدر اسلام و در منطقه فرهنگی عربستان بوده‌اند که باورهای مشابهی را ترویج می‌نموده و پیروانشان هم «ربّ العالمین» - به همین معنا - را می‌پرستیده‌اند. حتی به نظر می‌رسد چنین اوصافی بسیار شبیه همان‌ها باشد که در قرآن کریم هنگام یادکرد خدا به‌مثابه رب العالمین برشمرده شده است (بنگرید به: سطور پسین: بخش ۴-ت).

است؛ همان الوهه»^۶ (بنگرید به: *The New Testament* in *Syriac Peshitta*, 1905: 141). در ترجمه تفسیری معاصر همین فقره به فارسی روان (۱۳۶۴ ش) هم آورده‌اند: «جلال و حرمت شایسته خدایی است که پادشاه تمام دوران‌هاست؛ او نادیدنی و غیر فانی است، تنها او خداست و او ست دانای کل».

به نظر می‌رسد که این عبارت، بیانی دیگر از آیه حمد باشد. چنان که دیدیم، برخی مفسران از جمله ضحاک بن مزاحم حمد را به معنای مجد و شکوه نیز گرفته و دیگران هم گفته بودند که حمد واژه‌ای حاکی از مجد و ثناء است. نیز، چنان که دیدیم واژه عالمین گاه به معنای «همه دوران‌ها» نیز گرفته شده بود. می‌توان فرض کرد اصل آیه حمد، عبارتی از وحی پیامبران پیشین و مذکور در متون دینی یهود (همچون انجیل توبیا) بوده باشد که پوئس نیز که خود یهودی‌زاده و آشنا با این آثار است، آن را چون تکیه‌کلام به کار می‌برد و بدین‌سان، عبارت کهن در *پشیطا* - انجیل سریانی - هم راه می‌یابد.

این اثر برای مسیحیان جزیره‌العرب منبعی در دسترس بوده است و بالطبع می‌توان انتظار داشت که آنها نیز برای تفسیر و ترجمه‌اش به عربی، کوشش‌هایی کنند و زمینه‌ای برای آشنایی با فهم‌های مختلف از این عبارت را در زبان و فرهنگ عربی پدید آورند؛ فهم‌هایی که در دوران بعد از اسلام، خود را در تفاسیر مختلف از این عبارت بازمی‌نمایاند.

۶. عبارت سریانی: *الحلحله لب الهلحله لاله الهلحله*
الهله الحلحله لاله الهله لب الهله الحلحله
الحله الحلحله الحلحله. آوانگاری: مللکا دین دعلما لهو دلا متخل
 ولا متخزا دهویو خد لها ایقرا وتشبوختا لعلم علمین.

بود؛ همان عبارت که حمد را به یگانگی و بی‌نظیری در الوهیت، پادشاهی عام و بقاء همیشگی خدا تفسیر می‌کرد. نیز، شاید بتوان محتمل دانست که تعبیری همچون «رب آباء ما» در این متن یا اشاراتی که در آن به ربوبیت خدا بر کروبیان و آفریدگان در همه زمان‌ها می‌رود، کوشش‌هایی باشد برای ترجمه معادل «رب العالمین» در زبان اصلی اثر (یونانی)؛ چه، عالمین بر معنایی دلالت می‌کرده است که در مقام ترجمه، گاه آن را معادل با مردم دوران‌های مختلف گرفته‌اند، گاه معادل با همه زمان‌ها و گاه معادل با کروبیان و آفریدگان و... بر این پایه، می‌توان محتمل دانست عبارت اصلی انجیل توبیا - که البته چه‌بسا در فرایند ترجمه از اصل یونانی به زبان لاتین دچار تحریف‌ها و تغییراتی نیز شده باشد - معنایی بس نزدیک به عبارت «الحمد لله رب العالمین» داشته است.

(ب) نامه پوئس به تیموتائوس
 شکل واضح‌تر از چنین کلیشه‌ای را می‌توان در عهد جدید، ضمن نامه نخست پوئس به تیموتائوس (۱: ۱۷) نیز یافت. بر پایه ترجمه فارسی ارائه شده در ۱۹۲۵م. توسط جامعه کتاب مقدس بریتانیا (بریتیش بائبل سوسائیتی)، پوئس در این فقره به تیموتائوس می‌نویسد: «پادشاه سرمدی و باقی و نادیده، خدای حکیم و حید را تا ابدآباد جلال باد!». در ضمن *پشیطا* - متن سریانی عهدین که در کلیسای آشوری رسمیت دارد - نیز همین عبارت را می‌توان بازدید: «مجد و شکوه تا ابد برای پادشاهی باد که ابدی، پایدار و نافرودنی و نادیدنی

احتمال که «الحمد لله رب العالمین» ترجمه‌ای عربی از یک عبارت دینی کهن و احتمالاً عبری باشد، می‌توان سبب یک تفاوت مهم برخی کاربردهای واژه «دین» در آن را با دیگر آیات قرآن کریم نیز دریافت. چنان که پیش از این جفری نشان داده است واژه دین در قرآن کریم دو خاستگاه کاملاً متمایز دارد یا به بیان دیگر، از دو فرهنگ متفاوت و با دو معنای متفاوت وارد زبان عربی عصر نزول قرآن کریم شده و در قرآن هم راه یافته است. در برخی کاربردهای قرآنی، خاصه در سوره‌های مدنی واژه دین به معنای آیین و مذهب و اعتقاد و روش زندگی خاص است و گاه در برخی کاربردهای عمدتاً مکی، به معنای قضاوت و مجازات مجرمان. سبب آن است که دین در فرهنگ ایران باستان به معنای نوع خاصی از اعتقاد بوده و در آیین یهود نیز بر معنای مجازات و قضا دلالت می‌کرده است (Jeffery, 2007: 132-133)؛ نیز برای مروری بر کاربردهای قرآنی واژه در هر یک از دو معنا، بنگرید به: تقدیسی، ۱۳۹۲: سراسر فصل ۳ و ۴). کاربرد دین در سوره حمد برای دلالت بر معنای مجازات، نشان می‌دهد که باید روابط بینامتنی این سوره را با میراث دینی یهود جدی‌تر نگریست.

۴. بازخوانی مفهوم الله

چنان که دیدیم، در نامه اول پولس به تیموتائوس، مجد و شکوه برزنده خدایی دانسته می‌شود که پادشاه همه دوران‌هاست. این خدا در ترجمه‌های مختلف عبارت چنین وصف می‌شود که نادیدنی، ابدی و پایدار و نافرسودنی، یگانه و حکیم و دانای کل است. با فرض اینکه آیه حمد برگردان همین عبارت باشد، یک نکته

پ) باز تفسیر آیات نخست سوره حمد پذیرش این تحلیل، پیامدهایی دارد. از جمله، می‌توان بر این پایه تفسیر دیگری از نخستین آیات سوره حمد باز نمود. نخست باید به یاد داشت که یک دلیل اهمیت فراوان سوره حمد از نگاه مسلمانان، تصویر کاملی است که از عقاید اسلامی، خاصه در تقابل با نگرش‌های بت‌پرستان عصر نزول بازمی‌نماید؛ مشرکان مکی که الله - خالق آسمان و زمین - را به مثابه خدا می‌پرستیدند (عنکبوت/۶۱)، خدایی به نام «رحمان» را نمی‌شناختند و به او کافر بودند (رعد/۳۰؛ انبیاء/۳۶؛ فرقان/۶۰) و حساب روز جزا را نیز، امری موهوم و افسانه‌ای گنگ و دروغین می‌پنداشتند (ذاریات/۱۲؛ مدثر/۴۶؛ مطففین/۱۱؛ مقایسه کنید با: معارج/۲۶).

این سوره با تأکید بر این آغاز می‌شود که شکرگزاری، مجد، شکوه، یا پرستش و الوهیت شایسته الله است که پادشاه همه دوران‌هاست. سپس بی‌درنگ یادآور می‌شود که مراد از الله که پادشاه دوران‌هاست، همان رحمان مهربان است؛ یعنی همان خدا که در منطقه جنوب عربستان همچون خالق آسمان و زمینش می‌شناختند (Jeffery, 2007: 140-141) و قرآن آموزش داد این دو نام - الله و رحمان - یک مدلول دارند (اسراء/۱۱۰). بعد، بر این تأکید می‌کند که این الله یا همان رحمان مهربان که پادشاه همه دوران‌هاست، پادشاه یا مالک «یوم الدین» هم هست. به بیان دیگر، برای متقاعد کردن مخاطبان به اینکه خداوند پادشاه و صاحب‌اختیار روز قیامت است، نخست بدین استشهد می‌کند که خدا پادشاه و صاحب‌اختیار همه دوران‌هاست. بالطبع وقتی خدا پادشاه همه دوران‌ها باشد، پادشاه روز جزا هم خواهد بود. با پذیرش این

به یک موجود عالی بنا شده بود؛ موجودی ساکن آسمان که خالق جهان، منشأ رفتار اخلاقی، حاضر در همه جا و دارای قدرتی فوق همه قدرتهاست؛ موجودی بسیار شبیه آنچه در ادیان توحیدی پرستش می‌شود و پیروان نظریه غالب و رایج تکامل تاریخی فرهنگ‌ها و ادیان می‌گویند پرستش او حاصل تکامل ذهنی بشر و فرارفتش از پرستش بت‌ها بوده است.

اشمیت از موضع مخالف نظریه تکامل ادیان سعی کرد نشان دهد ریشه‌های چنین باوری را می‌توان در فرهنگ مردمان بسیاری از جوامع بدوی نشان داد. بر پایه شواهد وی، مردمان بسیاری از جوامع گردآوری و شکار در مناطق مختلف جهان معتقدند که این موجود خودش خلق نشده ولی در خلق جهان معمولاً اثر داشته است؛ با آن بیگانه نیست و در اداره‌اش معمولاً ایفای نقش می‌کند؛ قدرتش فرازمان و مکان است و همه اشخاص را در برمی‌گیرد؛ فرازمانیش هم سبب می‌شود بی‌تغییر و ازلی و ابدی دانسته شود. نیز، به خاطر قدرتش به افراد نزدیک و به خاطر عظمتش دور از آنها و معمولاً با آسمان تداعی می‌شود. سرآخر ویژگی‌های منحصر به فردش سبب می‌شود که اغلب در اساطیر و داستان‌های دینی اقوام بدوی مختلف از آن به «تنها» تعبیر شود. از دید او گستردگی رواج این باور در میان بدویان هرگز اتفاقی نبود و بر این دلالت می‌کرد که باور توحیدی به وجود یک خدای یگانه آسمانی - شکل دین‌داری همین اقوام - کهن‌ترین و اصیل‌ترین شکل دین‌داری بشر است؛ شکل اصیلی که البته بعدها تحت تأثیر اندیشه‌های مشرکانه آسیب نیز

مهم دیگر نیز در این آیه می‌توان بازجست: اینکه الله بر همان خدای نادیدنی، غیرفانی و یگانه دلالت کند که در عبادت پولس یاد شده است.

الف) نظریه توحید اصیل اشمیت

پرستش چنین خدایی در میان اقوام بدوی مختلف گزارش شده است؛ همان خدا که ویلهلم اشمیت^۷، زبان‌شناس و مردم‌شناس آلمانی معاصر (درگذشته ۱۹۵۴م/۱۳۳۳ش)، منتقد نظریه تکامل ادیان و پایه‌گذار نظریه توحید اصیل^۸ معتقد بود که پرستش او شکل اصیل و کهن دین‌داری است.

اشمیت هنگام مطالعه زبان و فرهنگ نواحی اقیانوسیه دریافت ریشه زبان‌های کهن در جزایر پراکنده اقیانوسیه، اندونزی و استرالیا با ریشه زبان‌های کهن آسیای مرکزی یکی است. بر پایه مطالعات بیشتر، معتقد شد یک فرهنگ کهن اصیل در میان همه نواحی جهان مشترک است؛ فرهنگی که به اقوام شکار و گردآوری تعلق دارد و بقایای آن را می‌توان در میان پیگمی‌های افریقا و اقیانوسیه و قطب‌نشینان امریکا سراغ گرفت و از این فرهنگ اصیل اولیه^۹، همه فرهنگ‌های دیگر برخاسته‌اند. وی در مطالعات بعدی خود همه نظام‌های فرهنگی را برخاسته از یک فرهنگ اولیه ناشناس دانست؛ فرهنگ اولیه مادرتباری که مبتنی بر گردآوری دانه‌های گیاهی است.

این فرهنگ اولیه از دید اشمیت بر پایه باور

7. Wilhelm Schmidt
8. Urmonotheism
9. Urkultur

می‌کرده است (سجده/۵). این اوصاف نشان می‌دهد که الله بالقوه می‌توانسته است برخوردار از همان صفاتی تلقی شود که صحرائشینان مورد مطالعه اشمیت، خدای آسمانی را واجدش می‌دانستند.

شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که همین اوصاف نیز دست‌کم از حدود ۲۰۰ سال پیش از اسلام در نواحی جنوبی عربستان به خدای «ذی سموی» نسبت می‌شده (علی، ۲۰۰۱: ۳۶-۳۷) و به‌مرور و در پی آشنایی تدریجی مردم عربستان با دیانت مسیحی و مفهوم «پدر آسمانی»، همین اوصاف به خدایی با نام رحمان منتسب گردیده است. برای فهم بهتر معنای رحمان در این دوره و تطبیقش با پدر آسمانی، می‌توان به شواهدی باستان‌شناختی اشاره کرد. از جمله، در برخی کتیبه‌های مسیحیان جنوب عربستان در حدود ۴۷۰ م. ذکر شده است که «رحمن و بنهو کرشتش غلین» - یعنی رحمان و فرزندش کریستوس یا همان مسیح پیروزند (علی، ۲۰۰۱: ۲۳۷/۴؛ نیز بنگرید به: همان: ۱۶۶/۶). در کتیبه سد مارب در حدود ۵۴۲ م. به دستور ابرهه، آمده است که: «به حول و قوت و رحمت رحمان و مسیحش و روح القدس، این نوشته پدید آمد...» (علی، ۲۰۰۱: ۱۷۴/۶).

در متون دیگری هم از حدود ۵۷۵ م. یعنی بسی نزدیک به دوران اسلامی، رحمان به‌مثابه خدای یهود یاد شده است (علی، ۲۰۰۱: ۲۵۰/۴)؛ گزارشی که در کنار شواهد فوق، معنای واضحی دارد: رحمان خدایی است برخوردار از همان اوصاف که یهودیان بر خدای خود حمل می‌کنند و مسیحیان هم واجدش

می‌بیند (برای مروری بر نظریه وی، بنگرید به: Schmidt, 1933, thoroughly; نیز: Henninger, 1987: 113-115).

ب) الله و رحمان به‌مثابه خدای آسمانی حتی اگر نظریه توحید اصیل اشمیت را در برابر نظریه تکامل ادیان مرجوح بدانند، شواهدی که وی از پرستش چنین خدایی در فرهنگ‌های صحرائشین مختلف بازمی‌نماید شایان تأمل‌اند. بر این پایه، می‌توان گفت که احتمالاً سبب معادل نهادن شدن الله با عبارت کهنی که جلال را شایسته «خدای نادیدنی، ابدی، حکیم و یگانه» می‌داند، همین است که در باور عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام، الله نیز برخوردار از چنین اوصافی دانسته می‌شده است و عرب‌ها نیز مثل همه اقوام بدوی دیگر، برای الله که خدای ساکن آسمانش می‌دانسته‌اند، چنین صفاتی قائل بوده‌اند.

اینکه از نظر مخاطبان مکی قرآن «الله» موجودی ساکن آسمان بوده، از شواهدی چند قابل فهم است (بنگرید به: ابن سعد، بی‌تا: ۲۳۶/۸ «استخِر الله فی السماء...»؛ برای تقابل قرآن با این اندیشه و تأکیدش بر اینکه پادشاهی خدا در زمین هم گسترده است، بنگرید به: انعام/۳؛ زخرف/۸۴). چنان که از مجادلات قرآنی با مشرکان مکه و استنادات فراوانش به مقبولات این مشرکان می‌توان دریافت، آنها معتقد بوده‌اند که الله آسمان و زمین (عنکبوت/۶۱؛ لقمان/۲۵) و انسان (زخرف/۸۷) را خلق کرده، خدای باران و برکت شناخته می‌شده (عنکبوت/۶۳) و از آسمان امر زمینیان را تقدیر

بر این پایه، تأیید این باور در قرآن کریم که الله و رحمان دو نام برای یک خدا هستند، شاید کوششی برای انتساب طیف گسترده‌تری از صفات به خداوند و اصلاح برخی نگرش‌های دین‌شناختی رایج در مکه است. بناست بدین طریق آموزش داده شود که ربّ دین اسلام، تنها ربّ آسمان نیست و ربّ زمین و زمینیان هم هست؛ چنان که رحمان چنین است و البته، الله نیز که در محیط مکه معروف است، خدای دیگری جز همین رحمان نیست. نیز، بناست که آموزش داده شود خدای دین اسلام، همان پدر آسمانی مهربانی است که مسیحیان و یهود می‌پرستند و برخی از آن به نام الله و برخی نیز به نام رحمان یاد می‌کنند.

پ) رب العالمین وصف مشترک الله و رحمان

یک پیام مهم آیه حمد همین است که الله، رب العالمین است. اگر به خاطر آوریم که بی‌درنگ بعد از آن باز تأکید می‌شود که این الله یا رب العالمین، همان رحمان رحیم است (حمد/۳)، متوجه خواهیم شد که تأکیدی در این آیات بر اینهمانی الله و رحمان و اشتراک هر دو در وصف «رب العالمین» دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که در آغاز نزول قرآن کریم، برای اشاره به خدا دو تعبیر «رحمان» و «رب العالمین» رواج یافته و به‌مرور در اواخر دوران مکی نام الله نیز افزوده شده است. این‌گونه، مثلاً می‌بینیم که در سوره‌های مکی ربّ ابراهیم «رب العالمین» یا «رحمان» شناسانده می‌شود؛ اما در آیات مدنی الله (مقایسه کنید با: شعراء/۷۷؛ مریم/۴۴؛ بقره/۲۵۸).

را می‌توانند به‌مثابه «خدای پدر» بپذیرند. ظاهراً پرستش همین خدا در میان برخی اقوام عرب نیز مرسوم بوده است. مثلاً، گفته می‌شود که قبائل عکّ و اشعریون در مقام تلبیه می‌گفته‌اند: «نَحِجُّ لِلرَّحْمَنِ بَيْتًا عَجَبًا/مُسْتَتِرًا مُغَبِّبًا مُحَجَّبًا» (همان: ۲۵۶/۱). ظاهراً این قبیل قبائل، رحمان را ربّ آسمان و زمین هر دو می‌دانسته‌اند؛ چه، در برخی کتیبه‌های پیش از اسلام در جنوب عربستان عبارت «الرَّحْمَنُ رَبُّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» دیده می‌شود (علی، ۲۰۰۱: ۱۶۸/۶). این شواهد نشان می‌دهد از نگاه برخی قبائل عرب، رحمان برخلاف الله - که تنها ربّ آسمان تلقی می‌شده - ربّ آسمان و زمین هر دو شناخته می‌شده است (بنگرید به: نباء/۳۷ «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ...»؛ نیز بنگرید به: رحمن/۱۰ «وَالْأَرْضِ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ...»).

احتمالاً برخی از همین قبائل حتی به اینهمانی رحمان و الله نیز باور داشته‌اند. این معنا را می‌توان از برخی تلبیه‌های ایام حج بازشناخت. برای نمونه، گفته‌اند که تلبیه قیس عیلان در ایام حج این‌گونه بوده است: «لبیک اللهم لبیک / لبیک أنت الرحمن / أنتک قیس عیلان / راجلها والركبان» (یعقوبی، ۲۵۵/۱؛ نیز، برای روایتی بازمانده از دوره اسلامی و موهّم وجود یک باور کهن در فرهنگ عربی مبنی بر اینکه «رحمت»، یکی از شفیعان و مقربان درگاه الله و لابد یکی از کارگزاران یا فرشتگان یا حتی خدایی با قدرت کمتر است، بنگرید به: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱۶۷ «فَتَخْرُجُ الرَّحْمَةُ فَتَسْأَلُ رَبَّهَا فَيَخْرُجُونَ بِرَحْمَةِ اللَّهِ»).

با موسی علیه السلام است؛ مکالماتی که در آنها موسی علیه السلام هر سه معنای عالمین را ذکر می‌کند و خدا را به هر سه معنا رب العالمین می‌شناساند؛ مکالماتی که اشارات مبهم عهد عتیق به آنها (سفر خروج: ۲/۵) در قیاس با قرآن کریم، نشان از آن دارد که تبیین مفهوم رب العالمین در قرآن کریم نه بازتاب مجادله‌ای کهن که یک بازسازی نو بر اساس ضرورت‌های صدر اسلام بوده است:

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ * قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ أَلَدِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (شعراء/۲۳-۲۸).

بر پایه این آیات، فرعون از موسی علیه السلام می‌پرسد این «رب العالمین» که تو یاد می‌کنی کیست. فرعون که همواره ادعا می‌کرد «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات/۲۴)، اکنون با کسی مواجه شده است که ادعا می‌کند ربی فراتر از وی او را فرستاده است. موسی علیه السلام توضیح می‌دهد که این رب والاتر، همانی است که نه تنها رب مردم مصر که رب آسمان، زمین و هر چه میان آنها جای دارد است. وقتی فرعون تمسخر پیش می‌گیرد، موسی علیه السلام ادامه می‌دهد: رب العالمین همانی است که نه تنها رب مردم این عصر (که فرعون خود را صاحب امرشان می‌پندارد) که رب مردم همه دوران‌هاست.

فرعون در ادامه، موسی علیه السلام را به جنون متهم می‌کند؛ یعنی به ارتباط با جنیانی که او را

پس برای درک بهتر آیه حمد باید ضرورت‌های تأکید قرآن بر مفهوم رب العالمین را همچون وصف مشترک الله و رحمان بازشناخت.

چنان که گفته‌اند (Calderini, 1994: 52)، تعبیر رب العالمین صرف‌نظر از سه استثناء (سوره‌های بقره، مائده و حشر)، همواره در سور مکی قرآن کریم یاد شده است؛ یعنی در سال‌های آخر دوران مکی - همان دورانی که اغلب خدای دین اسلام رحمان شناسانده می‌شد - بر این هم تأکید می‌رفت که رحمان، رب العالمین هم هست. از اواخر دوران مکی به بعد وقتی آموزش داده شد که برای خدا نام‌های نیکوی بسیار است و رحمان و الله فرقی با هم ندارند (اسراء/۱۱۰)، اوصاف رحمان و رب العالمین برای «الله» نیز کاربرد پیدا کرد.

جا دارد بپرسیم در فرهنگ عصر نزول چه اوصافی برای رب العالمین قائل بوده‌اند که سبب شده است قرآن کریم پیش از هر وصف دیگری، خدا را بدان صفت بشناساند. در این باره نخست باید گفت به نظر می‌رسد که این «رب العالمین» هم‌زمان همه مدالیل مختلف واژه «عالمین» را در بر می‌گرفت؛ همان‌ها که در عصر صحابه و تابعین محل بحث و اختلاف شد. رب العالمین در صدر اسلام پادشاه دوران‌ها هم بود، پادشاه جن و انس و همه بندگان هم بود و مالک آسمان و زمین و همه موجودات هستی نیز دانسته می‌شد.

این را می‌توان از گستره صفاتی که در قرآن کریم به رب العالمین منتسب می‌گردد بازشناخت. یک مثال درخور توجه در این باره، مکالمات فرعون

بر پایه این آیات، رب العالمین کسی است که پیش از هر چیز، مالک دوران‌هاست و هستی را در چند روز خلق کرده است. او افزون بر آسمان، زمین را هم در دو روز خلق و - خلاف تصور مشرکان - خود امرش را تدبیر کرده و سپس عرش پادشاهی خود را در آسمان بنا نهاده است. آنگاه آسمان و زمین را هم‌زمان در جنبه قدرت خویش فروگرفته و هیچ‌یک را وانهاده است...

به نظر می‌رسد که دیگر ویژگی بارز رب‌العالمین در فرهنگ عربی همین بوده که وی برای ارتباط با بندگان یا پیام‌رسانی با واسطه به ایشان اقدام می‌کرده و بدین منظور فرستادگانی گسیل می‌داشته و حتی بابت این پیام‌رسانی اجر و مزد نیز می‌داده است. در اکثر جاها که در قرآن سخن از تنزیل کتب آسمانی می‌رود، از میان اوصاف بسیاری که می‌شود برای خدا یاد کرد، خدا به وصف رب‌العالمین شناسانده می‌شود (برای نمونه، بنگرید به: یونس/۳۷؛ شعراء/۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰). این یعنی قرار است بر این تأکید شود که خدای دین اسلام در قیاس با رب‌های دیگری که عرب‌ها می‌پرستند، یک ویژگی مهم دارد و آن اینکه «رب‌العالمین» است؛ امری که سبب می‌شود برای ارتباط با این عالمین (بنندگان از گذشته‌های دور تاکنون) اقداماتی را بی‌گیرد و یکی از شؤون اصلی و مهمش همین ارسال پیامبر و برقراری ارتباط باشد. در قرآن کریم همچنان که رب‌العالمین ربی است که وحی و تنزیل می‌فرستد، قرآن هم ذکری برای عالمین، یعنی مربوبان همین رب است: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذَكَرُ لِلْعَالَمِينَ﴾ (یوسف/۱۰۴؛

تحریکش کرده‌اند. موسی علیه‌السلام نیز در توضیح بیش‌تر معنای رب‌العالمین می‌گوید وی نه تنها رب زمین است؛ که رب همه چیزهایی است که سراسر زمین را از شرق تا غربش پر کرده‌اند؛ لابد بدین معنا که از آن جنیان هم بدون آنکه رب‌العالمین بخواهد کاری بر نمی‌آید (مقایسه کنید با: ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا: ۲۷۵۵/۸ که جنون را به معنای گفتن سخنان ناصحیح و نامربوط گرفته است). این عبارات به خوبی توضیح می‌دهد که چگونه «عالمین» در صدر اسلام، هم‌زمان بر هستی، همه موجودات آن و خاصه، موجودات زمینی دلالت می‌کرده و این‌گونه، زمینه کاربردش برای اشاره به طیف گسترده‌ای از اوصاف الهی و هم زمینه تفسیرهای مختلف و مضیق از آن فراهم بوده است.

ت) دیگر اوصاف رب‌العالمین

بر پایه اشارات قرآنی می‌توان دریافت که از نگاه مخاطبان قرآن، رب‌العالمین واجد چه اوصافی شناخته می‌شده است.

مروری سریع بر اوصاف رب‌العالمین را می‌توان در آیاتی از سوره فصلت بازشناخت:

﴿قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمِينَ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءَ اللَّسَاتِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾ (فصلت/۹-۱۲).

ص/ ۸۷؛ قلم/ ۵۲؛ تکویر/ ۲۷).

آنگاه نیز که از رسالت موسی علیه السلام سخن می‌رود، گفته می‌شود که چون سراغ فرعون رفت، به وی گفت که من فرستاده «رب العالمین» هستم (شعراء/ ۱۶؛ زخرف/ ۴۶). پیامبران مختلفی همچون ابراهیم علیه السلام، هود علیه السلام و جز آنها مردمان را به همین رب العالمین می‌خوانده‌اند. نیز، دلیل اصلی خود را برای اینکه از مردم طلب اجر نمی‌کرده‌اند، همین بازمی‌نموده‌ند که اجرشان با رب العالمین است: ﴿وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمین﴾ (شعراء/ ۱۰۹، ۱۲۷، جاهای مختلف). این وقتی معنا دارد که یک ویژگی رب العالمین اجر بخشی به رسولانش باشد؛ بر این مبنا که وقتی رسول را رب العالمین می‌فرستد، اجرش را هم تقبل کند (برای نمونه از بازتاب این پیوند میان رسالت پیامبران و رب العالمین بودن خدا در روایات، بنگرید به: ابن ابی حاتم، بی تا: ۲۱۴۰/۷، ۳۲۷۶/۱۰؛ نیز، برای نمونه از بازتاب پیوند میان رب العالمین بودن خدا و وظیفه ارسال رسولان در گفتار تابعینی همچون مجاهد بن جبر، بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۲۰۴/۱۵ «من رب العالمین الی...»؛ نیز بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۳: ۵۳۷/۱ «هذا کتاب... نزل به الروح الامین من عند رب العالمین»).

شأن دیگر رب العالمین در فرهنگ عرب‌ها بر پایه قرآن کریم، دوستی و رزیدن با بندگان است؛ شأنی که البته پیوند تنگاتنگی با همان ارسال رسولان دارد. از جمله اشارات قرآنی به این معنا، سخن ابراهیم علیه السلام است. ظاهراً وی در زمانی زندگی

می‌کرده که رب العالمین در کنار رب‌های دیگری مثل ماه، خورشید، ستاره و... پرستش می‌شده است. ابراهیم از همه آن رب‌ها روی گردان می‌شود و می‌گوید همه این رب‌ها دشمن من‌اند؛ جز رب العالمین (شعراء/ ۷۷). شاید بتوان از این برداشت کرد که رب العالمین به صفاتی مثل دوستی و رزیدن با بندگان هم شناخته می‌شده است.

ویژگی مهم دیگر رب العالمین که آن هم البته با ارسال رسولان بی‌ارتباط نیست، قضاء میان بندگان است. بالطبع وقتی الله رب العالمین باشد و عالمین نیز به معنای بندگان گرفته شود، یکی از ویژگی‌های چنین ربوبیتی قضاء میان بندگان خواهد بود؛ همچنان که هر مالک و ربی عهده‌دار کار داوری میان پروردگان خویش است. در روایاتی، چون سخن به قضاوت خداوند میان بندگان کشیده، از وی با وصف رب العالمین یاد شده است (برای نمونه، بنگرید به: ابن ابی حاتم، بی تا: ۱۴۸۵/۵). افزون بر این، از قول عامر بن شراحیل شعبی درباره «یومَ یقومُ الروحُ والملائکة صفاً لا یتکلمونَ إلا من أذن له الرحمنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبأ/ ۳۸) نقل شده که می‌گفته است روح و ملائک، «سماط» رب العالمین هستند (ابن ابی حاتم، بی تا: ۳۳۹۶/۱۰)؛ یعنی دو گروه کارگزارانی که در دو جانب عرش وی می‌ایستند و خدمتگزاری می‌کنند (برای معنای سماط، بنگرید به: ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۰۱/۲؛ ابن منظور، بی تا: ۳۲۵/۷). باید عبارت شعبی را چنین فهمید که روز قیامت وقتی قرار است رب العالمین میان بندگان حکمرانی و قضاوت کند، روح و ملائکه کارگزارانش هستند و

در توضیح حمد و عالمین اظهار نظر می‌کردند، فهم خود را مستند به منابعی همچون قرآن کریم، روایات نبوی، یا احياناً منابع اسرائیلی خود می‌نمودند.

دیدیم که می‌توان توقع داشت از آیه حمد، فهم‌های دیگر نیز پدید آمده باشد. همین ملاحظه را مبنای بازشناسی روابط بینامتنی آیه قرار دادیم؛ آیه‌ای که ظاهراً ردی از آن در منابع بازمانده از دیگر ادیان ابراهیمی برجا نبود. چنان که دریافتیم، این عبارت احتمالاً همان است که در انجیل توبیا و هم نامه پولس به تیموتائوس در ضمن عهد جدید می‌توان دید؛ چیزی شبیه اینکه «مجد و شکوه برازنده خدای نادیدنی و همیشگی و یگانه است که پادشاه همه دوران‌هاست». تفسیر حمد به مجد و شکوه در فرهنگ اسلامی هم سابقه دارد و شواهدی نیز حکایت می‌کند که عالمین به معنای همه دوران‌ها باشد. پس می‌توانیم احتمال دهیم که این دو واژه در کتب مقدس ادیان ابراهیمی به دیگر زبان‌ها، معادل‌هایی دیگر داشته است؛ معادل‌هایی متفاوت که البته آنها نیز با حمد و عالمین هم‌تبارند و تفاوت ظاهری، نتیجه ترجمه‌های متفاوت از آنها به زبان‌های مختلف است.

پذیرش این مقدمات به دستاورد دیگری نیز می‌انجامد؛ اینکه بپذیریم الله - خدای دین اسلام - همان خدای نادیدنی و یگانه و همیشگی باشد که بدویان صحرائشین می‌پرستیده‌اند و بر پایه نظریات ویلهلم اشمیت، پرستش آن در دامنه وسیعی از مناطق رواج داشته است. با کنار هم نهادن شواهد مردم‌شناختی و تاریخی و اشارات قرآنی در مقام

در دو سوی تخت پادشاهی‌اش صف می‌کشند و تا رحمان - قاضی دادگاه - اجازه ندهد، با کسی سخنی به قصد شفاعت نخواهند گفت. حتی شاید بتوان بر پایه خود قرآن کریم این را نیز محتمل دانست که بر پایه عرفی کهن، حمد رب العالمین آیینی نشانگر پایان قضا بوده است: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (زمر/۷۵)؛ یعنی همچنان که در پایان دادگاه‌ها مرسوم بوده است بگویند «به نام نامی فلان پادشاه، ختم جلسه اعلام می‌شود»، جلسه دادرسی خدا نیز با حمدالله، رب همگان به پایان خواهد رسید. حتی شاید بتوان گفت که قیامت، آن‌چنان که در قرآن کریم توصیف شده، روزی است که مردم در برابر این قاضی بزرگ قیام می‌کنند و بدین‌سان، دادرسی آغاز می‌شود: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (مطففین/۶؛ برای اشاره‌ای در روایات اسلامی به اینکه رب العالمین همچون قاضی دستور مجازات یا رفع آن می‌دهد و رب جهنم نیز هست، بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۱۰۱/۲۵، ۲۶/۲۱۹-۲۲۰).

بحث و نتیجه‌گیری

در این مطالعه نخست کوشیدیم نشان دهیم که فهم رایج از آیه حمد نه مبتنی بر درکی عرفی و بازمانده از عصر نزول، که دستاورد فهم‌های متراکم عالمان مسلمان در سده‌های بعد بود. حتی در عصر صحابه، تفسیر مفهوم حمد با دشواری‌های تلقی می‌شد و تا مدت‌ها بعد، اختلاف‌نظرها در تبیین مفهوم عالمین استمرار داشت. هر یک از عالمان اعصار قدیم نیز که

رحیم - پدر آسمانی - که (به اقتضای ربوبیتش بر زمان‌ها) ملک یا مالک روز مجازات نیز هست.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۲۹ق).

شرح نهج البلاغه. به کوشش محمد ابوالفضل

ابراهیم. قاهره: بی‌نا.

- ابن ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (بی‌تا).

التفسیر. به کوشش اسعد محمد طیب. صیدا:

المکتبة العصرية.

- ابن ابی‌دنیا، عبدالله بن محمد (۱۴۰۷ق). الشکر لله.

به کوشش یاسین محمد سواس و عبدالقادر

ارنؤوط. بیروت/دمشق: دار ابن کثیر.

- ابن ابی‌شبیبه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). المصنف.

به کوشش سعید لحام. بیروت: دار الفکر.

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق). النهاية فی

غریب الحدیث و الاثر. به کوشش طاهر احمد

زاوی و محمود محمد طنّاحی. بیروت: المکتبة

العلمیه.

- ابن جعد، علی (۱۴۱۷ق). المسند. به کوشش عامر

احمد حیدر. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق). الصحيح. به کوشش

شعیب ارنؤوط. بیروت: مؤسسة الرساله.

- ابن ربین طبری، علی (۱۹۲۸م). فردوس الحکمه.

به کوشش محمد زبیر صدیقی. برلین: مطبعة

آفتاب.

- ابن زمنین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۳ق). التفسیر.

جدل با مشرکان می‌توان دریافت که ظاهراً در آغاز ظهور اسلام، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خود را پیام‌آور از جانب رب العالمین شناسانده است؛ ربی که مالک زمان و تقدیرگر عمر همگان دانسته می‌شود، آسمان و زمین را در زمانی مشخص خلق کرده، تخت پادشاهی خود را در آسمان استوار کرده و بندگان خود - همه موجودات (عالمین) - را در سراسر هستی پراکنده است، با بندگان مهر می‌ورزد، برایشان رسول و کتاب می‌فرستد و بابت این کار اجر و مزد می‌دهد و سرآخر، به اقتضای حاکمیت خویش بر زمان، در پایان دوره‌ای مشخص میان بندگان داوری می‌کند، روز قیامت بسان قاضی بر تخت حاکمیت می‌نشیند و همگان در محکمه او قیام می‌کنند.

به نظر می‌رسد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نخست خود را فرستاده رب العالمین شناسانده و سپس به‌مرور آموزش داده که این خدا، همان رحمان رحیم یا همان پدر آسمانی است که مسیحیان و دیگر اقوام جنوب عربستان می‌شناسند. در سال‌های آخر دوران مکی نیز، با تکیه بر گستردگی نام‌های خدا گفته شده است که الله، نامی دیگر برای همین رحمان رحیم یا همین رب العالمین است. پیوند این سه نام را در جای‌جای قرآن کریم، خاصه در آیات نخست سوره حمد می‌توان به‌وضوح بازدید: حمد (مجد و شکوه، قداست، الوهیت یا ستایش) مخصوص الله (خدای نادیدنی ابدی و یگانه) است که رب العالمین (پادشاه همه دوران‌ها، همه ملک هستی و همه انسان‌ها) است؛ همان رحمان

- به کوشش ابو عبدالله حسین بن عکاشه و محمد بن مصطفی کنز. قاهره: دار الفاروق الحدیثه.
- ابن سعد، محمد (بی تا). *الطبقات*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. به کوشش علی شیری. بیروت: دار الفکر.
- ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم (۱۳۹۸ق). *غریب القرآن*. به کوشش احمد صقر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰ش). *الفهرست*. به کوشش رضا تجدد. تهران: کتابخانه مروی.
- ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۲ق). *تصحیفات المحدثین*. به کوشش محمود احمد میره. قاهره: المطبعة العربیة الحدیثه.
- ابو عبیده معمر بن مثنی (۱۳۹۰ق). *مجاز القرآن*. به کوشش فؤاد سزگین. قاهره/بیروت: مکتبه الخانجی/دار الفکر.
- ابولیت سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا). *التفسیر*. به کوشش محمود مطر جی. بیروت: دار الفکر.
- احراری، حمید (بی تا). *دانشنامه ریشه شناسی و معناشناسی واژگان قرآن*. بخش نخست (سوره حمد و آیات ۱-۱۴۲ سوره بقره). منتشر نشده.
- احمد بن حنبل (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
- اسرائیلی، اسحاق بن سلیمان (۱۴۱۲ق). *الاغذیة و الادویة*. به کوشش محمد صباح. بیروت: مؤسسه
- عز الدین.
- *الامامة و السياسة* (بی تا). منسوب به ابن قتیبه. به کوشش طه محمد زینی. قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۰۷ق). *معالم التنزیل*. به کوشش خالد عک و مروان سوار. بیروت: دار المعرفة.
- *تفسیر عسکری* (۱۴۰۹ق). به کوشش محمد باقر موحد ابطحی. قم: مدرسه الامام المهدي علیه السلام.
- تقدیسی، محمد مهدی (۱۳۹۲ش). *معناشناسی واژه دین در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- تنوخی، محسن بن علی (بی تا). *الفرج بعد الشدة*. قاهره: دار الطباعة المحمدية.
- *توحید مفضل* (۱۴۰۴ق). منسوب به مفضل بن عمر جعفی. به کوشش کاظم مظفر. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- تونجی، محمد (۱۳۸۰ش). *یزیدیان یا شیطان پرستان*. ترجمه احسان مقدس. تهران: عطایی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان*. به کوشش ابومحمد بن عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۰۳ق). *التسهیل لعلوم التنزیل*. بیروت: دار الکاتب العربی.
- حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۹۹۲م). *جواب المسائل التي سأله اهل سرخس عنها*. ضمن *ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی*. به کوشش بیراند راتکه.

- بیروت: فرانتس اشتاینر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق).
المفردات فی غریب القرآن. به کوشش ندیم
مرعشلی. قاهره: دار الکاتب العربی.
- رسائل اخوان الصفا (۱۳۷۶ق). بیروت. دار صادر.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۱ق). التفسیر. به
کوشش سید عمران. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ق). التفسیر. به
کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس. ریاض:
دار الوطن.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (بی تا). الدر
المنثور. بیروت: دار المعرفه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۳ق). التبیان.
به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی. نجف: دار
احیاء التراث.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۲ق). المیزان. قم:
جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان.
بیروت: اعلمی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۹۵م). التفسیر. به
کوشش خلیل میس و صدقی جمیل عطار. بیروت:
دار الفکر.
- علی، جواد (۲۰۰۱م). المفصل فی تاریخ العرب
قبل الاسلام. مدینه: دار الساقی.
- عمادالدین طبری، محمد بن علی (۱۴۲۰ق). بشاره
المصطفی. به کوشش جواد قیومی. قم: جامعه
مدرسین.
- عهد جدید (۱۹۲۵م). ترجمه فارسی. لندن:
بریتیش بایبل سوسایتی.
- _____ (۱۳۶۴ش) ترجمه فارسی
معاصر. تهران: آفتاب عدالت.
- عهد عتیق (۱۹۸۸م). ترجمه عربی. بیروت: دار
المشرق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). التفسیر الکبیر.
قاهره: المطبعة البهیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۶ق). التفسیر. به
کوشش طیب موسوی جزائری. نجف: مکتبه
الهدی.
- کتاب جلوه (۱۳۸۰ش). ترجمه احسان مقدس.
ضمن یزیدیان یا شیطان پرستان محمد تونجی
(بنگرید به: همین مأخذ).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). الکافی. به
کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۵۷ش). فرهنگ تطبیقی
عربی با زبان های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد
فرهنگ ایران.
- مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۴ق). التفسیر. به
کوشش احمد فرید. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق). معانی القرآن.
به کوشش محمدعلی صابونی. مکه: جامعه
ام القری.

- Calderini, Simonetta (1994). Tafis of lam n in Rabb al- lam n, Quran 1: 2 . *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London: Vol. 57. No. 1.
- Firestone, Reuven (2003). The Qur an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship . *Bible and the Qur'an*. ed. John C. Reeves, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Henninger, Joseph (1987). Schmidt, Wilhelm . tr. Paul C. Duggan. *Encyclopedia of Religion & Ethics*, ed. Mircea Eliade. Vol. XIII, New York: Macmillan Publishing Company.
- Horovitz, Joseph (1964). *Jewish Proper names and derivatives in the Quran*. Hildesheim. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Jeffery, Arthur (2007). *The Foreign*
- Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill. Nöldeke, Teodor & Schwali, Friedrich (2013). *The History of the Quran*. tr. Wolfgang H. Behn, Leiden/Boston: Brill.
- Schmidt, Wilhelm (1931). *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. tr. H. J. Rose, New York: Dial Press.
- Stark, Rodney (1987), *How New Religions Succeed: A Theoretical Model . The Future of New Religious Movements*. ed. D. G. Bromley and P. E. Hammond. Macon. Mercer University Press.
- The Book of Tobit (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. ed. R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press.
- *The New Testament in Syraic (Peshitta)* (1905). London: British and Foreign Bible Society.