

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.

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 بازنمود 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، 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؛ جزی، ۱۴۰۳: ۱/۳۰۶). فراتر از این، در برخی روایات نیز میان کل این سوره با دیگر کتب آسمانی مشابیهایی 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است و نمی‌توان برایش مشابهی در وحی پیامبران پیشین یافت (طبری، ۱۹۹۵: ۷۴/۱۴ «لَمْ تُذَكَّرْ لِنَبِيِّ قَبْلَهُ»). 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 قرتیان دیده می‌شود: «متبارک باد خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح که پدر رحمت‌ها و خدای جمیع تسلیات است» (دوم قرتیان 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 توجه‌تشان 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 بازمی‌کاوند.

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 (همان: 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﴾.^۴ وی می‌گوید که این عبارت را می‌توان در انجیل توبیا^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 بجویند. 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

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

4. *The Book of Tobit*

این اثر که به نام کتاب توبیا نیز شناخته می‌شود، اثری است منسوب به توبیای 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.

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، هر وقت بنده‌ای بگوید «الحمد لله رب العالمین»، خدا نیز می‌گوید که مرا بنده‌ام شکر گزارد؛ چون گوید «الرحمن الرحیم»، خدا گوید مرا مدح کرد؛ و چون گوید «مالک یوم الدین» خدا گوید مرا ثنا نمود... (ابن ابی حاتم، بی‌تا: ۲۶/۱؛ نیز برای نقل‌های دیگر همین روایت، بنگرید به: احمد بن حنبل، بی‌تا: 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، مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) هم «الحمد لله» را به معنای «الشکر لله» می‌گیرد (مقاتل، ۱۴۲۴: ۲۴/۱-۲۵). وی در شرح آیات دیگری همچون «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/۴۵)

دشواری‌هایی روبه‌رو می‌دیده‌اند. برای نمونه، ابن ابی حاتم رازی نقل می‌کند که عمر بن خطاب از علی علیه‌السلام پرسید «معنای سُبْحَانَ اللَّهِ 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، بی‌تا: 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 واژه حمد را بیان کنند، جملاتی را شرح دهند که آن را دربر دارند. یک نمونهٔ این رویکرد سخنی است که ضحاک بن مزاحم (درگذشته 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 والاستخداء لله والاقرارُ 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، بی‌تا: 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 این نیست که معنای لغوی حمد، شکر باشد؛ بلکه سخن بر سر آن است که عبارت «الحمد لله رب

نیز، به سادگی حمد را مترادف شکر می‌داند و آیه را چنین معنا می‌کند که سَدِّ راه ستمکاران مقتضی شکر خداست (مقاتل، ۱۴۲۴: ۳۴۶/۱). گرچه عالمان متأخرتر گاه برای حمد معناهای دیگری هم ذکر می‌کنند، بارزترین معنای آن همین شکر دانسته می‌شود. برای نمونه، ابن ابی‌دنیا (درگذشته ۲۸۱ق) حمد را به وضوح 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 واژه 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 نیمه سده ۳ق 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 مقدمه مؤلفان آن عصر بر آثارشان، بنگرید به: ابن حبان، ۱۴۱۴: ۹۵/۱ «الحمد لله علی ما علم...»، ابواحمد عسکری، ۱۴۰۲: ۴/۱ «الحمد لله علی سابع فضله»).

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 همه بندگان است: خداوند موجودات مختلف را آفریده، آنها را روزی داده، هدایت کرده و

سرآخر وعده 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 ابن عباس به او رسیده است و پیش‌تر از آنها یاد شد، به شیوه 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 سده ۴ق و با گذشت حدود ۵۰ سال از عصر طبری دیدگاه‌های دیگری نیز درباره مفهوم حمد مطرح می‌شود، همین تفسیر از حمد ساده‌ترین و روشن‌ترین معنای واژه تلقی می‌گردد و به مرور آن را بدیهی و مستغنی از بحث می‌انگارند. برای نمونه، ابن زَمَنین (درگذشته 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 زَمَنین، ۱۴۲۳: ۱۱۸/۱). پذیرش بی‌چون‌وچرای همین تفسیر سبب شده است که سمعانی (درگذشته 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 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 كَعْبُ الْأَحْبَار - از جمله تابعینی است که گرچه به صراحت معنای حمد را ثناء نمی‌داند، معتقد است که «الحمد لله»، نوعی ثناء بر خداوند است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۰/۱-۹۱؛ ابن ابی حاتم، بی تا: ۲۶/۱). چنان که طبری نیز تصریح می‌دارد (طبری، ۱۹۹۵: همان جا)، 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 جسته‌اند. 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، بی تا: ۴۰/۱). به بیان دیگر، حمد هم‌زمان 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 ۵۱۶ق) به‌متابه 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 - 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 ابن زَمَنین که حمد را معادل شکر می‌دانست، علی بن عیسی رُمّانی، ادیب و مفسر معتزلی بغداد (درگذشته ۳۸۴ ق) از این مفهوم 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 به‌قصد ترغیبش به انجام آن وی را بدین وصف خوانند.

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 گرامی داشته است (بنگرید به: *الامامة و السياسة*، بی‌تا: ۳۸/۱). نیز، در روایاتی گفته می‌شود که رداء خداوند، کبریاء است (ابن ابی‌شیبیه، 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 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 بی‌ظنیری 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، بی‌تا: 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 به مثابه دعایی که به خواندنش امر می‌شود، می‌توانش چنین فهمید که حمد

این درک از مفهوم حمد، به‌زودی 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 به‌قصد 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).

ت) دیگر تفسیرها

صاحب‌نظرانی 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 ابی‌حاتم، بی‌تا: 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

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 دریافتیم 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؛ آن‌قدر بدیهی که در سده‌های 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 «رَبُّ الْعَالَمِينَ» در جاهایی و به «رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» در جای دیگر (انعام/۱۶۴) حاصل شده باشد. البته، از نظر هم اینان، فرد اعلای مصادیق عالمین موجودات زنده هستند. بر پایه همین درک از مفهوم واژه نیز گفته‌اند که «العالم ما احتواهُ بطنُ الفلک» (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 آفریدهٔ مختلفی هستند که بسیارشان پشت کوه قاف و دریا‌های هفت‌گانه زندگی می‌کنند؛ آن قدر دور که هیچ دربارهٔ 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 اعلای آفریده‌ها موجودات زنده تلقی شده‌اند.

به مفسران عصر تابعین و شاگردان ابن عباس نیز نگرش‌های مشابهی منتسب شده است. بر پایهٔ این گزارش‌ها، شخصیت‌هایی مثل قناده بن دعامه، 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 ابی حاتم، بی تا: ۱۲۹۳/۴، ۱۴۹۹/۵). تبعیج - فرزند همسر کعب الاحبار (برای وی، بنگرید به: ابن سعد، بی تا: 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 ابی حاتم، بی تا: ۱۲۹۳/۴؛ برای انتساب همین دیدگاه به سعید بن مسیب، بنگرید به: بغوی، ۱۴۰۷: ۴۰/۱).

از میان آراء این تابعین، تبیین روایت‌شده از ضحاک بن مزاحم (درگذشته ۱۰۲ ق) درخور توجه است؛ تبیینی که در آن تصریح می‌شود این مفهوم

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 معنای جن و انس است (طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱؛ ابن ابی حاتم، بی تا: ۱۲۹۴/۴). به مُجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۲ ق) و ابن جریر (درگذشته ۱۵۰ ق) نیز چنین دیدگاهی مُتَسَب 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 استشهاد 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: ۲۴-۲۵). شبیه همین تفسیر را از امام صادق علیه السلام نیز نقل کرده‌اند؛ آنجا که از قول ایشان گفته می‌شود مراد از عالمین، اهل بهشت و جهنم است (ثعلبی، 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: ابوليث سمرقندی، بی تا: ۴۱/۱؛ بغوی، ۱۴۰۷: ۴۰/۱).

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 ربُّ 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 متکامل‌تر از همین دیدگاه، بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۱-۲۲).

حمل عالمین بر موجودات مختلف که در منابع شیعی (قمی، ۱۳۸۶: ۲۸/۱) به امام صادق علیه السلام مُتَسَب و در مجاز القرآن ابو عبیده معمر بن مُثنی (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 هرزمانی است؛ مثلاً، همه انسان‌ها یا جنیان یک عصر خاص، عالم انسان‌ها یا اجنه در آن دوره شناخته می‌شوند (همان‌جا). بدین سان وی میان دو

دیدگاه مشابه، نظر ابن قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق) 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، بی تا: 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 صلی‌الله علیه و آله وسلم 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 (بی تا: ۴۱/۱؛ برای انتساب این قول به وهب بن منبه، بنگرید به: طبری، ۱۹۹۵: ۹۵/۱؛ نیز برای انتساب آن به ابن عباس، بنگرید به: ابن ابی حاتم، بی تا: ۱۲۹۳/۴).

شاید پذیرندگان این دیدگاه، عالمین را واژه‌ای حاصل از وقوع ادغام در «عالمیین» 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 الکبیر* و اثری دیگر با نام *العالم الصغیر* (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۰۶). از این قبیل، کهن‌ترین کاربردهای موجود را در آثاری مثل *فردوس الحکمة* (۱۹۲۸: ۴۳/۳، ۴۹)، اثر ابن ربیع 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 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).

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 معناهای واژه عالمین، «دوران‌ها» است. 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

یهودیان کُرد)، عالمین معنایی نزدیک به همین‌ها را دارد و در هزوارش‌های پهلوی نیز، عالمین معادل با واژه پهلوی یاوتان (جاودان) تلقی شده است (بنگرید به: مشکور، ۱۳۵۷: ۵۸۰/۲).

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 اکنون هم هست و در همهٔ زمان‌ها تدبیرگر اوست (کتاب جلوه، ۱۳۸۰: پیش‌گفتار)، اوست که برای بندگان رسول و پیام شفاهی و مکتوب فرستاده است؛ هرزمانی هم که او را فراخوانند، 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 مُدبری 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 همهٔ رؤسای زمان است و شاه شاهان همهٔ دوران‌ها (بنگرید به: همان، ۱: ۴).

از آنجا که این خدا زمان را در سیطرهٔ حاکمیت خویش دارد، به اشخاص اجازه نمی‌دهد بیشتر از آن عمر کنند که برایشان مقدر کرده است (همان: ۱۱/۲).

می‌لاد) واژه «عُلا» مشتق می‌شود که به معنای روزگاری دور است. مشتقات این واژه در زبان‌های متکامل‌تر بعدی همچون بابلی باستان، بابلی میانه، نوبابی، آشوری میانه و نوآشوری به معنای «پیش از هر چیز» به کار گرفته می‌شود (احراری، بی‌تا: ۲).

این ریشهٔ دوحرفی در روند شکل‌گیری زبان‌های متأخرتر، پسوندهای مختلف به خود می‌گیرد و از جمله، با پذیرش پسوند میم، بر معنایی دلالت می‌کند که مؤلفهٔ معنایی زمان را هم داراست. این‌گونه، ریشهٔ «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 همیشهٔ زمان می‌دهد و به معنای «از دیرباز» هم به کار می‌رود. در زبان فنیقی (زبان منطقهٔ 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: ۳-۲).

احراری خود البته معتقد است که معنای واژهٔ عالمین در فرهنگ عصر نزول «دوران‌ها» نبوده. باین‌حال، همین‌قدر 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»، «همیشهٔ زمان»، «زمان دراز» و «دورانی بسیار دور در گذشته یا آینده» است. برای نمونه، در سریانی واژهٔ «علا» به این معنا نیز به کار می‌رود. در زبان آرامی یهودی^۵ (زبان امروزی

باید باشد: «ویژگی الف مخصوص/برازنده/متعلق به الله است که رب/پادشاه/مالک/صاحب اختیار ب است». بر سبیل حدس می توان محتمل دانست که رد چنین عبارتی را بتوان در متون دینی کهن بازجست. به جای هر یک از الف و ب تعبیری ترجمه پذیر به «حمد» و «عالمین» می توان گذاشت.

چنان که پیش از این هم یاد کردیم، در انجیل تویبا گفته شده بود «قداست مر تو را ست ای رب آباء ما...» (The Book of Tobbit, 1913: 8/5). می توان محتمل دانست که در این عبارت، قداست معادلی است برای حمد؛ چنان که در گفتاری از امام صادق علیه السلام چنین معنایی برای حمد ذکر شده بود؛ همان عبارت که حمد را به یگانگی و بی نظیری در اُلوهیت، پادشاهی عام و بقاء همیشگی خدا تفسیر می کرد. 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 زمان ها می رود، کوشش هایی باشد برای ترجمه معادل «رب العالمین» در زبان اصلی اثر (یونانی)؛ چه، عالمین بر معنایی دلالت می کرده است که در مقام ترجمه، گاه آن را معادل با مردم دوران های مختلف گرفته اند، گاه معادل با همه زمان ها و گاه معادل با کروبیان و آفریدگان و... بر این پایه، می توان محتمل دانست عبارت اصلی انجیل تویبا - که البته چه بسا در فرایند ترجمه از اصل یونانی به زبان لاتین دچار تحریف ها و تغییراتی نیز شده باشد - معنایی بس نزدیک به عبارت «الحمد لله رب العالمین» داشته است.

موجودات آسمان و زمین و میان آنها همه به فرمان اویند و گنج های زیر زمین هم در اختیار اوست و به هر که خواهد می بخشد (همان: ۴/۳ - ۵).

بالطبع می توان تصور کرد که افزون بر آیین یزیدی، ادیان دیگری نیز در دوره های نزدیک به صدر اسلام و در منطقه فرهنگی عربستان بوده اند که باورهای مشابهی را ترویج می نموده و پیروانشان هم «رب العالمین» - به همین معنا - را می پرستیده اند. حتی به نظر می رسد چنین اوصافی بسیار شبیه همان ها باشد که در قرآن کریم هنگام یادکرد خدا به مثابه رب العالمین بر شمرده شده است (بنگرید به: سطور پسین: بخش ۴-ت).

۳. دیگر معنای متصور برای آیه

بر پایه آنچه تاکنون ذکر شد، می توان دریافت که دست کم دو واژه در آیه حمد هست که فهم مسلمانان از آن نه بر پایه کاربردهای لغوی رایج در میان عرب زبانان صدر اسلام و سنتی کهن که بر پایه اجتهادات بعدی شکل گرفته است؛ یکی واژه حمد و دیگر، عالمین. ارزیابی این درک ها موضوع بحث ما نیست. اکنون تنها می خواهیم بر این تأکید کنیم که می شود فرض کرد هریک از این دو واژه بر معنای دیگری نیز قابل حمل باشند؛ یا به عبارت بهتر، می توان محتمل دانست عبارتی که بعدها مسلمانان به شکل رایج کنونی آن را فهمیده اند، هم تبار با عبارتی باشد که در سنت های دینی دیگر به اشکال متفاوتی تفسیر و ترجمه شده است.

الف) انجیل تویبا

بر پایه چنین فرضی، کلیشه کلی عبارت شبیه این

انجیل توبیا) بوده باشد که پولس نیز که خود یهودی زاده و آشنا با این آثار است، آن را چون تکیه کلام به کار می برد و بدین سان، عبارت کهن در پشیطا - انجیل سریانی - هم راه می یابد.

این اثر برای مسیحیان جزیره العرب منبعی در دسترس بوده است و بالطبع می توان انتظار داشت که آنها نیز برای تفسیر و ترجمه اش به عربی، کوشش هایی کنند و زمینه ای برای آشنایی با فهم های مختلف از این عبارت را در زبان و فرهنگ عربی پدید آورند؛ فهم هایی که در دوران بعد از اسلام، خود را در تفاسیر مختلف از این عبارت باز می نمایند.

پ) باز تفسیر آیات نخست سوره حمد پذیرش این تحلیل، پیامدهایی دارد. از جمله، می توان 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 نگرش های بت پرستان عصر نزول باز می نماید؛ مشرکان مکی که الله - خالق آسمان و زمین - را به مثابه خدا می پرستیدند (عنکبوت/۶۱)، خدایی به نام «رحمان» را نمی شناختند و به او کافر بودند (رعد/۳۰؛ انبیاء/۳۶؛ فرقان/۶۰) و حساب روز جزا را نیز، امری موهوم و افسانه ای گنگ و دروغین می پنداشتند (ذاریات/۱۲؛ مدثر/۴۶؛ مطفقین/۱۱؛ مقایسه کنید با: معارج/۲۶).

این سوره با تأکید بر این آغاز می شود که شکرگزاری، مجد، شکوه، یا پرستش و الوهیت شایسته الله است که پادشاه همه دورانهاست. سپس بی درنگ یادآور می شود که مراد از الله که پادشاه دورانهاست،

ب) نامه پولس به تیموتائوس شکل واضح تر از چنین کلیشه ای را می توان در عهد جدید، ضمن نامه نخست پولس به تیموتائوس (۱: ۱۷) نیز یافت. بر پایه ترجمه فارسی ارائه شده در ۱۹۲۵م. توسط جامعه کتاب مقدس بریتانیا (بریتیش بائبل سوساییتی)، پولس در این فقره به تیموتائوس می نویسد: «پادشاه سردی و باقی و نادیده، خدای حکیم و حید را تا ابدالآباد جلال باد!». در ضمن پشیطا - متن سریانی عهدین که در کلیسای آشوری رسمیت دارد - نیز همین عبارت را می توان بازدید: «مجد و شکوه تا ابد برای پادشاهی باد که ابدی، پایدار و نافرودنی و نادیدنی است؛ همان الوهه» (بنگرید به: *The New Testament* 1905: 141 *in Syriac Peshitta*). در ترجمه تفسیری معاصر همین فقره به فارسی روان (۱۳۶۴ ش) هم آورده اند: «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 می رسد 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 واژه ای حاکی از مجد و ثناء است. نیز، چنان که دیدیم واژه عالمین گاه به معنای «همه دورانها» نیز گرفته شده بود. می توان فرض کرد اصل آیه حمد، عبارتی از وحی پیامبران پیشین و مذکور در متون دینی یهود (همچون

۶. عبارت سریانی: *ܠܚܠܘܟܝܢܐ ܕܡܝܗܘܢܐ ܕܠܗܝܗܘܢܐ ܘܠܘܗܝܘܬܐ ܕܠܗܝܗܘܢܐ ܕܠܠܝܠܝܘܬܐ ܕܠܠܝܠܝܘܬܐ ܕܠܠܝܠܝܘܬܐ ܕܠܠܝܠܝܘܬܐ*. آوانگاری: لملکا دین دعلما لهو دلا متبل ولا متخزا دهویو خد الها ایقرا وتشبوختا لعلم علمین.

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 نگریم.

۴. بازخوانی مفهوم الله

چنان که دیدیم، در نامه اول پولس به تیموتائوس، مجد و شکوه براننده خدایی دانسته می‌شود که پادشاه همه دوران‌هاست. این خدا در ترجمه‌های مختلف عبارت چنین وصف می‌شود که نادیدنی، ابدی و پایدار و نافرودنی، یگانه و حکیم و دانای کل است. با فرض اینکه آیه حمد برگردان همین عبارت باشد، یک نکته مهم دیگر نیز در این آیه می‌توان بازجست: اینکه الله بر همان خدای نادیدنی، غیرفانی و یگانه دلالت کند که در عبارت 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

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 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

7. Wilhelm Schmidt

8. Urmonotheism

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

ب) الله و رحمان به مثابه 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 صحرائین 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

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، همه فرهنگ‌های دیگر برخاسته‌اند. وی در مطالعات بعدی خود همه نظام‌های فرهنگی را برخاسته از یک فرهنگ اولیه ناشناس دانست؛ فرهنگ اولیه مادر تباری که مبتنی بر گردآوری دانه‌های گیاهی است.

این فرهنگ اولیه از دید اشمیت بر پایه باور 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

پدید آمد...» (علی، ۲۰۰۱: ۱۷۴/۶).

در متون دیگری هم از حدود ۵۷۵ م، یعنی بسی نزدیک به دوران اسلامی، رحمان به مثابه 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 را می‌توانند به مثابه «خدای پدر» بپذیرند. ظاهراً پرستش همین خدا در میان برخی اقوام عرب نیز مرسوم بوده است. مثلاً، گفته می‌شود که قبائل عَکَّ و اشعریون در مقام تلبیه می‌گفته‌اند: «نَحِجُّ لِلرَّحْمَنِ بِنْتًا عَجَبًا/مُسْتَرًّا مُغَبِّبًا مُحَجَّبًا» (همان: ۲۵۶/۱). ظاهراً این قبیل قبائل، رحمان را رب آسمان و زمین هر دو می‌دانسته‌اند؛ چه، در برخی کتیبه‌های پیش از اسلام در جنوب عربستان عبارت «الرحمن ربُّ السماء و الارض» دیده می‌شود (علی، ۲۰۰۱: ۱۶۸/۶). این شواهد نشان می‌دهد از نگاه برخی قبائل عرب، رحمان برخلاف الله - که تنها رب آسمان تلقی می‌شده - رب آسمان و زمین هر دو شناخته می‌شده است (بنگرید به: نباء/ ۳۷ ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ...﴾؛ نیز بنگرید به: رحمن/ ۱۰ ﴿وَالْأَرْضِ وَضِعَهَا 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 تلبیهٔ قبیلهٔ قیس عیلان در ایام حج این‌گونه بوده است: «لِیَبِکَ اللَّهُمَّ لِیَبِکَ / لِیَبِکَ أَنْتَ الرَّحْمَنُ / أَنْتَکَ قِیسُ عِیلَانَ / رَاجِلُهَا وَالرَّکَبَانُ» (یعقوبی، ۲۵۵/۱)؛ نیز، برای روایتی بازمانده از دورهٔ اسلامی و موهب وجود یک باور کهن در فرهنگ عربی مبنی بر اینکه

است (بنگرید به: ابن سعد، بی تا: ۲۳۶/۸) «اسْتَخَّرَ اللَّهُ فِي السَّمَاءِ...» 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 می‌کرده است (سجده/ ۵). این اوصاف نشان می‌دهد که الله بالقوه می‌توانسته است برخوردار از همان صفاتی تلقی شود که صحرانشینان مورد مطالعهٔ 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 سَمَوی» نسبت می‌شده (علی، ۲۰۰۱: ۳۶-۳۷) و به مرور 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 غلبین» - یعنی رحمان و فرزندش کریستوس یا همان مسیح پیروزند (علی، ۲۰۰۱: ۲۳۷/۴)؛ نیز بنگرید به: همان: ۱۶۶/۶). در کتیبهٔ سد مأرب در حدود ۵۴۲ م. به دستور ابرهه، آمده است که: «به حول و قوت و رحمت رحمان و مسیحش و روح القدس، این نوشته

«رحمت»، یکی از شفیعیان 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».

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 رب آسمان نیست و رب 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 به مرور 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). 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 همهٔ مدالیل مختلف واژهٔ «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 همهٔ بندگان هم بود و مالک آسمان و زمین و همهٔ موجودات هستی نیز دانسته می‌شد.

این را می‌توان از گسترهٔ صفاتی که در قرآن کریم به رب العالمین منتسب می‌گردد بازشناخت. یک مثال درخور توجه در این باره، مکالمات فرعون 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 رَسُولِكُمُ الَّذِي 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 ﴿إِنَّا رَبُّكُمُ 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

تحریکش کرده‌اند. موسی علیه السلام نیز در توضیح بیش‌تر معنای رب العالمین 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 رب العالمین بخواهد کاری بر نمی‌آید (مقایسه کنید با: ابن ابی حاتم، 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 رب العالمین

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

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

﴿قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى 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 علیه من أجر إن أجری إلا علی 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 ورزیدن 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

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 رب العالمین 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 رب العالمین 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 «رب العالمین» است؛ امری که سبب می‌شود برای ارتباط با این عالمین (بندگان از گذشته‌های دور تاکنون) اقداماتی را پی گیرد و یکی از شؤون اصلی و مهمش همین ارسال پیامبر و برقراری ارتباط باشد. در قرآن کریم همچنان که رب عالمین ربی است که وحی و تنزیل می‌فرستد، قرآن هم ذکری برای عالمین، یعنی مرئوسان همین رب است: «إن هو إلا ذکرٌ للعالمین» (یوسف/۱۰۴؛

در دو سوی تخت پادشاهی اش 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: ﴿وَقَضَىٰ 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، ۲۱۹/۲۶-۲۲۰).

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 مترکم 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

می‌کرده که رب العالمین در کنار رب‌های دیگری مثل ماه، خورشید، ستاره و... پرستش می‌شده است. ابراهیم از همه آن رب‌ها روی‌گردان 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 ورزیدن 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 ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۴۸۵/۵). افزون بر این، از قول عامر بن شراحیل شعبی دربارهٔ ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبأ/۳۸) نقل شده که می‌گفته است روح و ملائک، «سماط» رب العالمین هستند (ابن ابی‌حاتم، بی‌تا: ۳۳۹۶/۱۰)؛ یعنی دو گروه کارگزاری که در دو جانب عرش وی می‌ایستند و خدمتگزاری می‌کنند (برای معنای سماط، بنگرید به: ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۰۱/۲؛ ابن منظور، بی‌تا: ۳۲۵/۷). باید عبارت شعبی را چنین فهمید که روز قیامت وقتی قرار است رب‌العالمین 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 احیاناً 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

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

- 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: المكتبة العصرية.
- ابن ابی‌دنیا، عبدالله بن محمد (۱۴۰۷ق). الشکر لله. به کوشش یاسین محمد سواس و عبدالقادر ارثووط. بیروت/دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن ابی‌شیبیه، 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 طنحی. بیروت: المكتبة العلمية.
- ابن جعد، علی (۱۴۱۷ق). المسند. به کوشش عامر احمد حیدر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق). الصحيح. به کوشش شعیب ارثووط. 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.
- به کوشش ابو عبدالله حسین بن عکاشه و محمد بن مصطفی کنز. قاهره: دار الفاروق الحدیثه.
- ابن سعد، محمد (بی‌تا). 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 قتیبہ، عبد الله بن مسلم (۱۳۹۸ق). غریب القرآن. به کوشش احمد صقر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). 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 العربية الحدیثه.
- ابو عبیده معمر بن مثنی (۱۳۹۰ق). مجاز القرآن. به کوشش فؤاد سزگین. قاهره/بیروت: مكتبة الخانجي/دار الفکر.
- ابوليث سمرقندی، نصر بن محمد (بی‌تا). التفسیر. به کوشش محمود مطرجی. بیروت: دار الفکر.
- احراری، حمید (بی‌تا). دانشنامه ریشه‌شناسی و معناشناسی واژگان قرآن. بخش نخست (سوره حمد و آیات ۱-۱۴۲ سوره بقره). منتشر نشده.
- احمد بن حنبل (بی‌تا). المسند. بیروت: دار صادر.
- اسرائیلی، اسحاق بن سلیمان (۱۴۱۲ق). الاغدیة و الادویة. به کوشش محمد صباح. بیروت: مؤسسة

- عز الدین. بیروت: فرانتس اشتاینر.
- *الامامة والسياسة* (بی تا). منسوب به ابن قتیبه. به کوشش طه محمد زینی. قاهره: مؤسسة 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 ابطحي. قم: مدرسة الامام المهدي عليه 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: مؤسسة الوفاء.
- تونجی، محمد (۱۳۸۰ش). *یزیدیان یا شیطان پرستان*. ترجمه احسان مقدس. تهران: عطایی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان*. به کوشش ابو محمد بن عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۰۳ق). *التسهيل 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 المعرفة.
- 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). *المنصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. مدینه: دار الساقی.
- عمادالدین طبری، محمد بن علی (۱۴۲۰ق). *بشارة المصطفی*. به کوشش جواد قیومی. قم: جامعه مدرسین.
- عهد جدید (۱۹۲۵م). ترجمه فارسی. لندن:

- University of London: Vol. 57. No. 1. بریتیش بائبل سوساییتی.
- 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. _____ (۱۳۶۴ش) ترجمه فارسی معاصر. تهران: آفتاب عدالت.
- Ehd Eteyiqi (۱۹۸۸م). ترجمه عربی. بیروت: دار المشرق.
- Henninger, Joseph (1987). "Schmidt, Wilhelm". tr. Paul C. Duggan. *Encyclopedia of Religion & Ethics*, ed. Mircea Eliade. Vol. XIII, New York: Macmillan Publishing Company.
- Horowitz, Joseph (1964). *Jewish Proper names and derivatives in the Quran*. Hildesheim. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Fخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *التفسیر الکبیر*. قاهره: المطبعة البهیه.
- Jeffery, Arthur (2007). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۶ق). *التفسیر*. به کوشش طیب موسوی جزائری. نجف: مکتبه الهدی.
- Nöldeke, Teodor & Schwali, Friedrich (2013). *The History of the Quran*. tr. Wolfgang H. Behn, Leiden/Boston: Brill.
- (بنگرید به: همین مأخذ).
- Schmidt, Wilhelm (1931). *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. tr. H. J. Rose, New York: Dial Press.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). *الکافی*. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- 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.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۵۷ش). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- The Book of Tobit (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. ed. R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press.
- 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.
- *The New Testament in Syraic (Peshitta)* (1905). London: British and Foreign Bible Society.*
- Calderini, Simonetta (1994). "Tafsir of 'Ālamīn in Rabb al-'Ālamīn, Quran 1: 2". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

* این مطالعه نتیجه همدلی و همکاری دوستان و استادان بزرگواری چند است. نخستین کسی که فرضیه مرا در این باره شنید و نقد کرد، جناب آقای دکتر هادی رهنما بود. استاد گرامی، جناب آقای دکتر جعفر نکونام نقد خویش بر آرای آقای حمید احراری را در اختیارم نهاد و زمینه آشنایی مرا با ایشان فراهم کرد. ایشان هم دست‌نوشته‌های اثر منتشر نشده خویش را در اختیارم نهاد و یادداشت‌های مرا درباره

مکتوب خویش متفقدانه بازخواند. آقایان دکتر مرتضی کریمی‌نیا، دکتر مهرداد عباسی، دکتر محمد مهدی تقدیسی و سرآخر، استاد بزرگواریم جناب آقای دکتر احمد پاکتچی هر یک شماری از منابع را به من معرفی و دسترسی مرا به آنها تسریع و امکان‌پذیر کردند. جناب آقای علی دهقان هم برخی متون سریانی را برایم ترجمه و آوانگاری فرمودند. به وساطت آقای دکتر یحیی میرحسینی با ایشان آشنا شدم.
از همه این عزیزان سپاسگزارم.