

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۰

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۲۲

سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.74.4.6](https://doi.org/10.20080514.1401.19.74.4.6)

مقاله پژوهشی

توحید در قرآن و عرفان (رشد اخلاقی) (مطالعه موردی: توحید در ستایش)

علیرضا کاوند^۱

مسعود مرادی^۲

جواد نصیری^۳

چکیده:

ستایش یا معادل عربی آن، حمد به معنای پسندیدن صفتی زیبا یا فعلی نیکو و واکنش فطری در برابر آن است، قرآن مجید در آیه ۳۶ سوره جاثیه، ستایش را تنها متعلق به خدا دانسته و برای اثبات آن، برهان‌هایی اقامه می‌کند، مفسران گوناگون براساس منابع تفسیری، هریک استدلال آیه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند؛ برخی براساس معنایی که برای واژه رب، که در آیه مذکور است، برگزیده‌اند و بعضی با توجه به سیاق آیات پیشین سوره. بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها در این مقاله نشان می‌دهد که مفهوم واژه حمد به تدریج از ستایش نعمت به ستایش زیبایی تغییر کرده است، همچنین شباهت‌های متعدد میان مفاتیح الغیب و الجامع البیان، احتمال تأثیر جدی فخر رازی از طبری را تقویت می‌کند، روش آلوسی در استفاده از سیاق برای اثبات توحید در ستایش و تأثیر آن در تفاسیر بعدی نیز حائز اهمیت است. غایت عرفان اسلامی توحید است (مشاهده یگانگی خدا) به طوری که وجود مطلق است و هیچ چیز غیر از او و تجلیاتش، وجود ندارد که لازمه این مشاهده، فنا دیدن همه چیز در حق تعالی است. نقش توحید در رشد اخلاقی چنان سازنده است که از انسان با انگیزه‌هایش، که خود منشأ بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی است، انسان کامل خالی از رذایل اخلاقی و آراسته به فضایل اخلاقی می‌سازد و تمام ابعاد وجودی انسان، اعم از مادی و معنوی را در جهت کمال مطلق و بی‌نهایت و جاودانه قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: قرآن، عرفان، توحید، توحید در ستایش رشد اخلاقی.

۱- استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

۲- دانشیار گروه روانشناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، ایران.

۳- دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. نویسنده مسئول:

uuu35000@yahoo.com

پیشگفتار

تمایل به زیبایی و ستایش آن، در نهاد هر انسانی وجود دارد؛ مدح زیبایی‌های طبیعت، ستایش زیبارویان و کرنش در برابر صاحبان جمال و کمال، همه نمونه‌هایی از این گرایش فطری است، در این میان، صاحبان خرد دریافته‌اند که تنها زیبای مطلق شایسته ستایش است و هر جمال دیگری در عین وابستگی به او، ناقص است؛ چراکه محدود به ماده است.

قرآن کریم راهنمای این اندیشه است و ستایش را تنها شایسته ذات باری تعالی دانسته و بر این انحصار، برهان‌هایی اقامه می‌کند؛ از جمله در آیه کریمه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه.

در این نوشتار پس از موضوع‌شناسی و بررسی مفهوم ستایش، نظرات شش نفر از مفسران، ذیل آیه فوق بررسی و نکات لغوی و تفسیری هر یک استخراج شده و سپس به مقایسه دیدگاه‌ها و بررسی تطبیقی قرآن و همچنین نگرش عرفان و اخلاق توحیدی پرداخته‌ایم.

تحلیل چرایی تفاوت‌ها و تشابه‌های دیدگاه‌های تفسیری از منظرهای گوناگونی قابل پیگیری است؛ از جمله شرایط فرهنگی عصر مفسر، ویژگی‌های شخصیتی او و ... اما یکی از نکات قابل توجه و تأثیرگذار، منابع هر تفسیر است، موارد متعددی می‌توان یافت که مفسری عبارت تفسیری پیش از خود را نقل کرده؛ به گونه‌ای که تفاوت بین دو عبارت، ناچیز است و تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند؛ گوئی سنت تفسیری همانند سیلی خروشان جاری است و مقابله با آن یا تغییر مسیر آن، عزمی راسخ و نیروی آهنین می‌طلبد؛ به همین جهت در بررسی تطبیقی، این رویکرد را برگزیده‌ایم.

بدیهی است که بررسی همه تفاسیر ذیل آیه محل بحث، از حوصله این نوشتار خارج است؛ بنابراین شش تفسیر مورد بررسی قرار گرفته است؛ مجمع البیان، المیزان و نمونه از تفاسیر شیعی، مفاتیح الغیب، روح المعانی و التحریر و التنویر از تفاسیر اهل تسنن.^۱

در پیشینه پژوهشی موضوع مقاله؛ یعنی توحید در ستایش، اثری یافت نشد، البته برخی پژوهش‌ها با بخش‌هایی از این نوشتار مرتبط است؛ مانند «ریشه‌شناسی واژه قرآنی حمد با استفاده از منابع زبان‌های سامی»، نیل‌ساز، نصرت و دهقان، علی، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره

۱- سه تفسیر از شیعه و سه تفسیر از اهل تسنن، همچنین از تفاسیر متقدم؛ مجمع البیان، مفاتیح الغیب و روح المعانی (ایازی، ۱۳۸۶: ۸۱۸/۲) و از سنت تفسیری جدید؛ التحریر (ایازی، ۱۳۸۶: ۳۶۰/۱)، المیزان و نمونه.

۱۰ و «بازخوانی اندیشه تفسیری مفسران پیرامون تسبیح به حمد در قرآن»، حاجی اسماعیلی، محمدرضا، لسان صدق، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۳.

موضوع شناسی

توحید در عرفان

واژه توحید، مصدر باب تفعیل از ریشه وح د به معنای «تنها بودن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۰/۶) که پس از رفتن به باب تفعیل، متعدی شده و «یکی قرار دادن» معنای شهود. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۷۷/۱)

عارفان با نظر به احوال و مقامات و مراتب سیر و سلوک، توحید را مقصد اقصا و مطلب اعلا دانسته و تمام مقامات و احوال راه، راهها و اسباب و مقدمات رسیدن به توحید نامیده‌اند. (پارسا، ج ۱، ص ۱۰۳، ۱۹۷۰)، خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، (انصاری، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۳۵-۱۳۹) در باب دهم از ابواب ده‌گانه قسم‌نهایت، که قسم آخر مقامات است، به بیان توحید پرداخته‌است، بدین ترتیب وی توحید را آخرین مقام در سیر الی الله می‌داند که سالک با طی مقامات پیشین بدان نایل می‌گردد. (انصاری، ج ۱، ۱۴۳) و (مولوی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۵۳)، همچنین به بیان برخی دیگر (پارسا، ج ۱، ۱۹۷۰: ۱۴۸-۱۴۹) توحید اصل در سلوک است و علم معامله (علم احکام شرعی که خلق برای نیل به ثواب و پاداش بدان دست می‌یازند، در برابر علم مکاشفه (سجادی، ۱۳۷۰: ج ۱، ۵۹۶) جز با تحقق آن تمام نمی‌گردد، ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۰۵، سفر ۲: ۲۰۳، سفر ۶: ۲۹۷ - ۲۸۹) و برخی از شارحان وی، توحید را همان صراط مستقیم دانسته‌اند که سالک هدایت به آن را از خداوند می‌طلبند، زیرا توحید طریق سلیم به سوی خدا و راه مستقیم خالی از انحراف و کجی به سوی خشنودی اوست. (حیدر بن علی آملی، ۱۳۴۷، ج ۱: ۸۸ - ۸۹)، سیدحیدر آملی (حیدر بن علی آملی، ۱۳۴۷، ج ۱: ۴۹)، گفته‌است که کل وجود بر توحید واقع و مشتمل بر مراتب آن است، تمام موجودات بر فطرت توحیدند و توحید، غایت خلقت ایشان است، حصول دین و کمال، به حسب ظاهر و باطن موقوف و منوط به توحید حقیقی است و هدف بعثت انبیا و اولیا علیهم السلام، اظهار آن و دعوت خلق به آن است. (ابن عربی، ۱۴۰۳، سفر ۸: ۹۹-۱۰۰، ۹۲-۹۳)

در متون عرفانی برای توضیح و بیان حقیقت و معنای توحید مراتبی برشمرده‌اند، به تعبیر دیگر می‌توان گفت عارفان توحید را حقیقت ذومراتب و برترین مرتبه حقیقت توحید را شهادت حق تعالی به توحید ذاتش دانسته‌اند، آن‌ها آیه ۱۸ سوره آل عمران (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) را گواه این نکته گرفته‌اند، این مرتبه‌ای از توحید است که حق تعالی را در آن شریکی نیست و معرفت آن در خزانه غیب محفوظ است، زیرا تحقق آن جز به فناى همه خلق و بقای صرف حق تعالی نیست، پس در این

مرتبه، غیری نیست تا او را بهره‌ای از آن باشد و آنچه شایسته این مقام است به جای آرد. (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۵۷)

توحید عارفان

بنا بر آنچه در منابع عرفانی آمده برخی از عارفان در بیان توحید مخصوص عارفان مراتبی ذکر کرده‌اند و برای تفکیک توحید عارفان از توحید عامه به تقسیم دوگانه توحید عامه و توحید خاصه اکتفا شده‌است، اما برخی دیگر، توحید مخصوص عارفان را با توجه به مراتب احوال و مقامات سالک در نیل به حقیقت توحید طی دو مرتبه توحید خاصه و توحید خاصه‌الخاصه بیان کرده‌اند و نام‌های دیگر نیز برای آن‌ها آورده‌اند، قول مشایخ متقدم در این باب بیشتر به شیوه اول است، چنانکه از جنید نقل شده‌است که توحید جداکردن قدیم (حق تعالی) از حادث (ماسوی الله) است و آنگاه از خود به-درشدن و ترک خوشامد خود گفتن، تا حق تعالی به جای همه باشد و بنده در جریان تصرف تقدیر حق تعالی و مجاری قدرت او، مانند هیكلی بی‌اختیار و بی‌اراده شود و چنان گردد که قبل از ایجاد بوده، یعنی نیست گردد. (سراج، ۱۹۱۴: ج ۱، ۲۸-۲۹) (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۶۳)

از رؤیم بن احمد نیز به همین مضمون نقل کرده‌اند که توحید محو آثار بشریت و تجرد الوهیت است، مراد از محو آثار بشریت این است که بنده، فعلی را به خود نسبت ندهد و «أنا» نگوید زیرا آئیت از آن خدای تعالی است، تجرد الوهیت به معنای تنزیه و جدا دانستن خداوند از محدثات است. (سراج، ۱۹۱۴، ج ۱: ۳۱-۳۲) (قشیری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰۳، ۱۴۰۸)

عبارت مشهور «التوحید اسقاط الاضافات» که از مشایخ صوفیه نقل کرده‌اند، نیز ناظر به توحید مخصوص عارفان است و مراد از آن این است که بنده چیزی را به خود و غیر حق تعالی نسبت ندهد (حیدر بن علی آملی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۵۰)

و در عین حال به آنچه حق خدا و سزاوار اوست وفا کند و سعی خود را در ادای آن مبذول دارد و بداند که توحید او، به اراده حق و به مقتضای قضای ازلی و توفیق الهی بوده، تا از عیب کفر پاک-شود و بدین گونه حق و منت فعل حق را نظاره‌کند، نه خود و فعل خود را. (مستملی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۶۶۶) (کاشانی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۰)

خواجه عبدالله انصاری (انصاری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۷) توحید عارفان را توحید خاصه می‌نامد که توحید اهل حقایق است و به وسیله مقامات، یعنی مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، سُکْر، صحو، اتصال و انفصال، که در قسم نهم از اقسام ده گانه مقامات سلوک ذکر شده‌است (کاشی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۶۰۹-۶۱۰) تثبیت می‌گردد، به عبارت دیگر این توحید برای کسانی است که اهل این مقامات‌اند، وی می‌افزاید در مقام توحید، سالک به مقام کشف ترقی، و از طور عقل و منازعات عقلی به نور کشف گذرمی‌کند و به نور تجلی و عیان از طور استدلال و تمسک به ادله بی‌نیاز می‌شود؛ ازین

رو، توحید سالک در این مرتبه متوقف بر دلیل نیست، زیرا توحید آجلی^۱ از هر دلیل است و نیز در توکل سببی مشاهده نمی‌کند زیرا به یقین می‌داند که جز خدا مؤثری نیست و تأثیر اسباب و همه افعال از خداوند است و در طلب نجات هیچ واسطه و وسیله‌ای را جز امتثال فرمان حق، که موهبتی از جانب خداست، معتبر نمی‌داند.

این توحید با علم به فنا و نه با خود فنا صحت می‌پذیرد، چون علم فنا با فنا در حضرت واحدیت (حضرت اسما و صفات) حاصل می‌گردد و پیش از فنا در ذات احدیت است که عین جمع است.

همچنین این توحید با علم جمع که پیش از عین جمع است صفا می‌پذیرد. (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۰۶، ۱۹۸۸) (بقلی، ش ۷، ۱۴۵-۱۴۷)

ستایش

واژه ستایش اسم مصدر و به معنای مصدر است؛ یعنی ستودن؛ به معنای خوبی و نیکویی کسی یا چیزی را بیان کردن (عمید، ۱۳۹۰: ۱۰۱۶/۲)، مدح کردن و نیکویی گفتن و آفرین‌گویی، همچنین به معنای شکر نعمت و شکرگزاری نیز می‌باشد. (معین، ۱۳۶۴: ۱۸۳۲/۲)، واژه ستایش معادل کلمه «حمد» در زبان عربی است، (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۴۶۰/۹) با توجه به اینکه زبان قرآن عربی است، به جهت بررسی دقیق‌تر مفهوم ستایش، واژه حمد را در کتب لغت عربی بررسی می‌کنیم.

حمد

حمد متضاد سرزنش (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۸/۳ و ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰۰/۲) و به معنای بیان خوبی‌های کسی به صورت پیاپی است، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۸۹/۲)، قید پیاپی، مترادف این واژه با ثناء از ریشه ثنی به معنای تکرار را توجیه می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۱)، برخی از لغت‌دانان حمد را تنها با زبان دانسته و معتقدند حمد قلبی یا رفتاری وجود ندارد. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۹/۳)

واژگان مرتبط

شکر، مدح و ثناء

واژگان شکر، مدح و ثناء شبیه حمد (ابن سیده، بی‌تا: ۱۶۱/۱۷) و معنایی نزدیک به آن دارند، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۴/۱) فرهنگ لغت کهن عربی به فارسی مقدمه الادب و فرهنگ واژگان قرآنی معاصر قاموس قرآن، حمد را مترادف مدح دانسته‌اند (زمخسری، ۱۳۸۶: ۱۵۶ و قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۳/۲)

و منتهی الإرب، حمد را شکر معنا کرده است، (صفی پوری، بی تا: ۳۲۶/۱) بنابراین بررسی این واژگان کمک می‌کند تا حقیقت و گستره معنایی حمد روشن تر شود.

فروق اللغه شکر را اقرار به نعمت برای بزرگداشت منعم و حمد را یادآوری کار نیک به جهت بزرگداشت محمود، معنای کند؛ کار نیک، اعم از نعمت است؛ زیرا می‌تواند در حق شخص حامد (نعمت) یا شخصی دیگر باشد، در تعریف فوق، حقیقت حمد، یادآوری است و یادآوری می‌تواند قلبی یا زبانی باشد، براساس این تعریف، ۲ گونه حمد داریم؛ قلبی و زبانی، در ادامه، فروق اللغه، مدح را به سبب عمل نیک یا صفت پسندیده و ثناء را مدح پیاپی تعریف می‌کند. (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۹/۱-۴۲) بیان راغب اصفهانی مسئله را روشن تر می‌کند؛ وی متعلق حمد را امور اختیاری چون علم و سخاوت و متعلق مدح را امور اختیاری و غیراختیاری مانند زیبایی چهره و بلندی قد می‌داند، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۶) از نظر طبرسی، شکر اختصاص به نعمت دارد اما حمد در برابر نعمت و غیر آن به کار می‌رود و مدح سخنی است حاکی از بزرگی ممدوح. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۴/۱) ابن اثیر حمد را به سبب صفات ذاتی و بخشش (نعمت) و شکر را تنها در برابر بخشش دانسته است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۳۷/۱) مجمع البحرین حمد را ستایش زیبایی به جهت بزرگداشت ممدوح تعریف می‌کند، این زیبایی می‌تواند نعمت یا غیر آن باشد و شکر، بزرگداشت منعم به دلیل منعم بودن اوست. (طریحی، ۱۳۷۵: 3/39) و بالأخره علامه طباطبایی حمد را ستایش زیبایی اختیاری و مدح را اعم از آن یعنی ستایش زیبایی اختیاری و غیراختیاری بیان می‌کند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱) بنابراین متعلق شکر، نعمت، متعلق حمد، نعمت و صفات زیبای اختیاری و متعلق مدح، صفات زیبای اختیاری و غیراختیاری است، پس در مواردی که متعلق، نعمت است، حمد و شکر می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند، مانند این روایت امام صادق علیه السلام: «شُكِرَ كُلُّ نِعْمَةٍ وَإِنْ عَظُمَتْ أَنْ تَحْمَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا» و برخی روایات دیگر همین باب، باب الشکر، چون روایت ۱۲، ۱۳ و ۱۴، (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۲) مدلول واژه ثناء، مطلق ستودن است و می‌تواند ستایش نعمت، صفت زیبای اختیاری و یا غیراختیاری باشد.

ارتباط میان حمد و تسبیح در قرآن

ریشه حمد با مشتقات گوناگون آن، ۶۸ مرتبه در قرآن کریم به کاررفته که از این تعداد، ۱۴ مرتبه آن^۱ همراه با فعلی از باب تسبیح و طبق الگوی ثابتی است: فعل مضارع یا امر + حرف باء + حمد + ضمیری که به خدا یا کلمه رب برمی‌گردد، در آیه نخست سوره مبارکه تغابن نیز، خارج از الگوی فوق اما همراه با تسبیح به کاررفته است: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ

۱- البقره: ۳۰، الرعد: ۱۳، الحجر: ۹۸، الاسراء: ۴۴، طه: ۱۳۰، الفرقان: ۵۸، السجده: ۱۵، الزمر: ۷۵، غافر:

۷، غافر: ۵۵، الشوری: ۵، ق: ۳۹، الطور: ۴۸ و النصر: ۳.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تغابن : ۱) بنابراین در قرآن مجید میان حمد و تسبیح رابطه‌ای برقرار است، اما آیا میان ماده حمد و سبوح نیز ارتباطی وجود دارد؟

بررسی لغوی

ریشه سبوح ۲ معنای اصلی دارد؛ گونه‌ای عبادت و تلاش کردن، السُّبْحَة به معنای نماز نافله از نوع نخست و السُّبْحَة به معنای شناکردن و تلاش کردن در آب از معنای دوم است، لغت‌دانان تسبیح را دورکردن خدا از هر بدی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۵/۳) معنا کرده‌اند که به نظرمی‌رسد بیشتر با معنای نخست ریشه؛ یعنی عبادت کردن، مرتبط باشد.

بررسی تفسیری

پیرامون ارتباط این دو واژه، مفسران وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند؛ از جمله اینکه میان حمد و تسبیح رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی هر تسبیحی، حمد است اما هر حمدی، تسبیح نیست؛ زیرا تسبیح نفی صفات سلویه و حمد نفی صفات سلویه و اثبات صفات ثبوتیه است، (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۴/۱) چه بسا یکی از معانی روایت نبوی «سُبْحَانَ اللَّهِ نِصْفَ الْمِيزَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مِيزَانُ الْمِيزَانِ» نیز همین مطلب باشد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۶۵/۱) همچنین تحمید بر احسان خدا نسبت به بندگان دلالت می‌کند، (اعطای نعمت) و این احسان هنگامی رخ می‌دهد که خدا به نیاز بنده آگاه (علم الاهی) و بر تأمین آن توانا است، (قدرت الاهی) و خود نیازی ندارد تا از توجه به بنده باز ماند. (تنزیه ذات الاهی از نقص) (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۴/۱)

علامه طباطبایی ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» تسبیح و حمد را دو حیثیت متفاوت موجودات می‌داند؛ بدین معنا که وجود هر موجودی دارای نیاز و نقص است و این امر، دال بر تنزیه خالق از نقص و نیاز است، (تسبیح) از جهت دیگر نیز، هر موجودی نمایش فعل جمیل خدا است و این زیبایی، سبب حمد است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۳) همچنین ایشان همراهی تسبیح و حمد در قرآن را بدین دلیل می‌داند که مخلوقات، خدا را هرگونه ستایش کنند، به همان مقدار به صفات خدا احاطه یافته و او را (به این مقدار) محدود کرده‌اند؛ در حالی که ذات باری تعالی به هیچ حدی محدود نیست؛ پس باید پیشاپیش او را از تحدید خود منزّه کنیم، «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (الصافات : ۱۵۹-۱۶۰)؛ البته ستایش انبیاء^۱ و اهل بهشت^۲ که مخلص هستند نیازی به

۱- المومنون : ۲۸، ابراهیم : ۳۹، النمل : ۱۵ و ۹۳.

۲- یونس : ۱۰.

تنزیه و مقدم کردن تسبیح ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۱) به نظر می‌رسد که بیان اخیر، صحیح‌ترین دیدگاه است، بدین ترتیب روشن می‌شود که حمد و تسبیح، از نظر لغوی با یکدیگر ارتباطی ندارند.

جمع بندی واژه حمد

مفهوم حمد

تعریف حمد در کتب لغت عمومی و اصطلاحی (غریب القرآن و مفردات قرآن) مشابه است؛ بنابراین معنای لغوی و اصطلاحی حمد تفاوتی ندارد، حمد یعنی ستایش کسی به دلیل داشتن صفت اختیاری پسندیده یا انجام فعلی نیکو، در حق حامد یا شخص دیگری، ستایش نیز یعنی بیان خوبی‌های کسی یا از شخصی تعریف و تمجید کردن.

اما تحلیل دقیق‌تر آنست که ستایش مدلول التزامی حمد است؛ زیرا ستایش، عملی ارادی است و بدون سبب انجام نمی‌شود، فطرت انسان، خوبی، کمال و زیبایی را می‌پسندد و در برابر آن واکنش نشان می‌دهد، (حیدری فر، ۱۳۸۷: ۳۶۱) اما هیچ گاه بدی، نقص و زشتی را نمی‌پسندد و به همین دلیل هم آن را نمی‌ستاید، بنابراین مدلول مطابقی حمد، پسندیدن است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۰۰/۱ و ۴۰۱) و (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۱ و ۱۳۴)

اقسام حمد

برای حمد از جهت محل ظهور آن، سه گونه، قابل تصور است؛ حمد قلبی، زبانی و رفتاری؛ (حیدری فر، ۱۳۸۷: ۳۶۴) حمد قلبی یعنی اعتقاد به وجود زیبایی در محمود که تجلی آن در سخن، حمد زبانی و در اعمال، حمد رفتاری است.

توحید در ستایش

با توجه به توضیحات فوق، توحید در ستایش، یعنی اعتقاد به اینکه ذات باری تعالی مرکز کمال و جمال است، پس با زبان، تنها او را می‌ستاییم و فقط به گونه‌ای رفتار می‌کنیم که مناسب ستایشگر بودن است.

شدت این ستایش، بستگی به مقدار محبت حامد نسبت به محمود دارد و این محبت، تابع میزان شناخت محمود است. (حیدری فر، ۱۳۸۷: ۳۶۴)

بررسی آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه در تفاسیر فریقین

۱- الحَمْدُ الرَّضَى ... أَحْمَدُ فَلَانًا رَضِيَ فِعْلُهُ وَ مَذْهَبُهُ.

پس از آنکه مفهوم توحید در ستایش مشخص شد، به منظور بررسی برخی از استدلال‌های قرآن بر این مطلب، آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه «فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» را بررسی می‌کنیم، بدیهی است که استقصای تمام براهین قرآن بر توحید در ستایش، نیازمند تتبع بیشتری است.

التفسیر الکبیر (فخر رازی)

مفردات آیه

فخر رازی حمد را ستایش در مقابل نعمت می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۱) و معتقد است کاربرد حمد در سایر موارد، مجاز است؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۸/۲۱) بنابراین از نظر او حمد و شکر مترادف هستند. همچنین وی، رب را خالق معنا کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۳/۲۷)

مراد آیه

فخر رازی مقصود آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه را انشاء ذکر می‌کند؛ «فله الحمد» یعنی خدا را حمد کنید (امر) (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۳/۲۷) در حقیقت مدلول آیه چنین است: خدا را ستایش کنید، آفریننده (رب) آسمان‌ها، آفریننده زمین و آفریننده همه عالم‌ها، وی در تفسیر سوره مبارکه حمد، عالمین را هر موجودی غیر از خدا معنا کرده است. (همو، ۱۴۲۰: ۲۴/۱)

برهان عقلی براساس خالقیت (توحید در ستایش)

باتوجه به تفسیری که فخر رازی از آیه ارائه می‌دهد، برهان وی براساس خالقیت خدا استوار است؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۴/۲۷) بدین تقریر که خدا خالق ما سوی الله (عالمین) است و خلقت، اساسی‌ترین نعمت است؛ زیرا تا موجودی خلق نشود نمی‌تواند از نعمت‌های دیگر بهره‌برد، پس خدا مُنعم است و سزاوار ستایش، همچنین ستایش هر منعم دیگری در حقیقت ستایش خداست، چراکه او به وسیله آفرینش موجودات، امکان استفاده آن‌ها از نعمت‌ها را فراهم کرده است.

نقد و بررسی معنای ربّ

فخر رازی ربّ را خالق معنا کرده است، برخی کتب لغت هم در معنای ربّ، خالق را ذکر کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۱/۲) اما ربّ از ریشه ربب به معنای مالک است، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۵۶/۸) چنانکه حضرت عبدالمطلب علیه السلام خطاب به ابرهه فرمود: «إنی أنا رب الإبل و ان للیت ربا سیمنعه»، (طبری، ۱۳۸۷: ۱۳۴/۲) در حقیقت، خالقیت سبب مالکیت است نه مترادف با آن، یعنی چون خدا مخلوقات را آفریده، مالک و ربّ آن‌هاست، البته واژه مالک، معنای کامل ربّ را بیان نمی‌کند؛

چراکه برای هر مالکی نسبت به مملوکاتش، ۲ حالت متصور است؛ در حالت اول مالک به مملوکاتش اهمیت داده، رسیدگی می‌کند، نقص و کمالشان برایش مهم است و برای رساندن آن‌ها به کمال، برنامه‌ریزی کرده و امکانات لازم را فراهم می‌کند، اما در حالت دوم، مالک، توجهی و عنایتی به مملوکاتش ندارد، ربّ، مالک از نوع اول است، یعنی مالک مدبّر. (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۸۱/۱) بنابراین معنای خالق برای ربّ صحیح نیست.

روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (آلوسی)

معنای حمد

آلوسی حمد را ستایش زیبایی تعریف می‌کند؛ خواه این زیبایی، صفتی پسندیده باشد و خواه انعام و بخشش. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۰/۱)

برهان سیاقی (توحید در ستایش)

وی محتوای آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه را نتیجه مطالب قبلی سوره می‌داند؛ یعنی چون آیات پیشین، نعمت‌ها و احسان‌های خدا،^۱ براهین آفاقی،^۲ انفسی^۳ و مسأله مبدأ و معاد^۴ را بیان کرده‌است، لازمه این امور، حمد و ستایش خدا است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۱۳) به عبارت دیگر نعمت‌های فراوانی به انسان داده (موارد مذکور در آیات پیشین) و انعام، شایسته ستایش است؛ پس خدا را باید ستود، همچنین نعمت‌های مذکور در آیات پیشین، نقش اساسی در هدایت و سعادت انسان دارند و بدون سعادت و کمال، هیچ زیبایی و بخششی سودمند و پایدار نیست، پس ستایش هر جمال دیگری در حقیقت ستایش خداست.

معنای ربّ از نظر آلوسی

قبل از بیان سومین استدلال تفسیر روح المعانی، لازم به تذکر است که آلوسی، ربّ را مصدر و به معنای تربیت دانسته و تربیت را چنین تعریف می‌کند: رساندن چیزی به کمالش بر حسب استعداد

۱- همانند قرآن: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»، الجاثیه: ۲.

۲- همانند «وَ اخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» الجاثیه: ۵.

۳- همانند «وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبْثُ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» الجاثیه: ۴.

۴- همانند «قُلِ اللَّهُ يَحْكُمُ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» الجاثیه: ۲۸.

اولیه، به صورت گام به گام و مرحله به مرحله،^۱ همچنین توصیف ذات باری تعالی به مصدر (رب)، برای مبالغه است؛ مانند استعمال واژه عدل برای شخص بسیار عادل، وی معتقد است اگرچه به خالق، سید (آقا و بزرگوار)، مَلِک (فرمانروا)، مُنْعِم، مُصَلِح، معبود و صاحب هم رب گفته شده اما معنای مشهور و حقیقی رب، تربیت است و در تمام موارد فوق، این معنا وجود دارد (روح معنا) و معانی دیگر، مجازی هستند، با توجه به بررسی معنای رب در بخش قبلی، این دیدگاه صحیح نیست؛ چراکه رب به معنای مالک مدبر است.

برهان عقلی براساس تربیت

تربیت، بزرگترین نعمت برای مُنْعَم علیه و رساترین دلیل برای قدرت، حکمت و کمال افعال خدا است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۰/۱) بنابراین تقریر سومین برهان آلوسی چنین می‌شود، خدا رب آسمان‌ها و زمین است، رب، موجودات را تربیت می‌کند، تربیت، بزرگترین و اساسی‌ترین نعمت است پس تنها خدا، شایسته ستایش است، عبارت «رب العالمین» در انتهای آیه، هم تأکید دو جمله قبل است و هم بر اصالت ربوبیت خدا دلالت می‌کند، (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۱۳) یعنی رب اصلی و حقیقی آسمان‌ها و زمین، الله است و رب دیگری وجود ندارد،^۲ بنابراین تنها باید او را ستود.

از جهتی دیگر، مربی باید قادر و حکیم باشد و یگانه مربی حقیقی جهان از همه قادرتر و حکیم‌تر بلکه قادر و حکیم حقیقی و بالاصاله است؛ پس به دلیل آنکه صفات زیبای قدرت و حکمت را دارد، شایسته ستایش است؛ هرچند اثبات اختصاص حمد به این مربی، نیازمند مقدمات دیگری است که از موضوع بحث آیه خارج است.

التحریر و التنبیر (ابن عاشور)

معنای حمد

ابن عاشور حمد را چنین تعریف می‌کند: به نیکی یادکردن به دلیل داشتن صفت زیبای اختیاری؛ صفتی که می‌تواند از جنس فعل (مانند یاری کردن در ماندگان) یا غیر آن (مانند شجاعت)^۳ باشد. (ابن عاشور، بی تا: ۱۵۲/۱)

۱- تبلیغ الشيء إلى کماله بحسب استعدادہ الأزلی شیئاً فشیئاً.

۲- نقش فرشتگان در ربوبیت خدا و انجام مدبرات الهی، استقلال و اصیل نیست چرا که به فرمان و اراده حضرت حق است؛ «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا» (فاطر: ۱)

۳- شجاعت ملکه و حالتی راسخ و پایدار در قلب و روح انسان است که نتایج عملی و فعلی دارد.

برهان سیاقی

وی همانند آلوسی، ذکر حمد در آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه را نتیجه مطالب آیات قبلی می‌داند؛ خلقت^۱ و راهنمایی^۲ بشر، مسخر کردن دنیا برای او،^۳ برقراری نظامی عادلانه،^۴ نعمت دادن به مسلمین در دنیا و آخرت،^۵ وعده عذاب به مخالفین^۶ و احتجاج با آن‌ها^۷ از جمله نعمت‌هایی است که در آیات آیات پیشین به آن‌ها اشاره شده است؛ (ابن عاشور، بی تا: ۳۹۰/۲۵) به عبارت دیگر خدا به انسان نعمت داده و مُنعم، شایسته حمد است، پس خدا را باید ستود، از طرف دیگر عطاکننده این نعمت‌ها، متصف به صفات عظمت و جلال است (ابن عاشور، بی تا: ۳۹۰/۲۵) و شایسته ستایش، اما نقش اساسی برخی از نعمت‌های مذکور (تسخیر آسمان‌ها و زمین، هدایت، نظام عادلانه و شریعت اسلام)^۸ در امکان استفاده از سایر نعمت‌ها و سعادت و کمال انسان، دلیل اختصاص حمد به مُنعم این نعمت‌ها؛ یعنی خداست. (توحید در ستایش)

مراد آیه

ابن عاشور برای مراد آیه،^۳ احتمال بیان می‌کند؛
 إخبار (معنای ظاهری)
 انشاء (تنها خدا را حمد کنید).
 آیه در مقام انشاء و حمد خداست.

برهان نقلی

تقدیم مبتدا «لله» بر خبر «الحمد» و حصر مستفاد از آن، دومین برهان ابن عاشور برای توحید در ستایش است. (ابن عاشور، بی تا: ۳۹۰/۲۵)

- ۱- «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَائِبَةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» الجاثیه : ۴.
- ۲- «هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزِ أَلِيمٍ» الجاثیه : ۱۱ و ...
- ۳- «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» الجاثیه : ۱۳ و ...
- ۴- «مَنْ عَجِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» الجاثیه : ۱۵.
- ۵- «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» الجاثیه : ۳۰ و ...
- ۶- «مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئاً وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» الجاثیه : ۱۰ و ...
- ۷- «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» الجاثیه : ۲۴
- ۸- «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» الجاثیه : ۱۸.

برهان عقلی براساس خالقیت

ابن عاشور در تفسیر سوره مبارکه حمد، ربّ را مربّی و مدبّر موجودات معنا کرده و معنای مالک را مناسب آیه «الحمد لله رب العالمین» نمی‌داند. (ابن عاشور، بی تا: ۱/۱۶۴) اما ذیل آیه محل بحث، ربّ را خالق معنا می‌کند؛ بنابراین تقریر سومین استدلال او چنین است؛ الله، خالق آسمان‌ها است، مُنعم (نعمت خلقت) شایسته ستایش است، پس الله سزاوار ستایش است، همچنین به دلیل آنکه الله، تنها خالق آسمان‌ها و تنها منعم اصلی‌ترین نعمت (خلقت) است؛ پس حمد، تنها شایسته اوست، مشابه این استدلال برای فراز «رَبِّ الْأَرْضِ» هم تکرار می‌شود و فراز پایانی آیه؛ «رَبِّ الْعَالَمِينَ» تأکید هر ۲ برهان است. (ابن عاشور، بی تا: ۳۹۱/۲۵)

مجمع البیان (طبرسی)

معنای حمد

طبرسی، شکر را تنها در برابر نعمت و حمد را برای نعمت و غیر آن، تعریف کرده است؛ شاید منظور وی از غیر آن، صفت پسندیده باشد، به هر حال آنچه مسلم است وی برخلاف فخر رازی، حمد را مختصّ به نعمت و مترادف شکر ندانسته و آن را اعم از شکر می‌داند.

مراد آیه

از نظر طبرسی آیه در مقام إخبار است و چنین تفسیر می‌شود؛ شکر کامل و مدحی که هیچ ستایشی با آن برابری نمی‌کند، از آن خدا است، کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تدبیر کرد و همه مخلوقات را آفرید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۱۲۲)

برهان عقلی براساس خالقیت و تربیت

طبرسی، ربّ را به معنای خالق و مربّی می‌داند، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۴/۱ و ۹۵ و ۹۷) بنابراین استدلال وی چنین سامان می‌گیرد؛ الله، خالق و مربّی تمام موجودات است، خالق و مربّی، مُنعم است و مُنعم، شایسته ستایش؛ پس الله، شایسته ستایش است، از طرفی همانطور که در سطور پیشین گذشت، خلقت و تربیت، نعمت‌های اصلی و اساسی هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۷/۱) که بدون آن‌ها امکان بهره‌گیری از سایر نعمت‌ها ممکن نیست؛ بنابراین هر حمد و ستایشی در حقیقت، حمد خداست. (توحید در ستایش)

المیزان (علامه طباطبائی)

معنای حمد

علامه طباطبائی حمد را ستایش زیباییِ اختیاری معنای کند؛ این زیبایی می‌تواند صفت (همانند اسماء خدا) یا فعل باشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱)

برهان سیاقی

مؤلف المیزان، حمد خدا در آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه را نتیجه مطالب قبلی سوره می‌داند؛ چراکه در آیات پیشین آمده است: خدا خالق آسمان‌ها، زمین^۱ و ما بین آن دو^۲ و مدبّر امر همه موجودات است، یکی از تدابیر بدیع و بی‌نظیر خدا، خلقت عالم بر اساس حق است^۳ که لازمه آن بازگشت موجودات به سوی او^۴ و رسیدن هر موجودی به جزای اعمالش است،^۵ همچنین باید شرایع و قوانینی قوانینی باشند^۶ تا به سوی سعادت و ثواب هدایت‌کنند^۷ و همه این امور براساس رحمت^۸ و عدل^۹ عدل استوار است و به هر چیزی، آنچه سزاوار و شایسته اوست، عطا می‌شود. بنابراین، فاعل این تدبیر زیبا و فعل جمیل، شایسته ستایش است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۱۸)

۱- «و خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» الجاثیه: ۲۲.

۲- «و فِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ...» الجاثیه: ۴.

۳- «و خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» الجاثیه: ۲۲.

۴- «ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَنَّ رَبَّكُمْ فِيهِ» الجاثیه: ۲۶ و ۲۷ و ۳۲.

۵- «و لَتَجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» الجاثیه: ۲۲ و ۲۸.

۶- «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِنَ الْأُمْرِ» الجاثیه: ۱۸.

۷- «هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» الجاثیه: ۲۰.

۸- «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» الجاثیه: ۳۰.

۹- «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» الجاثیه: ۲۱.

برهان عقلی براساس مدبّریت

علامه طباطبائی، رب را مالک مدبّر معنای کند،^۱ (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱) بنابراین، خدا مدبّر آسمان‌ها، زمین و همه موجودات است، تدابیر خدا همه زیبا و پسندیده است؛ پس او شایسته ستایش است، از طرفی هر تدبیر و فعل زیبایی که در جهان است، فعل خدا است؛ در نتیجه، حمد و ستایش تنها شایسته ذات باری تعالی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۱۸)

اخلاق توحیدی - عرفانی

اساسی‌ترین آموزه اسلام توحید است، یعنی یگانگی خداوند متعال. عرفان فهم خاصی از توحید دارند که با عبارت وحدت وجود یا به قول سیدحیدر عاملی توحید وجودی بیان می‌شود. (آملی، بی تا: ۱: ۸۲) ایشان در تعریف توحید وجودی می‌گویند: «اثبات وجودی یکتای حق واجب بالذات و نفسی وجود موجودات بسیار ممکن که در واقع معدومند. به سبب گفته خداوند: همه چیز نابود است غیر از وجه او. همه حکم برای اوست و به سوی او بازگردانده می‌شود.» (آملی، بی تا: ۲: ۱۸۷ و ۱۸۸) غایت عرفان اسلامی توحید است (مشاهده یگانگی خدا) به طوری که وجود مطلق است و هیچ چیز غیر از او و تجلیاتش، وجود ندارد که لازمه این مشاهده، فنا دیدن همه چیز در حق تعالی است؛ چنان‌چه که خواجه عبدالله انصاری آخرین منزل سیر عرفانی را توحید دانسته و در تعریف آن می‌نویسد: «اسقاط الحدث و اثبات القدم. (کاشانی، بی تا: ۳۳۶). فروریختن ممکنات و اثبات واجب ازلی»

تبیینی که از اخلاق توحیدی ارائه شده است، تبیین علامه سید محمدحسین طباطبائی در المیزان است. ایشان ابتدا راه‌های تهذیب اخلاق و دستیابی به اخلاق فاضله را در دو شیوه منحصر می‌کند: شیوه اول: تهذیب اخلاق به منظور دستیابی به اهداف دنیوی و صفاتی که نزد مردم پسندیده‌اند و موجب جاهت و شهرت و مدح و ثنای مردم می‌شوند. این شیوه معروفی است که علم اخلاق بر آن نهاده شده و از قدمای یونان و غیر آن‌ها نقل شده است. (المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۵)

شیوه دوم: تهذیب اخلاق به منظور دستیابی به غایات اخروی؛ یعنی هدف از تهذیب اخلاق خیر اخروی است که همان سعادت و کمال واقعی باشد. (همان، ۳۵۶) این شیوه انبیای گذشته علیهم‌السلام بوده و نیز بخش زیادی از آیات قرآن^۲ بدان پرداخته است. (همان: ۳۵۸)

۱- از نظر علامه طباطبائی معنای رب، مالک است اما چون ملکیت خدا حقیقی است و اعتباری نیست، هستی تمام موجودات قائم به او است، پس آثار هستی موجودات هم قائم به اوست؛ یعنی تدبیر، ملازم ملکیت حقیقی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱)

۲. در این باره، ر.ک. توبه: ۱۱۱ / زمر: ۱۰ / ابراهیم: ۲۲ / بقره: ۲۵۷

هر دو شیوه از این نظر با هم اشتراک دارند که غایت نهایی و غرض در آن‌ها از حیث عمل، فضیلت انسانی است. (همان: ۳۷۳)

شیوه سوم ویژه قرآن کریم است که در هیچ یک از کتب آسمانی و تعالیم انبیای گذشته علیهم‌السلام و نیز معارفی که از حکمای الهی به دست ما رسیده یافت نمی‌شود. این شیوه تمام رذایل را ریشه‌کن می‌سازد - نه اینکه آن‌ها را دفع کند - و آن شیوه «اخلاق توحیدی» است.

نقش اخلاق توحیدی در انگیزه بقا

اخلاق توحیدی (اخلاق مبتنی بر معارف قرآن کریم) به عنوان یک بینش و شناخت و نیز با توجه به غایت آن، که ابتغای وجه الله است، در انگیزه‌ها ایفای نقش می‌کند، و نقش صفات اخلاقی همچون عزت، تقوا، حب و خوف و رجا، که در اثر تهذیب اخلاق در موحد ایجاد می‌شود، در انگیزش مورد نظر نیست. در واقع، علم و آگاهی و شناخت است که به انگیزه‌ها و تمایلات فطری انسان جهت-می‌دهد و موجب رشد و شکوفایی آن‌ها می‌شود. بنابراین، شناخت و آگاهی نقش مهم و اساسی، هم در تجلی و ظهور انگیزه‌ها و هم در جهت‌دهی و رشد آن‌ها دارد^۱.

نتیجه‌گیری

عارفان با نظر به احوال و مقامات و مراتب سیر و سلوک، توحید را مقصد اقصا و مطلب اعلا دانسته و تمام مقامات و احوال را، راه‌ها و اسباب و مقدمات رسیدن به توحید نامیده‌اند. در متون عرفانی برای توضیح و بیان حقیقت و معنای توحید مراتبی برشمرده‌اند، به تعبیر دیگر می‌توان گفت عارفان توحید را حقیقت ذومراتب و برترین مرتبه حقیقت توحید را شهادت حق تعالی به توحید ذاتش دانسته‌اند.

حمد، ستایش زیبایی اختیاری که این زیبایی می‌تواند صفت (همانند اسماء خدا) یا فعل باشد و توحید در ستایش، اعتقاد به این حقیقت که فاعل این تدبیر زیبا و فعل جمیل، شایسته ستایش است. استدلال‌های مفسران محل بحث ذیل آیه ۳۶ سوره مبارکه جاثیه بر توحید در ستایش براساس کبرای قیاس سه‌گونه است؛ نخست برهان نقلی که بر نکات ادبی آیه استوار است و مستند به تقدیم خبر بر مبتدا و حصر مفید از آن، معنای اختصاص حرف لام در «فله» و حرف تعریف واژه «الحمد» است، دوم برهان‌های عقلی که براساس معنای مفسر از واژه رب است؛ یعنی استدلال به خالقیت خدا، مدبریت او و مربی‌بودنش و بالاخره برهان سیاقی که مبتنی بر نعمت‌ها و تدابیر زیبای مطرح‌شده در آیات پیشین است و ابتکار سید محمود آلوسی؛ صاحب تفسیر روح المعانی است.

۱- محمدصادق شجاعی، دیدگاه‌های روان‌شناسی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی: ۱۱۸.

در بررسی تطبیقی نیز مشخص گردید که در سده‌های نخست، مفهوم حمد بیشتر ستایش منعم بوده است اما به تدریج و خصوصاً در دوران معاصر، متعلق آن جای خود را به زیبایی داده‌است، تطور مفهوم حمد و چرایی آن با توجه به شرایط فرهنگی، می‌تواند موضوعی برای تحقیقات پیش رو باشد، همچنین شواهد متعددی مبنی بر تأثیر جدی مفاتیح الغیب از تفسیر طبری یافت شد، در نکات ادبی نیز، مؤلف تفسیر روح المعانی برخلاف فخر رازی گرایش به بسط و توسعه دارد، همچنین ابتکار آلوسی در استفاده از سیاق برای استدلال بر توحید در ستایش و راهیابی این رویکرد به تفاسیر اهل تسنن و شیعه از نکات قابل توجه است.

غایت عرفان اسلامی توحید است (مشاهده یگانگی خدا) به طوری که وجود مطلق است و هیچ چیز غیر از او و تجلیاتش، وجود ندارد که لازمه این مشاهده، فنا دیدن همه چیز در حق تعالی است. توحید در ستایش (مبتنی بر معارف توحیدی بلند قرآن کریم) چنان تأثیری بر رشد اخلاقی دارد که تمام ابعاد وجودی او را در مرحله علم و عمل تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. نقش توحید در رشد اخلاقی چنان سازنده است که از انسان با انگیزه‌هایش، که خود منشأ بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی است، انسان کامل خالی از رذایل اخلاقی و آراسته به فضایل اخلاقی می‌سازد و تمام ابعاد وجودی انسان، اعم از مادی و معنوی را در جهت کمال مطلق و بی‌نهایت و جاودانه قرار می‌دهد.

منابع و مأخذ

١. قرآن مجید
٢. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (١٣٦٧)، **النهايه فى غريب الحديث و الاثر**، محمود محمد طناحی، طاهر احمد زاوی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
٣. ابن درید، محمد بن حسن، (١٩٨٨)، **جمهره اللغه**، بیروت: دارالعلم للملایین.
٤. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (بی تا)، **المخصص**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٥. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، **التحریر و التئویر**، بیروت: موسسه التاریخ.
٦. ابن عجبیه، احمد بن محمد، (١٤١٩)، **البحر المدید فى تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
٧. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (١٤٢٢)، **المحرر الوجیز فى تفسیر الکتاب العزیز**، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٨. ابن فارس، احمد، (١٤٠٤)، **معجم مقایس اللغه**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٩. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (بی تا)، **تاویل مشکل القرآن**، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
١٠. ابن عربی، **الفتوحات المکیه**، (١٤٠٥)، چاپ عثمان یحیی، قاهره.
١١. ابوالسعود، محمد بن محمد، (بی تا)، **ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٢. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (١٤٠٨)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
١٣. انصاری، عبدالله بن محمد، (١٤٠٨)، **کتاب منازل السائرین**، ج ١، بیروت / ١٩٨٨.
١٤. انصاری، عبدالله بن محمد، (١٤٠٨)، **کتاب منازل السائرین**، بیروت / ١٩٨٨.
١٥. ایازی، سید محمد علی، (١٣٨٦)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: موسسه الطباعه و النشر لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
١٦. آلوسی، سید محمود، (١٤١٥)، **روح المعانی فى تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۷. آملی، حیدر بن علی، (۱۳۶۷ ش)، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین ابن العربی، ج ۱، چاپ هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران.
۱۸. آملی، حیدر بن علی، (۱۳۴۷ ش)، کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران.
۱۹. آملی، سید حیدر، (بی تا ۱)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، المعهد الثقافی نور علی نور، بیروت.
۲۰. آملی، سید حیدر، (بی تا ۲)، جامع الاسرار و منبع الانوار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، تهران.
۲۱. بقلی، روزبهان، (۱۳۶۶ ش)، کتاب عبهرالعاشقین، ش ۷، ص ۱۴۵-۱۴۷، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران.
۲۲. پارسا، محمد بن محمد، (۱۹۷۰)، تحفه السالکین، ج ۱، دهلی.
۲۳. تلمسانی، سلیمان بن علی، (۱۳۷۱ ش)، شرح منازل السائرین الی الحق المبین، ج ۲، چاپ عبدالحفیظ منصور، تونس ۱۹۸۸، چاپ افست قم.
۲۴. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۵. حجازی، محمد محمود، (۱۴۱۳)، التفسیر الواضح، بیروت: دارالجلیل الجدید، چ دهم.
۲۶. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۲۷. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰)، شمس العلوم، تحقیق: مطهر اریانی، عبدالله یوسف محمد، حسین عمری، دمشق: دارالفکر.
۲۸. حیدری فر، مجید، (۱۳۸۷)، مدرسه ترنم توحید، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۲۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۳۱. رشیدرضا، محمد، (بی تا)، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، بیروت: دارالمعرفه، چ دوم.
۳۲. الزجاج، ابراهیم بن السری، (۱۴۰۸)، معانی القرآن و اعرابه، بیروت: عالم الکتب.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۶)، مقدمه الادب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷)، الفائق، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۳۶. سجادی، جعفر، (۱۳۷۰ ش)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران
۳۷. سراج، ابونصر، (بی تا)، کتاب اللّمع فی التصوف، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران.
۳۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغه، صبحی صالح، قم: هجرت.
۳۹. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغه، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۴۰. صفی پوری، عبدالرحیم، (بی تا)، منتهی الارب، پنجاب: سرکاری.
۴۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم.
۴۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۴۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۴۸. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغه، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۴۹. عمید، حسن، (۱۳۹۰)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: اشجع.
۵۰. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۵۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۳. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، قم: موسسه دار الهجره، چاپ دوم.
۵۴. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۵۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۵۶. کاشانی، محمود بن علی عزالدین، (۱۳۶۷ ش)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، ج ۱، چاپ جلال‌الدین همایی، تهران.
۵۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، (بی‌تا)، **شرح منازل السائرین**، بیروت، دارالمجتبی .
۵۸. کاشی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲ ش)، **شرح منازل السائرین**، ج ۱، چاپ محسن بیدارفر، قم.
۵۹. کالر، جانانان، (۱۳۸۶)، **فردینان دوسوسور**، تهران: هرمس، چاپ دوم.
۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الکافی**، تصحیح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۶۱. مدنی، علی خان بن احمد، (۱۳۸۴)، **الطراز الاول**، مشهد: موسسه آل‌البت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۶۲. مستملی، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳-۱۳۶۶ ش)، **شرح التعرف لمذهب التصوف**، ج ۴، چاپ محمد روشن، تهران.
۶۳. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.
۶۴. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۵)، **تفسیر و مفسران**، قم: تمهید، چاپ سوم.
۶۵. معین، محمد، (۱۳۶۴)، **فرهنگ فارسی معین**، تهران، امیرکبیر.
۶۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۶۲)، **لب لباب مثنوی**، به انتخاب حسین بن علی کاشفی، چاپ نصرالله تقوی، تهران .
۶۷. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۱ ش)، **کشف المحجوب**، چاپ ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶، چاپ افست تهران.

(Monotheism in Quran and Mysticism (Moral development

Case Study: Monotheism in Praise

*Alireza Kavand, Masud Morady, Javad Nasiri

Assistant Professor, University of Quranic Sciences, Qom, Iran

Associate Professor, Department of psychology, Faculty of Humanities, Zanzan

University, Iran.

PhD Student, Comparative Interpretation, University of Quranic Sciences, Qom, Iran.

*Corresponding Author, uuu35000@yahoo.com

Abstract

Praise or “Hamd” in Arabic, means to like a beautiful epithet and to show a current good or Natural response against it. The Holy Quran in verse 36 of Jaathiah says the praise belongs just to God and then prove it. This article is a comparative study and shows that the commentators on various interpretations of each verse argument to any of expositions have; According to paste some meaning for the word, which is mentioned in the verse, favorites and some verses according to the previous chapter, a comparative study of this view shows that the concept of Hamd gradually shifts from praise blessing to praise the beauty as well as the similarity of many of Mafatih Al-ghayb and Al-Jame’ Al-Bayan, shows the risk of serious influence of Tabari on Fakhr-e Raazi and strength the way Alusi on the way to demonstrate unity in Praise and its effect on subsequent interpretations. End Spirituality of Unity is (see the oneness of God) to so that there absolutely is and nothing else apart from him and manifestations, is not that essential for the Find, annihilation see all things in the right of excellence is .The role of unity in growth ethic is so productive is that the man with the motive of his, that the source of many of the anomalies of moral , a man completely devoid of vices , moral and adorned with the virtues of morality that makes and all aspects of being human, whether of material and spiritual and in order to consummate the absolute and non finally and forever put you off

.Keywords : monotheism in praise, mysticism, moral development