

بازکاوشی در معنای دو زیبا نام «الرحمن» و «الرحیم» با رویکرد ساختارشناسی صرفی

علی رضایی کهنمویی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷)

چکیده

در سپهر واژگان قرآنی، «الرحمن» و «الرحیم»، دو زیبا نام خدای سبحان اند که در میان اسماء حسناى الهی، جایگاهی ویژه داشته و در آیه مهم و شاخص بسمله و همچنین برخی آیات دیگر در کنار هم آمده‌اند و روشن است که برای نیل به عرفان قرآنی، گریزی از معرفت آن دو نیست. با این وجود، واریسی پیشینه معنانشناسی این دو وصف شریف، دیدگاه‌های متعددی را پیش می‌نهد که غالباً قابل نقدند. یک نقطه ضعف مهم در این عرصه، عدم اهتمام لازم در واکاوی ساختار صرفی این دو وصف شریف است؛ لذا تحقیق حاضر سعی نموده با روش توصیفی-تحلیلی، معنای دقیق این دو واژه را با رویکرد ساختارشناسی صرفی کشف نماید. به نظر می‌رسد با توجه به خواص اوزان «فعلان» و «فعلیل»، «الرحمن» به رحمت ذاتی لبریز و جوشان الهی دلالت داشته، و وصف «الرحیم» که ریشه در وصف «الرحمن» دارد، به رحمت فعلی مستمر خدای سبحان ناظر است. بر این اساس و با لحاظ تسامحاتی ناگزیر، می‌توان «الرحمن الرحیم» را به «پر مهر مهرورز» ترجمه نمود.

واژگان کلیدی: الرحمن، الرحیم، ترجمه بسمله، خواص فعلان، خواص فعلیل، ساختارشناسی صرفی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران؛

Email: alirk1353@iaukhoy.ac.ir.

۱. مقدمه

امروزه طرق مدرنی برای معناشناسی واژگانی عرضه شده است؛ از جمله از دو شیوه معناشناسی در زمانی (تاریخی) و هم‌زمانی (ساختارگرا) سخن رفته است [نک: ۱۱، صص ۳۹-۴۳ و ۲۹، صص ۳۱-۳۵]. اجمالاً توان گفت که در معناشناسی در زمانی، هدف، کشف معنای نخستین یک ماده لغوی و تطورات معنایی پسین آن با رویکردی تحلیلی است، که نهایتاً حاصل کاربردی این شیوه آن است که بتوان معنای جوهری و پایه آن ماده لغوی را در مقاطع زمانی و مکانی مدنظر برآورد نمود و آنگاه برای ورود به معناشناسی هم‌زمانی-که در پی شناسایی ویژگی‌ها و قیود تزریق‌شده به معنای پایه یک ماده لغوی، در یک متن پدید آمده در مکان و زمانی خاص است- مهیا شد. اما باید توجه کرد که در معناشناسی در زمانی، صرف نیل به معنای پایه یک ماده لغوی کفایت نمی‌کند و در امتداد آن بایست خواص ساختارهای صرفی را که ماده لغوی در آن‌ها استعمال می‌شود نیک فهمید. ماده «رحمت» از مهمترین و پرکاربردترین مواد واژگانی قرآنی است که نگارنده، پیش‌تر تحقیقی در خصوص ریشه‌شناسی آن انجام داده است؛ لیکن در راستای تقریری که گذشت، لازم است معنای دقیق دو مشتق بسیار مهم آن، یعنی دو زیبا نام خدای سبحان، «الرحمن» و «الرحیم»، با رویکرد ساختارشناسی صرفی واکاوی گردد. جایگاه معرفتی این دو وصف شریف، به قدری ویژه است که طبق شریعت اسلام، واجب است روزانه چندین بار در ضمن قرائت نماز، ترکیب این دو زیبا نام الهی تکرار شود؛ اما با وجود این جایگاه بی‌نظیر، به نظر می‌رسد در فهم معنای دقیق این دو وصف شریف، مخصوصاً با رویکرد توجه به ساختار صرفی، کوتاهی‌هایی رخ داده، که مقاله حاضر درصدد است با شیوه توصیفی تحلیلی، ضمن گزارش آن کوتاهی‌ها، گامی در جهت اصلاح بردارد.

۲. پیشینه

در تمامی تفاسیر قرآن کریم و در کتاب‌های شرح اسماء الله تعالی و همچنین در برخی آثار مربوط به ادبیات و لغت عرب، در معناشناسی «الرحمن» و «الرحیم» به اجمال یا تفصیل سخن رفته است؛ در این میان به نظر می‌رسد به کاوش‌های ساختارشناسانه صرفی در این راستا اهتمام درخوری نشده است؛ هرچند برخی آثار توجه نسبتاً بیشتری به این رویکرد داشته‌اند که از جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود: «اشتقاق أسماء الله»

[۳۲، صص ۳۸-۴۳]: «روح المعانی» [۹، ج ۱، صص ۶۱-۶۴]: «المنار» [۲۷، ج ۱، صص ۳۹-۴۱]: «التحریر و التنویر» [۲، ج ۱، صص ۱۶۸-۱۶۹]: «البيان في تفسير القرآن» [۲۳، صص ۴۳۰-۴۴۰]: «تفسير القرآن الكريم» [۲۲، ج ۱، صص ۱۸۳-۲۳۵] و «تفسير سورة الفاتحة» [۶۰، صص ۴۴-۴۸]. در دوران اخیر نیز در این راستا مقالاتی چون «پژوهشی درباره واژه‌های «رحمان» و «رحیم» بر اساس قاعده «زیاده المبنی تدل علی زیاده المعنی» و «رویکردی نوین در ترجمه بسمله با تحلیل ساختارهای زبانی آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» و «اسم الله "الرحمن" فی القرآن الکریم جمع و دراسته» نگاشته شده است. با این وجود نگارنده قائل است، غالب آثار مزبور از حیث ساختارشناسی صرفی این دو وصف شریف، دچار ناراستی یا کاستی هستند و همین باعث خطا در معناشناسی دقیق آن شده است؛ تحقیق حاضر سعی نموده است این نقیصه را جبران نماید.

۳. ریشه‌شناسی دو وصف شریف

به‌عنوان مبحثی مقدماتی، لازم است بر ریشه‌شناسی «الرحمن» و «الرحیم» تمرکز شود؛ تقریباً اتفاق نظر وجود دارد بر اینکه این دو وصف شریف از ریشه «رحم» اخذ شده‌اند؛ ماده «رحم» از ریشه‌های مشترک در زبان‌های سامی است که بر سه مدلول دلالت دارد: (۱) «مهربانی و رحمت»، «زهدان زن» و «قربان خویشتاوندی» [۱۸، ج ۵، صص ۱۹۲۹؛ ۶۴، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۵]: روشن است که مدلول این ماده در حوزه واژگان «الرحمن» و «الرحیم» همان مفهوم مهربانی و رحمت است؛ نگارنده پیش‌تر ضمن بحثی مستقل این تعریف را برای ماده رحمت (مهربانی) پیشنهاد نموده است. (۱) «رحمت در اصل عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به مرحوم (چه ایصال خیر ذاتی و چه ایصال خیر نسبی (ازاله شرّ و ضرّ)، و چه ایصال خیر نقد و چه ایصال خیر منوط به مقدمه مکروه)، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا نوعی قرب پیشین نشئت می‌گیرد».

البته باوجود آنچه گفته شد، مانعی ندارد در مواردی ماده رحمت، از باب «توسعة معنایی»، به مطلق مهربانی (بدون قید ناشی بودن از نوعی هم‌مبدأی یا قرابت پیشین)، اطلاق شود؛ همچنین مانعی ندارد از باب «مبالغه»، در خصوص برخی مهربانی‌های غیر مستند به نوعی مبدأ مشترک یا قرابت پیشین استعمال گردد، نظیر «اخوت» که در اصل

۱. ضمن مقاله «بازکاوی معنای ماده رحمت؛ به ویژه در مقام انتساب به خدای سبحان» که در دست دآوری است.

ناظر بر قرابتی نسبی است، ولی از باب مبالغه ممکن است در خصوص قرابت غیر نسبی نیز بکار رود؛ همچنین مانعی ندارد از باب استعمال مجازی، به اثر رحمت که همان فعل خارجی ایصال خیر است یا به حاصل فعل مزبور که همان مصداق خارجی خیر است، نیز رحمت اطلاق گردد.

چنان‌که گذشت، رحمت در اصل وصفی درونی و متکی به ذاتِ راحم است که البته اقتضای فعل خارجی، یعنی تحقق خارجی بخشیدن به میل درونی را دارد؛ برخی دانشمندان با ملازم دانستن حالت درونی رحمت، با رقت و انفعال، و با توجه به ناروا بودن اتصاف الهی به رقت و انفعال، رحمت را در مقام انتساب به خدای سبحان صرفاً به معنی حاصل و غایتِ رحمت یعنی افاضه و انعام دانسته‌اند [۱۴، ج ۱، ص ۲۷؛ همچنین بنگرید به: ۳۴، ج ۱، ص ۸؛ ۲۷، ج ۱، ص ۴۶؛ ۴۵، ج ۱، ص ۱۸]؛ این سخن پذیرفته نیست، چرا که اولاً در این صورت خدای تعالی می‌توانست به‌جای چنین استفاده پرسامدی از مادهٔ رحمت در قرآن، از مواد «انعام» و «افاضه» و نظایر آن استفاده فرماید و ثانیاً چنان‌که بسیاری از دانشمندان تبیین نموده‌اند، رقت و انفعال از لوازم رحمت در انسان است و جزء جوهرهٔ معنایی رحمت نیست و بر این اساس، رحمت در مقام اتصاف به خدای سبحان وصفی ناظر بر میلی ذاتی و درونی است که هیچ مقارنه و ملازمه‌ای با اوصاف نقص آلود ندارد [نک: ۲۱، صص ۲۳۰-۲۳۱؛ ۴۴، ج ۱، صص ۶۸-۷۰؛ ۹، ج ۱؛ ۶۲؛ ۲۲، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ۱۷، ج ۱، ص ۳۱۱]. البته به تقریری که پیش‌تر گذشت، مانعی ندارد که علاوه بر اصل وصف ذاتی رحمت الهی، به آثار آن یعنی اولاً فعل افاضه و انعام الهی یا به تعبیر دقیق‌تر، فعل رحمت ورزیدن الهی، و ثانیاً به ثمرهٔ خارجی فعل مزبور یعنی مصادیق خارجی نعمت و افاضهٔ الهی نیز، از باب مجاز، رحمت الهی اطلاق گردد.

با تعریفی که در مورد اصل مادهٔ رحمت گذشت، به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین معادل فارسی برای این ماده، ریشهٔ «مهر» است، هرچند گویا معنی اصلی این مادهٔ فارسی، محبت است [۲۴، ج ۱۴، ص ۲۱۸۸۲ (پاورقی)] ولی در مفهوم رحمت نیز استعمال می‌شود و البته گریزی از این مطلب نیست، چه اینکه ظاهراً مادهٔ فارسی دیگری که اصالتاً معادل رحمت باشد وجود ندارد.

مطلب دیگر اینکه، در خصوص بحث ریشه‌شناسی، ممکن است ادعا گردد با اینکه «الرحمن» از ریشهٔ «رحم» اخذ شده، ولی طی تطوراتی، چندین قرن قبل از ظهور اسلام، به اسم علم خدای یگانه در مناطقی نظیر یمن تبدیل شده [نک: ۴۸، ج ۲، ص ۱۳۳۲؛

۱۶، ج ۱، ص ۵۰ و ج ۴، صص ۲۳۵ و ۲۳۷ و ۳۰، ص ۱۶۶ و ۴۴۳ و ۴۳، ص ۵۶ و ۱۴۵] و قرآن کریم نیز در محیطی که این وصف در آن غریب بود [نک: فرقان: ۶۰ و ۱۳، ج ۱، ص ۵۲۵ و ج ۳، ص ۹۸]، به ترویج آن، به عنوان سمبل خدای واحد بی شریک پرداخته و لذاست که در قرآن کریم الرحمن در جایگاهی نظیر جایگاه لفظ جلاله الله استعمال شده است و در همین راستا بعضاً در موقعیت‌هایی استعمال شده که ظاهراً تناسبی با رحمت الهی ندارد [مانند: یس: ۲۳؛ مریم: ۴۵]؛ و نتیجه نهایی آنکه کاربرد الرحمن در قرآن کریم صرفاً به عنوان اسم علم خدای تعالی و بدون لحاظ ریشه و معنی لغوی است. در نقد ادعای مزبور بایستی گفت: اولاً الرحمن چه از حیث ریشه لغوی و چه از حیث ساختار صرفی در زبان‌های سامی نظیر عربی و عبری، کاملاً شناخته شده است [نک: ۳۲، ص ۳۸؛ ۶۷، ج ۱، ص ۴۵۸؛ ۵۱، صص ۵۸-۵۹] و طبیعی است که اگر پیش از اسلام در میان اهل کتاب عربستان جنوبی به عنوان اسم علم خدای یگانه رایج شده از باب علم بالغلبه شدن بوده است و روشن است که در چنین حالتی نه تنها معنای لغوی آن ملحوظ خواهد بود، بلکه همین علم بالغلبه شدن نشانگر اهمیت و جایگاه خاص معنای این وصف در آن محیط فرهنگی است. ثانیاً علی‌رغم اینکه «الرحمن» در غالب استعمالات قرآنی با اسم علم الهی بودن هماهنگی دارد، اما در همه یا بسیاری از این موارد، امکان توجیه آن با توجه به معنی لغوی‌اش نیز فراهم است؛ حتی در مواردی که در سیاق آیات عقاب مطرح شده است^۱ [مثلاً بنگرید به: ۲، ج ۱۶، ص ۴۷؛ ۶۵، ج ۱۳، ص ۷۹]؛ ثالثاً برخی استعمالات الرحمن در قرآن کریم بیشتر با صفت بودن آن برای الله سازگار است که مثال بارز آن آیه شریفه بسملة است؛ و رابعاً از آیه شریفه «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ...» [الاسراء: ۱۱۰]، می‌توان استفاده نمود که الرحمن و حتی لفظ جلاله الله، اگر هم به اسم علم تبدیل شده باشند، در اصل، صفت خدای تعالی هستند و معنای لغوی‌شان ملحوظ است، چرا که در غیر این صورت بایستی حُسن و زیبایی الله و الرحمن و سایر اسماء الهی را ناظر به لفظشان بدانیم که مردودی‌اش مبرهن است!

۱. در آیات معدودی که در آن‌ها «الرحمن» به عنوان اسم علم الهی از زبان برخی مشرکان ساکن در غیر منطقه حجاز نقل شده است، ملحوظ بودن معنای وصفی بعید به نظر می‌رسد؛ مثلاً در جمله‌ای که مشرکان انطاکیه به رسولان گفتند: «قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ» [یس: ۱۵]؛ هرچند برخی مفسران حتی در این موارد نیز معنی لغوی را ملحوظ دانسته‌اند [نک: ۹، ج ۱۱، ص ۳۹۳؛ ۶۵، ج ۱۸، ص ۳۴۲].

۴. بازنگری در مفهوم صیغۀ مبالغه و صفت مشبیه

در بسیاری از منابع تفسیری یا ادبی، ساختار صرفی «الرحمن» و «الرحیم»، اجمالاً در حوزه اوزانِ حاکی از «صیغۀ مبالغه» یا «صفت مشبیه» مطرح شده است؛ اما به نظر می‌رسد در موارد متعددی در این راستا اشتباه و خلط مبحث رخ داده، که تشتت شدید آراء، خود گواه این مدعاست؛ برخی هر دو وصف شریف را صفت مشبیه دانسته‌اند، که آلوسی آن را قول مشهور برشمرده است [۹، ج ۱، ص ۶۱]، برخی هر دو را دال بر مبالغه یا صیغۀ مبالغه برشمرده‌اند [۶۱، ج ۵، ص ۲۲۵؛ ۲۵، ج ۱، صص ۵۰-۵۱؛ ۱۴، ج ۱، ص ۲۷؛ ۹، ج ۱، ص ۶۲]، برخی «الرحمن» را صیغۀ مبالغه و «الرحیم» را صفت مشبیه گرفته‌اند [۲۷، ج ۱، ص ۴۰؛ ۲۳، ص ۴۴۰؛ ۴۵، ج ۱، ص ۶۸؛ ۱۷، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۱]، و برخی عکس آن را گفته‌اند [مثلاً: ۲، ج ۱، ص ۱۶۸]! حال برای داوری در این میان، لازم است تبیینی شفاف از مفهوم «صیغۀ مبالغه» و «صفت مشبیه» انجام گیرد که البته به فراخور مجال، جز به اجمال نتواند بود.

تحقق بخشی به یک مصدر توسط یک فرد، به دو گونه می‌تواند باشد: ۱. دارندگی؛ ۲. کنندگی. حالت (۱) ناظر بر اصطلاح «صفت مشبیه» است (مانند: جمیل؛ که بر دارنده صفت جمال دلالت دارد). صفت مشبیه برخلاف سوء تفاهم رخ داده ملازمه‌ای با استمرار صفت ندارد و مصادیق بسیاری از آن می‌توان یافت که در بازه زمانی محدود و حتی کوتاهی برقرارند [نک: ۱۹، ص ۹۰؛ ۳۵، ص ۶۶؛ ۴۱، ج ۳، ص ۴۱؛ ۵۷، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ ۴۸، ص ۱۱۱]. طبیعی است که صفت مشبیه که دال بر «دارندگی» است در اصل از نوعی از به اصطلاح «افعال لازم» که ملازم ذاتِ فاعل بوده و از سنخ «انفعال» و «شدن» است (مانند: جَمَلٌ و قَصْرٌ)، ساخته شود (و نه افعال لازم یا متعدی که از سنخ «فعل» و «کردن» است مانند جَلَسَ و ضَرَبَ)؛ اما بعضاً ممکن است صفت مشبیه به فعل‌های از سنخ «کردن» (چه متعدی و چه لازم) نیز متناظر باشد؛ به نظر می‌رسد تناظر این نوع فعل‌ها با صفت مشبیه در سه حالت می‌تواند رخ دهد: الف) زمانی که «کردن»، آن قدر تکرار شود که صفتی متناسب با خود را در ذاتِ فاعل رسوخ دهد و ملکه نماید [نک: ۲، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ۵۷، ج ۲، ص ۱۶۴؛ ۴۷، صص ۶۶-۶۸] و موجب «دارندگی» گردد؛ برای نمونه فعل «فَهِمَّ» (=فهمید) فعلی متعدی است که ممکن است ناظر به فردی باشد که فعل فهمیدن از او به‌ندرت بروز می‌یابد، حال اگر در اثر ممارست، این فرد به ملکه فهم برسد، متصف به صفت مشبیه «فهِیم» خواهد شد؛ ب) زمانی که

«کردن»، آن قدر تکرار شود یا فرد طوری انگیزه این «کردن» را داشته باشد که خود همین «کردن» به صورت یک ویژگی و «دارندگی» محسوب گردد (نه اینکه ملکه‌ای درونی در او ایجاد کند)؛ مانند اینکه فعل «نَصَرَ» آن قدر توسط کسی تکرار گردد یا به قدری انگیزه‌اش را داشته باشد که همین «یاری کنندگی» صفتی ثابت برایش گردد و به صفت مشبیه «نصیر» (= یاری‌گر) متصف شود؛ در این حالت و حالت پیشین، غالباً با تلاقی و تلازم صیغه مبالغه (= مبالغه در کنندگی) با صفت مشبیه (دارندگی) مواجه هستیم (در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد)؛ و ج) ممکن است فعل از سنخ کردن، از ابتدا ناشی از یک وصف و «دارندگی» درونی بوده باشد و به عبارت دیگر ناشی از یک صفت مشبیه باشد؛ مانند اینکه فعل متعدی «فهم»، بازتاب ملکه و استعداد فهم ذاتی باشد و به عبارت دیگر فرد از ابتدا متصف به صفت مشبیه «فهمیم» بوده باشد و فعل فهم، از آن نشئت بگیرد. البته غالباً در بیان موارد تناظر میان فعل متعدی و صفت مشبیه بر مورد الف تأکید می‌شود و دو مورد دیگر مغفول واقع شده است.

مناسب است همین جا به یکی از خطاهایی که در خصوص صفت مشبیه، عمدتاً در ذیل بحث از قالب‌های صرفی دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم»، رخ داده، اشاره شود و آن اینکه بسیاری مفسران، علیرغم اینکه هر دو یا یکی از دو وصف شریف را صفت مشبیه - با همان مفهوم متعارفش - برشمرده‌اند، اما در عین حال همان صفت مشبیه را مرتبط با متعلقات خارجی و به عبارت دیگر ناظر بر «کنندگی» معرفی نموده‌اند؛ برای نمونه برخی از مفسران با اینکه «الرحیم» را صفت مشبیه برشمرده‌اند، در عین حال کارکرد آن را ایصال رحمت خاص به مؤمنین بیان نموده‌اند [مثلاً: ۴۵، ج ۱، ص ۶۸؛ ۱۷، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۱؛ ۶۵، ج ۱، ص ۲۳؛ همچنین بنگرید به: ۵۹، ص ۲۹]، غافل از آنکه این ویژگی، «الرحیم» را به صفتی فعلی و دال بر «کنندگی» (رحمت‌گری) تبدیل می‌کند و با ادعای صفت مشبیه بودن آن سازگار نیست!

اما حالت (۲) ناظر بر اصطلاح «اسم فاعل» است [۱۲، ج ۱، ص ۱۱۵] (مانند: ناصر که بر کننده فعل یاری دلالت دارد). طبیعی است که اسم فاعل که دال بر «کنندگی» است از افعال متعدی (مانند: ضَرَبَ) و قسمی از افعال لازم که ناظر بر «کنندگی» است (مانند: جَلَسَ و نام) ساخته شود. شایان ذکر است بعضاً واژگانی در قالب اسم فاعل، به جهت وجود قرائنی، فراتر از «کنندگی»، بر نوعی «دارندگی» دلالت دارند و حکم صفت مشبیه پیدا می‌کنند، مانند اسم «خالق» در خصوص خدای سبحان، که وصفی ثابت است و

فراتر از «خلق کردن» موردی، بر «خالق بودن» دلالت دارد [نک: ۱۲، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۷]؛ این پدیده، نظیر همان قسم «ب» است که در ذیل حالت (۱) توضیح داده شد جز آنکه در آنجا صورت واژه، متناسب با صفت مشبیه بود و اینجا متناسب با اسم فاعل. در مبحث صفات الهی، این‌گونه صفات مشبیه (خالق و ...)، به‌عنوان اوصاف فعلی مطرح می‌شوند (در مقابل اوصاف ذاتی) [نک: ۲۶، ج ۱، ص ۱۰۵].

اما «صیغه مبالغه» در اصطلاح ناظر بر مبالغه در «اسم فاعل» است [۴، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ۴۱، ج ۳، ص ۴۳].

توجه به این نکته لازم است که در حوزه صفت مشبیه نیز اوزانی هستند که بیانگر مبالغه در «دارندگی» اند (مانند فعلان) و می‌توان از این حیث به آن‌ها صیغه مبالغه اطلاق نمود، اما این موارد غیر از اصطلاح رایج صیغه مبالغه است که ناظر بر مبالغه در اسم فاعل و «کنندگی» است.

۵. معناشناسی الرحمن

ذیلاً سعی می‌شود با باز کاوی خواص قالب صرفی فعلان، مؤلفه‌های معنایی الرحمن از ناحیه ساختار صرفی تبیین گردد.

۵.۱. خواص وزن فعلان

بزرگان لغت عرب، وزن فعلان را دال بر چند ویژگی دانسته‌اند که عبارت است از:

الف) امتلاء

شاخصه مهم وزن فعلان، دلالت بر امتلاء است (که شامل خلاً (= امتلاء از تهی بودن) نیز می‌شود)؛ مانند: «ملآن» (پر)، «ریآن» (سیراب- آنکه درونش پر از آب است)، «عطشان» (تشنه/ آنکه درونش تهی از آب است)، «شبعان» (سیر- آنکه درونش پر از غذاست)، «جوعان» (گرسنه- آنکه درونش تهی از غذاست)، «غضبان» (آنکه درونش پر از خشم است).

برخی تأکید نموده‌اند که این وزن نه صرفاً بر امتلاء، بلکه بر نهایت امتلاء دلالت دارد [۳۱، ج ۴، ص ۷۳؛ ۳۵، ص ۸۱؛ ۳، ج ۱، ص ۶۳]. از همین باب، بعضاً تعبیر نموده‌اند که فعلان بر مبالغه دلالت می‌کند [مثلاً: ۳۱، ج ۱، ص ۴۳؛ ۳، ج ۱، ص ۶۳] که مراد، مبالغه از حیث امتلاء یا نهایت امتلاء است.

در خصوص سازوکار دلالت فعلان بر مبالغه گفته‌اند که از رهگذر ترکیب با «ان» که علامت تثنیه است این خصوصیت معنایی ایجاد شده است؛ گویا می‌خواهد بر داشتن دو سهم از صفت دلالت کند [۳۶، ص ۴۲؛ ۵، ج ۱، ص ۴۲].

ب) حرارت درون

گفته‌اند اوصافی که بر وزن فعلان‌اند، غالباً بر نوعی حرارت درونی دلالت دارند [نک: ۳۵، ص ۸۲]؛ حرارتی که بعضاً منشأ هیجان است. حرارت مندرج در قالب فعلان، گاهی سوز جسمانی است، مانند «عطشان»، «صدیان» (شدیداً تشنه)، «ظمان» (شدیداً تشنه)؛ گاه آتش خشم است، مانند «غضبان» (پر از خشم)؛ گاه ناظر بر داغ غم است، مانند «ثکلان» (مرد فرزند از دست داده - داغدار فرزند)، «لہفان» (بسیار متأسف و اندوهگین)، «حزان» (بسیار اندوهگین)، «ندمان» (پشیمان)، «سدمان» (پشیمان غمگین)؛ گاه ناظر بر حرارت و شور ملازم با شادی و ابتهاج است، مانند «سکران» (مست)، «نشوان» (مست)، «فرحان» (شادمان - مبهتج)؛ گاه ناظر بر آتش محبت و شیدایی است، مانند «ولہان» (عاشق سرگشته)، «هیمان» (شدیداً تشنه - شیفته سرگشته)، «حنان» (پر از مهر سوزناک)؛ و گاه ناظر بر تب تحیر و وحشت است مانند «حیران» (سرگشته - پریشان)، «علہان» (متحیر - مدهوش)، «خشیان» (ترسان).

ج) حدود و مقطعی بودن

یکی دیگر از خواص فعلان، دلالت بر صفاتی است که مقطعی و غیرثابت‌اند [نک: ۳۵، ص ۸۰]؛ مثلاً اوصاف «عطشان» و «شبعان» و «غضبان»، بر تشنگی و سیری و خشمی مقطعی دلالت دارند که به وجود آمده و بعد از مدتی زایل می‌شوند.

۵.۲. فعلان از اوزان صفت مشبیه

چنان‌که گذشت وزن فعلان غالباً بر امتلاء از یک ویژگی، که ملازم حرارت درونی است دلالت دارد؛ روشن است که این خصوصیات، ناظر بر صفاتی قائم به ذات موصوف (و نه قائم به فعل او) می‌تواند باشد و از سنخ «دارندگی» است و نه «کنندگی» و به همین جهت در زمره صفت مشبیه قرار خواهد داشت. نمونه‌های متعدد از این وزن نیز که پیش‌تر ذکر شد شاهد روشنی است بر این مطلب. بسیاری از لغویان نیز فعلان را صفت

مشبهه برشمرده و در زمرة اوزان صیغۀ مبالغه نیاورده‌اند [۳۷، ج ۴، ص ۲۱؛ ۳۸، ج ۲، ص ۲۴۳؛ ۳۵، ص ۷۸؛ ۱۰، ص ۵۱۰]؛ ولی برخی دیگر از لغویان یا مفسران، صیغۀ مبالغه بودن آن را پیش کشیده‌اند [مثلاً: ۳۸، ج ۳، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ ۶۶، ج ۲، ص ۴۵۵؛ ۴۵، ج ۱، ص ۶۸]، که این ادعای متفاوت، گویا عمدتاً در مقام تفسیر آیه شریفه بسمله و در بیان تفاوت «الرحمن» و «الرحیم» رخ داده است [نک: ۲۸، ص ۱۲۲ و ۱۲۸]. به نظر می‌رسد این تحول در نگرش به فعلان، از چند مورد غفلت یا خلط مبحث ناشی شده است که در ذیل بحث از وصف شریف «الرحمن» به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

۵.۳. بازتاب خواص وزن فعلان در الرحمن

در امتداد آنچه گذشت، بایستی گفت که وصف شریف «الرحمن» نیز صفتی ذاتی بوده و حائز ویژگی‌های پیش گفته است، یعنی اولاً بر نهایت امتلاء از وصف رحمت دلالت می‌کند [۳۱، ج ۴، ص ۷۳]، ثانیاً هم‌سو با واژگانی چون «ولهان» و «حنان» که بر مهر و محبت عمیق و پرحرارت دلالت داشتند، بر مضمون ملازم بودن رحمت مزبور با حرارت - صدالبته متناسب با کمال ذات قدوس الهی و فارغ از جمیع جهات نقصی - دلالت دارد. بر اساس آنچه گذشت «رحمن» می‌تواند به معنی «ذات لبریز از رحمت جوشان» لحاظ شود؛ و اگر ریشه فارسی «مهر»، تسامحاً معادل ماده «رحمت» گرفته شود، می‌توان «الرحمن» را تسامحاً به «پرمهر» ترجمه نمود.

در این میان، فاضل السامرائی، با تمرکز ویژه بر خصوصیت «حدوث و مقطعی بودن» در فعلان، همین ویژگی را در «الرحمن» برجسته نموده و وجه آمدن «الرحیم» بعد از «الرحمن» در بسمله را نیز دفع توهم مقطعی بودن رحمت رحمانیه الهی، به واسطه خاصیت ثبوت و استمرار مندرج در باب فعیل دانسته است [۳۵: ۸۱؛ در خصوص پیشینه دیدگاه سامرائی نک: ۵۸: ۱۲، پاورقی ۱]. اما به نظر می‌رسد مطلب سامرائی دقیق نیست، چرا که اولاً صرف نظر از آیه شریفه بسمله، در غالب استعمالات قرآنی، الرحمن بدون همراهی الرحیم آمده است؛ و ثانیاً همان‌طور که اوصافی نظیر «خالق» به قرینه تعلقش به خدای تعالی، دال بر استمرار تلقی شده است، در خصوص الرحمن نیز همین قرینه، مقطعی بودن این وصف شریف الهی را منتفی می‌سازد [همچنین نک: ۴۷، ص ۱۰۵]. نهایتاً اگر دلالت بر ویژگی «حدوث و مقطعی بودن» در فعلان، در الرحمن نیز ملحوظ باشد، می‌تواند از باب اشاره به تجدّد لحظه به لحظه آن رحمت لبریز و

جوشان، در ذات اقدس الهی تلقی گردد؛ و صدالبته ذات پاک الهی از جهات نقص آلودی که ممکن است در مقام فهم یا بیان اوصاف حسناى الهی، بر ذهن و زبان بندگان ناقص بنشینند، بسی مبراست! به نظر می‌رسد سخن راغب اصفهانی نیز ناظر به بیان ویژگی اخیرالذکر برای الرحمن باشد: «فالرحمن هو الذی کثرت رحمته و تکررت ووسعت کل شیء ولذلک فسر بأنه الذی یکون منه تعطف بعد تعطف وتفضل» [۲۵، ج ۱، ۵۰].

۵. ۴. الرحمن حاوی مبالغه و نه صیغه مبالغه

چنان‌که گذشت، وزن فعلان و از جمله وصف شریف «الرحمن»، حاکی از صفتی قائم به ذات موصوف (و نه قائم به فعل او) و دال بر «دارندگی» (و نه «کنندگی») و به اصطلاح صفت مشبیهه است، اما برخی در مقام بیان تفاوت «الرحمن» و «الرحیم»، دچار اشتباه شده و «الرحمن» و به تبع آن، کلیت وزن فعلان را ناظر بر صیغه مبالغه - که اصطلاحی حاکی از مبالغه در «کنندگی» است - برشمرده‌اند. به نظر می‌رسد این اشتباه یا خلط مبحث از چند مسیر رخ داده است که ذیلاً بیان می‌شود:

الف) برخی در مقام بیان معنای «الرحمن» و «الرحیم»، با توجه به اینکه فعل «رَحِمَ» متعدی است، این دو وصف شریف را در ردیف اسم فاعل «راحم» قرار داده و همگی را حاکی از «کنندگی» تلقی نموده‌اند و آنگاه در بیان تفاوت این واژگان، قاعده عدول را مطرح نموده و مبنا قرار داده‌اند، به این توضیح که اصل آن بوده که فاعلیت در خصوص این فعل متعدی، در قالب «راحم» بیاید و چون در «رحیم» و «رحمان» از این قاعده عدول شده و فراهنجاری رخ داده، طبق روال حاکم بر زبان عربی، مراد، مبالغه در فاعلیت بوده است و لذا هر دو وصف شریف صیغه مبالغه‌اند؛ و چون عدول در «الرحمن» شدیدتر از «الرحیم» است لذا الرحمن مبالغه بیشتری دارد [مثلاً: ۴۲، ج ۱، ص ۵۶؛ همچنین بنگرید به: ۴۶، ج ۱، صص ۴۲-۴۳].

این دیدگاه صحیح نیست، چون اولاً مبتنی بر این پیش‌فرض است که فعل متعدی صرفاً می‌تواند در حالت «کنندگی» در فردی تبلور یابد و تنها اسم فاعل یا صیغه مبالغه از آن حاصل می‌شود و حال آنکه پیش‌تر گذشت که در برخی موارد تکرار فعل متعدی می‌تواند موجب صفت مشبیهه اکتسابی گردد و همچنین بعضاً ممکن است فعل متعددی اساساً ناشی از صفت مشبیهه‌ای متناسب با آن باشد. ثانیاً در این دیدگاه به وزن فعلان گویا صرفاً به‌عنوان یک قالب عدولی از وزن «فاعل» توجه شده و به خواص معنایی وزن

فعلان که از دقت در مشترکات معنایی مصادیق متعدد این وزن حاصل آمده، هیچ عنایتی نشده است؛ و چنان‌که گذشت، خواص وزن فعلان با صفت مشبیه سازگار است نه صیغه مبالغه.

ب) برخی دیگر از دانشمندان، با پیش‌فرض‌هایی نظیر پیش‌فرض‌های دیدگاه پیشین و با روایی شبیه همان روال، پیش‌رفته‌اند، جز اینکه مبالغه موجود در «رحیم» و «رحمان» را بر اساس «زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی» توجیه نموده‌اند و از همین باب، مبالغه موجود در صیغه مبالغه «الرحمن» را بیشتر از صیغه مبالغه «الرحیم» دانسته‌اند [۳۴، ج ۱، ص ۶؛ ۱۴، ج ۱، ص ۲۷؛ ۵۹، ص ۲۹].

همان نقد مطرح‌شده برای دیدگاه پیشین، بر این دیدگاه نیز وارد است.

ج) به نظر می‌رسد عامل دیگری که موجب خطا در صیغه مبالغه پنداری الرحمن شده است، خلط میان معنی اصطلاحی و معنی لغوی است؛ توضیح آنکه بسیاری از اهل فن، بر دلالت «الرحمن» بر مبالغه تأکید نموده‌اند و مرادشان همان دلالت «الرحمن»، به‌عنوان نمونه‌ای از وزن فعلان، بر امتلاء یا نهایت امتلاء از صفت درونی رحمت و به‌عبارت‌دیگر مبالغه در «دارندگی» بوده است [مثلاً: ۳۱، ج ۱، ص ۴۳؛ ۵۵، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ۴۲، ج ۱، ص ۵۵؛ ۹، ج ۱، ص ۶۱]، اما برخی گویا مرتکب سوءبرداشت و غفلت شده و مبالغه مزبور را مبالغه در «کنندگی» تلقی نموده و در نتیجه «الرحمن» را صیغه مبالغه دانسته‌اند!

۵. ۵. هماهنگی کاربرست‌های قرآنی الرحمن با معنای صرفی

با اینکه مقاله حاضر درصدد معناسناسی از رهگذر ساختارشناسی صرفی است، ولی به‌عنوان مؤیدی بر آنچه از همین رهگذر در خصوص معنی «الرحمن» حاصل شد، اشاره به این نکته مفید است که استعمالات قرآنی این وصف شریف نیز با صفت مشبیه بودن «الرحمن» هماهنگ است، چرا که هرگز، مورد مشخصی به‌عنوان متعلق «الرحمن» مطرح نگشته و عباراتی مانند «کان بهم رحماناً» ذکر نشده است و حال آنکه اگر صیغه مبالغه و دال بر مبالغه در «کنندگی» بود به‌جا بود که حداقل در برخی موارد به متعلقش اشاره می‌شد. البته ممکن است در خصوص عدم ذکر متعلق برای «الرحمن» دو توجیه دیگر مطرح شود؛ توجیه اول آنکه عدم ذکر متعلق برای «الرحمن» به جهت آن است که وصف رحمانیت ناظر بر متعلق خاصی نیست بلکه کل موجودات متعلق «الرحمن» بوده و وصف رحمانیت همه‌چیز را در بر گرفته است [۲۳، ص ۴۳۰]، اما این توجیه چندان معقول

نمی‌نماید، چه اینکه در این صورت شایسته به نظر می‌رسید که حداقل در معدودی از استعمالات به این متعلق عام تصریح می‌شد! و توجیه دوم آنکه عدم ذکر متعلق برای «الرحمن» بدان جهت است که اساساً «الرحمن» در قرآن در مقام اسم علم استعمال شده است و معنای وصفی‌اش ملحوظ نیست [۵۵، ج ۱، ص ۱۰۳]؛ این توجیه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، چه، آن‌گونه که شرحش رفت، اولاً برخی استعمالات «الرحمن»، با وصفیت تناسب دارد و نه با علمیت (مانند آیه شریفه بسمله)، و ثانیاً در استعمالات ظاهر در علمیت هم، در بسیار، یا غالب، یا همه موارد، معنای لغوی نیز ملحوظ است؛ و با این اوصاف اگر الرحمن بار معنایی «کنندگی» داشته و صیغه مبالغه باشد، همان‌گونه که بیان شد، انتظار می‌رود حداقل در برخی موارد، به متعلق آن اشاره شود و حال آنکه چنین اتفاقی نیفتاده است.

۶. معناسناسی الرحیم

در این قسمت، سعی بر آن است با بازکاوی کارکردهای قالب صرفی فعیل، بار معنایی الرحیم از ناحیه ساختار صرفی روشن شود.

۶.۱. کارکردهای وزن فعیل

وزن فعیل از اوزان صفت مشبیه است [مثلاً نک: ۵۳، ص ۷۰؛ ۳۵، ص ۸۳]؛ ممیزه اصلی این وزن صفت مشبیه، دلالت بر ثبوت و استمرار است [۳۵، ص ۸۵] و به همین جهت به‌طور ویژه در خصوص صفاتی که جزء خلقت و طبیعت موصوف و ملازم ذات او هستند کاربرد دارد، نظیر: جمیل و طویل؛ و در همین راستا در خصوص صفات اکتسابی که طبیعت ثانویه‌ای برای موصوف شده‌اند نیز بکار می‌رود، نظیر: بلیغ و خطیب [نک: ۳۵، ص ۸۳]. براساس آنچه گذشت، از منظری دیگر، عنصر «دلالت بر صفتی طبیعی» نیز می‌تواند ممیزه این وزن صفت مشبیه تلقی گردد؛ و لذا شاید بهتر باشد با لحاظ دو ویژگی مطرح‌شده، شاخصه اصلی و اصیل وزن فعیل در مقام صفت مشبیه، دلالت بر «طبیعی ثابت» عنوان گردد؛ که این طبایع – چنان‌که گذشت – می‌تواند خلقتی یا اکتسابی باشد.

وزن فعیل، علاوه بر صفت مشبیه، از اوزان صیغه مبالغه نیز تلقی شده است [۳۷، ج ۱، ص ۱۱۰؛ ۴، ج ۲، ص ۱۱۱]؛ درست است که این تلقی بعضاً با رد یا تردید مواجه بوده [نک: ۳۲، ص ۴۰]، ولی شواهد مختلف از وزن فعیل که در نصوص عربی و به‌ویژه

در قرآن کریم بر فاعلیت و «کنندگی» دلالت دارد (مانند: نصیر= یاری‌گر، نذیر= بیم‌دهنده، حسیب= محاسبه‌کننده، حفیظ= نگه‌دارنده، شفیع= شفاعت‌کننده)، نهایتاً موجب پذیرش این وزن در عداد اوزان صیغه مبالغه شده است [مثلاً بنگرید به: ۲، ج ۱، ص ۴۰۰؛ ۹، ج ۸، ص ۳۲؛ ۳، ج ۱، ص ۵۵۴].

اما به نظر می‌رسد بتوان میان تمام استعمالات وزن فعیل وجه مشترکی یافت که همان دلالت بر طبعی و ثبوتی بودن وصف است [نک: ۳۵، ص ۱۰۲]؛ این ویژگی در مواردی که فعیل، ناظر بر صفت مشبیه است، روشن است؛ اما در مواردی که فعیل از فعل متعدی ساخته شده و بر «کنندگی» دلالت دارد نیز گویا، این وزن درصدد القاء این معناست که «کنندگی» مزبور، مانند طبیعت ثابت برای فاعل شده است [۴۰، ج ۳، ص ۵۹]؛ بر این اساس، برای نمونه نصیر به معنی کسی است که یاری کردن برایش مانند طبیعت و سجیت شده است. بر مبنای آنچه گذشت باید گفت: وزن فعیل همواره مصدافی از صفات مشبیه است [ر.ک: ۴۷، ص ۱۰۳] که شاخصه‌اش دلالت بر طبعی (چه خلقی و اولیه و چه اکتسابی و ثانویه) و ثابت بودن یک ویژگی است، اما این ویژگی ممکن است، بعضاً از سنخ «کنندگی» باشد که در این حالت وزن فعیل در کنار دلالت بر یک وصف ثابت (جنبه صفت مشبیه)، بر استمرار انگیزه «کنندگی» نیز دلالت خواهد داشت که این استمرار در انگیزه «کنندگی» نیز معمولاً ملازم با کثرت «کنندگی» است (جنبه صیغه مبالغه‌گی) و در نتیجه در این موارد به‌نوعی میان صفت مشبیه و صیغه مبالغه تلاقی ایجاد می‌شود!

۲.۶. بازتاب کارکردهای وزن فعیل در الرحیم

«رحیم» از فعل متعدی «رَحِمَ» (=رحمت کرد) گرفته شده است و لذا طبیعی است که در وهله نخست، این احتمال به ذهن آید که «رحیم» مبالغه در اسم فاعل «راحم» و به اصطلاح صیغه مبالغه است [۶۱، ج ۵، ص ۲۲۵؛ ۲، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ۵۴، ج ۲، ص ۲۲۳]، که بر این اساس می‌توان رحیم را «بسیار رحمتگر» معنی نمود. البته طبق تحلیلی که ذیل عنوان پیشین مطرح شد، با لحاظ اینکه حتی موارد ناظر بر «کنندگی» در قالب فعیل نیز، بر استمرار و طبع ثانویه شدن این «کنندگی» دلالت دارد (تلاقی صیغه مبالغه و صفت مشبیه)، شاید دقیق‌تر آن باشد که رحیم، «همواره رحمتگر» معنی شود؛ در مقام ترجمه «رحیم» به فارسی نیز به نظر می‌رسد «همواره مهرورز» یا «با لحاظ اندراج

مفهوم استمرار در خود واژه مهرورز- «مهرورز» نسبتاً مناسب باشد. در خصوص این ترجمه لازم به توضیح است که پسوند «بان» در فارسی، در کلماتی نظیر مهربان، برای افاده مفهوم صاحب و دارنده به کار می‌رود [۲۴، ج ۳، ص ۴۳۰۲] و لذا مهربان به معنی دارنده مهر و رحمت خواهد بود، که متناسب با رحمت ذاتی است؛ ولی پسوند «ورز» برای افاده مفهوم «کنندگی» و «پیاپی کاری کردن» [۲۴، ج ۱۵، ص ۲۳۱۶۰] است و لذا مهرورز به معنی رحمتگر و اعمال کننده مهر و رحمت خواهد بود؛ و بر این اساس آنچه با واژه «رحیم» تناسب دارد، واژه «مهرورز» است و نه «مهربان».

در این میان، برخی دانشمندان، رحیم را صفت مشبیه دانسته‌اند، با این توجیه که «رَحِمٌ» متعدی (رحمت کرد)، به «رَحْمٌ» لازم (دارای رحمت شد) تحول یافته و رحیم به‌عنوان طبیعتی ثانویه و اکتسابی، از آن ساخته شده است [نک: ۴۲، ج ۱، ص ۵۵؛ ۵۹، ص ۲۹]؛ که در این حالت می‌توان رحیم را به «دارای رحمت» معنی نمود. اما این احتمال صحیح به نظر نمی‌رسد، چون اولاً وقتی می‌توان رحیم را متناسب با فعل متعدی‌اش، و در ردیف مصادیق متعدد دیگری از فعلی که از فعل متعدی اخذ شده و در قرآن استعمال شده (نظیر نصیر، حسیب، رقیب، حفیظ و بدیع)، ناظر بر «کنندگی» معنی نمود، چه دلیلی دارد که با تکلف و با فرض‌های انتزاعی در خصوص تحول ماده «رَحِمٌ» به «رَحْمٌ» که شاهی بر وجود خارجی آن موجود نیست [۹، ج ۱، ص ۶۲]، رحیم را صفت مشبیه برشمرد؛ و ثانیاً موارد متعددی که در قرآن کریم، رحیم و جمع آن، رُحَمَاءُ دارای متعلق خارجی مطرح شده‌اند شاهد مهم و روشنی است بر اینکه این واژه ناظر بر معنی «کنندگی» است؛ برای نمونه:

«...إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» [النساء: ۴۹]؛

«...وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» [الاحزاب: ۴۳]؛

«... إِنَّهُمْ بِهِمْ رَوْفٌ رَحِيمٌ» [التوبه: ۱۱۷]؛

«...أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...» [الفتح: ۲۹].

۷. وجه تفاوت «الرحمن» و «الرحیم»

براساس آنچه گذشت حکمتِ باهم‌آیی «الرحمن» و «الرحیم»، مخصوصاً در آیه مهم و ویژه بسمله روشن می‌شود، چه اینکه «الرحمن» ناظر بر صفتی ذاتی یا قائم به ذات خدای سبحان، و «الرحیم» ناظر بر صفتی فعلی یا قائم به فعل خدای سبحان است که از همان رحمانیت ذاتی نشئت می‌گیرد؛ در این راستا و با لحاظ تسامحاتی ناگزیر، می‌توان

«الرحمن الرحیم» را به «پرمهر مهرورز» ترجمه نمود. شایان ذکر است که این وجه تفاوت میان «الرحمن» و «الرحیم»، به‌رغم غرابت، در طول تاریخ قائلانی داشته است؛ تعبیر منقول از ابن عباس، قدیمی‌ترین اشاره به این وجه تفاوت می‌تواند تلقی شود: «الرحمن: ذو الرحمة، والرحیم: الراحم» [۳۲، ص ۳۸؛ همچنین بنگرید به: ۴۶، ج ۱، ص ۴۴؛ ۳۹، ج ۱، ص ۸؛ ۶۳، ج ۱، ص ۲۰]، البته فراز اول سخن وی از جناب زید بن علی علیه‌السلام (م ۱۲۱ق) نیز نقل شده است [۳۳، ص ۷۶]؛ در ادامه ابوعبیده، معمر بن مثنی (م ۲۰۹) نیز نظیر عبارت منقول از ابن عباس را در تفاوت دو وصف شریف بیان نموده [۸، ج ۱، ص ۲۱] و همچنین بنا به نقل، زجاج (م ۳۱۱ق) با اشاره به معنای صیغه‌های فعلان و فعلیل، نظیر همین نظر را ارائه داده است [۶۲، ج ۳، ص ۳۳۷]، هرچند در نسخه چاپی معانی القرآن زجاج، تنها مطلب مربوط به «الرحمن» موجود است [۳۱، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴، ص ۷۳]. با این وجود، گویا نخستین کسی که به تبیین مفصل و شفاف از این وجه تفاوت پرداخته، ابن قیم (م ۷۵۱ق) بوده است؛ وی می‌نویسد: «... الرحمن بر وصفی قائم به [ذات] خدای سبحان دلالت دارد و الرحیم بر تعلق همان صفت بر مرحوم دلالت می‌کند؛ بنابراین اولی ناظر بر وصف است و دومی ناظر بر فعل؛ اولی دال بر آن است که رحمت، صفت اوست و دومی دال بر آن است که او با (همین) رحمت، به مخلوقاتش رحم می‌ورزد؛ و اگر بخواهی این نکته را بفهمی در این آیات الهی تأمل نما: «و او به مؤمنان رحیم است» [الاحزاب: ۴۳]، «مانا او به ایشان رئوف و رحیم است» [التوبه: ۱۱۷]؛ درحالی‌که هرگز تعبیر «بر ایشان رحمان است» نیامده است؛ بنابراین می‌شود فهمید الرحمن اشاره به موصوف به رحمت، و الرحیم اشاره به رحم کننده به واسطه رحمتش است؛ این نکته‌ای است که در کتاب دیگری نمی‌توانی پیدا کنی!» [۵، ج ۱، ص ۴۲؛ همچنین نک: ۶، ج ۱، صص ۵۷-۵۸]. تقریباً هم‌زمان با ابن قیم، ابوحفص دمشقی (م ۷۷۵ق) نیز، اجمالاً به این دیدگاه اشاره نموده است [۷، ج ۱، ص ۱۴۹]. به نظر می‌رسد برخی از نویسندگان کنونی، که عمدتاً از سلفیه‌اند، تحت تأثیر ابن قیم، قائل بر این دیدگاه شده‌اند [نک: ۴۹، ج ۱، ص ۳۸؛ ۵۰، ج ۱، ص ۱۱؛ ۱۵، ص ۵۲، ج ۱، ص ۳۱؛ ۲۰، ج ۲، ص ۱۴]. از دیگر دانشمندان متأخر یا معاصر که ضمن بحث‌های مفصل، اجمالاً به این دیدگاه رسیده یا نزدیک شده‌اند، می‌توان از ابن عاشور [۲، ج ۱، صص ۱۶۸-۱۷۰]، و سید مصطفی خمینی [۲۲، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۳۰] نام برد.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، وصف شریف «الرحمن»، به جهتِ خواصِ موجود در وزنِ فعْلان، بر صفتی مشابهه و به عبارت دیگر بر وصفی درونی و قائم به ذاتِ خدای سبحان دلالت دارد که بیانگر اتصافِ ذاتِ پاکِ الهی به رحمتی لبریز و جوشان است؛ و وصف شریف «الرحیم»، به جهتِ ویژگیِ وزنِ فَعیل و با عنایت به متعدی بودن فعل «رَحِمَ» و همچنین با توجه به اینکه «رحیم» بعضاً ناظر بر متعلقات بیرونی استعمال شده، بر صیغهٔ مبالغه (مبالغه در رحمت کردن) دلالت دارد، یا به تعبیر دقیق‌تر، با توجه به خاصیت اصلی حاکم بر وزن فَعیل، «رحیم» دلالت دارد بر رحمت‌کننده‌ای که رحمت کردن مانند طبیعتی ثابت برای اوست (تلاقی صفت مشابهه و صیغهٔ مبالغه یا تلاقی «دارندگی» و «کنندگی»؛ البته روشن است که وقتی این اوصاف به خدای سبحان نسبت داده شود، معنایی در شأن کمال مطلق و قدوسیت حضرت او خواهد داشت. بر مبنای مطالب پیشین، رحمانیت الهی که جنبهٔ ذاتی دارد، منشأ رحیمیت الهی است که جنبهٔ فعلی دارد و دیگر اینکه ترجمهٔ نسبتاً نزدیک‌تر به مفهوم «الرحمن الرحیم»، «پرمهر مهرورز» است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰). التحریر و التنویر. بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- [۳]. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق (۱۴۲۲). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۴]. ابن عقیل، عبد الله (۴). شرح ابن عقیل علی ألفیة ابن مالک. محقق: عبدالحمید، محمد محیی الدین، بی‌جا، بی‌نا.
- [۵]. ابن قیّم جوزیة، محمد بن ابی بکر (۴). بدائع الفوائد. تحقیق: علی بن محمد العمران، جدة، دار عالم الفوائد.
- [۶]. _____ (۱۴۱۶). مدارج السالکین. بیروت، دار الکتب العربی.
- [۷]. ابو حفص دمشقی، سراج الدین (۱۴۱۹). اللباب فی علوم کتاب. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۸]. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱). مجاز القرآن. محقق: سزگین، فواد، قاهره، مکتبه الخانجی.
- [۹]. الوسی، سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۱۰]. امیل، یعقوب (۱۳۶۷). موسوعة النحو و الصرف و الإعراب. بیروت، دار العلم للملایین.
- [۱۱]. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن. ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- [۱۲]. بابتی، عزیزه فوال (۴). المعجم المفصل فی النحو العربی. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۱۳]. بخاری، محمد بن إسماعیل (۱۴۲۲). صحیح البخاری. بیروت، دار طوق النجاة.
- [۱۴]. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- [۱۵]. جماعة من علماء التفسير (۱۴۳۶). المختصر فى تفسير القرآن الكريم. رياض، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- [۱۶]. جواد على (۱۴۲۲). المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. بی جا، دار الساقی.
- [۱۷]. جوادى آملی، عبد الله (۱۳۸۳). تسنیم. قم، مركز نشر إسرائ.
- [۱۸]. جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملايين.
- [۱۹]. حملوی، احمد (؟). شذا العرف فى فن الصرف. بیروت، المكتبة العصرية.
- [۲۰]. خطیب الموصلى، رشید (۱۴۳۵). اولی ما قیل فى آیات التنزیل. اردن، اروقة للدراسات و النشر.
- [۲۱]. خمینی، روح الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۲۲]. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸). تفسير القرآن الكريم. تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۲۳]. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰). البیان فى تفسير القرآن. قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
- [۲۴]. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران، مؤسسة لغت‌نامه دهخدا.
- [۲۵]. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۰). تفسير الراغب الاصفهانی. تحقیق: د. محمد عبد العزيز سيونى، بی جا، كلية الآداب - جامعة طنطا.
- [۲۶]. ربانى گلپایگانی، علی (؟). عقاید استدلالی. قم، مركز مدیریت حوزه‌های علمیه خاهران.
- [۲۷]. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). بیروت، دار المعرفة.
- [۲۸]. رضایی هفتادار، غلام عباس؛ رحمانی، نعیم (۱۳۹۵). پژوهشی درباره واژه‌های «رحمان» و «رحیم» بر اساس قاعدة «زیاده المبنى تدل على زیاده المعنى». ادب عربی، سال ۸، شماره ۲، صص ۱۱۳-۱۳۲.
- [۲۹]. رکی، محمد؛ نصرتی، شعبان (۱۳۹۶). میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی. قم، مؤسسة دارالحدیث.
- [۳۰]. الروسان، محمود محمد (۱۴۱۲). القبائل التمودية و الصفوية - دراسة مقارنة - ریاض، جامعة ملك سعود.
- [۳۱]. زجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السرى (۱۴۰۸). معانى القرآن وإعرابه. محقق: عبد الجليل عبده شلی، بیروت، عالم الكتب.
- [۳۲]. زجاجی، عبد الرحمن بن إسحاق (۱۴۰۶). اشتقاق أسماء الله. بی جا، مؤسسة الرسالة.
- [۳۳]. زید بن علی بن الحسين (ع) (۱۴۱۲). تفسير الشهيد زید بن علی المسمى تفسير غریب القرآن، تحقیق: حسن حکیم، بیروت، الدار العالمية.
- [۳۴]. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت، دار الكتاب العربی.
- [۳۵]. سامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۸). معانى الابنية فى العربية. عمان، دار عمار.
- [۳۶]. سهیلی، عبدالرحمن (۱۴۱۲). نتائج الفكر فى النحو. بیروت، دارالکتب العلمية.
- [۳۷]. سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸). الكتاب (کتاب سیبویه). محقق: عبد السلام هارون، قاهره، مكتبة الخانجی.
- [۳۸]. سیوطی، عبد الرحمن (؟). الإیتقان فى علوم القرآن. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، سعودی، وزارة الشؤون الاسلامية.
- [۳۹]. _____ (۱۴۰۴). الدر المنثور فى تفسير المأثور. قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- [۴۰]. _____ (۲۰۱۲). همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع. تحقیق: احمد شمس الدين، بیروت، دارالکتب العلمية.
- [۴۱]. شرتونی، رشید (۱۳۸۷). مبادئ العربية فى الصرف و النحو. قم، دار العلم.

- [۴۲]. شیخزاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹). حاشیه محیی‌الدین شیخزاده علی تفسیر القاضی البیضاوی. مصحح: شاهین، محمد عبد القادر، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۴۳]. شیخو الیسوعی، لويس (۱۹۸۹). النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة. بیروت، دارالمشرق.
- [۴۴]. صدرای شیرازی، محمد (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم، بیدار.
- [۴۵]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- [۴۶]. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت، دار المعرفه.
- [۴۷]. طه الفقراء، سیف الدین (۲۰۰۲). المشتقات الدالة علی الفاعلیة و المفعولیة. اردن، کلیة الدراسات العلیا الجامعة الاردنیة.
- [۴۸]. عبدالقوی الصلیحی، علی محمد (۱۴۲۳). الموسوعة الیمنیة. زیر نظر: احمد جابر عفیف، صنعاء، مؤسسة العفیف الثقافیة.
- [۴۹]. عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۱). شرح العقیدة الواسطیة. سعودی، دار ابن الجوزی.
- [۵۰]. _____ (۱۴۲۳). تفسیر الفاتحة والبقرة. سعودی، دار ابن الجوزی.
- [۵۱]. عمایره، اسماعیل احمد (؟). المشتقات: نظرة مقارنة. بی جا، جامعة الاردنیة.
- [۵۲]. عمر، ناصر بن سلیمان (۱۴۳۷). تدبر سورة الفاتحة. ریاض، مکتبة فهد.
- [۵۳]. فسوی فارسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح شافیة ابن حاجب المشهور بکمال. محقق: محمودی هورامانی، سعدی، تهران، نشر احسان.
- [۵۴]. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم. قم، مؤسسة دار الهجرة.
- [۵۵]. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- [۵۶]. قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲). حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید. مصحح: عمر، عبدالله محمود، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۵۷]. کشمیری، عبدالرسول (۱۳۹۲). صرف کاربردی، مشهد، مؤسسة مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
- [۵۸]. محروس، محمود؛ ابراهیم، محمود (؟). اسم الله الرحمن فی القرآن الکریم، جمع و دراسة. ریاض، جامعة ملک سعود.
- [۵۹]. مدنی، علیخان بن احمد (؟). الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة. قم، ذوی القربی.
- [۶۰]. مرتضی العاملی، سید جعفر (۱۴۲۰). تفسیر سورة الفاتحة. بیروت، المركز الإسلامی للدراسات.
- [۶۱]. مرسی، علی بن إسماعیل بن سیده (۱۴۱۷). المخصص. محقق: خلیل إبراهيم جفال، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۶۲]. _____ (۱۴۲۱). المحکم والمحیط الأعظم. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۶۳]. مرکز الدراسات و المعلومات القرآنیة (تحت اشراف: د. مساعد بن سلیمان الطیار) (۱۴۳۸). موسوعة التفسیر المأثور. بیروت، دار ابن حزم.
- [۶۴]. مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- [۶۵]. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- [۶۶]. میدانی، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة (۱۴۱۶). البلاغة العربیة. بیروت، الدار الشامیة.
- [۶۷]. واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۳۰). التفسیر البسیط. بی جا، جامعة محمد بن سعود.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی