

## توضیحات تکمیلی

۱ - الرَّحْمَنِ: از جمله مسائلی که در باره کلمات «رحمن» و «رحیم» مطرح است، این است که این دو کلمه صفت مشبیه هستند یا صیغۀ مبالغه.

در ابتدا لازم است در باره صفت مشبیه و صیغۀ مبالغه مطالبی را عنوان کنیم:

### الف - صفت مشبیه:

\* صفت مشبیه اسم مشتقی است که بر وجود صفت یا حالتی، در شخص یا چیزی، به طور دائم یا شبیه به دائم دلالت کند، به طور دائم مثل: شریف، فطین (باهوش و زیرک) و ... و شبیه به دائم - به این معنا که این صفت به آرامی زائل و دوباره ایجاد گردد - مثل: جوعان (گرسنه)، شبعان (سیر)، سکران (مست)، مریض و ... : «انها اسم مشتق؛ يدل على ثبوت صفة لصاحبها ثبوتاً عاماً.

فكلمة: «جميل» تدل على:

- معنى مجرد أى على وصف، أو صفة، هو: الجمال.

- و على صاحبه الموصوف به.

- و على ثبوت ذلك المعنى له و تحققه ثبوتاً زمنياً عاماً. و يشمل الماضى و الحاضر، و المستقبل.

- و على دوام الملازمة، أو ما يشبه الدوام» (فی).

\* صفت مشبیه از فعل لازم یا فعل متعدی، به شرطی که «در حکم لازم» باشد ساخته می شود:

«در حکم لازم» بودن فعل متعدی بدین معناست:

- فعل در اصل متعدی است ولی توجهی به مفعول آن نداریم بلکه فقط اصل فعل مورد نظر است، مثل اینکه گفته شود: «فلان یکتب و یقرأ»، یعنی فلانی سواد دارد، در این جمله به اینکه چه می خواند یا چه می نویسد نظری نداریم بلکه نفس خواندن و نوشتن مورد نظر است لذا گفته می شود: «یکتب» و «یقرأ» در این جمله، در حکم لازم یا نازل منزله فعل لازم هستند.

«وتخالفه [أى تخالف الصفة اسمَ الفاعل] فى امور و احكام هامة، منها:

اشتقاقها من الفعل اللازم حقيقة، أو من المتعدى الذى هو فى حكم اللازم و فى منزلته؛ فمثال الأول: حسن، و جميل؛

فى نحو: «الغزال حسن الصورة، جميل العينين»، و فعلهما: حَسُنَ و جَمُلَ - بضم عينهما - . و هما فعلاّن لازم؛ ... .

و مثال الثانى: «هذا فارع القامة، عالى الرأس»؛ إذا ارید بكل من: «فارع» و «عالٍ» الثبوت و الدوام، لا التجدد و

الحدوث. و فعلهما: فرع [فَرَعَ الشىء: علاه. (سيطاً)] و علا؛ وكلاهما متعدّ. و لكن مجيء الصفة المشبهة من مصدره

عند إرادة الثبوت نصّاً جعله بمنزلة اللازم؛ إذ إنّها لا تصاغ اصالة إلا منه، ولا تصاغ من المتعدى إلا على هذا الاعتبار

الذى يجعله بمنزلة اللازم. اما اسم الفاعل فيصاغ من اللازم والمتعدى بغير تقييد بأحدهما» (فی، ج ۳، ص ۳۰۶).

«المراد باللزوم اما اللزوم الاصلی بأن يكون الفعل موضوعاً فى اصله لازماً و إما اللزوم التنزیلی، او الحکمی بأن

يحذف مفعول الفعل المتعدى حذفاً غالباً فى بعض حالاته ... ، و إما اللزوم التحویلی بأن يكون الفعل متعدياً و لكنه

يُحوّل إلى صيغة «فَعُل» بضم العين، و هى صيغة لازمة؛ لغرض معين، كالمُدح، او الذم ...» (فی، ج ۳، ص ۲۶۷،

پاورقی).

صفت مشبیه اوزان متعددی دارد، از جمله افعل، فعلان، فعیل، فَعَل، فَعِل، فَعَلَ، فَعُل، فَعُل، فَعَال، فَعَال، فَعِيل،

فَعِيل:

«تأتی الصفة المشبیهة من الثلاثیّ المجردّ قیاساً على أربعة اوزان و هی «افعلُ، و فعّالان، و فَعَلَ، و فَعِل» ... و قد تأتی الصفة من هذا الباب على «فَعِل» مخفّف «فَعِيل» كَحَسِن و سَمِح و طَهِر، و على فَعَلَ، مُخَفَّف «فَعِل» كَصَخَم و شَهَم و فَخَم و صَعَب و سَمَج و سَمَح، و على «فَعَلَ» بفتح عین فَعَلَ كبطل و حسن، و على «فَعَال»، بزيادة الف المدّ على «فَعَلَ» كجبان و حَصان و وزان، و على «فَعَال» كَشُجَاع و صُراح و على «فَعَلَ» - بضم فسكون - كَصَلَب (و يُقال صَلِب ايضاً) و على «فَعُل» - بضمّتين - كَجُنُب و على «فَعُول» كَوَقُور و طهور، و على فاعل كطاهر و فاضل. الصفة المشبیهة من (فعل) المفتوح العين:

قد بُنی [گاهی ساخته می شود] الصفة المشبیهة من باب «فَعَلَ» المفتوح العين، و ذلك قليل، فتجىء على وزن «افعل» كَأَشِيبَ و اقطَع و اجذَم، و على «فَعِيل». بكسر العين، و لا يكون إلا من الأجوف كسَيِّد و قَيِّم، من الواوی، و ضَيِّق و طَيِّب، من الیائی، و على «فَعِيل»، بفتح العين، و لا يكون إلا من الصحيح كصيرف و فیصل، و على «فَعِيل» بكسر العين، و اكثر ما يكون من المضاعف والمعتل اللام، فالمضاعف كعفيف و طيب و خسيس و جليل و حبيب (بمعنى المحب) و دقيق و لبيب و شديد، والمعتل الآخر كَعَلَى و صَفَى و زَكَّى و خَلَّى و جَلَّى و وَصَّى (جا).

ب - صیغۀ مبالغه:

صیغۀ مبالغه همان اسم فاعل است که معنای کثرت و مبالغه به خود گرفته است، مثل: قَوْلُ در جمله «فلان قَوْلُ الصدق»، برای مبالغه «فلان قائل الصدق».

صیغۀ مبالغه ۱۱ وزن دارد:

«و لها أحد عشر وزناً. و هی: فَعَالٌ كَجَبَّار، و مِفْعَالٌ كِمِفْضَال، و فَعِيلٌ كَصِدِّيق، و فعالة كفهامة، و مِفْعِيلٌ كِمِسْكِين، و فعول كشروب، و فَعِيلٌ كَعَلِيم، و فَعِلٌ كَحَذِر، و فَعَالٌ كَكَبَّار، و فَعُولٌ كَقُدُوس، و فِعُولٌ كَقَيُّوم» (جا). بر این اساس کلمۀ «رحمن» صفت مشبیه است نه صیغۀ مبالغه زیرا وزن «فعالان» از اوزان صفت مشبیه است نه صیغۀ مبالغه ولی «رحیم» می تواند صفت مشبیه یا صیغۀ مبالغه باشد.

بعضی این دو کلمه را صفت مشبیه و از «رَحْمٌ» - که یک فعل لازم است - مشتق می دانند:

«و الرحمن الرحيم: المشهور أنهما صفتان مشبهتان بنيتا لإفادة المبالغة و أنهما من رحم مكسور العين نقل إلى رحم مضمومها بعد جعله لازماً و هذا مُطَرِّدٌ [شایع] فی باب المدح و الذم» (سی)، «... و من تلك الأنواع [ای انواع اللزوم]: أَنْ يُجَوَّلَ الثلاثی المتعدی إلى صیغۀ «فَعَلَ» «بضم العين» بقصد المدح أو الذم أو غیرهما، فیصیر لازماً بالتحویل؛ «لأن هذه الصیغۀ لا تكون إلا لازمة» و عندئذ تجيء الصفة المشبیهة من مصدره قیاساً، و من ثمَّ كان «الرحمن»، و «الرحيم» و «العلیم» ... و نظائرهما من صفات المولی معدوداً من الصفات المشبیهة ... مع أن فعلها الأصلي: هو: «رَحِمَ»، «علِمَ» و هما فعّالان متعدیان» (فی، ج ۳، ص ۳۰۶، پاورقی)، و بعضی دیگر - هر چند وزن «فعالان» از اوزان مبالغه نیست - ولی از آنجا که فعل «رَحِمَ» متعدی است، این دو کلمه را صیغۀ مبالغه می دانند:

«فالأصح انهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل و أخذاً من فعل متعد و ذلك في الرحيم ظاهر و قد نص عليه سيبويه في قولهم رحيم فلانا و كذا الزجاج و الصيغة تساعده» (سى)، البته در مورد «رحيم» مشكلى نيست كه آن را صيغه مبالغه بدانيم ولى صيغه مبالغه بودن «رحمن» خالى از اشكال نيست.

نكتة حائز اهميت ديگر اينكه كلمه «رحمن» - هر چند به ظاهر يك صفت است - ولى اصلاً کاربرد صفتى نداشته، و به عنوان يك اسم خاص براى خداوند بكار مى‌رفته است:

ابن دُرَيْد مى‌گويد:

«قال أبو بكر: خبّرنى عمى الحسين بن دريد عن أبيه عن ابن الكلبي عن أبيه قال: الرحمن اسم لله تبارك و تعالى لا يُدعى به غيره و الرحيم صفة لأن العرب تقول: كُنْ بى رَحِيمًا لا تقول: كُنْ بى رَحْمَانًا. و قد دلّ القرآن على ذلك بقوله عزّ وجلّ: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ [اسراء: ١١٠]»، فالله اسم ليس لأحد فيه شركة و كذلك الرحمن، و ليس لأحد أن يسمّى الرحمن إلا الله. و قد سمت العرب مَرَحُومًا و رَحِيمًا» (جمهرة، مادة رحم).

و نیز شیخ طوسی می‌گوید: «و انما قدم الرحمن على الرحيم لأن وصفه بالرحمن بمنزلة الاسم العلم، من حيث لا يوصف به إلا الله تعالى فصار بذلك كاسم العلم فى أنه يجب تقديمه على صفته» (تب).

و نیز بیضاوی گوید: «و لأنه صار كالعلم من حيث إنه لا يوصف به غيره» (بيضا).

ألوسى گفته است: «و للاشتباه فى الرحمن و عدم ذكر النحاة له فى أبنية المبالغة قال الأعلام و ابن مالك: إنه عَلِمٌ فى الأصل لا صفة و لا علم بالغلبة التقديرية التى ادعاها الجُلُّ [بيشتر] من العلماء» (سى).

در مورد اعراب آن نیز گفته‌اند: بدل است نه نعت: «... إذ لم يستعمل صفة و لا مجرداً من ال فهو بدل لا نعت و الرحيم نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعت و مما يوضح لك أن الرحمن غير صفة مجيئة كثيراً غير تابع، نحو: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه: ٥)، «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن: ١ و ٢)، «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» (الاسراء: ١١٠)، «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ» (الفرقان: ٦٠) و قال ابن خروف هو صفة غالبية و لم يقع تابعا إلا الله تعالى فى البسمة و الحمدله و لذا حكم عليه بغلبة الاسمية و قل استعماله منكراً و مضافاً فوجب كونه بدلاً لا صفة لكون لفظه الله أعرف المعارف» (سى).

مرحوم آية الله العظمى خوئی در این باره می‌فرماید: «و كلمة «الرحمن» بمنزلة اللقب من الله سبحانه، فلا تطلق على غيره تعالى، و من أجل ذلك استعملت فى كثير من الآيات الكريمة من دون لحاظ مادتها قال سبحانه: «قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ» (يس: ١٥) «إِنْ يُرِيدِ الرَّحْمَنُ يَضْرِبُ لَاتُغْنِ عَنِّي شِفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُفْقِدُونَ» (يس: ٢٣)، «هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (يس: ٥٢)، «مَاتَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ» (ملك: ٣). و مما يقرب اختصاص هذا اللفظ به قوله تعالى:

«رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مريم: ٦٥)، فان الملحوظ أن الله تعالى قد اعتنى بكلمة «الرحمن» فى هذه السورة (مريم) حتى كررها فيها ست عشرة مرة. و هذا يقرب أن المراد بالأية الكريمة أنه ليس لله سمي بتلك الكلمة» (بيان).

دکتر جواد علی نیز چنین می گوید: «و أما عبادة «الرحمن» «رحمن»، فهي عبادة توحيد، ظهرت من جزيرة العرب فيما بعد الميلاد. و قد وردت كلمة «رحمن»، أى «الرحمن»، في نص يهودى كذلك و في كتابات «إبرهه»، وردت في نصوص عربية جنوبية أخرى و في نصوص عُثْرَ عليها [بيدا شده است] في أعالي الحجاز. و قد كان أهل مكة على علم بالرحمن، و لا شك، باتصالهم باليمن و باليهود. و لعلهم استخدموا الكلمة في معنى الله. و إن ذكر علماء اللغة أو علماء التفسير أن اللفظة لم تكن معروفة عند أهل مكة في الجاهلية... وقد ذكر بعض علماء اللغة أن «الرحمن» اسم من اسماء الله مذكور في الكتب الأول، و أن اللفظة عبرانية الأصل، و أما «الرحيم» فـعربية. و ذكروا ان «الرحمن» اسم مخصص بالله، لا يجوز أن يسمى به غيره. و قد أنشدوا للشنفرى أو لبعض الجاهلية الجهلاء: «ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربى يمينها»، فيظهر من هذا البيت أن الشاعر كان يدين [متدين بوده است] بعبادة الرحمن. و نجد مثل هذه العقيدة في قول سلامة بن جندل الطهوي: «عجلتم علينا عجلتينا عليكم و مايشأ الرحمن يعقد و يطلق» فإن ذلك يعنى أن قوماً من الجاهليين كانوا يدينون بعبادة «الرحمن». و مما يؤيد هذا الرأى ما ورد من أن بعض أهل الجاهلية سَمَّوا أبناءهم عبد الرحمن، و ذكروا أن «عامر بن عتوارة» سَمَّى ابنه «عبد الرحمن». و قد وردت لفظة «الرحمن» في شعر ينسب إلى «حاتم الطائي» هو: «كلوا اليوم من رزق الإله و أيسروا و إن على الرحمان رزقكم غدا» (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٦، ص ٣٧).

«و قد أُشير إلى موضع اسمه «وادی الرحمن» في الكتاب الذى أعطاه رسول الله الى «يزيد بن المحجل الحارثي»، ورد فيه: «أن لهم غرة و مساقيةها و وادی الرحمن من بين غابتها» (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٦، ص ٨٨).

با توجه به آنچه گذشت، کاربرد این کلمه را در آیات قرآن به عنوان اسم علم برای خداوند متعال - و نه یک صفت همچون رحیم - به وضوح می بینیم، مثل:

- ﴿يَا بَنِي إِدْرِيصَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظَيِّرَ لَكُمْ آيَاتِي فَتَنْصَرِفُوا ذُكِّرْتُم بَلْ عَجَبْتَ وَيَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَأْتِي الرِّحْمَانُ أَذِكُرُ الْأَوَّلِينَ أَمْ لَمْ يَلْمِزْ أَوْ بَلَغِ الْأُولَىٰ فَذُكِّرُوا كَبِيرًا﴾ (مريم: ٤٥)
- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرَوْا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم: ٥٨)
- ﴿جَنَّتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ (مريم: ٦١)
- ﴿مَنْ لَّمْ يَنْزِعْ عَنْهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ آتِيَهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ (مريم: ٦٩)
- ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَلدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَسَدًا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَعْفُ جُنْدًا﴾ (مريم: ٧٥)
- ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٧٨)
- ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مريم: ٨٥)
- ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٨٧)
- ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (مريم: ٨٨)
- ﴿إِن كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣)

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم: ۹۶)

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵)

﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ (طه: ۹۰)

﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه: ۱۰۹)

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (انبیاء: ۲۶)

﴿وَإِذْ آتَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْآيَاتِ أَنْ يُنذِرُوا لَئِنْ آتَيْنَاكَ آيَاتًا تَأْتُرُونَا وَزَادْتُمْ نُفُورًا﴾ (فرقان: ۶۰)

﴿قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (انبیاء: ۴۲)

﴿قُلْ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (انبیاء: ۱۱۲)

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ (فرقان: ۶۰)

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان: ۶۳)

﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ فَبَشِّرْهُ بِعَفْوٍ وَوَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ (يس: ۱۱)

﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ (يس: ۱۵)

﴿وَإِتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا لَعْنَةً يُرِيدُ الْرَّحْمَنُ بِصُرْفِهِمْ عُقْبًا فَارْتَدُّوا عَلَى أَعْقَابِهِمْ لِئَانْ يَلْعَنَهُمُ اللَّهُ لَمَّا ظَنَنُوا أَنَّهُمْ كَانُوا مِنَ اللَّهِ الْمَنْجُوتِينَ﴾ (يس: ۲۳)

﴿قَالُوا يَوْمَئِذٍ لَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا اللَّهُ لَمَّا أَتَيْنَاهُمْ إِذِ الظَّالِمِينَ لَمَّا جَاءَهُمُ الْغَمُّ قَالَ خَلْقُوا لَكُمْ آلِهَةً مِنْ دُونِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (يس: ۲۳)

﴿وَجَعَلُوا لِلْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ أَنْفُسًا وَأَشْهَادًا خَلَقَهُمْ سَنَكُنُّبُ شَهِادَتِهِمْ وَنُسْئَلُونَ﴾ (زخرف: ۱۹)

﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَالَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (زخرف: ۲۰)

﴿وَمَنْ يَعْسُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (زخرف: ۳۶)

﴿وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ (زخرف: ۴۵)

﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ (ق: ۳۳)

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملك: ۳)

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفْتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ (ملك: ۱۹)

﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدُكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ (ملك: ۲۰)

﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسْتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (ملك: ۲۹)

﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ (نبا: ۳۷)

﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبا: ۳۸)

نتیجه: کلمه «رحیم» یا صفت مشبهه است یا صیغه مبالغه؛ ولی کلمه «رحمن» بر خلاف اینکه در ظاهر صفت است ولی مانند «الله» اسم خاص خداوند متعال می باشد و معنای وصفی آن لحاظ نمی شود، بنابراین نباید - طبق روش معمول - آن را با عباراتی مثل: بخشنده و ... ترجمه کرد هر چند ما نیز در این کتاب - صرفاً به عنوان مسامحه در تعبیر و روانی ترجمه - این کار را کرده ایم.

۲- **الْحَمْدُ**: در مورد «الحمد» دو مطلب قابل ذکر است، الف - معنای «حمد»؛ ب - حصر «حمد» در «الله».

الف - معنای «حمد»: حمد یعنی ستایش؛ ستایش کردن یعنی کسی را خوب و نیکو و قابل تعریف کردن دانستن: «الحمد: نقيض الذم و يقال: حَمَدْتُهُ على فعله ... الحمد قد يكون شكرًا للصنعة [نیکو] و يكون ابتداء للثناء على الرجل» (ل)، «الحمد نقيض الذم كما أن المدح نقيض الهجاء و الشكر نقيض الكفران.» (مج)، بعضی معتقدند حمد فقط در مورد خوبی‌های اختیاری بکار می‌رود: «الْحَمْدُ لله تعالى: الثناء عليه بالفضيلة، و هو أَخَصُّ من المدح و أعمُّ من الشكر، فإنَّ المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، و مما يقال منه و فيه بالتسخير [مجبور بودن]، فقد يمدح الإنسان بطول قامته و صَبَاحَة [زیبا و نورانی بودن] و وجهه، كما يمدح ببذل ماله و سخائه و علمه، و الحمد يكون في الثاني دون الأول، و الشكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكلُّ شكر حمد، و ليس كل حمد شكرًا، و كل حمد مدح و ليس كل مدح حمدا، و يقال: فلان محمود: إذا حُمِدَ، و مُحَمَّدَ: إذا كثرت خصاله المحمودة ...» (را)، «الحمد على ما قيل هو الثناء على الجميل الاختياري و المدح أعم منه، يقال: حمدت فلانا أو مدحته لكرمه، و يقال: مدحت اللؤلؤ على صفائه و لا يقال: حمدته على صفائه» (مبیز)، ولی بعضی معتقدند: در مورد خوبی‌های غیر اختیاری نیز بکار می‌رود: «الحمد و المدح أخوان، و هو الثناء و النداء على الجميل من نعمة و غيرها. تقول: حمدت الرجل على إنعامه، و حمدته على حسبه و شجاعته» (ک). ولی با توجه به موارد استعمال این دو کلمه به نظر می‌آید فرق اصلی «حمد» و «مدح» در اختیاری و غیر اختیاری بودن صفت مورد نظر نباشد، بلکه «حمد» به معنای «کسی را خوب و نیکو دانستن، کسی را قابل تعریف کردن دانستن» است ولی «مدح» یعنی «خوبی‌ها را یکی یکی ذکر کردن»، مثلاً گفته می‌شود: «صفات حمیده» یعنی «ویژگی‌های خوب و پسندیده، ویژگی‌هایی که قابلیت دارند تعریف شوند و به نیکو یاد گردند». از این رو راغب می‌گوید: مُحَمَّدٌ به کسی می‌گویند که صفات محموده دارد: «مُحَمَّدٌ: إذا كثرت خصاله المحمودة»، یعنی به صرف وجود صفات محموده در کسی او را محمود یا حمید یا محمد می‌گویند هرچند کسی این صفات را به زبان نیاورده و ذکر نکرده باشد، ولی وقتی این صفات یکی یکی به زبان آمد و ذکر شد، این کار «مدح» نامیده می‌شود. این نکته را می‌توان از کلام زبیدی نیز استفاده کرد: «و قال شيخنا: قال أئمة الاشتقاق و فقهاء اللغة: المدح بمعنى الوصف بالجميل، يقابله الذم و بمعنى عدّ [شمارش] المآثر [بزرگواری‌های موروثی که زبانزد مردم باشد] يقابله الهجو» (تا). هَجَاؤُهُ هَجَاؤٌ و هِجَاءٌ كِكِسَاءٍ: شَتَمَهُ بالشَّعْر و عَدَّدَ فِيهِ مَعَايِبَهُ (تا). از مجموع کلام لسان العرب و تاج العروس به دست می‌آید که حمد و مدح - البته در معنای اولش - ضد ذم و به معنای «الوصف بالجميل» یعنی به نیکو یادکردن است ولی مدح در معنای دومش که ضد هَجْو است به معنای برشمردن و ذکر کردن نیکو هاست. پس الحمد لله یعنی «الله ستودنی است»، «الله قابل تعریف کردن است»، «الله صفات پسندیده دارد».

ب - حصر «حمد» در «الله»: تفتازانی در «مطوّل» در بحث «احوال المسند» می‌گوید:

«اعتبار تعریف الجنس قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقا ای قصرا حقيقيا مطابقا للواقع نحو: «زيد الامير» اذا لم يكن امير سواه ... و كذا اذا جعل المعروف بلام الجنس مبتدأ، نحو: «الامير زيد» و «الشجاع عمرو» ... و ذلك لان اللام ان حُمِلت - لكونها في المقام الخطابي - على الاستغراق - و كثيرا ما يقال له لام الجنس - فامرّه

ظاهر، لانه بمنزلة قولنا: كل امير زيد و كل شجاع عمرو، على طريقة «انت الرجل كل الرجل»؛ و ان حملت على الجنس و الحقيقة فهو يفيد أن زيدا و جنس الامير و عمرا و جنس الشجاع متحدان في الخارج؛ ... فالحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخير، سواء كان الخبر معرفا بلام الجنس او غيره، نحو: «الكرم التقوى»، اى لا غيرها؛ و «الامير الشجاع» اى لا الجبان و «الامير هذا او زيد او غلام زيد»؛ او كان غير معرف اصلاً، نحو: «التوكل على الله» و «التفويض الى الله» و «الكرم فى العرب» و «الامام من قريش» ... و بهذا يظهر ان تعريف الجنس فى «الحمد لله» يفيد قصر الحمد على الاتصاف بكونه لله ...؛ و ان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ، نحو: «زيد الامير» و «عمرو الشجاع». و الموصول الذى قصد به الجنس فى هذا الباب بمنزلة المعرف بلام الجنس ...».

هر چند مير سيد شريف در حاشيه بر مطول مى گويد: حصر در «الحمد لله» از لام جر در «الله» فهميده مى شود نه از «ال» در «الحمد»؛ مگر اينکه «ال»، «ال» استعراق باشد نه ماهيت: «قال: و بهذا يظهر ان تعريف الجنس فى «الحمد لله» يفيد قصر الحمد على الاتصاف بكونه لله؛ اقول: هذا انما يظهر اذا قصد بالحمد، كل حمد ... و اما اذا قصد به الجنس من حيث هو، فانما يلزم اختصاصه بالله تعالى بدلالة اللام على الاختصاص؛ كانه قيل: جنس الحمد مختص بالله تعالى فيلزم اختصاص افراده كلها به و ليس ذلك من قصر المبتدأ على الخبر، بل هو فى المعنى نظير أن يقال: الكرم مختص بالعرب ...» پايان كلام مير سيد شريف.

پس به هر حال عبارت «الحمد لله» حصر را مى رساند، چه به خاطر وجود «ال» جنس در «الحمد» چه به خاطر «لام اختصاص» در «الله».

٣- رَبٌّ: مالک و صاحب اختيار: «رب كل شيء: مالک» (صح، ل)، «الرَّبُّ: هو الله عزَّ و جلَّ، هو رَبُّ كلِّ شيءٍ اى مالک، و له الرُّبُوبِيَّةُ على جميع الخلق، لا شريك له، و هو رَبُّ الأربابِ، و مالِكُ الملوِكِ و الأملاك ... و يقال: فلانُ رَبُّ هذا الشيءِ اى مَلِكُهُ له. و كُلُّ مَنْ مَلَكَ شيئاً، فهو رَبُّه. يقال: هو رَبُّ الدابةِ، و رَبُّ الدارِ، و فلانُ رَبُّ البيتِ» (ل)، «الرب: المالک. و منه قول صفوان لأبى سفيان: لَأَنْ يَرَبَّنِي [مالک من باشد] رجل من قريش أحب إلى من أن يَرَبَّنِي رجل من هوازن. تقول: رَبُّه يَرَبُّه فهو رَبٌّ ... و يجوز أن يكون وصفاً بالمصدر للمبالغة كما وُصِفَ بالعدل، و لم يُطلقوا الرب إلا فى الله وحده، و هو فى غيره على التقيد بالإضافة، كقولهم: رب الدار، و رب الناقة، و قوله تعالى: «ارجع إلى رَبِّكَ» [يوسف: ٥٠]، «أَنْتَ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» [يوسف: ٢٣]» (ك)، «رَبُّهُ يَرَبُّهُ رَبًّا: مَلَكَهُ» (ل)، در واقعه حمله سپاه فيل به مکه، لشگريان يمن شترهاى عبدالمطلب را مصادره کردند، آن جناب برای گرفتن شترهاى خود نزد ابرهه - فرمانده اين سپاه - رفت و شترهايش را مطالبه کرد، ابرهه گفت: وقتى تو را ديدم از تو خوشم آمد ولى وقتى با من صحبت کردى نسبت به تو بى رغبت شدم، من آمدهام خانه‌اى را خراب کنم که دين تو و دين پدرانت است، و تو بجای اينکه در اين باره با من صحبت کنى در باره دويست شترت سخن مى گويى؟! عبد المطلب گفت: «انى انا ربّ الابل، و انّ للبيت ربا سيمنه [آن را حفظ خواهد کرد]» (سيرة ابن هشام ، ج ١، ص ٤٩).

بعضى گفته اند: «رب» از «تربيه» گرفته شده است: «و اشتقاقه من التربية، يقال: رَبَّيْتَهُ و ربَّيْتَهُ بمعنى» (مج)، ولى ظاهراً اينگونه نيست، بلکه اگر بخواهيم بين اين دو رابطه‌اى برقرار كنيم بايد بگويم «تربيه» از «رب» گرفته

شده است و ریشه «رَبَّ»، «رَبِّ» می‌باشد، در علم صرف قاعده‌ای وجود دارد که طبق آن قاعده گاهی لام الفعل فعل مضاعف ثلاثی مزید به حرف عله تبدیل می‌شود، مثلاً: تَطَنَّ بِه تَطْنًا تبدیل می‌شود و بر همین اساس «رَبِّ» به «رَبِّي» تبدیل شده است نه اینکه «رَبِّ» از «رَبِّي» گرفته شده باشد؛ چنانچه مرحوم رضی در باره دو حرف یکسان که در ثلاثی مزید عین الفعل و لام الفعل باشند و در کنار هم قرار گیرند، می‌گوید حرف دوم می‌تواند به حرف عله تبدیل شود: «... ثلاثیا مزیدا فيه يجتمع فيه مثلان ولا يمكن الادغام لسكون الثاني، نحو أملت، أو ثلاثة أمثال أولها مدغم في الثاني، فلا يمكن الادغام في الثالث نحو قضيت [بجای قضت = مو را چیدم] و تقضی البازی [بجای تقضض البازی = باز شکاری به سرعت به سمت زمین و بر شکار خود شیرجه رفت]، فیکره اجتماع الامثال، ولا طریق لهم إلى الادغام فيستريحون إلى قلب الثاني ياء لزيادة الاستتقال، و إن كان ثلاثیا مجردا لم يقبل الثاني، فلا يقال في مددت: مدیت» (شا، ج ۳، ص ۲۱۰).

برخی «رَبِّ» را معادل کلمه «مَرَبِّي» [رسیدگی کننده] می‌دانند: «الرَّبُّ يُطَلَّقُ فِي اللُّغَةِ عَلَى المَالِكِ، وَ السَّيِّدِ، وَ المُدَبِّرِ، وَ المُرَبِّيِّ، وَ القَيِّمِ، وَ المُنْعِمِ ... وَ رَبٌّ وَ لَدَه وَ الصَّبِيُّ يَرْبُهُ رَبًّا، وَ رَبَّه تَرْبِيًّا وَ تَرْبَةً، عَنِ اللِّحْيَانِيِّ: بِمَعْنَى رَبَّاهُ. وَ فِي الْحَدِيثِ: لَكَ نِعْمَةٌ تَرْبُهَا أَى تَحْفَظُهَا وَ تُرَاعِيهَا وَ تَرْبِيهَا، كَمَا يَرْبِي الرَّجُلُ وَلَدَهُ ... وَ تَرْبِيهِ، وَ ارْتَبَهُ، وَ رَبَّاهُ تَرْبِيَّةً، عَلَى تَحْوِيلِ التَّضْعِيفِ [تغییر دادن فعل مضاعف به فعل ناقص]، وَ تَرْبَاهُ، عَلَى تَحْوِيلِ التَّضْعِيفِ أَيْضًا: أَحْسَنَ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَ وَليِهِ [به آن رسیدگی کرد] حَتَّى يُفَارِقَ الطُّفُولِيَّةَ، كَانِ ابْنَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ ... وَ الصَّبِيُّ مَرْبُوبٌ وَ رَبِيبٌ، وَ كَذَلِكَ الْفَرَسُ وَ المَرْبُوبُ: المُرَبِّيُّ ...» (ل). ولی ظاهراً - هر چند «رَبِّ» در لغت به معنای «مَرَبِّي» [رسیدگی کننده] نیز بکار رفته - اما در آیات قرآن، به این معنا بکار نرفته است، مثلاً وقتی فرعون می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴)، منظورش این نبود که من شما را پرورش داده‌ام، چه اینکه نه تنها آنها را پرورش نمی‌داد بلکه شکنجه می‌کرد و می‌کشت، بلکه منظورش این بود که: من مالک شما هستم و شما مال من و برده‌های من هستید، چنانچه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به او فرمود: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ مَّمَّنَّا عَلَيْكَ أَنْ عَبَدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء: ۲۲) «اینکه بنی اسرائیل را به بردگی کشانده‌ای، نعمت و لطفی است که می‌خواهی آن را بر من منت گذاری؟».

و نیز در داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، آن حضرت، پادشاه مصر را «رَبِّ» آن زندانی نامیدند: «يُصَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمْ فَيَسْتَقِي رِيَّهُ خَمْرًا» (یوسف: ۴۱) یا «ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ» (یوسف: ۵۰). یعنی پادشاه مصر نیز - مثل فرعون زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ - خود را مالک زندانیان می‌دانست نه پرورش دهنده آنها.

خداوند متعال در آیاتی از قرآن یادآوری می‌فرماید که: «رَبِّ» شما «الله» است: «إِنَّ رَبَّكُمْ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (یونس: ۳، اعراف: ۵۴)، در این موارد سخن خدا با ما بنی آدم بر سر این مطلب نبوده و نیست که چه کسی شما را پرورش داده؟ و ما بنی آدم بگوییم: فلان کس ما را پرورش داده و خداوند بخواهد بفرماید: من شما را پرورش داده‌ام نه فلان شخص، بلکه کلام در این بوده و هست که شما مملوک هستید و مالکی دارید و آن مالک هم الله است، لذا می‌فرماید: «أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲)، «أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (مؤمنون: ۵۲) «من، رب شما هستم - یعنی مالک شما هستم و شما مال من و برده‌های من هستید - پس مرا بردگی کنید یا خود را [از خشم من] در امان بدارید».



و نیز در بعضی از ادعیه چنین آمده:

«وَأَنْتَ الرَّبُّ وَ أَنَا الْعَبْدُ وَ أَنْتَ الرَّازِقُ وَ أَنَا الْمَرْزُوقُ وَ أَنْتَ الْمُعْطَى وَ أَنَا السَّئِلُ ...» (بحار الأنوار (ط - بیروت) / ج ۸۳ /

۳۳۳ / باب ۴۵ الأدعية و الأذکار عند الصباح و المساء ... ص: ۲۴۰).

با این بیان، روشن می‌شود که «رب» (مالک) در مقابل «عبد» (برده) قرار می‌گیرد و «ربوبیت» (مالکیت) در مقابل «عبودیت» (بردگی) قرار می‌گیرد. برای توضیح در باره «عبودیت» (بردگی) رجوع کنید به توضیحات تکمیلی ۷.

۴- **الْعَالَمِينَ**: می‌گویند: عالمین جمع عالم است، پس عالمین یعنی عالم‌ها، مثل عالم انسان، عالم نبات، عالم حیوان و ... : «و أما العالمين: فهو جمع العالم بفتح اللام بمعنى ما يُعْلَمُ به كَالْقَابِ وَ الخَاتِمِ وَ الطَّائِعِ بمعنى ما يُقَلَّبُ به وَ ما يُخْتَمُ به وَ ما يُطْبَعُ به، يطلق على جميع الموجودات و على كل نوع مؤلف الأفراد و الأجزاء منها كعالم الجماد و عالم النبات و عالم الحيوان و عالم الإنسان و على كل صنف مجتمع الأفراد أيضا كعالم العرب و عالم العجم ...» (میز، و نیز رک: تب، مج، سی و ...؛ ذیل: ۲ فاتحه)، ولی به نظر می‌رسد که این مطلب صحیح نباشد زیرا عالمین جمع مذکر سالم نیست تا مفردی داشته باشد و بگوییم: آن مفرد، کلمه «عالم» است؛ بلکه جزو ملحقات به جمع مذکر سالم است، که بعضی از آنها، خود مفرد هستند و برخی دیگر جمع و دسته سوم اسم جمع هستند. توضیح اینکه:

جمع مذکر سالم شروطی دارد که این کلمه فاقد آنهاست، این شروط عبارتند از اینکه:

مفرد آن عَلم یا صفت باشد، البته نه هر علم و صفتی بلکه:

\* عَلمی که چهار شرط زیر را داشته باشد:

۱- مذکر باشد. ۲- عاقل باشد. ۳- تاء گرد در آخرش نداشته باشد. ۴- مرکب نباشد.

مثل: احمد و محمد، پس اسم‌هایی مثل: مریم، داحس (نام یک اسب)، حمزة و عبدالله جمع مذکر سالم ندارند.

\* و صفتی که این سه شرط را داشته باشد:

۱- مذکر باشد. ۲- عاقل باشد. ۳- یا افعال تفضیل باشد، یا صفتی باشد که با تاء گرد مؤنث شود.

مثل: عالم (با کسره لام) و مؤمن؛ پس صفت‌هایی مثل: مُرضِع (زن شیر ده)، سابق (اسب پیش‌رونده)، علامة،

احمر (صفت مشبهه است و نه افعال التفضیل)، سکران (مؤنثش سگری است) و صبور (مذکر و مؤنثش یکسان است)،

جمع مذکر سالم ندارند:

«شروط جمع المذکر السالم: لا يُجْمَعُ هذا الجمع إلا شیئان:

الأول العَلمُ لمذکر عاقل، بشرطِ خُلُوه من التاء ومن التركيب، مثل: أحمد و سعید و خالد.

الثانی الصفة لمذکر عاقل، بشرطِ أن تكونَ خالیة من التاء، صالحة لدخولها، أو للدلالة على التفضیل، مثل: عالم

و کاتب و أفضل و اکمل.

و الصفة لا تجتمع هذا الجمع إلا بشرط أن تخلو من تاء التأنيث فان خلت منها يشترط فيها أحد أمرين إما أن

تقبل التاء و إما أن تكون اسم تفضیل. فعالم و کاتب خالیان من التاء، صالحان لقبولها، فنقول: عالمة و کاتبة، و أفضل

و اکمل خالیان من التاء غیر صالحین لدخولها، لكنهما اسما تفضیل. فان لم تقبلها و لم تكن دالة على التفضیل،

لا تجمع هذا الجمع كاحمر و صبور و قتيل كما سيأتي.

وكلُّ ما كان من باب أَفْعَلُ فَعْلَاءَ، مثلُ: أَحْمَرُ و حَمْرَاءُ، أو من باب فَعْلَانُ فَعْلَى، مثلُ: سَكَرَانَ و سَكَرَى، أو كان مِمَّا يَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثُوثُ، مثلُ: غَيُورٌ و جَرِيحٌ، فهو غير صالح لِقَبُولِ التَّاءِ.

فلا يُجْمَعُ هذا الجمعُ، مثلُ زَيْنَبٍ و دَاجِسٍ (علم فرس) و حَمَزَةٍ و سَيُوبِيهِ مِنَ الْأَعْلَامِ، و لا مثلُ مُرْضِعٍ و سَابِقِ (صفة فرس) و عِلَامَةٍ و أَبِيضٍ و وَلَهَانَ و صَبُورٍ و قَتِيلٍ، من الصفات.

و أما أَفْعَلُ الدَّالِّ عَلَى التَّفْضِيلِ - وَمَوْثُوثُهُ فَعْلَى بِضَمِّ الْفَاءِ - فَيُجْمَعُ جَمْعَ مَذْكَرٍ سَالِمًا، و إن لم يكن صالحًا لدخول التاء. لأن ما خلا من التاء يشترط فيه أحد شيئين: إما صلاحه لدخول التاء و إما دلالة على التفضيل» (جا).

و هر اسم یا صفتی که شروط یادشده را نداشته باشد ولی استثناءً با واو و نون جمع بسته شود «ملحق به جمع مذکر سالم» نامیده می‌شود؛ مثل: عشرون، ثلاثون، اربعون، ... و تسعون، ارضون، سنون [سال‌ها]، عالمون (با فتحه لام)، زیدون (اسم یک مرد) و ... .

کلماتی که ملحق به جمع مذکر سالم هستند ممکن است به یکی از سه حالت زیر باشند:

\* مفرد باشند (مثل: زیدون یا قیسرون - نام منطقه‌ای - این حالت در مثنی نیز مشابه دارد؛ مانند: بحرین)

\* جمع باشند (مثل: ارضون، سنون)

\* اسم جمع باشند (مثل: عشرون).

حال این سؤال مطرح می‌شود که کلمه عالمون (با فتحه لام) از کدامیک از این سه نوع است؟

در پاسخ باید گفت: قطعاً مفرد نیست، یا جمع است یا اسم جمع.

همانگونه که در ابتدای سخن دربارهٔ این کلمه گذشت، بسیاری معتقدند که این کلمه جمع است. اگر چنین باشد، «عالمین» به معنای «عوالم، عالم‌ها مثلاً عالم انسان، عالم حیوان، عالم نبات و ...» خواهد بود؛ حال آن که این معنا با کاربردهای این کلمه در قرآن به هیچ وجه تناسبی ندارد، مثلاً: «اتَّاتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۸۰)، «اتَّاتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۶۵)، «أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت: ۱۰)، «وَلَقَدْ اخْتَرْتَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ» (دخان: ۳۲).

برای مثال اگر «عالمین» در آیه «أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» جمع «عالم» باشد معنا چنین می‌شود: آیا خداوند به آنچه در سینه‌های عالم‌ها (عوالم انسان، حیوان، نبات، جماد و ...) هست، آگاه‌تر نیست؟ و همچنین است آیات دیگری که در بالا به عنوان مثال ذکر شد.

ظاهراً بعضی از کسانی که این کلمه را جمع عالم دانسته‌اند، متوجه این اشکال شده‌اند، لذا سعی کرده‌اند این گونه پاسخ دهند:

«يطلق على جميع الموجودات و على كل نوع مؤلف الأفراد و الأجزاء منها كعالم الجماد و عالم النبات و عالم الحيوان و عالم الإنسان و على كل صنف مجتمع الأفراد أيضا كعالم العرب و عالم العجم ... فيكون المراد بالعالمين عوالم الإنس و الجن و جماعاتهم و يؤيده ورود هذا اللفظ بهذه العناية في القرآن كقوله تعالى: «وَاصْطَفَيْنَاكُم عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲). و قوله تعالى: «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱)، و قوله تعالى: «اتَّاتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ

بِهَٰمِنِ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۸۰) (میز؛ ذیل: ۲ فاتحه). ولی ظاهراً دلیلی بر این فرمایش که «عالمین» هم بر «جمع الموجودات» اطلاق می‌شود، هم بر «عوالم جن و انس» و هم بر «جماعات جن و انس» ارائه نفرموده‌اند؛ بلکه آیاتی که به عنوان شاهد ارائه شده است؛ تنها مؤیدی است بر معنای اخیر.

پس بر این اساس و با توجه به موارد کاربرد این کلمه در قرآن، صحیح‌تر بلکه صحیح این است که «عالمین» را اسم جمع و به معنای «اهل عالم، جهانیان اعم از جن و انس» یا فقط به معنای «مردم» بدانیم.

۵ - **مَلِكِ يَوْمِ** مفسرین با تمسک به یک قاعده نحوی - که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد - گفته‌اند: معنای «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» چنین است: «مالک امر و نهی و قضاء در روز قیامت؛ نه مالک روز قیامت»: «معناه: ملک الامور يوم الدين» (بیضا)؛ «و من قرأ «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» فإنه قد حذف المفعول به من الكلام للدلالة عليه و تقديره: مالک يوم الدين الأحكام و القضاء لا يملك ذلك و لا يليه سواه» (مج)؛ مثل: «سارق الليلة» که به معنای «کسی که شب را دزدیده» نیست، بلکه این عبارت یعنی: «کسی که در شب، چیزی را دزدیده». به عبارت دیگر «مالک» به مفعول فيه اضافه شده نه به مفعول به. از سخن المیزان نیز شاید بتوان همین نتیجه را گرفت: «يقال: مَلِكُ العصر الفلانی، و لا يقال: مالک العصر الفلانی» (میز)؛ یعنی می‌توان گفت: فلانی پادشاه فلان دوره است، ولی معنا ندارد که گفته شود: فلانی مالک فلان دوره است.

علت این توجیهاات این است که، می‌گویند: «مالک» باید معرفه باشد تا بتواند صفت «الله» قرار گیرد؛ و زمانی می‌تواند معرفه باشد که به مفعول خود اضافه شده باشد و زمانش هم ماضی باشد یا اصلاً اشاره‌ای به زمان نداشته باشد. و چون در اینجا به ظرف اضافه شده، باید برایش یک مفعول به در تقدیر گرفت.

و اما توضیح قاعده نحوی مزبور: نحوین می‌گویند: اضافه دو گونه است: لفظیه و معنویه. نام دیگر اضافه معنویه، حقیقیه یا محضه است. اضافه لفظیه، اضافه‌ای است که مضاف، مشتقی باشد که به فاعل یا مفعول خود اضافه شده باشد؛ مثل: حَسَنُ الخُلُقِ و طَالِبُ العلمِ؛ بجای: حَسَنُ خُلُقِهِ و طَالِبُ العلمِ. و اضافه معنویه، اضافه‌ای است که این‌گونه نباشد. مضاف در اضافه لفظیه نکره باقی می‌ماند، پس نمی‌تواند صفت اسم معرفه قرار گیرد: «الإضافة اللفظية ما لا تُفِيدُ تعريف المضاف ولا تخصيصه... و ضابطها: أن يكون المضاف اسم فاعلٍ أو مبالغة اسم فاعلٍ، أو اسم مفعولٍ، أو صفة مُشَبَّهة، بشرط أن تضاف هذه الصفات إلى فاعلها أو مفعولها في المعنى، نحو: هذا الرجل طَالِبُ علمٍ؛ رأيت رجلاً نَصَرَ المظلوم؛ أنصر رجلاً مهضوم الحق؛ عاشر رجلاً حَسَنَ الخُلُقِ» (جا). البته اگر چنین ترکیبی دال بر زمان گذشته باشد یا اصلاً نشانه‌ای از زمان نداشته باشد، به اضافه معنویه تبدیل می‌شود و می‌تواند از مضاف‌الیه کسب تعریف کند: «و الأكثر أن يكون المضاف في الإضافة المحضة واحداً مما يأتي: ... ج - المشتقات التي لا دليل معها على نوع

الزمن الذي تحقق فيه معناها؛ نحو: «قائد الطيارة مأمون القيادة»؛ فإن كلمة: «قائد» اسم فاعل مضاف، وليس في الجملة دليل على نوع زمن القيادة؛ أهو الماضي، أم الحال، أم الاستقبال؟ و كذلك كلمة «مأمون» التي هي اسم مفعول... .

د - المشتقات الدالة على زمن ماضٍ فقط؛ نحو: «عابر الصحراء أمس كان مملوء النفس أمناً و اطمئناً» (فی). حال بر اساس آنچه گذشت، نحوین می‌گویند: «يوم» در «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» مفعول فيه است نه مفعول به، و مفعول

به در این ترکیب، محذوف است؛ و در اصل چنین بوده: «مالک الامر و النهی یا مالک الامور یومَ الدین»، و زمان جمله نیز در ظاهر ماضی است، هر چند در واقع آینده است؛ مثل همه فعل‌هایی که مربوط به قیامت است ولی در قرآن به شکل ماضی آمده؛ مانند «وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ» و «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» و ... پس این اضافه، یک اضافه معنویه است و مضاف از مضاف الیه کسب تعریف کرده، لذا می‌توان آن را صفت «الله» قرار داد: «أَصَابُ اسم الفاعل إلى الظرف ... كقولهم: «يا سارقَ اللیلةِ أهلَ الدار»، و معناه، مَلِكُ الْأُمُورِ یومَ الدین؛ علی طریقه «وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ» ... لتكون الإضافة حقيقية مُعَدَّة [زمینه ساز، آماده کننده] لوقوعه صفة للمعرفة» (بیضا)؛ «أَشْرْنَا إِلَى أَنْ إضافة الوصف إلى الظرف نوع من الإضافة المحضة، و أوضحنا شرط ذلك؛ كالمثال السابق: «مَلِكُ یومِ الدین» آی: مالک الأمر والنهی فی یوم الدین» (فی).

با چنین توجیهاتی، مشکل نحویون حل می‌شود؛ و می‌توانند «مَلِكُ یومِ الدین» را صفت «الله» قرار دهند! هر چند آلاء الرحمن می‌گوید: نیازی به این توجیهات نیست: «و فی التبیان و الکشاف و مجمع البیان أن إضافة «مالک» إلى «یوم الدین» من إضافة اسم الفاعل إلى الظرف؛ نحو قولهم: «یا سارقَ اللیلةِ أهلَ الدار»؛ و لا أرى حاجة ماسة إلى ما ذكره» (آلاء).

۶- ترتیب اجزاء جمله در عربی: در جمله‌های فعلیه ترتیب اصلی اجزاء جمله اینگونه است: فعل + فاعل + مفعول. ترتیب مفعول‌ها چنین است: مفعول مطلق + مفعول به بدون واسطه + مفعول به با واسطه یعنی جار و مجرور + مفعول فیه زمانی + مفعول فیه مکانی + مفعول له + مفعول معه. در فعل‌های دو مفعولی، مفعولی که در معنای فاعل است بر مفعول دیگر مقدم می‌شود، مثل: اعطیت زیدا کتابا؛ زید در واقع آخذ و کتاب مأخوذ است. ترتیب توابع چنین است: نعت + تأکید + بدل + عطف بیان. تفتازانی در این باب می‌گوید:

«... فان اصله [یعنی الفاعل] التقديم على المفعول ... و المفعول الاول فی نحو «أعطیت زیدا درهما» فان اصله التقديم على المفعول الثانی لما فیه من معنی الفاعلیة و هو أنه عا ط أی أخذ العطاء، و اما ترتیب المفاعیل، فقیل: الاصل تقديم المفعول المطلق ثم المفعول به بلا واسطة حرف الجر ثم الذى بالواسطة ثم المفعول فیه الزمان ثم المكان ثم المفعول له ثم المفعول معه. و الاصل ان یذكر الحال عقیب (بعد از) ذی الحال و التابع عقیب المتبوع من غیر فاصل و عند اجتماع التوابع، الاصل تقديم النعت ثم التأکید ثم البدل ثم البیان» (المطول، احوال متعلقات الفعل)

۷- نَعْبُدُ: گویند: اصل معنای عبادت، اطاعت است: «و العبادَة: الطاعة» (تا)، و نیز گویند: اصل معنای عبادت، اظهار خواری و ذلت و خضوع است: «أصل العبودیة: الخُضوع و التذلل» (ل)، ولی ظاهراً اصل معنای عبادت و عبودیت، برده بودن، و بردگی کردن است، مثلاً حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به فرعون می‌فرماید: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ مِّنْهُمَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اینکه بنی اسرائیل را به بردگی کشانده‌ای، نعمت و لطفی است که می‌خواهی آن را بر من منت گذاری؟) (شعراء: ۲۲) یا فرعونیان در باره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و هارون می‌گفتند: «أَنزَلْنَا لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا

عَبِدُونَ» (آیا سخنان دو نفر مثل خودمان را بپذیریم در حالی که قوم و قبیله‌شان برده‌های ما هستند) (مؤمنون: ۴۷) فرعون خود را بزرگترین «رب» و مالک می‌دانست: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴)، گویی خرده مالکان دیگری هم وجود داشتند که دیگران را به بردگی گرفته بودند و لذا دار و دسته‌اش یعنی همان خرده مالکان، بنی اسرائیل را «عابد» و برده خود می‌شمردند، «و قوله عبیدون، معناه: خادمون متذللون» (محرر)، «لنا عبیدون: خادمون منقادون لنا كالعبید، ... و نقل الخفاجی عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة، ... الأولى تفسیر عبیدون بخادمون» (سی). ظاهراً مراد از خدمت در این عبارات، همان برده بودن و بردگی کردن است، پس وقتی اسم فاعل از این ریشه معنای خادم و بردگی کننده را افاده کند، فعل آن هم همین‌طور خواهد بود، هرچند بعضی گفته‌اند: فعل «عبد» برای خدمت کردن به کار نمی‌رود: «قال [الازهری]: ولا يُقال عَبَدُ عَبَادَةَ إِلَّا لَمَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ، و مَنْ عَبَدَ دُونَهُ إِلَهًا فَهُوَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قال: و أما عبَدُ خَدَمَ مَوْلَاهُ فَلَا يُقَالُ عَبَدَهُ» (تا)، شاید مراد از هری این باشد که در فرهنگ اسلامی برای دوری از شائبه شرک، فعل «عبد» را جز برای خداوند نباید بکار برد، در هر حال نمی‌توان انکار کرد که «عبودیت» به معنای «رِقیت» (بردگی) است؛ همان‌طور که در بعضی دعاها از جمله دعای سجده واجب قرآن کلمه «رِق» به صورت عطف تفسیر بر آن عطف شده است: «و قد رَوَى أَنَّهُ يَقُولُ فِي سَجْدَةِ الْعَزَائِمِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَقًّا حَقًّا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إيمَانًا وَ تَصَدِيقًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عُبُودِيَّةً وَ رِقًا، سَجَدْتُ لَكَ يَا رَبِّ تَعَبُّدًا وَ رِقًا، لَا مُسْتَنْكِفًا وَ لَا مُسْتَكْبِرًا، بَلْ أَنَا عَبْدٌ ذَلِيلٌ خَائِفٌ مُسْتَجِيرٌ ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ثُمَّ يُكَبِّرُ. [رَقَّ فُلَانٌ أَيْ: صَارَ عَبْدًا (تا)]» (فقيه)، فعل «عَبَدَ» نیز به معنای «برده شد» می‌باشد: «عَبَدَ الرَّجُلُ عُبُودَةً وَ عُبُودِيَّةً وَ عُبْدًا: مَلَكَ هُوَ وَ أَبَاؤُهُ مِنْ قَبْلِ» (ل)، و نیز «عَبَدَ» به معنای «برده» است: «العَبْدُ: المَمْلُوكُ، خِلافَ الحُرِّ» (تا). این‌ها همه قرآنی است بر اینکه می‌توانیم - یا باید - فعل «عَبَدَ، يَعْبُدُ» را «بردگی کردن» معنا کنیم که طبیعتاً معنای اطاعت، تذلل، خواری و خضوع را نیز به وضوح در بر دارد.

با این همه در ترجمه واژه «عبادت» و مشتقات آن، برای رعایت روانی متن، از واژه «پرستیدن» و مشتقاتش استفاده کرده‌ایم.

۸ - **اهدنا:** «هدایت» یعنی «راه و آدرس را نشان دادن»: «الهداية: دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ» (را)؛ «الهدى: الرَّشَادُ وَ الدَّلَالَةُ بِلُطْفٍ إِلَى مَا يَوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ» (تا)؛ و گاهی به معنای «رساندن به مقصد» نیز بکار می‌رود، نه صرفاً «نشان دادن راه»:

«الهداية تستعمل في الإرشاد إلى الطريق و الدلالة على الخير» كقوله تعالى في سورتي فصلت: ١٧ «وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى» و الشورى: ٥٢ «وَأَنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ و تستعمل في «الايصال بالتوفيق و التسديد» كقوله تعالى في سورة القصص: ٥٠: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»، ٥٦: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» و النساء: ٦٨: «وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» و الأنعام: - بعد ذكر عدة من الأنبياء - ٨٧: «وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» و هذا المعنى هو الظاهر و المراد من الآية [إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ] حتى إذا كانت سورة الفاتحة أول ما نزل من القرآن الكريم» (الاء).

«و هل يعتبر في الدلالة الايصال أم لا؟ فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان؛ ففريق خصها ب «الدلالة

الموصلة» و آخرون ب «الدلالة على ما يوصل»، و قليل قال: إن تعدت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى «الايصال» و لا تسند إلا إليه تعالى كما في الآية و إن تعدت ب«اللام» أو «الي» كانت بمعنى «إراءة الطريق» فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» [الإسراء: ٩] و إلى النبي صلى الله تعالى عليه و سلم كقوله تعالى: «وَأَنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» [الشورى: ٥٢] و الكل من هذه الآراء غير خالٍ عن خلل، أما الأول فَيُردُّ عليه قوله تعالى: «وَأَمَّا مَوْدُ فَيَهْدِيهِمْ فَاسْتَجَبُوا لِعَمَلِ الْمُتَدَيِّ» [فضلت: ١٧] ... و أما الثاني فيرد عليه قوله تعالى لحبيبه صلى الله تعالى عليه و سلم «أَنَّكَ لَتَهْدَى مَنْ أَحَبَبْتَ» [القصص: ٥٦] ... و أما الثالث فإن كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادى بما ينافيه ... و لهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك «(سى).

٩- **غَيْرٍ**: «غير» در این آیه بدل یا نعت است برای «الذين» در «الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ»: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» بدل من الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، على معنى أَنَّ المنعم عليهم، هم الذين سَلِمُوا من غضب الله و الضلال، أو صفة على معنى أَنَّهُم جمعوا بين النعمة المطلقة و هى نعمة الايمان، و بين السلامة من غضب الله و الضلال، «(ك)؛ معنای عبارت بنا بر اینکه «غیر» بدل باشد اینچنین می شود: «راه کسانی که به آنها نعمت دادی، یعنی راه کسانی که مورد غضب قرار نگرفته اند و گمراه نیستند» ولی بنا بر اینکه «غیر» صفت باشد معنا چنین خواهد شد: «راه کسانی که به آنها نعمت دادی، که مورد غضب و گمراه نیستند». پس اشتباه است که در ترجمه این آیه گفته شود: «راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه غضب شدگان و نه راه گمراهان».

یعنی در این آیه سخن از سه راه نیست که از بین آنها یکی انتخاب شود بلکه سخن از یک راه است و بس، و آن هم راه کسانی است که خدا به آنها نعمت داده است. حال اینان که خدا نعمتشان داده، چه کسانی هستند و چه ویژگی هایی دارند؟

پاسخ: اگر «غیر» را بدل بگیریم، کسانی که خدا به آنها نعمت داده، همان هایی هستند که مورد غضب الهی قرار نگرفته اند و گمراه هم نیستند، و اگر «غیر» را نعت بگیریم کسانی که خدا به آنها نعمت داده، ویژگی و صفتشان این است که مورد غضب و گمراه نیستند.

١٠- **تفسیری کوتاه درباره آیه ٧ سوره حمد**: از آیه ٧ سوره حمد فهمیده می شود که این افراد دو ویژگی مهم دارند:

الف - مورد غضب الهی نیستند، ب - ضال نیستند.

کسی که آگاهانه پذیرای کفر شود، مشمول غضب الهی است: «وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نحل: ١٠٦).

و کسی که خداوند را عصیان و نافرمانی کند، به مقدار عصیان و نافرمانی اش - که مساوی است با اطاعت شیطان - ضال و گمراه است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ بِبَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَإِنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ \* وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ٦٠، ٦١، ٦٢)؛ طبق این آیات شریفه جِبِلٌّ (جماعت و گروه) بسیار زیادی توسط شیطان، گمراه شده اند (وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا)، و این گمراهی نیز در عبادت یعنی اطاعت شیطان است (أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ) که همان معصیت و نافرمانی از دستورات الهی است. یعنی

شخص عاصی و گنهگار، ضالّ است.

با این توضیح روشن می‌شود که «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» نه تنها به کفر آلوده نیستند بلکه حتی به اطاعت شیطان هم آلوده نشده‌اند، و این همان معنای عصمت از گناه است.

پس در یک کلام، «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» همان معصومین هستند، که همه مؤمنین - حتی کَمَلین [انسان‌های کامل] - از خداوند طلب می‌کنند که به راه آنان هدایت شوند و با استعانت از خداوند قدم در راه آنها گذارند.

طبق بیان قرآن این افراد، یعنی «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»، چهار دسته هستند: نبیین، صدیقین، شهداء و صالحین: «مَعْنَى الْآيَةِ بَيَانُ الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ أَيْ صَّرَاطِ مَنْ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ بِطَاعَتِكَ وَ هُمُ الَّذِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلِيَائِكَ رَفِيقًا [النساء: ۶۹]» (مج)،

«و المراد بـ «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» هم المذكورون في قوله تعالى: «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلِيَائِكَ رَفِيقًا» (مفتاح الفلاح، للشيخ البهائي ص ۲۹۷).

«ثم إنه تعالى عَرَفَ هَؤُلَاءِ الْمَنْعَمِ عَلَيْهِمُ الَّذِينَ نَسَبَ الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ إِلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلِيَائِكَ رَفِيقًا» (النساء: ۶۹)» (میز). معنای آیه: هر کس خداوند را اطاعت کند با کسانی همنشین خواهد بود که خدا به آنها نعمت داده یعنی نبیین، صدیقین، شهداء و صالحین، و اینها، خوب همراهانی برای یکدیگر هستند.

و اما توضیح این چهار گروه:

\* نبیین: معنا و مصادیق آن روشن است.

\* صدیقین: صدیق صیغه مبالغه از صدق و به معنای کسی است که بسیار اهل صدق و راستی است: «الصِّدِّيقِ: الْمَبَالِغُ فِي الصِّدْقِ» (سیط)، مانند: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتَنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سَمَانَ يَأْكُلُهُنَّ سَعْبٌ عَجَافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأَخْرِيَابٍ لِئَلَّا يَرْجِعَ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۴۶). در قرآن به افراد خاصی از جمله انبیاء عليهم السلام و افراد ویژه‌ای مثل حضرت مریم عليها السلام - که پیغمبر نبود ولی ملائکه با او سخن می‌گفتند - نیز صدیق گفته شده است:

و اما مصادیقی از معنای اخیر در قرآن:

حضرت ابراهیم عليه السلام: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِبْرَاهِيمَ اِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم: ۴۱)،

حضرت ادریس عليه السلام: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيْسَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۶)،

حضرت مریم عليها السلام: «مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهٖ الرُّسُلُ وَ اُمُّهٗ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ» (مائده: ۷۵).

در این آیه (۶۹ نساء)، «صِدِّيقِيْنَ» افرادی خاص هستند نه اشخاص عادی بسیار راستگو، زیرا اولاً: قبلاً اشاره شد که این چهار گروه معصوم‌اند، ثانیاً: اگر «صِدِّيقِيْنَ» در این آیه افراد عادی بسیار راستگو بودند، معنای آیه اینگونه می‌شد: هر کس خدا و رسول را اطاعت کند - از جمله افراد بسیار راستگو - با پیامبران و افراد بسیار راستگو و ...

همنشین خواهد بود؛ که چنین معنایی خلاف ظاهر است.

\* شهداء: شهید (ج: شهداء) صفت مشبیه و به معنای «کشته شده در راه خدا» و «شاهد و گواه» است: «الشهید: من قُتل فی سبیل الله و من یؤدی الشهادة» (سیط)، مانند: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجَالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَكُونَا رِجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» (بقره: ۲۸۲)؛ این کلمه در قرآن به معنای «شاهد و گواه»، «گواه بر اعمال» بکار رفته است نه «کشته شده در راه خدا»: «فالشهداء: شهداء الأعمال و أما الشهداء بمعنى المقتولین فی معركة القتال فلا یُعهد [سابقه ندارد] استعماله فی القرآن ...» (مبیز، ذیل: آل عمران: ۱۴۰).

و اما مصادیقی از معنای «گواهان بر اعمال» در قرآن:

پیامبر اکرم ﷺ: «فَکَیْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِیدٍ وَجِئْنَا بِکَ عَلَی هَؤُلَاءِ شَهِدًا» (نساء: ۴۱)، حضرت عیسیٰ ﷺ: «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِدًا مَادُمْتُمْ فِيهِمْ» (مائده: ۱۱۷).

\* صالحین: صالح صفت مشبیه و به معنای «شایسته، کسی که وظایفش را انجام می‌دهد» می‌باشد: «الصالح: المستقیم المؤدی لواجباته» (سیط)، مانند: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأُولَیْنِ عَفْوَراً» (اسراء: ۲۵)،

«وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْرِخَا كَرْهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲)؛ در قرآن گاهی این صفت برای انبیاء بکار برده شده است.

و اما مصادیقی از معنای اخیر در قرآن:

حضرت ابراهیم ﷺ: «وَمَنْ يَرْعُبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (بقره: ۱۳۰)،

حضرت زکریا، یحیی، عیسی و الیاس ﷺ: «وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ» (انعام: ۸۵)، حضرت نوح و هود ﷺ: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوْحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَاتَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ» (تحریم: ۱۰)،

حضرت اسحاق و یعقوب ﷺ: «وَوَهَبْنَا لِهَارُونَ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» (انبیاء: ۷۲). و با همان بیان که در مورد «صدیقین» گفته شد، «صالحین» نیز در آیه ۶۹ نساء به معنای «افراد عادی خوب و شایسته» نیست، بلکه «صالحین» در این آیه افراد خاصی از جمله انبیاء ﷺ هستند.

مصادیقی از «الذین انعم الله علیهم» نیز در سوره مریم ﷺ بیان شده که عبارتند از: حضرت زکریا، یحیی، مریم، عیسی، ابراهیم، موسی، هارون، اسماعیل و ادريس ﷺ. آیه ۵۸ این سوره با اشاره به این بزرگواران که از ابتدای سوره تا آیه ۵۸ در باره آنها صحبت شده، می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَةُ الرَّحْمَنِ حَرَّوْا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم: ۵۸)، آنها کسانی هستند که خداوند به آنها نعمت داده، یعنی پیامبرانی از نسل آدم و از نسل کسانی



که همراه نوح [در کشتی] سوار کردیم و نیز از نسل ابراهیم و یعقوب و نیز [آن نعمت داده شدگان] کسانی هستند که آنها را هدایت و انتخاب کردیم و برگزیدیم، وقتی آیات خداوند بر آنها خوانده می‌شود گریه کنان به سجده می‌افتند، نتیجه: صراط مستقیم، صراط کسانی است که خدا نعمت و بزرگای به آنها داده، یعنی انبیاء، اولیاء و معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. با این همه عده‌ای از مفسرین، همه مؤمنین خالص را جزو «أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» دانسته‌اند، مثلاً گفته‌اند:

«وَالَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ: هُمُ الْمُؤْمِنُونَ» (ک)،

«وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِهِمُ الْمُسْلِمُونَ فَإِنَّ نِعْمَةَ الْإِسْلَامِ رَأْسُ جَمِيعِ النَّعَمِ» (مفتاح الفلاح للشيخ البهائي ص ۲۹۷).

«فالمراد بالمنعم عليهم، هم المؤمنون مطلقاً» (کنز)،

«مراد به «الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» در آیه شریفه، اهل ایمان می‌باشند و تفسیر به انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین که در آیه شریفه ذکر شده «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» تفسیر به فرد آجلا [روشن تر] و مصداق اتم و اکمل آنها است» (اطیب)؛ که با توجه به مطالبی که عنوان شد، ضعف این قول ظاهر می‌گردد.

۱۱ - **إِفْلَاحٌ، مُفْلِحُونَ: إِفْلَاحٌ** یعنی به مقصود دست یافتن و موفق شدن: «المفلاح: الفائز بالْبُعْيَةِ» (ک)؛

«... فَلَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلًا، أَيْ ظَفَرَ بِحَاجَتِهِ» (مج). «الْفَالِحُ: الظَّفَرُ وِإِدْرَاكِ بَغْيَةٍ» (را)، «وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى أَى قَدْ فَازَ بِالْمَطْلُوبِ مِنْ غَلْبٍ» (سی، ذیل: ۶۴ طه)؛ مثلاً: طه حسین در خاطراتش از شخصی یاد می‌کند که در زندگیش امور مختلفی را تجربه کرده ولی در هیچکدام موفق نشده و به مقصودش دست نیافته و ناکام مانده است، وی در باره او چنین می‌گوید: «وكان سيء الحظ، لم يوفق في حياته لخير؛ جَرَبَ الْأَعْمَالَ كُلَّهَا، فَلَمْ يُفْلِحْ فِي شَيْءٍ مِنْهَا، أَرْسَلَهُ أَبُوهُ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الصَّنَاعِ لِتَتَلَمَّ صِنْعَةَ فَلَمْ يُفْلِحْ، وَحَاوَلَ أَنْ يَجِدَ لَهُ فِي مَعْمَلِ السُّكَّرِ شُغْلًا الْعَامِلِ أَوْ الْخَفِيرِ [نگهبان] أَوْ الْبَوَّابِ أَوْ الْخَادِمِ فَلَمْ يُفْلِحْ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا» (الايام، ج ۱، ص ۴۸).

مرحوم ابو الفتوح نیز چنین گوید: ««فلاح» ظفر و فوز و نجح و دریافت مراد بود، چنان که شاعر گفت:

اعقلی إن كنت لَمَا تعقلی و لقد افلح من كان عقل

ای ظفر بحاجته، یعنی اینان که ذکرشان برفت، آناند که مراد خود دریابند از ثواب و فوز و ظفر یابند آنچه طلب کرده باشند، و برسند به آنچه امید داشته باشند».

شاید، منظور از «إِفْلَاحٌ» در آیه ۵ بقره و امثال آن، دست‌یابی و رسیدن به هدفی باشد که انسان برای آن خلق شده است.

۱۲ - **أَمٌّ**: «أَمٌّ» در زبان عربی دو گونه است؛ متصله و منقطعه:

الف - أَمٌّ متصله:

أَمٌّ متصله بعد از همزه استفهام و بین دو کلمه یا دو جمله‌ای بکار می‌رود که از نظر معنا کاملاً به یکدیگر پیوسته و متصل هستند، به عبارت دیگر، عبارت‌های قبل و بعد از «أَمٌّ»، روی هم و با هم یک معنا را می‌رسانند و در رساندن معنای مورد نظر از یکدیگر مستقل و جدا نیستند، مثل: «أُزَيْدٌ عِنْدَكَ أَمْ عَمْرُو؟» (آیا زید نزد توست یا عمرو؟) (رک: غنی)

و به طور خلاصه باید گفت: ام متصله در فارسی یعنی «یا».

البته اگر قبل از همزه‌ای که با «ام» همراه است، کلمه «سواء» و امثال آن بیاید، نشان می‌دهد، دو عملی که در آن جمله ذکر شده‌اند، یکسان هستند، و به همین سبب، این همزه، «همزه تسویه» نام دارد، و بهتر است همراه با «ام» به صورت: «چه ... چه ...» ترجمه شود؛ مثل: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) (برای آنها یکسان است چه آنها را هشدار دهی چه هشدار ندهی) و نیز: مثل: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (شعراء: ۱۳۶).

ب - ام منقطعه:

ام منقطعه بین دو جمله‌ای بکار می‌رود که کاملاً از یکدیگر جدا و منقطع بوده و هریک معنایی مستقل از دیگری دارد. یعنی گوینده دو معنای کاملاً مستقل را کنار هم قرار داده است و این دو جمله در رساندن معنای مورد نظر هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند. به عبارت دیگر گوینده مطلب قبل را مسکوت می‌گذارد و مطلب جدیدی را مطرح می‌کند. «ام» در سه جا منقطعه است:

\* قبل از «ام» خبر محض باشد، مثل: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَازِمٌ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ» (سجده: ۲ و ۳).

\* قبل از «ام» یکی از ادوات استفهام - به غیر از همزه - باشد، مثل: «هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمُتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ» (رعد: ۱۶).

\* قبل از «ام» همزه‌ای باشد که معنای استفهام حقیقی نداشته باشد بلکه معنایش استفهام انکاری، تعجیبی و ... باشد، مثل این آیه که معنای همزه در آن، استفهام انکاری است: «أَلَمْ أَرَ جُلُومًا يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَمْ يَأْتِ بَشَرًا مِثْلُكُمْ أَمْ يُبَصِّرُ بَهَا أَمْ لَمْ يَأْتِ بَشَرًا مِثْلُكُمْ أَمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۹۵). (رک: غنی).

همان‌طور که مشخص است در سه مورد بالا و امثال آنها معنای دو جمله قبل و بعد از «ام» کاملاً از هم جدا و مستقل است، لذا کلمه «یا» در فارسی معادل مناسبی برای ام منقطعه نیست، بلکه باید آن را با عباراتی مثل: «این مطلب بجای خود، مطلب دیگر اینکه ...» و امثال آن ترجمه کرد. البته بنا به عقیده بسیاری از نحویین «ام» منقطعه علاوه بر معنای اضراب، معنای استفهام انکاری یا طلبی نیز دارد.

ابن هشام - در بحث «ام» - در این باره می‌گوید: و معنی ام المنقطعة الذی لا یفارقها: الإضراب (صرف نظر کردن)، ثم تارة تكون له مجرداً، و تارة تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً، أو استفهاماً طلبياً. زمخشری ذیل آیه ۷ و ۸ احقاف ( «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَكْفِرُتِ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ \* أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ» ) می‌گوید: «ام یقولون افتراه: إضراب عن ذکر تسمیتهم الآیات سحراً الی ذکر قولهم: إن محمداً افتراه. و معنی الهمزة فی أم: الإنکار و التعجیب، كأنه قيل: دع هذا و اسمع قولهم المستنکر المقضی منه العجب».

عبارت زمخشری در توضیح معنای «ام» منقطعه - یعنی «دع هذا و اسمع قولهم المستنکر» - تأییدی است بر معنایی که برای اضراب گفتیم، یعنی: «این مطلب بجای خود، مطلب دیگر اینکه ...».

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مثالهای فوق را اینگونه ترجمه کرد:

مثال ۱: [این است] فرستادن کتاب - که شکی در آن نیست - از جانب مالک و صاحب اختیار جهانیان. مطلب دیگر اینکه می‌گویند: آیا قرآن را به دروغ به خداوند نسبت داده است؟! مثال ۲: آیا نابینا و بینا یکسان هستند؟ نکته دیگر: آیا ظلمات و نور یکسان هستند؟ مطلب دیگر: آیا برای الله شریک قائل شده‌اند؟ مثال ۳: آیا آنها پا دارند که [بتوانند] با آن راه بروند؟ دیگر اینکه: آیا آنها دست دارند که [بتوانند] با آن [چیزی را] محکم بگیرند؟ نکته بعدی: آیا آنها چشم دارند که [بتوانند] با آن ببینند؟ مطلب دیگر: آیا آنها گوش دارند که [بتوانند] با آن بشنوند؟

و همچنین است موارد مشابه.

چنین اضرابی را «اضراب انتقالی» می‌گویند. و یکی از کاربردهای «بل» نیز، اضراب انتقالی است، همانطور که در مواردی از جمله در آیه ۱۰۰ به آن اشاره شده است.

### ۱۳- يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا:

**يُخَادِعُونَ اللَّهَ:** مفسران، با توجه به اینکه مخادعه از باب مفاعله است و این باب برای مشارکت بکار می‌رود با دو اشکال مواجه شده‌اند: ۱- چگونه آنها به خدا نیرنگ می‌زنند در حالی که خداوند عالم به خفیات است و کسی که عالم به خفیات باشد گول و نیرنگ نخواهد خورد؟ ۲- چگونه خدا به آنها نیرنگ می‌زند در حالی که خدا کار قبیح نمی‌کند؟ برای فرار از اشکال اول گفته‌اند: آنها نمی‌توانند خدا را گول بزنند پس معنای یخادعون این است که رفتارشان، همانند رفتار کسی است که خیال کرده که خدا را گول زده است: «كانت صورة صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالإيمان و هم كافرون صورة صنع الخادعين» (ک). و برای فرار از اشکال دوم، عده‌ای گفته‌اند: گاهی باب مفاعله یک طرفی است و لزوماً مشارکت را نشان نمی‌دهد، یعنی فقط آنها نیرنگ بکار می‌برند نه خداوند: «و المفاعلة قد تقع من واحد كقولهم: عافاه الله و عاقبت اللص و طارقت النعل فكذلك يخادعون إنما هو من واحد؛ فمعنى يخادعون يظهر غير ما في نفوسهم» (مح)؛ یا گفته‌اند: منظور از خدعه خداوند با آنها، جزایی است که خداوند در مقابل خدعه شان به آنها می‌دهد: «جزای خداع را خداع خواند» (ابو؛ ذیل: ۱۴۲ نساء).

ولی همانگونه که در حاشیه کتاب ذکر گردید می‌توان برای «یخادعون» دو معنا بیان کرد که اشکالات فوق نیز به آن وارد نباشد:

اول: «خیال می‌کنند که می‌توانند نیرنگ بزنند»: «ایشان چنین گمان بردند و اعتقاد کردند که: آنچه ایشان کردند خدع است» (ابو)؛ «أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم و ظنهم أن الله ممن يصح خداعه» (ک).

دوم - که به نظر می‌رسد معنای مناسب‌تری باشد - : «در صدد نیرنگ زدن هستند»: «و قال الفارسی: والعرب تقول: خادعت فلاناً، إذا كنت تروم [می‌خواهی، اراده می‌کنی] خدعه، و على هذا يوجه قوله تعالى: يخادعون الله و هو خادعهم معناه أنهم يقدرون [تصمیم می‌گیرند] في أنفسهم أنهم يخادعون الله» (ل). در تأیید این سخن لازم است به این نکته اشاره کنیم که مفسرین و لغویون شبیه به این مطلب را در مورد کلمه «معاجزین» که از باب مفاعله است،

نیز ذکر کرده‌اند:

«و قوله تعالى في سورة سبأ [الآية: ٥]: وَالَّذِينَ سَعَوْا إِلَيْنَا مُعْجِرِينَ، قال الزجاج: معناه ظانين أنهم يُعْجِرُونَ» (ل)، «مُقَدِّرِينَ [در حالی که تصمیم دارند] إعجاز ربهم و ظانين أنهم يفوتونه» (مج، ذیل ٥ سبأ)، «و مُعْجِرِينَ: معناه محاولین تعجیز قدرة الله فيهم» (محرر، ذیل ٥ سبأ)، «مُعْجِرِينَ أَى بِحَسَبِ زَعْمِهِمُ الْبَاطِلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، و حاصله زاعمین سبقهم و عدم قدرة الله تعالى أَوْ أَنْبِيَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، و معنى المفاعلة غير مقصود هاهنا» (سى، ذیل: ٣٨ سبأ)، «و قوله «مُعْجِرِينَ» أَى ظانين و مقدرين أن يعجزونا» (مج، ذیل ٢٢ حج).

در تأیید این معنا به این نکته اشاره می‌کنیم که عده‌ای از اهل تحقیق معتقدند یکی از معانی باب مفاعله - یعنی در برخی موارد کاربرد آن نه در همه موارد - «سعی در ایجاد فعل» است: «... ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعلة تقتضى السعى إلى الفعل؛ ... السعى إلى الفعل و إن كان يستفاد في بعض موارد هذا الباب كما ذكر، إلا أنه لا يطرَد [عمومیت ندارد] في أغلب أمثله ...» (قاعدة لا ضرر، سیستانی، ص ١٢٠).

نکته دیگر در مورد **الَّذِينَ آمَنُوا**:

شاید بتوان ادعا کرد که این عبارت - در بسیاری از موارد - به معنای «مسلمانان» است، یعنی گروهی در مقابل مشرکان، یهودیان، مسیحیان و ...؛ به عبارت دیگر اشاره‌ای است به یک طبقه از طبقات دینی - اجتماعی آن روزگار نه مرتبه‌ای از مراتب معنوی.

مثلاً در آیه «وَإِذَا قَالُوا آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمُ إِنَّمَا حُنُّ مُسْتَهْزِئُونَ» (بقره: ١٤)، صحبت از این نیست که وقتی منافقان با مؤمنان واقعی روبرو می‌شوند، اظهار ایمان می‌کنند؛ بلکه سخن از این است که وقتی مسلمانان را می‌بینند اظهار ایمان می‌کنند.

و یا در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ٦٢)، ذکر «الَّذِينَ هَادُوا» (یهودیان)، النَّصَارَى (مسیحیان)، الصَّالِحِينَ (صابئین)، در کنار «الَّذِينَ آمَنُوا» نشان می‌دهد که سخن از یک سری طبقات اجتماعی - مذهبی است، لذا «الَّذِينَ آمَنُوا» نیز یعنی مسلمانان نه آنان که ایمان واقعی دارند. دلیل بر این مدعا این است که در ادامه می‌فرماید «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» که ظاهراً منظور از «من آمن»، «کسی است که ایمان واقعی دارد».

و نیز آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ١٣٦)، نیز می‌تواند از همین مقوله باشد. و همچنین آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» (نساء: ٥١)، نشان می‌دهد که عده‌ای از منافقین کافران را با مسلمانان - و نه لزوماً با مؤمنان واقعی - مقایسه می‌کردند و آنها را بر مسلمانان ترجیح می‌دادند.

و نیز آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حج: ١٧).

و همچنین است بسیاری از آیاتی که در آنها از «الذین آمنوا» سخن رفته است. لذا در ترجمه این عبارت در بسیاری از آیات، از عبارت «مسلمانان» استفاده کردیم.

۱۴- **مُصْلِحُونَ**: فعل «اصلاح» متعدی است، مثل: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس: ۸۱)، «وَأَصْلَحْنَا لَهُ رَوْجَةً» (انبیاء: ۹۰)؛ ولی گاهی اوقات - مثل هر فعل متعدی دیگر - نازل منزله فعل لازم می شود و مفعول نمی گیرد (رک: توضیحات تکمیلی ۱)، در نتیجه «اصلاح» به معنای «عمل صالح انجام دادن» خواهد بود احتمال دیگر اینکه باب افعال در اینجا به معنای «دخول در صلاح» است و «اصلاح» یعنی «صالح شدن»، که نتیجه هر دو وجه یکی است. پس به طور خلاصه می توان گفت: سه معنا برای «اصلاح» متصور است:

۱- اصلاح چیزی مثلاً اصلاح گذشته؛

۲- عمل صالح انجام دادن؛

۳- انسان صالح شدن.

توضیح بیشتر اینکه:

در چند آیه از قرآن کریم، توبه با اصلاح قرین شده است:

﴿لَا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۱۶۰)

﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مائده: ۳۹)

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ

تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انعام: ۵۴)

﴿لَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران: ۸۹)

﴿لَا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا

عَظِيمًا﴾ (نساء: ۱۴۶)

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل: ۱۱۹)

﴿لَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور: ۵)

بعضی از مفسرین «اصلاح» را در این موارد به معنای «اصلاح کردن اشتباهات قبلی و جبران آنها» دانسته اند؛ به عنوان نمونه:

«وَأَصْلَحُوا مَا أَفْسَدُوا مِنْ أحوالهم» (ک، ذیل: ۱۶۰ بقره)، «وَأَصْلَحُوا مَا أَفْسَدُوا بِالتَّوَّابِ» (صا، ذیل: ۱۶۰ بقره)،

«وَأَصْلَحُوا مَا أَفْسَدُوا مِنْ أَسْرَارِهِمْ وَ أحوالهم فی حال النفاق» (ک و بیضا، ذیل: ۱۴۶ نساء).

ولی به نظر می رسد «اصلاح» - به قرینه آیات زیر - به معنای «انجام عمل صالح» باشد، چه اینکه بجای

«اصلاح» در آیات فوق، در این آیات «عمل صالحا» ذکر شده است:

﴿لَا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم: ۶۰)

﴿وَأَنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ۸۲)

﴿لَا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (فرقان: ۷۰)

﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾ (فرقان: ٧١)

﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ (قصص: ٦٧)

لذا برخی از مفسرین نیز «اصلاح» یا «اصحوا» را - در موارد فوق - اینگونه توضیح داده‌اند:

«الا الذين تابوا في الدنيا من بعد ذلك واصلحوا اعمالهم أي عملوا الصالحات» (آلاء، ذیل: ٨٩ آل عمران).

«فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ أَى أَقْلَعَ وَ نَدَمَ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ مِنْ فِعْلِ الظُّلْمِ بِالسَّرِقَةِ وَ أَصْلَحَ أَى وَ فِعْلَ الْفِعْلِ الصَّالِحِ

الْجَمِيلِ» (مج، ذیل: ٣٩ مائده)، «و قيل: المعنى و فعل الفعل الصالح الجميل» (سى، ذیل ٣٩ مائده).

و نیز در بعضی آیات، «ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» ذکر شده و در مورد دیگر «آمن و اصلح» ذکر گردیده:

﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (انعام: ٤٨)

که خود مؤید این است که «اصلاح» یعنی «عمل صالحا».

و نیز مرحوم بلاغی در معنای «اصلاح» در «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِيْمًا فَأَصْلَحَ يَبْتِمُّ» (بقره: ١٨٢)،

می‌فرماید: «فَأَصْلَحَ: أَصْلَحَ عَمَلَهُ وَ عَمِلَ الصَّالِحَ بِرَدِّ الوصية الى الحق المشروع كقوله تعالى فى سورة المائدة ٣٩: «فَمَنْ

تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ» و نحوه فى سورة المائدة ٤٨ و ٥٤ و غير ذلك» (آلاء).

بعضی نیز «اصلاح» را لازم و به معنای «صالح شدن» دانسته‌اند:

«الا الذين تابوا من بعد ذلك الكفر العظيم و الارتداد و أصلحوا ما أفسدوا أو و دخلوا فى الإصلاح» (ك، ذیل:

٨٩ آل عمران)، «وُ أَصْلَحُوا مَا أَفْسَدُوا، وَ يَجُوزُ أَنْ لَا يَقْدَرُ لَهُ مَفْعُولٌ بِمَعْنَى وَ دَخَلُوا فِي الصَّلَاحِ» (بيضا، ذیل: ٨٩ آل

عمران)، «وُ أَصْلَحُوا أَى: مَا أَفْسَدُوا، أَوْ: دَخَلُوا فِي الصَّلَاحِ، كَمَا تَقُولُ: أَمْسَى زَيْدٌ أَى: دَخَلَ فِي الْمَسَاءِ» (بحر، ذیل ٨٩

آل عمران)، «وُ أَصْلَحُوا أَى دَخَلُوا فِي الصَّلَاحِ بِنَاءِ عَلَى أَنْ الْفِعْلَ لَزِمَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَصْبِحُوا أَى دَخَلُوا فِي الصَّبَاحِ، وَ يَجُوزُ

أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا وَ الْمَفْعُولُ مَحْذُوفٌ أَى أَصْلَحُوا مَا أَفْسَدُوا» (سى، ذیل: ٨٩ آل عمران).

ظاهراً آنچه در مورد فعل «اصلاح» بیان شد در مورد فعل «افسد» نیز جاری است. یعنی «افساد» گاه به معنای

«فساد کردن» است نه لزوماً به معنای «چیزی را فاسد و خراب کردن».

١٥- السَّفَهَاءُ: «السفيه: الضعيف الرأى الجاهل القليل المعرفة بمواضع المنافع و المضار» (مج)، «السفه: خفة

[سبکی] العقل، و كان الأصل فى معناه مطلق الخفة فيما من شأنه أن لا يَخِفَّ و منه الزمام [دهنه] السفيه أى كثير

الاضطراب و ثوب سفیه أى ردىء النسج [پارچه‌ای که بافت آن بد است] ثم غلب فى خفة النفس و اختلف باختلاف

الأغراض و المقاصد فقيل: سفیه، لخفيف الرأى فى الأمور الدينوية، و سفیه، للفاسق غير المبالى فى أمر دينه و هكذا»

(ميز، ذیل ٥ نساء)، «السفه: الخفة. و منه قيل للثوب الخفيف النسج [پارچه‌ای که بافت آن سُهل است]: سفیه» (بحر).

١٦- يَمُدُّهُمْ: در زبان عربی - بر خلاف زبان فارسی - مدّ و امداد به معنای «کمک و مدد رساندن» نیست بلکه

ريشة «مدّ» یا به معنای «افزایش دادن چیز موجود» است یا به معنای «کشیدن».

الف) معنای «افزایش دادن چیز موجود»: «مدّه: زاده من مثل ما هو فيه، يقال: مدّ النهرُ النهرَ، و مدّ الدواء: زاد فى

مدادها [مُرْكَبَش] و جبرها [جوهرش] ... و مدّ له من العذاب: زاده منه» (مع)، «يقال: وادى [دره] كذا يمدّ فى نهر

کذا أى يزيد فيه. و يقال منه: قَلَّ ماءٌ رَكَبْتِنَا [چاه ما] فَمَدَّتْهَا رَكِيَةٌ أُخْرَى فِهِيَ تَمُدُّهَا مَدًّا ... يقال لكل شيء دخل فيه مثله فَكَثَّرَهُ: مَدَّهُ يَمُدُّهُ مَدًّا ... و الشيء إِذَا مَدَّ الشيءَ فَكَانَ زِيَادَةً فِيهِ، فهو يَمُدُّهُ، تقول: دَجَلَةٌ تَمُدُّ تَيَّارِنَا [جریان آب، موج] و أَنَهَارِنَا، و الله يَمُدُّنَا بِهَا» (ل)؛ مثل این آیه: «وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ» (اعراف: ۲۰۲) «و معناه: یزیدونهم فی الغویة و الاضلال» (تب، ذیل ۲۰۲ اعراف). «يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ: مِنْ «مَدَّ الْجَيْشَ وَ أَمَدَّهُ» إِذَا زَادَهُ وَ أَحَقَّ بِهِ مَا يُقَوِّيه وَ يُكَثِّرُهُ؛ وَ كَذَلِكَ «مَدَّ الدَّوَاءَ وَ أَمَدَّهَا»: زَادَهَا مَا يُصْلِحُهَا؛ وَ «مَدَّدْتُ السَّرَاجَ [چراغ] وَ الْأَرْضَ»: إِذَا اسْتَصْلَحْتَهُمَا [سعی کنی در خوب شدنشان] بالزیت [روغن] و السماد [کود]؛ وَ «مَدَّ الشَّيْطَانَ فِي الْغِي وَ أَمَدَّهُ»: إِذَا وَاصَلَ بِالْوَسْوَاسِ [پیاپی به او می‌رسانید و سوسه‌ها را] حَتَّى يَتَلَحَّقَ [جمع شود و گردهم آید] غِيَّهُ وَ يَزِدَادُ أَنْهَمَا كَأَنَّ عَرَقَهُ شَدْنَ فِي كَارِي [فیه]» (ک).

«المد: أصله الزيادة في الشيء و المد: الجذب [کشیدن] لأنه سبب الزيادة في الطول؛ و المادة [منبع، هر آنچه باعث افزایش چیز دیگر شود]: كل شيء يكون مددا [افزایش] لغيره؛ و قال بعضهم: كل زيادة حدثت في الشيء من نفسه فهو مددت بغير ألف؛ كما تقول: مدَّ النهارُ، و مدَّ نهرٌ آخر؛ و كل زيادة أحدثت في الشيء من غيره فهو أمددت بالألف؛ كما يقال: أمدَّ الجرحُ لأنَّ المِدَّةَ [چرک و قیح] من غير الجرح؛ و أمددت الجيشَ» (مج)؛ [المادة الزيادة المتصلة (صح)].

«وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ، معناه: و إِخْوَانُ الْمُشْرِكِينَ مِنْ شِبَابِطِينَ الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ يَمُدُّونَهُمْ فِي الضَّلَالِ وَ الْمَعَاصِي أَيْ يَزِيدُونَهُمْ فِيهِ وَ يَزِينُونَ لَهُمْ مَا هُمْ فِيهِ» (مج، ذیل ۲۰۲ اعراف).

و معمولا در مورد سُرور از صیغۀ مجرد و برای خیرات از باب افعال آن استفاده می‌شود: «قال يونس و ما كان من الشر فهو مددت و ما كان من الخير فأنك تقول أمددته» (ل)، «و الإمداد: الحاقُّ الثاني بِالْأَوَّلِ عَلَى النِّظامِ حالا بعد حالٍ، يُقالُ: أَمَدَّهُ بِكَذَا» (مج، ذیل ۱۲ نوح)، ناگفته نماند که در ترکیب «أَمَدَّهُ بِ...»، آنچه مورد فزونی است، بعد از «ب» قرار می‌گیرد. مثل: «أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ» (شعراء: ۱۳۳) یعنی چهارپایان و فرزندان شما را زیاد کرد، و «وَ أَمَدَّدْتُهُمْ بِفَاكِهَةٍ» (طور: ۲۲) یعنی: میوه آنها را بیشتر کردیم. بنا بر این معنا، معنای آیه ۱۵ سوره بقره چنین می‌شود: خداوند بر طغیانشان می‌افزاید.

ب) معنای «کشیدن»: «أَصْلُ الْمَدِّ: الْجَرُّ، وَ مِنْهُ: الْمُدَّةُ لِلْوَقْتِ الْمَمْتَدِّ، ... وَ مَدَّدْتُ عَيْنِي إِلَى كَذَا؛ قَالَ تَعَالَى: «وَ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ» [الآية [طه: ۱۳۱] وَ مَدَّدْتُهُ فِي غِيِّهِ» (را)؛ بنا بر گفته‌ی راغب معنای آیه ۱۵ بقره چنین می‌شود: خداوند آنها را در طغیانشان می‌کشد و جلو می‌برد.

بعضی گفته‌اند: «مَدَّهُ فِي غِيِّهِ» یعنی به او فرصت [گناه] داد: «أَيَّ أَمَهْلَهُ وَ طَوَّلَ لَهُ» (ل)، ولی زمخشری و بیضاوی می‌گویند: «مَدَّ» در این معنا با «ل» بکار می‌رود: «الذی بمعنی أمهله إنما هو «مَدَّ» له» مع اللام ک «أملی له» (ک، و نیز رک: بیضا). در مقابل آلوسی می‌گوید: از نظر یکی از لغت‌شناسان که به سخنش می‌توان اعتماد کرد، این ماده بدون لام نیز به معنای «امهال» بکار می‌رود: «وَ الْحَقُّ أَنَّ الْإِمَهَالَ هُنَا مُحْتَمَلٌ ... فَقَدْ وَرَدَ عِنْدَ مَنْ يُعَوَّلُ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ كُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثِيًّا وَ مَزِيدًا وَ مُعَدَّى بِنَفْسِهِ وَ بِاللَّامِ»؛ با این همه به نظر می‌رسد حتی اگر «مَدَّهُ» - یعنی مد بدون لام هم به معنای فرصت دادن باشد، ظاهراً در آیه ۱۵ بقره که «مَدَّ»

متعددی است - مثل آیه ۲۰۲ اعراف «يَكْتَسِبُونَ فِي الْعِجْرِ» - به معنای افزودن یا کشیدن است.

۱۷- **اشْتَرَوْا الصَّلَاةَ بِالْهَدْيِ، لَا تَشْتَرُوا بِئَاتِي مَمَّا قَلِيلاً، لَيْسَتْ رَوَاهُ مَمَّا قَلِيلاً، اشْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ، بِئَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ:** کلمه اشتراء چند معنا و کاربرد دارد:

الف - خریدن: که معنای اصلی آن است و نیازی به ارائه شاهد نیست.

ب - فروختن: «فی مجمع البیان: اکثر الکلام اشتریت بمعنى ابتعت و ربما استعمل اشتریت بمعنى بعت؛ انتهى. و لكن فيه هنا كما فی التبیان و الکشاف اشترتوا بمعنى باعوا» (الآء، ذیل: «بِئَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» [البقرة: ۹۰]). «بِئَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَ باعوا» (سی).

ج - معاوضه کردن، عوض کردن، بدست آوردن و گرفتن؛ که معنای مجازی آن است: «وَلَا تَشْتَرُوا بِئَاتِي مَمَّا قَلِيلاً» [البقرة: ۴۱]: الاشتراء هنا مجاز يراد به الاستبدال» (بحر). «و الاشتراء كالشراء استبدال السلعة بالثمن - أي أخذها به - ... و يطلق مجازاً على أخذ شيء بإعطاء ما في يده، عينا كان كل منهما أو معنى» (سی، ذیل ۱۶ بقره). «الاشتراء يوضع موضع الاستبدال» (فخر، ذیل ۴۱ بقره). «ألا ترى أن الثمن لا يُشترى و إنما يشترى المبيع دون ثمنه» (سی، ذیل ۱۰۶ مائده؛ و نیز رک: بحر ذیل ۱۰۶ مائده). «و كَسَرُوا بِهِ مَمَّا قَلِيلاً أَي يَسْتَبْدِلُونَ بِهِ عَرْضاً قَلِيلاً» (سی، ذیل ۱۷۴ بقره). «و الاشتراء استعارة للاستبدال ... یعنی و لا تستبدلوا بِأَيَاتِي ثَمناً و إلا فالثمن هو المشتري به» (الآء، ذیل ۴۱ بقره). به عبارت دیگر می توان گفت: به خاطر وجود حرف «ب» - که با ریشه «بدل» بکار می رود؛ و توضیح آن در ادامه خواهد آمد - معنای «استبدال» در «اشتراء» تضمین شده است. د - بدست آوردن و گرفتن: هر چند مفسرین معنای «بدست آوردن و گرفتن» را صراحتاً ذکر نکرده اند ولی این معنا در لابلای مطالب و گفتارشان به چشم می خورد، و می توان آن را نیز یک معنای مجازی یا کنایی برای اشتراء دانست: «و قوله «لَيْسَتْ رَوَاهُ مَمَّا قَلِيلاً» [البقرة: ۷۹]» یزید: لِيَأْخُذُوا بِهِ مَا كَانُوا يَأْخُذُونَهُ مِنْ عَوَامِهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ و إنما ذكر لفظ الاشتراء توسعاً و المراد أنهم تركوا الحق و أظهروا الباطل لِيَأْخُذُوا عَلَى ذَلِكَ شَيْئاً كَمَنْ يَشْتَرِي السَّلْعَةَ بِمَا يَعْطِيهِ، و الفائدة في قوله «مَمَّا قَلِيلاً» أن كل ثمن له لا يكون إلا قليلاً» (مج)، «ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رَوَاهُ مَمَّا قَلِيلاً» [البقرة: ۷۹] کی یحصلوا به عرضاً من أعراض الدنيا» (بیضا)، «لَيْسَتْ رَوَاهُ مَمَّا قَلِيلاً» [البقرة: ۷۹] ای لیحصلوا - بما أشاروا إليه - عرضاً من أعراض الدنيا الدنيئة» (سی)، «ثُمَّ يَقُولُونَ: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، لَيْسَتْ رَوَاهُ مَمَّا قَلِيلاً» [البقرة: ۷۹] ای: یحصلوا عرضاً من أعراض الدنيا» (کنز).

و می توان به طور کلی چنین نتیجه گرفت: هر جا مفعول «اشتراء»، «ثمن» باشد، «اشتراء»، مجازاً به معنای «استبدال و معاوضه کردن» خواهد بود، چرا که «مبيع» را می خرند نه «ثمن» را؛ «أَنَّ الثَّمْنَ لَا يُشْتَرَى و إنما يشترى المبيع دون ثمنه» (سی، ذیل: ۱۰۶ مائده).

پس از این مقدمه می گوئیم:

ظاهراً اشتراء در **اشْتَرَوْا الصَّلَاةَ بِالْهَدْيِ** و **اشْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ** معنای «خریدن» و یا مجازاً معنای «معاوضه کردن» دارد، که در این صورت «باء» در «بالهدی» و «بالآخرة»، «باء» مقابله [به معنای در مقابل] خواهد بود، مثل



«باء» در: اشتریته بألف، و کافات إحسانه بضعف، و هذا بذاک (رک: غنی).

اما اشتراء در **بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ** به معنای «فروختن» است: «بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَكْفُرُوا بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ اٰی باعوا» (سی)؛ که در این صورت نیز «باء»، «باء» مقابله [به معنای در مقابل] خواهد بود. ولی اشتراء در **لِشْتَرَوْا بِهٖ مِمَّنَّا قَلِيْلًا، لَا تَشْتَرُوا بِثَابِتِي مِمَّنَّا قَلِيْلًا** و نیز هر جای دیگر که مفعول «اشتراء»، «ثمن» باشد، معنای مجازی «معاوضه کردن» و «بدست آوردن و گرفتن» را می‌رساند، که در این صورت «باء» در «به» و «بایاتی»، «باء» استعانت [به معنای به وسیله]، مثل «باء» در «کتبت بالقلم»، یا «باء» بدل [به معنای بجای] خواهد بود، مثل «باء» در: فلیت لی بهم قومًا إذا رکبوا ... شئوا الإغارة فرسانًا وركبانا (رک: غنی). یعنی: ای کاش بجای آنها قومی داشتیم که وقتی سوار می‌شدند - چه بر اسب چه بر شتر - حمله می‌کردند. «باء» بدل بر سر چیزی قرا می‌گیرد که قرار است از دست برود و باقی نماند:

«و لما كان المعنى على الاستبدال، جاز أن تدخل الباء على الآيات، وإن كان القياس أن تدخل على ما كان ثمنًا، لأن الثمن في البيع حقيقته أن يشتري به، لكن لما دخل الكلام على معنى الاستبدال جاز ذلك، لأن معنى الاستبدال يكون المنصوب فيه هو الحاصل، و ما دخلت عليه الباء هو الزائل، بخلاف ما يظن بعض الناس أن قولك: بدلت أو أبدلت درهما بدينار معناه: أخذت الدينار بدلًا عن الدرهم، و المعنى، و الله أعلم؛ و لا تستبدلوا بآياتي العظيمة أشياء حقيرة خسيصة. و لو أدخل الباء على الثمن دون الآيات لانعكس هذا المعنى، إذ كان يصير المعنى: أنهم هم بدلوا ثمنًا قليلًا و أخذوا الآيات ...» (بحر).

در اینجا همان‌طور که اشتراء معنای مجازی دارد، ظاهراً ثمن نیز در معنای مجازی بکار رفته است: حال یا به معنای «اشیاء حقیره»، چنانچه در عبارت ابو حیان کاملاً مشخص است یا به معنای «بدل و جایگزین»، همان‌طور که در عبارت فخر آمده است: «... فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء» (فخر، ذیل: ۴۱ بقره)؛ یا به تقدیر مضاف، یعنی: «ذا ثمن»: «التقدير لا نشترى به ذا ثمن، ألا ترى أن الثمن لا يشتري و إنما يشتري المبيع دون ثمنه» (سی، ذیل: ۱۰۶ مائده؛ و نیز رک: بحر ذیل ۱۰۶ مائده)، «یعنی و لا تستبدلوا بآياتي ثمنًا و إلا فالثمن هو المشتري به» (الاء، ذیل: ۴۱ بقره).

البته بسیاری از مترجمین اشتراء را در موارد بالا یعنی جاهایی که مفعولش «ثمن» است به معنای «فروختن» گرفته‌اند و به عنوان مثال «لَا تَشْتَرُوا بِثَابِتِي مِمَّنَّا قَلِيْلًا» را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «آیات مرا به بهای ناچیز نفروشید»، که به نظر می‌رسد صحیح نباشد، چه اینکه اگر «اشتراء» در اینجا نیز به معنای «فروختن» بود، علی‌القاعده گفته می‌شد: لا تشتروا آياتي بثمان قليل.

۱۸- **مُهْتَدِينَ، يَهْتَدُونَ**: «اهتدی» یعنی «راه را پیدا کرد»، «راه را تشخیص داد»، مثل: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا إِلَىٰ بَيْتِ اللَّهِ حَسْبًا وَ سَبِيْلًا» (نجم: ۱۷)؛ «وَعَلَّمَتِ وَالْبِحْمِ هُمُ يَهْتَدُونَ [با ستاره راه را تشخیص می‌دهند]» (نحل: ۱۶).

توضیح:

فعل «هدی» به معنای «راه را نشان داد» می‌باشد، و از آنجا که «اهتدی» مطاوعه «هدی» است، پس «اهتدی» یعنی «راه را یافت»، «راه را تشخیص داد»: «اهتدی السبیل و نحوه و البیه و له: عرفه و استبانته [آن را تشخیص داد]؛ یكون ذلك في الحسیات و المعانی؛ تقول: اهتدیت المسألة المشکلة. و قد یحذف المفعول للعلم به من السیاق او المقام» (مع).

در مورد عبارت «اهتدی السبیل» لازم است گفته شود: همانطور که در سوره «حمد» گذشت، «هدی» سه کاربرد دارد:

هداه الطریق (دو مفعولی)، هداه الی الطریق و هداه للطریق (یک مفعولی)، و چون «اهتدی» مطاوعه «هدی» است، یک مفعول آن کم می‌شود، پس «اهتدی» یا یک مفعولی است یا لازم و با حرف جر «لی» یا «الی»، پس «اهتدی» نیز سه کاربرد خواهد داشت: اهتدی الطریق (یک مفعولی)، اهتدی الی الطریق و اهتدی للطریق (لازم).

در قران کریم در آیه ۹۸ نساء متعدی بکار رفته است:

﴿الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [راهی را نمی‌شناسند].

و نیز مثالی از نهج البلاغه در این مورد: «و لو شئت لاهتدیت الطریق الی مصفی هذا العسل [راه رسیدن به این عسل مصفا را پیدا می‌کردم]» (نامه ۴۵ نهج البلاغه، به عثمان بن حنیف).

به عبارت دیگر در مواقعی که «اهتدی» یا مشتقات آن از باب افتعال بدون مفعول یا بدون حرف جر بکار رفته باشند، یک مفعول یا یک جار و مجرور در تقدیر خواهد بود، مثلاً: مفهوم و تقدیر «لعلکم تهتدون»، در واقع چنین است: لعلکم تهتدون الطریق یا لعلکم تهتدون الی الطریق یا لعلکم تهتدون للطریق، که مفهوم هر سه، یک چیز است: راه را بیابید.

۱۹- **مَثَلُهُمْ**: مثل را در عربی این‌گونه تعریف می‌کنند: «جملة من القول مُقْتَطَعَةٌ من کلام او مُرْسَلَةٌ بذاتها، تُنْقَلُ مَمَّنْ وَرَدَتْ فِيهِ الی مشابهه بدون تغییر» (سیط): «مثل، جمله‌ای برگرفته از یک کلام یا جمله‌ای مستقل است که بدون هیچ تغییری در موارد مشابه بکار می‌رود.» در فارسی نیز آن را چنین معنا کرده‌اند: «داستانی (واقعی یا افسانه‌ای) که در میان مردم شهرت یافته و آن را برای ایضاح مطلب و مقصود خود به نثر یا نظم حکایت کنند.» (فرهنگ معین)؛ مانند: هر که بامش بیش، برفش بیشتر. این دو تعریف تقریباً یکی است؛ ولی می‌بینیم که در قرآن کریم، این کلمه، یا اصلاً به این معنا به کار نرفته است یا دست کم در بسیاری از موارد به این معنا به کار نرفته است؛ مثل: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَنَا رَأً» (بقره: ۱۷). زمخشری در این باره می‌گوید: «کأنه قيل: حالهم العجیبة الشأن كحال الذي استوفد نارا.» پس یکی از معانی «مثل»، «حالت و حال عجیب» است؛ البته این کلمه به معانی «صفت»، «قصه»، «نکته سزاوار توجه»، «دلیل و برهان» نیز به کار می‌رود. زمخشری برخی از این کاربردها را استعاره می‌داند. وی ذیل آیه ۱۷ بقره می‌گوید: «قَدْ اسْتُعِيرَ الْمَثَلُ - استعارة الاسد للمقدام [شجاع] - للحال أو الصفة أو القصة إذا كان لها شأن و فيها غرابة ...» (کلمه «مثل» - همان‌طور که کلمه «اسد» برای «انسان شجاع» استعاره می‌شود - برای «حال» یا «صفت» یا «قصه» و «مطلب و نکته‌ای که شایان توجه است و تعجب‌برانگیز است»، استعاره می‌شود).

وی در ادامه می‌گوید: «کأنه قيل: حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد ناراً. و كذلك قوله: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ» أى و فيما قصصنا عليك من العجائب: قصة الجنة العجيبة. ثم أخذ في بيان عجائبيها. و لله المثل الأعلى: أى الوصف الذى له شأن من العظمة و الجلالة. «مَثَلُهُمْ فِي التَّوَرَةِ»: أى صفتهم و شأنهم المتعجب منه». در آیه ۷۳ سوره حج و برخی آیات دیگر نیز به معنای «نکته شایان توجه» (القصة الرائعة) به کار رفته است: «يَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَعَوْا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ...» (حج: ۷۳). «مثل» در این آیه به معنایی که بیشتر از فرهنگ معین ذکر شد، نیست؛ زیرا پر واضح است که جمله «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ...»، یک حکایت و داستان نیست که برای ایضاح مطلب و مقصود از آن کمک گرفته شده باشد؛ مثل «هر که بامش بیش برفش بیشتر» و غیره؛ بلکه مطلبی است که خود مقصود گوینده بوده و از این رو، «مثل» در این آیه، به معنای مطلب، نکته مهم و امثال آن است. زمخسری نیز می‌گوید: «فَإِنْ قُلْتَ: الَّذِي جَاءَ بِهِ لَيْسَ بِمَثَلٍ فَكَيْفَ سَمَاهُ مَثَلًا؟ قُلْتُ: قَدْ سُمِّيَتْ الصِّفَةُ أَوْ الْقِصَّةُ الرَّائِعَةُ الْمُتَلَقَاةُ بِالِاسْتِحْسَانِ [نيكو يافتن] و الاستِغْرَابِ [عجيب دانستن] مثلاً، تشبيهاً لها بِبَعْضِ الامْثَالِ الْمُسَيَّرَةِ لِكُونِهَا مُسْتَحْسَنَةً مُسْتَعْرَبَةً عِنْدَهُمْ» (ك، ذيل: ۷۳ حج).

۲۰- **صَمٌّ، بَكْمٌ، عُمَى**: اگر وزن «أفعل» صفت مشبیه باشد - نه افعال تفضیل - مؤنثش بر وزن «فَعْلَاءٌ» و جمع هر دو بر وزن «فُعُلٌ» خواهد بود، مثل: احمر، حَمراء، حُمُر (جمع احمر و نیز حمراء)، احور [مردی که چشمانی به شدت سیاه دارد]، حَوراء [زنی که چشمانی به شدت سیاه دارد]، حور [مردان یا زنانی که چشمانی به شدت سیاه دارند]، صم، بکم و عمی از همین قبیل‌اند؛ یعنی به ترتیب جمع اصم و صماء، ابکم و بکماء، اعمی و عمیاء هستند.

۲۱- **كَصِيبٍ**: تشبیه، از نظر وجه شبه دو نوع است: تشبیه بسیط و تشبیه مرکب؛ که دومی را تمثیل نیز می‌نامند. اگر «وجه شبه»، یک وجه و حالت مشخص از «مشبیه» باشد، تشبیه بسیط است؛ مثل: زید کالاسد؛ که وجه شبه عبارتست از شجاعت یا نیرومندی شیر.

اما اگر «وجه شبه»، یک «تصویر» انتزاع شده از امور متعدد مربوط به «مشبیه» باشد، تشبیه، تشبیه مرکب یا تمثیل نام دارد. در تشبیه مرکب، تصویر کلی «مشبه»، به تصویر کلی و انتزاع شده «مشبیه» تشبیه می‌شود؛ نه این که خود «مشبه»، به «مشبیه» تشبیه شود؛ مانند تشبیه در شعر زیر که تشبیه حالت یک کانال آب در میان گیاهان رنگارنگ است، به حالت یک شمشیر یا سرنیزه براق روی یک فرش پر نقش و نگار:

و المَاءُ يَفْصَلُ بَيْنَ زَهْرِ الرُّوحِ فِي الشَّطِّينِ فَضْلاً  
كِبَسَاطِ وَشْيٍ، جَرَدَتْ أَيْدِي الْقِيُونِ عَلَيْهِ نَصْلاً

[یفضل: جدایی می‌اندازد؛ الزهر: گلها، شکوفه‌ها؛ الروح: باغ، باغچه؛ الشط: کناره نهر و کانال؛ البساط: زیر انداز؛ الوشی: نوعی پارچه نقش‌دار؛ جرد: از غلاف بیرون کشید؛ القیون: جمع قین: شمشیر ساز؛ النصل: سرنیزه]  
در اینجا شاعر نمی‌خواهد هر یک از جوی آب و باغچه را جداگانه و تک‌به‌تک، به شمشیر، و پارچه پر نقش و نگار تشبیه کند؛ بلکه تصویر کلی کانال آب را در بین گیاهان به یک تصویر انتزاعی از مجموع شمشیر و پارچه پر نقش و نگار تشبیه کرده است؛ و وجه شبه مشترک بین دو طرف، عبارتست از: وجود یک سپیدی ممتد در بین رنگ‌های

مختلف؛ که نه به تنهایی از شمشیر و سر نیزه گرفته شده و نه به تنهایی از پارچه پر نقش و نگار. لذا در تشبیه مرکب گاه، لزوماً تقابل جزئی و یک به یک، بین «مشبه» و «مشبه به» وجود ندارد. البلاغة الواضحة در این خصوص می‌گوید:

«و قال أبو فراس:

والماء يفصلُ بينَ زَهْدِ رِ الرُّوضِ فِي الشَّطِينِ فَصَلا  
كَبَسَاطِ وَشِي، جَرَدَتْ أَيْدِي الْقِيُونِ عَلَيْهِ نَصَلا

بشبهه أبو فراس حال ماء الجدول [کانال آب] ... بحال سيف لَمَاع [درخشان] ... و قد جَرَدَه الْقِيُونُ عَلَى بساطٍ من حريرٍ مُطَرَّرٍ [نقش و نگار دار] فَأَيْنَ وَجْهَ الشَّيْءِ؟ أَتَنْظَنَ أَنَّ الشَّاعِرَ يَرِيدُ أَنْ يَعْقِدَ تَشْبِيهَيْنِ: الْأَوَّلُ، تَشْبِيهَ الْجَدُولِ بِالسَّيْفِ، وَالثَّانِي تَشْبِيهَ الرُّوضَةِ بِالْبَسَاطِ الْمَوْشَى؟ لَا، إِنَّهُ لَمْ يَرِدْ ذَلِكَ، إِنَّمَا يَرِيدُ أَنْ يَشْبِهَهُ صُورَةً رَأَاهَا بِصُورَةِ تَخَيُّلِهَا، يَرِيدُ أَنْ يَشْبِهَهُ حَالِ الْجَدُولِ - وَهُوَ بَيْنَ الرِّيَاضِ - بِحَالِ السَّيْفِ فَوْقَ الْبَسَاطِ الْمَوْشَى، فَوَجْهُ الشَّيْءِ هُنَا صُورَةٌ لَا مَفْرَدٌ، وَهَذِهِ الصُّورَةُ مَأْخُودَةٌ أَوْ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ أَشْيَاءٍ عَدَّةٍ، وَالصُّورَةُ الْمُشْتَرَكَةُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ هِيَ وَجُودُ بِيَاضٍ مُسْتَطِيلٍ حَوْلَهُ اخْتِرَاضٍ فِيهِ الْوَانُ مُخْتَلَفَةٌ. ... يُسَمَّى التَّشْبِيهُ تَمَثِيلًا إِذَا كَانَ وَجْهُ الشَّيْءِ فِيهِ صُورَةٌ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ» (البلاغة الواضحة).

و نیز در البلاغة العربية آمده است:

«إِنَّ تَشْبِيهَ شَيْءٍ بِشَيْءٍ قَائِمٌ عَلَى مَلاحِظَةِ وَجُودِ عِنَصَرٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ عِنَاصِرِ التَّشَابُهِ بَيْنَهُمَا، وَبِهَذَا يَنْقَسِمُ التَّشْبِيهَ

إِلَى قِسْمَيْنِ:

القسم الأول: التَّشْبِيهَ البَسيط.

و هو التَّشْبِيهَ المُشْتَمِلُ عَلَى التَّشْبِيهَ بِمَفْرَدٍ، لِأَنَّ المُشْبَهَ يُشَابِهُ المُشْبَهَ بِهِ بِوَجْهِ مِنَ الْوَجُوهِ، أَوْ جَانِبٍ مِنَ الْجَوَانِبِ، كَتَشْبِيهِ الْجَاهِلِ بِالْعَامِي، وَالْعَالِمِ بِالْبَصِيرِ، وَالْجَهْلِ بِالظُّلْمَاتِ، وَالْعِلْمِ بِالنُّورِ.

القسم الثاني: التَّشْبِيهَ المَرْكَبُ، وَهُوَ الْمَسْمَى «التَّمَثِيلِ».

و هو التَّشْبِيهَ الَّذِي يَكُونُ عَلَى شَكْلِ لَوْحَةٍ [تابلوی نقاشی] تُصَوِّرُ أَكْثَرَ مِنْ مَفْرَدٍ، وَوَجْهَ الشَّيْءِ فِيهِ لَا يَكُونُ مَأْخُودًا مِنْ مَفْرَدٍ بَعِيْنِهِ، بَلْ يَكُونُ مَأْخُودًا مِنْهُ وَ مِنْ غَيْرِهِ، أَوْ مِنَ الصُّورَةِ الْعَامَّةِ ... وَ هَذَا التَّشْبِيهَ المَرْكَبُ يَكُونُ عَلَى وَجْهَيْنِ: الْوَجْهَ الْأَوَّلُ: مَا كَانَ عَلَى شَكْلِ عِنَاصِرِ مُتَلَاقِيَةٍ، تَقَابِلُ أَمْثَالَهَا فِي المُشْبَهَ بِهِ، كَتَشْبِيهِ الْإِنْفَاقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِاخْتِلَافِ، بِالزَّرْعِ الَّذِي تُزْرَعُ فِيهِ الْحَبُوبُ فِي أَرْضٍ طَيِّبَةٍ مُبَارَكَةٍ، فَتَنْبُتُ الْحَبَّةُ مِنْهَا سَبْعَ سَنَابِلٍ، فِي كُلِّ سَنَبْلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ. هُنَا نَلَاظُ أَنَّ الْإِنْفَاقَ يَشْبِهُ عَمَلِيَةَ الزَّرْعِ، وَ تَنْمِيَةَ اللَّهِ لَهُ يُشْبِهُ النَبْتَ الْجَيِّدَ، وَ مَضَاعِفَةَ الْأَجْرِ تَشْبِهُ تَكَاتُرَ السَّنَابِلِ مِنَ الْحَبَّةِ الْوَاحِدَةِ، وَ تَكَاتُرَ الْحَبِّ فِي كُلِّ سَنَبْلَةٍ ...

الوجه الثاني: مَا كَانَ عَلَى شَكْلِ وَحْدَةٍ مُرَكَّبَةٍ مُتَدَاخِلَةٍ تُعْطَى بِجَمَلَتِهَا وَجْهَ الشَّيْءِ، دُونَ مَلاحِظَةِ التَّقَابِلِ الْجَزَائِي

بَيْنَ المُشْبَهَ وَ المُشْبَهَ بِهِ» (البلاغة العربية).

نمونه‌هایی از تشبیه مرکب در قرآن:

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلْمٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (بقره: ۱۷)؛  
﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ

بِالْكَافِرِينَ﴾ (بقره: ۱۹)؛

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ (كهف: ۴۵)؛  
«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (جمعه: ۵)؛

كشاف در مورد تشبیه در آیات ۱۷ و ۱۹ سوره بقره می‌گوید: «أَنَّ التَّمثِيلِينَ جَمِيعًا [البقرة: ۱۷ و ۱۹] من جمله التمثيلات المركبة دون المفارقة، لا يُتَكَلَّفُ لَوَاحِدٍ وَاحِدٍ شَيْءٌ يُقَدَّرُ شَبْهَهُ بِهِ ... بيانه: أَنَّ الْعَرَبَ تَأْخُذُ أَشْيَاءَ فِرَادِي، معزولا بعضها من بعض ... فَتُشَبِّهُهَا بِنظَائِرِهَا ... وَ تُشَبِّهُ كَيْفِيَةً حَاصِلَةً مِنْ مَجْمُوعِ أَشْيَاءٍ قَدْ تَضَامَّتْ [به هم پیوسته‌اند] و تلاصقت [به هم چسبیده‌اند] حتى عادت [شدند] شبيهاً واحداً، بأخرى مثلها؛ كقوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ» الآية. الغرض تشبیه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة و آياتها الباهرة، بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار [كتب] الحكمة، و تساوى الحاليتين عنده من حمل أسفار الحكمة و حمل ما سواها من الاوقار [بارها]، لا يشعر من ذلك بالكذب [تلاش] و التعب [خستگی]. و كقوله: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ» المراد قلة بقاء زهرة [حسن و جمال، شكوفه] الدنيا كقلة بقاء الخضر [سبزی]. فأما أن يراد تشبیه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض [بى ربط نسبت به يكديگر] و مُصَيَّرَةً شَيْئًا وَاحِدًا [يكي نشده]، فلا» (ك، با تصرف). ابوحيان نیز در توضیح و تفسیر آیه ۱۷۱ بقره كه می‌فرماید: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَدْعُو بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً»؛ با این فرض كه مراد از این تشبیه، تشبیه فرد به فرد باشد، چند قول، یا به عبارت دیگر چند توجیه ذكر کرده است؛ سپس می‌گوید همه این اقوال با این فرض است كه در اینجا تشبیه فرد به فرد مراد باشد، نه تشبیه جمله به جمله، كه ظاهراً منظورش تشبیه كل به كل است؛ وى می‌گوید:

«و هذه الأقوال كلها فى التشبيه، إنما هى على مراعاة تشبيه مفرد بمفرد، و مقابلة جزء من الكلام السابق بجزء من الكلام المشبه به. و أما إذا كان التشبيه من باب تشبيه الجملة بالجملة، فلا يُرَاعَى فى ذلك مقابلة الألفاظ المفردة، بل ينظر فيه إلى المعنى.»

و على هذا الضرب من التشبيه حَمَلَ الآية [يعنى: « وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَدْعُو بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً »] أبو القاسم الراغب، قال الراغب: فلما شَبَّهَ قصة الكافرين - فى إعراضهم عن الداعى لهم إلى الحق - بقصة الناعق، قدم ذكر الناعق ليبيّن عليه ما يكون منه و من المنعوق به. و على هذا «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» [بقره: ۲۶۱] ، و قوله تعالى: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» [آل عمران: ۱۱۷] «(بحر، ذيل: ۱۷۱ بقره).  
ظاهراً تشبیه در آیات ۲۶۴ و ۲۶۵ بقره و ۱۱۷ آل عمران نیز از مقوله تشبیه مركبى است كه تقابل جزئى و يك به يك بين مشبه و مشبه‌به در آن لحاظ نیست.

۲۲- الصَّوَاعِقُ: «الصَّوَاعِقُ وَ هِيَ جَمْعُ صَاعِقَةٍ ... مِنَ الصَّعِقِ وَ هُوَ الصُّرَاخُ [فرياد] ... وَ هِيَ اسْمٌ لِكُلِّ هَائِلٍ [وحشتناك] مَسْمُوعٍ أَوْ مَشَاهِدٍ، وَ الْمَشْهُورُ أَنَّهَا الرَّعْدُ الشَّدِيدُ مَعَ قِطْعَةٍ مِنْ نَارٍ لَا تَمُرُّ بِشَيْءٍ إِلَّا آتَتْ عَلَيْهِ [نابودش]

کند]، و قد يكون معه جرم حَجْرِي أو حديدِي، و سَدَّ الْأَذَانِ إنما ينفَع على المعنى الأول [هائل مسموع]، و قد يراد المعنى الثاني [هائل مشاهد]» (سی)، «الصواعق و هي الرُّعود القاصفة [شديدة الصوت] المُخيفة بصوتها و هي المرادة في الآية و ان كانت الصاعقة ايضا اسما للنار النازلة مع ذلك الرعد المخيف» (الآء). قرآن كريم عذاب قوم ثمود را «صيحة» معرفی فرموده است: «وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جُنَيْنَ» (هود: ۶۷)، «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ» (حجر: ۸۳)، و گاه از این عذاب به «صاعقة» تعبیر فرموده است؛ از جمله: «فَعَتُوا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصُّعِقَةُ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ» (ذاریات: ۴۴)، و این خود مؤید این است که صاعقه به معنای صیحه نیز بکار می‌رود، هر چند بعضی احتمال داده‌اند که عذاب آنها ترکیبی از صیحه و صاعقه بوده که در دو جای قرآن به صیحه آن، و در جای دیگر به صاعقه آن اشاره شده است: (رک: میز، سورة ذاریات).

البته در سورة فصلت در باره عذاب قوم عاد نیز از «صاعقه» استفاده شده: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ» (فصلت: ۱۳)؛ که در مورد آن چنین گفته‌اند: «قال في المجمع: الصاعقة المهلكة من كل شيء انتهى، و قال الراغب: قال بعض أهل اللغة:

الصاعقة على ثلاثة أوجه: الموت كقوله: «فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ» و قوله: «فَأَخَذَتْهُمُ الصُّعِقَةُ» و العذاب كقوله: «أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ» و النار كقوله: «وَ يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ» و ما ذكره فهو أشياء حاصلة من الصاعقة فإن الصاعقة هي الصوت الشديد من الجو ثم يكون نار فقط أو عذاب أو موت و هي في ذاتها شيء واحد، و هذه الأشياء تأثيرات منها. انتهى» (میز).

ناگفته نماند که عذاب قوم عاد ریح صرصر بوده که در مورد آن گفته‌اند: «ريح صرر و صرصر إذا كانت شديدة الصوت أو شديدة البرد» (تا)؛ که در این صورت صاعقه - به معنای صدای مهیب - با عذاب قوم عاد نیز سازگار خواهد بود.

۲۳- **أَظْلَمَ**: تاریخ و سیاه شد: گویند: «اظلم» از نظر بیشتر علماء لازم است: «و المشهور استعمال «أظلم» لازما» (سی)، «و أَظْلَمَ اللَّيْلُ: أَسْوَدَ؛ وَ ظَلِمَ اللَّيْلُ، بِالْكَسْرِ، وَ أَظْلَمَ بِمَعْنَى عَنِ الْفِرَاءِ. وَ فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: «وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا» وَ ظَلِمَ وَ أَظْلَمَ حَكَاهُمَا أَبُو إِسْحَاقَ وَ قَالَ الْفِرَاءُ: فِيهِ لَفْتَانِ أَظْلَمَ وَ ظَلِمَ، بَغَيْرِ أَلِفٍ» (ل)؛ یا تاریخ گرداند: عده‌ای آن را متعدی نیز می‌دانند: «أظلم: يحتمل أن يكون غير مُتَعَدٍّ وَ هُوَ الظاهر، وَ أن يكون متعديا» (ک)، «و ذکر الأزهری - و ناهیک به [از او بهتر نمی‌توانی بیابی] - فی التهذیب أن كل واحد من أوصاف الظلم يكون لازما و متعديا» (سی)، «اظلم المكان: جعله مُظْلَمًا [تاریک]» (مع)، «أظلم البيت: جعله مُظْلَمًا، وَ أَظْلَمَ فَلَانِ عَلَيْنَا الْبَيْتَ: أَسْمَعْنَا مَا نَكْرَهُ» (سیط)، «و على احتمال التعدى هنا ... يكون المفعول محذوفا أى إذا أظلم البرق - بسبب خفائه - معاينة [دیدن] الطريق» (سی).

در هر حال به نظر می‌رسد «عَلَيْهِمْ» معنای «اشتمال» (درب‌گرفتن) را در «اظلم» تضمین کرده است، یعنی: اظلم مشتملا عليهم: تاریخ شد و این تاریکی آن‌ها را در بر گرفت.

۲۴- **لَعَلَّ**: یکی از معانی «لعل»، تعلیل است:

«لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» لعل و اسمها وخبرها، و إذا وَرَدَ ذلك في كلام الله تعالى، فللناس فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أَنَّ «لَعَلَّ» على بابها من الترجي والإطعام، ولكن بالنسبة إلى المخاطبين، أى: لعلكم تتقون على رجائكم وطمعكم، وكذا قال سيبويه في قوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَى: اذهباً على رجائكما. والثاني: أنها للتعليل، أى اعبدوا ربكم لكى تتقوا، و به قال قطرب و الطبرى و غيرهما و أنشدوا: و قُلْتُمْ لَنَا كُفُّوا الْحُرُوبَ لَعَلَّنَا \* نَكْفُ و وَثَقْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقٍ ... و الثالث: أنها للتعريض للشىء، كأنه قيل: افعلوا ذلك متعريضين لَأَنَّ تَتَّقُوا» (در) «و لها معان:

أحدها: التوقع، و هو: ترجى المحبوب و الإشفاق من المكروه، نحو: لعل الحبيب واصل، و لعل الرقيب حاصل و تختص بالممكن، و قول فرعون «لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ \* أسباب السَّمَوَاتِ [غافر: ٣٦ و ٣٧]» إنما قاله جهلاً أو مخرقاً [دروغ یا حماقت] و افكاً [دروغ].

الثاني: التعليل، أثبتة جماعة، منهم الأخفش و الكسائي، و حملوا عليه «فَقَوْلَاهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى [طه: ٤٤]» و مَنْ لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء و يصرفه للمخاطبين، أى اذهباً على رجائكما» (غنى).  
 «ثم لا يبعد أن يقال: إن المعنى فى الآية على التعليل إما لأن «لعل» تجيء بمعنى «كى» كما ذهب إليه ابن الأنبارى و غيره و استشهدوا بقوله:

فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف و وثقتم لنا كل موثق

و لأنها تجيء للإطعام فيكنى به بقربنة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء، ثم يتجاوز به عن كل متحقق كتتحقق العلة سواء كان معه اطعام أم لا على ما قيل» (سى).

به نظر مى رسد معنای «لعل» در بعضی از آیات قطعاً «تعلیل» است و معنای «ترجى» با مفهوم آیه منطبق نمى شود، مثل: «إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِي إِئْتِيْءَ أُنْسٌ نَارًا سَاعَاتِكُمْ مِنْهَا بَخَيْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (نمل: ٧).  
 «فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (قصص: ٢٩). مثلاً «لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» در این دو آیه به معنای «برای اینکه گرم شوید» مى باشد نه «شاید گرم شوید» زیرا با آمدن آتش، گرما حاصل مى شود نه امید به گرما. نیز در آیه ٢٩ قصص، مكث کردن برای آوردن خبر یا آتش است نه به امید آوردن خبر یا آتش.

و نیز در آیه ٤٦ سورة يوسف: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَتَيْنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضِرٍ وَأُخْرَى يَأْتِيَنَّ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ»، «لعل» به معنای «شاید» نیست، زیرا معنا ندارد که این شخص از حضرت يوسف عايشا تعبیر خواب را بخواهد بعد بگوید: شاید برگردم نزد مردم، شاید مردم از تعبیرش مطلع شوند! بلکه معنا چنین است: تعبیر این خواب را به ما بگو تا نزد مردم برگردم تا آنها از تعبیرش مطلع شوند.

و در بسیاری از آیات نیز به قرینه عطف «لعل» بر «لام تعلیل» معنای تعلیل بیش از ترجی ظهور دارد، مثل: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا

هَدَنُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره: ۱۸۵)

﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف: ۶۳)  
﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل: ۱۴)

﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (قصص: ۷۳)  
﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُدْبِرَاتٍ وَ لِيُنذِرَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِيَجْزِيَ الْفُلْكَ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (روم: ۴۶)

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (فاطر: ۱۲)  
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (غافر: ۶۷)

﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (جاثية: ۱۲)  
مجمع البيان در تفسیر «لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره ۱۵۰) می‌گوید: «وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» ای لکی تهتدوا.

۲۵- **تَقْوَى**: «إِتْقَاء» یعنی «خود را در امان نگاه داشتن از چیزی». توضیح: «اتقی، يتقی، اتقاء» باب افتعال از «وقی، یقی، وقایة» است. فعل «وقی، یقی» به معنای حفظ کردن و در امان داشتن است: «وقاه الله وقایة: حَفِظَهُ» (مختار الصحاح). این فعل دو مفعولی است و در فارسی، مفعول دوم آن را همراه با کلمه «از» ترجمه می‌کنیم؛ ولی در عربی با «من» به کار نمی‌رود. در لسان‌العرب چنین آمده است: «وقاه ما یکره: حماه منه» (او را از آنچه که دوست نمی‌داشت، حفظ کرد و حمایت نمود و در امان داشت).

مفعول دوم این فعل همیشه چیزی است که نوعی خطر یا اذیت و امثال آن را برای مفعول اول به همراه دارد. لسان‌العرب می‌گوید: «وقیت الشيء اذا صنته و سترته عن الاذی». در معجم الفاظ القرآن الکریم چنین آمده است: «وقاه المکره: حماه منه و حَفِظَهُ أَنْ یَنَالَهُ؛ یكون ذلك في المکره في الدنيا و في المکره في الاخرة من العذاب» کاربرد این کلمه در قرآن، مطلب فوق را روشن‌تر می‌کند؛ مثل:

﴿فِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره: ۲۰۱)

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِیلَ تَقِیْكُمْ الْحَرَ وَسَرَابِیلَ تَقِیْكُمْ بِأَسْکُمْ﴾ (نحل: ۸۱)

﴿وَوَقَلْتُمْ عَذَابَ الْجَحِیْمِ﴾ (دخان: ۵۶)

﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِیْكُمْ نَارًا﴾ (تحریم: ۶)

﴿فَوْقَهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْیَوْمِ وَلَقَبَهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا﴾ (دھر: ۱۱)

وقتی این فعل به باب افتعال می‌رود، یک مفعول آن کم می‌شود؛ چون یکی از کاربردهای باب افتعال، مطاوعه است؛ مثل: «جمع زید الناس» و «اجتمع الناس». به عبارت دیگر اگر فعل یک مفعولی



به باب افتعال برود، لازم می‌شود و اگر فعل دومفعولی به باب افتعال برود، یک‌مفعولی می‌شود. از کلام زمخشری نیز بر می‌آید که «اتقی» مطاوعه «وقی» است. وی ذیل آیه ۲ سوره بقره می‌گوید: «وقاه فاتقی» و این اشاره دارد بلکه صریح است در اینکه «اتقی» مطاوعه «وقی» است. از طرف دیگر، یکی از معانی و کاربردهای دیگر باب افتعال، «اتخاذ» است؛ یعنی «چیزی را برای خود برگرفتن»؛ مثل: «امتطاه: جعله لنفسک مَطِيَّةً [مرکب]» یعنی آن را برای خود به عنوان مرکب برگرفت (شاه، ج ۱، ص ۱۰۹). شاید بتوان «اغتسال» - یعنی خود را شستن - را نیز مثال دیگری برای معنای اتخاذ در باب افتعال دانست. بعد از روشن شدن معنای «اتخاذ» می‌گوییم: بعضی «اتقاء» را از معنای «اتخاذ» می‌دانند نه «مطاوعه»، که البته در عمل تفاوتی با هم نخواهند داشت. رضی الدین استرابادی در توضیح معنای «اتخاذ» برای باب افتعال، می‌گوید: «و الظاهر انه لاتخاذک الشيء - اصله - لنفسک [اصل آن چیز را برای خودت برداری]، فاشتوی اللحم: أی عمّله [درست کرد گوشت را] شِواءً [کباب شده] لنفسه، و امتطاه: أی جعله لنفسه مطیة» (همان مأخذ)؛ و سمین حلبی نیز برای معنای «اتخاذ»، فعل «اتقی» را مثال زده است. او می‌گوید: «لِ افْتَعَلَ اثنا عشر معنی: الاتخاذ نحو: اتقی ...» (الدرالمصون، ج ۱، ص ۹۰). پس «اتقی» یعنی «جَعَلَ الْوَقَاءَ [حفاظ] لنفسه». به تعبیر دیگر، «اتقاء» یعنی: «با قرار دادن یک مانع و وقاء [حفاظ] بین خود و چیز دیگر، خود را حفظ کردن». در نتیجه «اتقی الشيء» یعنی «وقی نفسه الشيء»؛ یعنی: «خود را از آن چیز حفظ کرد و در امان نگه داشت». در مجمع‌البیان ذیل آیه ۲ بقره آمده است: «اصل الاتقاء: الحجز بین الشیئین، يقال: اتقاء بالترس [سپهر]، جعله حاجزاً بینه و بینه». در معجم الفاظ القرآن الکریم چنین آمده است: «اتقی الشيء: استقبله و جعل بینه و بینه حاجزاً. تقول: اتقی الفارسُ السیفَ بالترس. و يقال: اتقاء: تحفظ منه و تصون و عمل علی ألا یصیبه ضررٌ منه». مثلاً این آیه شریفه «أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سَوْءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (زمر: ۲۴) یعنی: آیا کسی که با صورتش خود را از بدی و شدت عذاب - در قیامت - حفظ می‌کند؟ یعنی سپرش در مقابل عذاب صورتش است!

با توجه به این توضیحات، «فَاتَّقُوا النَّارَ» (بقره: ۲۴) یعنی «قوا انفسکم النار» یعنی «خود را از آتش حفظ کنید و در امان بدارید. بین خود و آتش، حاجز و مانع و وقایه‌ای قرار دهید تا ضرری از ناحیه او به شما نرسد». و «تَتَّقُونَ» در «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) یعنی «تَقُونَ انفسکم»؛ که مفعول اول «تتقون» یا مفعول دوم «تقون» محذوف است، و در اصل چنین بوده: «لعلکم تتقون العذاب یا تقون انفسکم العذاب»؛ یعنی «خود را از عذاب در امان نگه می‌دارید»؛ و قوله: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»: «أی تتقون عذابه بفعل ما أوجبہ علیکم کما قال: «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (تب). و «اتَّقُوا اللَّهَ» یعنی: «قوا انفسکم الله»: «خود را از [خشم و عذاب] خداوند حفظ کنید و در امان بدارید. بین خود و خدا، حاجز و مانع و وقایه‌ای قرار دهید تا ضرری از ناحیه او به شما نرسد»؛ «أی اتقوا غضبه و ما یخاف منه بطاعتکم له» (آلاء، ذیل: ۱۰۲ آل عمران) از این رو باید پذیرفت که جمله «اتَّقُوا اللَّهَ» و جمله‌های شبیه به آن، تهدیدآمیزترین جمله‌های قرآن هستند.

در مورد «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این که معنایش چنین باشد: با تقوا شوید:

«كَأَنَّهُ قَالَ: اعبدوا ربكم راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى و الفلاح» (بيضا)، در این صورت این فعل متعدی، نازل منزله فعل لازم شده. (در مورد نازل منزله فعل لازم شدن، رک: توضیحات تکمیلی ۱).

۲۶- **بِنَاءٌ**: سَقْفٌ یا خِيْمَةٌ: «و المراد بكون السَّمَاءِ بِنَاءً أَنهَا كَالْقَبَةِ الْمَضْرُوبَةِ أَوْ أَنهَا كَالسَّقْفِ لِلأَرْضِ. و البناء في الأصل مصدر أطلق على المَبْنِيِّ [ساخته شده]، بیتا [نوعی خیمه ساخته شده از موی بعضی حیوانات] کان أو قبة [نوعی خیمه ساخته شده از چرم] أو خِباء [نوعی خیمه ساخته شده از پشم] أو طرافا [نوعی خیمه ساخته شده از چرم]، و منه: «بنی بأهله أو علی أهله» [با همسرش به حجله رفت، با همسرش زفاف کرد]... لانهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خِباءً جدیداً لیدخلوا علی العروس فيه. و المراد بكون السَّمَاءِ بِنَاءً أَنهَا كَالْقَبَةِ الْمَضْرُوبَةِ أَوْ أَنهَا كَالسَّقْفِ لِلأَرْضِ، و يقال لسقف البيت: بِنَاءٌ» (سی)، سپس آلوسی در پاورقی این چهار نوع خیمه را اینگونه معنا می کند:

«فی الكشف: الأول من الشعر [مو]، و الثانی من لبن [خشت خام] و الثالث من وَبَرٍ [پشم شتر و خرگوش] أو صوف [پشم گوسفند]، و الرابع من آدم [چرم]، و فی الثانی نظر و إن ذكره ابن السكيت، فليراجع؛ ا هـ، منه.» (سی، پاورقی). همانطور که مشخص است خود آلوسی در اینکه جنس «قبه» از خشت باشد تردید دارد، در لسان العرب چنین آمده است: «و القَبَّةُ من البناء: معروفة، و قيل: هی البناء من الأدم خاصة، ... و فی حدیث الاعتكاف: رأى قُبَّةً مَضْرُوبَةً فی المسجد ... القُبَّةُ من الخيام: بیْتُ صَغِيرٌ مستدير، و هو من بیوت العرب». و در مجمع البحرین گوید: «القبة بالضم و التشدید: البناء من شعر و نحوه، و الجمع قِب و قباب مثل برم و برام».

خالی از فایده نیست که عبارت تاج العروس را - ذیل کلمه بیت - در مورد نام انواع خیمه ها در اینجا ذکر کنیم:

«الْبَيْتُ من الشَّعْرِ: ما زاد علی طريقة واحدة، يَقَعُ علی الصَّغِيرِ و الْكَبِيرِ، و قد یقال لِلْمَبْنِيِّ [ساخته شده] من المَدْرِ [کلوخ یا گل چسبان یا گل سخت که ریگ در آن نباشد (رب)]، و هو معروف، و الْخِباءُ: بیْتُ صَغِيرٌ من صوفٍ أو شَعْرِ، فإِذَا كان أَكْبَرَ من الْخِباءِ، فهو بیْتُ، ثم مِظَلَّةٌ إِذَا كَبُرَتْ عن البیت، و هی تُسَمَّى بَیْتًا إِیضًا إِذَا كان ضَخْمًا مُرَوِّقًا [آراسته]. و قال ابنُ الْکَلْبِيِّ: بیوت العرب سِتَّةٌ: قُبَّةٌ من أَدَمٍ، و مِظَلَّةٌ من شَعْرِ، و خِباءٌ من صوفٍ، و بِجَادٌ من وَبَرٍ، و خَیْمَةٌ من شَجَرٍ، و أَقْنَةٌ من حَجَرٍ، و سوطٌ من شعرٍ، و هو أصغرُها. و قال البغدادي: الْخِباءُ: بیْتُ یَعْمَلُ من وَبَرٍ أو صوفٍ أو شَعْرِ، و یكون علی عَمُودَینِ أو ثلاثَ، و البیتُ یكونُ علی سِتَّةِ أعمدةٍ إلی تسعة. و فی التَّوشیح [نام کتابی است]: إِنْهُمْ أَطْلَقُوا الْخِباءَ علی البیتِ کیف كان، كما نقله شیخنا».

در لسان العرب نیز ذیل ماده «ضرب» این عبارت آمده: «و فی الحدیث: یَضْطَرِبُ بِنَاءٌ فی المسجدِ أی یَنْصِبُهُ و یُقِیمُهُ علی أوتادٍ [میله های فلزی یا چوبی] مَضْرُوبَةٍ فی الأَرْضِ»؛ که از این عبارت نیز به خوبی می توان فهمید که «بِناء» به معنای «خیمه» می باشد.

۲۷- **الثَّمَرَاتُ**: «الثمر: هو الرطب فی رأس النخلة فإذا کبر فهو التمر ... و یقع الثَّمَرُ علی کل الثَّمارِ و یغلب علی ثَمَرِ النخل» (ل)، «الثَّمَرُ اسمٌ لکل ما یُطَّعَمُ من أحمال الشجر، الواحدة ثَمَرَةٌ، و الجمع: ثَمَرٌ و ثَمَرَاتٌ» (را). ظاهر عبارت راغب این است که ثمرات جمع ثمر است نه جمع ثمره، ولی به نظر می رسد ثمرات جمع ثمره باشد: «الثمر:

حمل الشجر، الواحدة ثمرة، جمعها ثمرات و جمع الثمر ثمار» (اقرب). گویند: فاکهة یعنی میوه تازه ولی ثمر اعم از تازه و خشک شده است: «قيل: الثَّمرَةُ الرُّطْبِيَّةُ، هِيَ الْفَاكِهَةُ وَ الْبَايِسُ مِنْهَا: الْأَبُّ ...» (مصباح)؛ ظاهراً این کلام اشاره‌ای است به «وَفَاكِهَةٌ وَأَبٌ» (عبس: ۳۱).

۲۸- رَزَقًا: کلمه «رِزْق» به کسر راء، در اصل اسم است نه مصدر، یعنی به معنای «روزی» است نه «روزی دادن» و مصدر آن «رَزَقَ» به فتح راء است، هرچند «رِزْق» به کسر راء، به عنوان مصدر نیز بکار می‌رود: «الرِّزْقُ مَا يُنْتَفَعُ بِهِ؛ وَ الْجَمْعُ الْأَرْزَاقُ ... يُقَالُ: رَزَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ رِزْقًا بِكسرِ الرَّاءِ وَ الْمَصْدَرُ الْحَقِيقِيُّ رِزْقًا وَ الْأَسْمُ يَوْضَعُ مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ» (صح)؛ «الرِزْقُ: اسْمٌ لِلْمَرْزُوقِ وَ الْجَمْعُ أَرْزَاقٌ كَحَمَلٍ وَ أَحْمَالٍ» (ل)؛ «رِزْقُهُ يَرْزُقُهُ رِزْقًا: اعطاه من الخیر، ... الرِزْقُ: اسْمٌ لِمَا يُعْطِيهِ اللَّهُ وَ يُنْتَفَعُ بِهِ؛ وَ يَوْضَعُ مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ» (مع).

رِزْقًا در آیه ۲۲ بقره، با توجه به اینکه «من» در «من الثمرات» بعضیه یا بیانیه باشد، ممکن است مصدر یا اسم باشد که در این صورت مفعول له، حال یا مفعول به خواهد بود. توضیح:

\* اگر «من» بعضیه باشد، «رِزْقًا» می‌تواند مفعول له یا حال یا مفعول مطلق باشد، در فرض اول تقدیر آیه چنین می‌شود: اخرج لكم شيئاً من الثمرات ليرزقكم، و در فرض دوم تقدیر آیه چنین خواهد بود: اخرج لكم شيئاً من الثمرات حال كونه رزقا لكم، و در فرض سوم تقدیر اینگونه می‌شود: اخرج لكم شيئاً من الثمرات اى رزقكم به رزقا.

\* اگر «من» بیانیه باشد، «رِزْقًا» مفعول به خواهد بود و تقدیر آیه چنین می‌شود: اخرج به رزقا لكم من نوع الثمرات و من جنسها.

ألوسی در این باره گوید: «مِنَ» الثانية إما للتبعيض إذ كم من ثمرة لم تخرج بعد، ف «رِزْقًا» حينئذ بالمعنى المصدرى مفعول له لـ «أخرج» و «لَكُمْ» ظرف لغو مفعول به لـ «رِزْق» اى اخرج شيئاً مِنَ الثَّمَرَاتِ اى بعضها لأجل أنه رزقكم، و يجوز أن يكون بعض الثمرات مفعول «أخرج»، و «رِزْقًا» بمعنى «مرزوقاً» حالاً من المفعول أو نصباً على المصدر لـ «أخرج»، و إما للتبيين فـ «رِزْق» بمعنى «مرزوق» مفعول لـ «أخرج» و «لَكُمْ» صفته، و قد كان «مِنَ الثَّمَرَاتِ» صفة أيضاً إلا أنه لما قدم صار حالاً على القاعدة فى أمثاله، و فى تقديم البيان على المبين خلاف، فجوزة الزمخشرى و الكثيرون، و منعه صاحب الدر المصون و غيره».

۲۹- أُنْدَادُ: «أُنْدَادًا جمع نَدَّ بكسر النون. قيل: ان النَّدَّ: المثل، و قيل: الضدّ. و فى النهاية: هو مثل الشىء الذى يصاده فى أموره و يناده اى يخالفه. و فى المصباح: لا يكون النَّدُّ إلا مخالفاً. و فى التبيان و مجمع البيان فى الآية المائة و الستين: و أصل النَّدُّ المثل المناوئ [مخالف و دشمن]. و فى الكشاف فى هذه الآية: و لا يقال إلا للمثل المخالف المناوى. و مثله فى جمع الجوامع. و فى المصباح: ناويته عاديته او فعلت مثل فعله مماثلة. و فى القاموس: فاخره و عاداه، و نحوه فى النهاية» (الآء).

۳۰- وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ: در حالی که عالم هستيد و می فهميد يا در حالی که می دانيد خدا «ند» ندارد: در صورت اول

فعل متعدي نازل منزلة فعل لازم شده است و در صورت دوم مفعول محذوف است: «فَلَا تَجْعَلُوا و المفعول مطروح آى و حالكم أنكم من أهل العلم و المعرفة و النظر و إصابة الرأى ... أو مقدر حسبما يقتضيه المقام و يسد مسد مفعولى العلم، آى تَعْلَمُونَ أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ لَا يَمِثْلُهُ شَيْءٌ ...» (سى).

۳۱- **مِنْ دُونَ**: كلمه «دون»، در اصل، ظرف غير متصرف است؛ مثل قبل و بعد، و به معنای «پایین» می باشد: «ترد ظرفا نقيض «فوق» فلا تتصرف على المشهور» (الاتقان، النوع الاربعون)؛ ولى به معانى ديگرى غير از «نقيض فوق» نیز به کار می رود. در لسان العرب، نه معنا برای آن ذکر شده است و ما در اینجا به چهار معنای آن اشاره می کنیم:

الف - قبل؛ مثل: «وَلَنُنذِرَ تَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجده: ۲۱). «و المعنى: اقسام لنذيقنهم من العذاب الادنى اى الاقرب، مثل السنين و الامراض و القتل و نحو ذلك قبل العذاب الاكبر يوم القيامة ...» (ميز).

ب - اختصاص و مشترك بودن، که می توان آن را در فارسی معادل «نه» دانست؛ مثل: «هذا قلمي دونك» (این قلم من است، نه تو). «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ ...» (بقره: ۹۴) «و «دون» هنا لفظ يستعمل للاختصاص و قطع الشركة. تقول: «هذا لى دونك» و أنت تريد: لا حَقَّ فيه لك معى و لا نصيب ...» (بحر).

ج - غير و سوى؛ مثل: «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ» (آل عمران: ۱۱۸): «و المعنى انهم نُهوا أَنْ يَتَّخِذُوا أَصْفِيَاءَ مِنْ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بحر).

د - تجاوز من حد إلى حد یعنی عبور کردن و پشت سر گذاردن چیزی و به سراغ چیز دیگر رفتن، که می توان آن را در فارسی معادل «بجای» دانست: «و اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوزٍ حَدٍّ إِلَى حَدٍّ وَ تَخَطَّى حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ. قال الله تعالى: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۲۸) آى: لايتجاوزوا ولاية المومنين الى ولاية الكافرين، قال امية: «يا نفس ما لكِ دون الله من واقى» اى اذا تجاوزت وقاية الله و لم تنالها لم يبقك غيرُه»، (ك، ذيل ۲۳ بقره). نیز در باره این معنا از معنای «دون» گفته شده است: «بمعنى التجاوز من حد الى حد و هى الاكثر فى القرآن» (مع). ابن عطيه مى گوید: «و «مِنْ دُونَ» لفظ يُعْطَى غَيْبَةً ما تضاف اليه «دون» عن القضية التى فيها الكلام، و تفسير دون بـ «سوى» أو بـ «غير» لا يَطْرُد» (محرر، ذيل: ۱۶۵ بقره).

حال، گفته شده است: این کلمه در آیه ۲۳ بقره «وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» به معنای «تجاوز من حد الى حد» می باشد، و «من دون» متعلق است به «ادعوا»:

«و «دون» تستعمل بمعنى التجاوز فى محل النصب على الحال، و المعنى ادعوا الى المعارضة - من يحضركم أو من ينصركم بزعمكم - متجاوزين الله تعالى فى الدعاء بأن لا تدعوه، و الأمر للتعجيز و الإرشاد أو ادعوا من دون الله من يقيم لكم الشهادة بأن ما أتيتهم به مماثلة فإنهم لا يشهدون، و لا تدعوا الله تعالى

لشهادة بأن تقولوا الله تعالى شاهد و عالم بأنه مثله» (سی)؛ و ممکن است «من دون» به «شهداء» متعلق باشد: «و جوزوا أن تتعلق «من» بـ «شهداءكم» ... و «دون» بمعنى التجاوز في محل النصب على الحال و العامل فيه معنى الفعل المستفاد من إضافة «الشهداء» أعنى الاتخاذ، و المعنى: ادعوا الذين اتخذتموهم أولياء من دون الله تعالى، و زعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة» (سی).

و در آیه ۱۰۷ «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» یا به معنای «غیر» است یا به معنای «تجاوز»: «و فی الآیة ۱۰۷ البقرة بمعنی غیر و سوی او التجاوز» (مع).

و در آیه ۱۶۵ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا»، به معنای «تجاوز» است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ - متجاوزین الإله الواحد، الذی ذكرت شوؤنه الجلیلة - أمثالا» (سی).

نکته دیگر اینکه «من» در عبارت «من دون» ترجمه نمی‌شود؛ همچنان که در عباراتی نظیر «من قبل» و «من بعد» چنین است. به عبارت دیگر، «من» بر سر ظروف (مانند: دون، قبل، بعد) به ندرت معنای «ابتداء غایت» را دارد؛ بلکه به معنای «فی» است. عباس حسن می‌گوید: «أن تكون [من] دالة على الظرفية ... فتكون بمعنی «فی» التي للظرفية. و يدخل فی هذا النوع «من» الداخلة على «قبل و بعد و ...» اما مجيئها لابتداء الغاية قليل ...» (النحو الوافي، ج ۲، ص ۴۲۸، متن و حاشیه).

از جمله مواردی که «من» در «من دون»، ظاهراً معنای «ابتدای غایت» دارد، می‌توان به آیه ۳۷ سوره یونس عَلِيٍّ اِشَارَةً عَلَيْهِ اِشَارَةٌ اِنْ اُنْفِتْرِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَازِيَةً فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» که در مورد آن گفته‌اند: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ اِفْتِرَاءً مِنَ الْخَلْقِ» (بیضا)؛ «و «من» فی قوله: «مِنْ دُونِ اللَّهِ» للابتداء المجازی متعلقة بـ «يُفْتَرَى» اى اَنْ يفتريه على الله مفتر. فقوله: «مِنْ دُونِ اللَّهِ» حال من ضمير «يُفْتَرَى» (تحریر). و نیز «من» در آیه ۱۱۸ سوره آل عمران: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ»، بنا بر یک قول ابتدائی است: ««من» للابتداء متعلقة بقوله تعالى «لَا تَتَّخِذُوا» (آء).

۳۲- **خُلُود**: خلود، گاه به معنای «جاودانگی» است و گاه به معنای «مدت طولانی باقی ماندن»: ««خلود»، به نوعی عرف دلیل «دوام» کند، [این عبارت، در تفسیر ابوالفتوح به همین شکل ذکر شده است]، چنان که گویند: «لا خلود للدنيا»، اى لا دوام لها و «اهل الجنة مخلدون فيها»، اى دائمون. و الا، در وضع لغت عبارت بود از «مدت دراز»، چنان که گویند: «خُلِدَ فلان السَّجَنَ» اذا حبس مدة طويلة، و اگر چه دایم نباشد، و منه قوله تعالى: «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف: ۱۷۶)، و منه قولهم: «فلان مخلد» اذا كان بطيء الشَّيْبِ [سپیدی مو]. و این شرح برای آن داده می‌شود تا در جای دیگر که آید در ذکر فساق اهل صلاة، اصحاب وعید تمسک نکنند بدو» (ابو، ذیل: ۳۹ بقره)؛ مرحوم شعرانی در شرح این عبارت فرموده‌اند: «اصحاب وعید کسانی را گویند که مسلمان را به ارتکاب معصیت کافر شمارند؛ و مذهب ما آن است که ایشان مؤمن‌اند و فاسق؛ و آیاتی که خلود در آتش را برای آنها مقرر داشته، مراد زمان بسیار است نه دوام.

و نیز «لفظ خلود در لغت فایده تأیید ندهد علی وجه لا انقطاع له، نبینی که حق تعالی چگونه گفت بلعم باعورا

را: «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ» (اعراف: ۱۷۶)، آى اطمأنَّ اليها و طال عمره فيها، و معلوم است بضرورت كه او در زمين مؤبَّد نماند، و عرب گويد: «فلان مخلد»، اذا تقاعس [تأخير كرد] عن الشَّيب في وقت يشيب فيه نظراً. چون به وقت خود پير نشود، او را مخلد گویند. پس بر اين وجه و قاعده، چه منكر باشند از آن كه خلود عبارت باشد از طول مَدَّتْ دُونَ تَأْيِيدٍ (ابو، ذيل: ۱۴ نساء).

ظاهراً از جمله معتقدات اماميه اين است كه، «خلود» در عذاب به معنای «دوام»، خاص كفار است، و مؤمن، «خلود» در عذاب - به معنای «جاودانگی» در عذاب - نخواهد داشت:

«الساكنون فيها [أى الجنة] فيها على اضرب:

فمنهم: من اخلص لله تعالى، فذلك الذى يدخلها على امان من عذاب من الله تعالى؛

و منهم: من خلط عمله الصالح باعماله السيئة ... ثم سكن الجنة بعد عفو الله او عقابه ... و اما النار فهى دار من جهل الله سبحانه و قد يدخلها بعض من عرفه بمعصية الله تعالى، غير انه لا يخلد فيها، بل يخرج منها الى النعيم المقيم و ليس يخلد فيها الا الكافرون ... و كل آية تتضمن ذكر الخلود فى النار فانما هى فى الكفار دون اهل المعرفة بالله تعالى ...» (تصحيح الاعتقاد).

«و مذهب ما آن است كه ايشان مؤمن اند و فاسق؛ و آياتى كه خلود در آتش را براى آنها مقرر داشته، مراد زمان بسيار است نه دوام.» (پاورقى آقاى شعرانى بر تفسير ابوالفتوح، ذيل آية ۳۹ بقره).

«فتحصل أن المتحصل من أمر الشفاعة وقوعها فى آخر موقف من مواقف يوم القيامة باستيهاب [درخواست كردن] المغفرة بالمنع عن دخول النار، أو إخراج بعض من كان داخلها فيها، باتساع الرحمة أو ظهور الكرامة» (ميز، ذيل: ۴۸ بقره).

«اگر ايمان محفوظ باشد و معاصى باعث زوال ايمان نشود مسلماً خلود در نار جهنم بخصوص با تأكيد «أبدا» نيست و بالاخره براى ايمانش نجات پيدا مى كند و غير مؤمن است كه مخلد در آتش است و ديگر آخر ندارد ابدًا» (اطيب، ذيل: ۲۳ جن).

«و قد أغلظ الله سبحانه و تعالى فى وعيد قاتل المؤمن متعمداً بالنار الخالدة «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» غير أنك عرفت فى الكلام على قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (النساء: ۴۸) أن تلك الآية، و كذا قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (الزمر: ۵۳) تصلحان لتقييد هذه الآية فهذه الآية توعده بالنار الخالدة لكنها ليست بصريحة فى الحتم فيمكن العفو بتوبة أو شفاعته.» (ميز، ذيل: ۹۳ نساء).

«اشكال: به ادله بسيار و اخبار متواتره بتواتر معنوى و به ضرورت مذهب شيعة ثابت و محقق است كه مؤمن مخلد در عذاب نيست بلكه اگر با ايمان از دنيا برود وسائل مغفرت بسيار دارد و مفروض اين است كه قاتل، مؤمن است پس چگونه مى شود كه مخلد در عذاب باشد؟

جواب: اولاً: در بسيارى از اخبار داريم كه اين آيه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» در مورد قاتلى است كه مقتول را از جهت ايمانش بقتل برساند و البته همچو

قاتلی ایمان ندارد، اما اگر از جهات دنیوی مثل حبّ ریاست یا طمع به مال یا از جهت غضب او را بکشد مشمول این جمله نیست.

و ثانیاً: ممکن است گفته شود که: قاتل اگر موفق به توبه نشد این معصیت باعث این می‌شود که بی‌ایمان از دنیا می‌رود مثل بسیاری از معاصی: تزییع صلاة، منع زکاة، ترک حج، اعراض از علماء، ترک امر بمعروف و نهی از منکر و غیر اینها که سبب زوال ایمان می‌شوند.

و ثالثاً: آیه در مقام استحقاق همچو عذابی است اما فعلیت آن معلوم نیست و امید عفو دارد و خلف وعید مانعی ندارد.

تنبیه: توبه قاتل به این است که تمکین از قصاص داشته باشد حتی اگر اولیاء مقتول نمی‌دانند آنها را اعلام کند اگر عفو کردند یا راضی به دیه شدند اداء کند و الا قصاص نمایند و کفاره هم بدهد و بینه و بین الله هم پشیمان باشد و طلب استغفار هم برای خود و هم برای مقتول نماید.» (اطیب، ذیل: ۹۳: نساء).

«قوله تعالى: «يُضَعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» بيان للقاء الآثام، و قوله: «وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» آى يخلد فى العذاب و قد وقعت عليه الإهانة. و الخلود فى العذاب فى الشرك لا ريب فيه، و أما الخلود فيه عند قتل النفس المحترمة و الزنا و هما من الكبائر و قد صرح القرآن بذلك فيهما و كذا فى أكل الربا فيمكن أن يحمل على اقتضاء طبع المعصية ذلك كما ربما استفيد من ظاهر قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» أو يحمل الخلود على المكث الطويل أعم من المنقطع و المؤبد أو يحمل قوله: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ» على فعل جميع الثلاثة لأن الآيات فى الحقيقة تنزه المؤمنين عما كان الكفار مبتلين به و هو الجميع دون البعض» (ميز؛ ذيل فرقان: ۶۹).

«و مغفرته سبحانه و عدم مغفرته لا يقع شىء منهما وقوعاً جزافياً [بدون علت] بل على وفق الحكمة، و هو العزيز الحكيم، ... و أما مغفرته لسائر المعاصى و الذنوب التى دون الشرك فلشفاعة من جعل له الشفاعة من الأنبياء و الأولياء و الملائكة و الأعمال الصالحة على ما مر تفصيله فى بحث الشفاعة فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

و أما التوبة فالآية «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (النساء: ۴۸)» غير متعرضة لشأنها من حيث خصوص مورد الآية لأن موردها عدم الإيمان و لا توبة معه، على أن التوبة يغفر معها جميع الذنوب حتى الشرك، قال تعالى: «قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الزمر: ۵۳) ... و قوله تعالى: «لِمَنْ يَشَاءُ» تقييد للكلام لدفع توهم أن لأحد من الناس تأثيراً فيه تعالى يوجب به عليه المغفرة فيحكم عليه تعالى حاكم أو يقهره قاهر، و تعليق الأمور الثابتة فى القرآن على المشيئة كثير و الوجه فى كلها أو جلها دفع ما ذكرناه من التوهم كقوله تعالى: «خُلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» (هود: ۱۰۸).

على أن من الحكمة ألا يغفر لكل مذنب ذنبه و إلا لغا الأمر و النهى، و بطل التشريع، و فسد أمر التربية الإلهية، و إليه الإشارة بقوله: «لِمَنْ يَشَاءُ»، و من هنا يظهر أن كل واحد من المعاصى لا بد أن لا يغفر بعض أفرادها و إلا لغا النهى عنه، و هذا لا يتنافى عموم لسان آيات أسباب المغفرة فإن الكلام فى الوقوع دون الوعد على وجه الإطلاق، و من المعاصى ما يصدر عن لا يغفر له بشرک و نحوه.

فمعنى الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك من كافر و لا مشرك، و يغفر سائر الذنوب دون الشرك بشفاعة شافع من عباده أو عمل صالح، و ليس هو تعالى مقهوراً أن يغفر كل ذنب من هذه الذنوب لكل مذنب بل له أن يغفر و له أن لا يغفر، كل ذلك لحكمة [معناى آيه اين است كه: خداوند شرک كافرين و مشركين را - كه به حال كفر و شرک و طبعاً بدون توبه، از دنيا مى‌روند - نمى‌بخشد؛ و ساير گناهان غير از شرک را به خاطر انجام عملى صالح يا به شفاعت شفاعت كننده‌اى از بندگانش مى‌بخشد. و كسى نمى‌تواند خداوند را مجبور كند كه هر گناهى را براى هر گنهكارى ببخشد؛ بلكه اختيار با خود اوست كه - بنا به حكمت - ببخشد يا نبخشد]» (ميز، ذيل: ۴۸ نساء).

۳۳- **أَنْ يُوَصَّلَ، يَتَقَطَّعُونَ:** فعل «قطع» و «وصل» ضد هم هستند؛ برای بهتر فهمیدن معنای «قطع» مناسب است که دقیقاً معنای «وصل» را بدانیم. این فعل چند کاربرد دارد، از جمله:

\* چیزی را به چیزی وصل کردن: وصل الشيء بالشيء وصلًا و صلة: صَمَمَهُ به و جمعه و لَأَمَّهُ، و يقال: وصلت المرأة شعرها بشعر غيرها (سيطا)؛ در این کاربرد یک مفعول بی‌واسطه و یک مفعول با واسطه - با حرف ب - می‌گیرد.

\* به چیزی رسیدن: وصل المكان واليه وصولًا و وصلة و صلة: بَلَغَهُ و انتهى إليه (سيطا)؛ در این کاربرد یا مفعول بی‌واسطه می‌گیرد یا مفعول با واسطه، با حرف الی.

\* با چیز یا کسی پیوند بر قرار کردن: وصل فلانا وصلًا و صلة: ضد هجره (سيطا)؛ در این کاربرد مفعول بی‌واسطه می‌گیرد.

در آیه ۲۷ بقره فعل «يُوَصَّلُ»، مجهول «يصل» - بدون حرف - جر است، پس یا باید از کاربرد دوم به معنای «رسیدن» باشد یا از کاربرد سوم به معنای «ارتباط بر قرار کردن»، البته پر واضح است که معنای اول یعنی «چیزی را به چیزی وصل کردن» در این آیه مراد نیست، چه اینکه در چنین صورتی گفته می‌شد: يوصل به. با اندک تأملی به دست می‌آید که معنای «رسیدن» نیز در آیه، مورد نظر نیست، پس مراد آیه، معنای آخر یعنی «ارتباط بر قرار کردن» است.

با توجه به این مطالب، مشخص می‌شود که «قطع» در این آیه - همانطور که در حاشیه صفحه ۱۱ گذشت - به معنای «ترک، هجران، مفارقت و قطع رابطه» است.

نا گفته نماند که «وصل» و «قطع» معنای دیگری نیز دارند که از همین معنا گرفته شده است و آن معنا، «نیکی کردن» و «بدی کردن» است: «وَصَلَّهُ يَصِلُهُ وَصَلًا: برّه [به او نیکی کرد] و تَوَدَّدَ إِلَيْهِ [به او اظهار مودت و محبت کرد] و لَمْ يَجْفُهُ [به او بدی نکرد]. و يقال من هذا: وصل رَجْمَهُ و قرابته ... و من هذا يقال فى ضده: قطعه اذا جفاه و ساءه» (مع).

احسان کردن یکی از موارد و مصادیق ارتباط و پیوند برقرار کردن است و بدی و جفا کردن هم نوعی قطع رابطه است، ظاهراً این دو معنا مجاز یا کنایه هستند: «وَصَلَ فَلَانٌ رَجْمَهُ يَصِلُهَا صِلَةً، و بَيْنَهُمَا وَصَلَةٌ أَيْ اتِّصَالٌ وَ ذَرِيعَةٌ، وَ هُوَ مَجَاز. وَ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: صِلَةُ الرَّجْمِ الْمَأْمُورُ بِهَا كِنَايَةٌ عَنِ الْإِحْسَانِ إِلَى الْأَقْرَبِينَ مِنْ ذَوَى النَّسَبِ وَ الْأَصْهَارِ [خویشان سببی] و العطف عليهم و الرِّفْقُ [به نرمی رفتار کردن] بهم، و الرِّعَايَةُ لِأَحْوَالِهِمْ وَ إِنْ بَدُّوا وَ أَسَاءُوا [بدی



کنند، وَ قَطَعَ الرَّحِمَ ضِدَّ ذَلِكَ كُلَّهُ» (تا).

در فقه امامیه نیز «صله رحم و قطع رحم» به همین معناست: «و قطیعة الرحم بمعنی ترک الإحسان إلیه من کل وجه فی مقام یتعارف فیہ ذلك» (منهاج الصالحین سیستانی، ج ۱، ص ۱۶).

و اما آنچه که - طبق دستور این آیه و آیه ۲۱ رعد - باید به آن ببینیم و با آن قطع رابطه نکنیم، اولیاء دین - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - و نیز خویشان و ارحام خودمان هستند:

و فیہ، ایضا یاسناد آخر عنه قال: قلت لأبی عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ» قال: نزلت فی رحم آل محمد و قد یكون فی قرابتک. ثم قال: و لا تكونن ممن یقول فی الشیء أنه فی شیء واحد ...

و فی تفسیر العیاشی، عن عمر بن مریم قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله:

«وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ» قال: من ذلك صلة الرحم و غاية تأویلها صلتک ایانا.

و فیہ، عن محمد بن الفضیل قال: سمعت العبد الصالح یقول: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ» قال هی

رحم آل محمد معلقة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلنی و اقطع من قطعنی، و هی تجری فی کل رحم.

و فی الکافی، یاسناده عن سماعة بن مهران عن أبی عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: و مما فرض الله عز و جل ایضا فی المال

من غیر الزکاة قوله عز و جل: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ»، أقول: و رواه العیاشی فی تفسیره» (میز، ذیل

۲۱ رعد).

«و فی الکافی، یاسناده عن عمر بن یزید قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله عز و جل: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا

أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ» قال: قرابتک.

۳۴ - **تُرْجَعُونَ**: رجوع یعنی بازگشت به مکان یا کار یا کلام نخستین: «الرجوع: العود إلی ما کان منه البدء، أو

تقدیر البدء مکانا کان أو فعلا، أو قولاً» (را). خداوند مردن و نیز زنده شدن بعد از مرگ را «بازگشت به خدا» نامیده:

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). و از آنجا که بازگشت به نزد خداوند بازگشت فیزیکی نیست، یعنی خداوند

مکانی نیست که ما در آغاز از آنجا حرکت کرده باشیم و دوباره به آنجا بازگردیم، در تبیین معنای رجوع دو نظر

ابراز شده است:

الف - بعضی گفته‌اند: تعبیر رجوع به خداوند در آیات قرآن یک استعاره است، یعنی از آنجا که خداوند، مخلوقات

را خلق فرموده، گویی آنها، در آغاز، از محضر او خارج می‌شوند، و همچون کسی که بعد از خروج از منزل دوباره

به منزلش بازمی‌گردد، در آخرت دوباره به نزد او و در محضر او حاضر می‌شوند: «تُرْجَعُونَ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»: آی یکنون

رجوعکم إلیه، شُبَّهَ الحضور للحساب بر رجوع السائر إلی منزله؛ باعتبار أن الله خلق الخلق فکأنهم صدروا [خارج

شده‌اند] من حضرته فإذا أحياهم بعد الموت فکأنهم أرجعهم إلیه» (تحریر، ذیل ۲۸ بقره)؛ «و المرجع مصدر

میمی معناه الرجوع. و حقیقة الرجوع غیر مستقیمه هنا [آی فی قوله تعالی: الی مرجعکم] فتعین أنه رجوع مجازی،

فیجوز أن یكون المراد به البعث للحساب بعد الموت، و إطلافة علی هذا المعنی کثیر فی القرآن بلفظه و بمترادفه

نحو «المصیر»» (تحریر؛ ذیل ۵۵ آل عمران).

ب - بعضی دیگر این تعبیر را حقیقی دانسته‌اند؛ با این توضیح که: انسان و تمام دارائی‌هایش - در آغاز خلقتش و در واقع - از آن خداوند است: «إِنَّا لِلَّهِ»، یعنی حتی در وجودش استقلالی ندارد. ولی خداوند اذن داده که انسان به ظاهر مالک چیزهایی شود: «ثم إنه تعالى ملكه بالإذن [با اجازه‌ای که داده، او را ملک کرده]... فهناك ملك حقیقی هو لله سبحانه لا شريك له فيه، لا الإنسان و لا غيره، و ملك ظاهري صوري كملك الإنسان نفسه و ولده و ماله و غير ذلك و هو لله سبحانه حقيقة، و للإنسان بتمليكه تعالى في الظاهر مجازا» (میز؛ ذیل: ۱۵۶ بقره) ولی با برپایی قیامت این اذن الهی از او سلب می‌شود و انسان به همان حالت اولیه‌اش باز می‌گردد: «و قد أخبر سبحانه أن الأشياء سيعود إلى حالها قبل الإذن و لا يبقى ملك إلا لله وحده، قال تعالى: «لَمِنَ الْمُتَكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (المؤمن: ۱۶)، و فيه رجوع الإنسان بجميع ما له و معه إلى الله سبحانه» (میز؛ ذیل: ۱۵۶ بقره).

۳۵- استَوَى إِلَى السَّمَاءِ: استواء چند معنا دارد، از جمله: کامل شدن و نیز صاف و بدون انحناء شدن: «الاستواء في كلام العرب على وجهين: أحدهما أن يستوى الرجل [كامل شود] و ينتهي [به نهایت و کمال رسید] شبابه و قوته؛ او يستوى [صاف شود] عن اعوجاج» (ل).  
معنای اول مثل: «وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (قصص: ۱۴) و نیز مثل: «إِسْتَوَتْ خَلْقَةَ السَّقِطِ [جنین ناقص] ای تَمَّتْ» (بحرین).

و معنای دوم مثل: «كان قائما فاستوى قاعداً و كان قاعداً فاستوى قائماً» (ل) «استوى: نَهَضَ [برخواست]، انْتَصَبَ [صاف و راست و بدون خمیدگی شد]» (منجد)، البته حرف جرّی که بعد از آن قرار می‌گیرد، معنای جدیدتری را در آن تضمین می‌کند، مثل: «استوى على ...»، یعنی: راحت روی چیزی قرار گرفت و نشست، مانند: استوى على دابته، و «لِاسْتَوْرَا عَلَى ظُهُورِهِمْ تَذَكَّرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُم إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ...» (زخرف: ۱۳)، یا «استوى الى ...»، یعنی: مستقیماً به سراغ چیزی رفت، مستقیماً به چیزی توجه کرد، مانند: «كان الأمير يُدَبِّرُ أَمْرَ الشَّامِ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى أَهْلِ الْحِجَازِ أَيْ تَحَوَّلَ تَدْبِيرَهُ وَ فَعَلَهُ إِلَيْهِمْ...» (مح).

۳۶- فَسَوَّاهُنَّ: کلمه تسویه دارای چند معنا است، از جمله:  
الف - چیزی را کامل و تمام عیار و بی‌کم و کاست قرار دادن: «سَوَّاهُ تَسْوِيَةً و اسَوَاهُ: جَعَلَهُ سَوِيًّا؛ و منه قوله تعالى: فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ... قَالَ الرَّاعِبُ: السَّوَى: يُقَالُ فِيمَا يُصَانُ عَنِ الْإِفْرَاطِ وَ التَّفْرِيطِ مِنْ حَيْثُ الْقَدْرِ وَ الْكَيْفِيَّةِ ... وَ بَشَرًا سَوِيًّا ... هُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْتَعَلٍ، أَيْ مُسْتَوٍ، وَ هُوَ الَّذِي بَلَغَ الْغَايَةَ مِنْ خَلْقِهِ وَ عَقْلِهِ» (تا)، «سَوَّيْتُهُ أَكْمَلْتُ خَلْقَهُ، وَ التَّسْوِيَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِتْقَانِ، وَ جَعَلَ أَجْزَاءَهُ مُسْتَوِيَةً فِيمَا خُلِقَتْ» (بجر، ذیل: ۲۹ حجر)، «سَوَّاهُ جَعَلَهُ عَلَى كَمَالٍ وَ اسْتَعْدَادٍ لِمَا انشَأَ مِنْ أَجْلِهِ» (مح).

ب - کجی چیزی را برطرف کردن و آن را صاف و هموار - بدون پستی و بلندی و بدون کجی - قرار دادن: «فَسَوَّاهُنَّ [نازعات: ۲۸]: يَحْتَمَلُ أَنْ يَرِيدَ جَعْلَهَا مَلْسَاءً [صاف و هموار] مُسْتَوِيَةً لَيْسَ فِيهَا مَرْتَفَعٌ وَ مُنْحَفَضٌ، وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنِ إِتْقَانِ خَلْقِهَا» (محرر)، «سَوَّى الشَّيْءَ: عَدَلَهُ وَ جَعَلَهُ لَا عَوَجَ فِيهِ» (مع)؛ لازم به ذکر است که کلمه «تعديل» به معنای: «چیزی را صاف کردن و کجی آن را برطرف کردن» است: «كُلُّ مَا أَقَمَّتْهُ

فَقَدْ عَدَلْتَهُ، بِالتَّخْفِيفِ، وَ عَدَلْتَهُ، بِالتَّشْدِيدِ» (تا)، «أقام العود والبناء و نحوهما: عدله و أزال عوجه. قوم المعوج: عدله و أزال عوجه» (سیط).

ج - چیزی را با چیز دیگری برابر و مساوی کردن: «و تَسَاوَتِ الامور و استَوَتْ و ساوَيْتُ بینهما اى سَوَيْتُ و استَوَى الشَّيْثَانِ و تَسَاوَا: تَمَثَلًا و سَوَيْتُهُ به و ساوَيْتُ بینهما ... و قوله عز و جل: اِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ اى نَعْدِلُكُمْ فَتَجْعَلْكُمْ سَوَاءً فِى الْعِبَادَةِ» (ل)، «سویت بینهما: برابر کردم هر دو را و بر یک مثل نمودم و کذا سَوَاهُ به یعنی مثل آن ساخت او را» (رب)، «سوی بینهما: ساوی» (سیط).

نکته دیگر اینکه چرا بجای فسواها، فرموده است فسواهن؟

در جواب وجوهی را ذکر کرده‌اند:

\* سماء جمع و مفرد آن سماوة است. (که بهترین وجه را همین وجه دانسته‌اند).

\* سماء اسم جنس است و بر جمع نیز اطلاق می‌شود.

\* «هن» به ما قبل بر نمی‌گردد، بلکه ضمیری است مبهم و سبع سماوات تمیز آن است، مثل: رَبُّهُ رَجُلًا،

که «ه» مرجعی پیش از خودش ندارد، به عبارت دیگر گویی معنا چنین است: ثم استوی الی السماء فسوی

سبع سماوات: (رک: بحر، در).

و در مورد نصب «سبع سماوات» نیز وجوهی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه:

\* بدل باشد از ضمیر «هن».

\* مفعول به باشد با این تقدیر: فسوی منهن سبع سماوات.

\* حال باشد.

\* «سوی» به معنای «صیر» و «سبع» مفعول دوم آن باشد: (رک: بحر، در).

به نظر نگارنده بهترین وجه در توجیه جمع آمدن ضمیر «هن» و نصب سبع - هر چند ظاهرًا معربین آن را ذکر نکرده‌اند -

این است که:

«سوی» متضمن معنای «صیر» و «جعل» است نه به معنای آن، تا اعتراض شود که هیچگاه «سوی» به معنای

«صیر» نیامده است، و از آنجا که مفعول اول و دوم این قبیل افعال - که به افعال «تصییر» - مشهورند، در اصل مبتدا

و خبر هستند، احکام مبتدا و خبر بر آنها جاری می‌شود.

از جمله این احکام این است که گاه مبتدا در تذکیر و تأنیث از خبر تبعیت می‌کند، مثل: ضمیر «ها» در «إِنَّهَا

تَذَكَّرَتْ» (عبس: ۱۱) که به قرآن بر می‌گردد، ولی به تبعیت از خبر که مؤنث است، مؤنث آمده است: «إِنَّهَا تَذَكَّرَتْ» \*

فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ... و الضمیران للقرآن، أو العتاب المذكور و تأنیث الأول لتأنیث خبره» (بیضا)، «و الضمیر فی قوله

تعالی إِنَّهَا للقرآن العظیم و التأنیث لتأنیث الخبر أعنی قوله سبحانه تَذَكَّرَتْ» (سی).

شاید در اینجا نیز بتوان گفت: مفعول اول که در اصل مبتداست از مفعول دوم که در اصل خبر است، تبعیت کرده،

یعنی به مناسبت خبر یا همان مفعول دوم، جمع آمده است.