

پژوهشی درباره واژه‌های

«اسم» و «الله»*

دکتر سید محمدباقر حجتی

استاد دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده

در مقاله حاضر، به بررسی ریشه و معنای دو واژه پر بسامد قرآنی «اسم» و «الله» پرداخته شده است. نخست، صورتهای گوناگون واژه «اسم» در برخی متون عربی مورد توجه قرار گرفته و آن گاه، مبدأ اشتقاق این واژه بررسی شده است. در مورد واژه «الله» نیز در ابتدا به بررسی علم بودن این واژه و ارتجالی یا اشتقاقی بودن این علمیت پرداخته و سپس، ریشه‌های مطرح برای واژه الله را مورد بررسی قرار داده‌ایم. در پایان هم درباره مفاهیم گوناگون واژه «الله» بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: اسم، الله، اشتقاق، ارتجالی، ریشه واژه.

* - تاریخ وصول: ۸۳/۳/۲۶ ؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۳/۶/۲

بخش اول: واژه اسم

صورت‌های گوناگون واژه «اسم»:

در مورد واژه «اسم» لغات گوناگونی یاد کرده‌اند که یکی از علماء لغت، شمار آنها را به هجده واژه رسانده، و در دو بیت ذیل به گونه‌ای فشرده ذکر کرده است (آلوسی، ۱۰۸/۱):

للاِسْمِ عَشْرُ لُغَاتٍ مَعَ ثَمَانِيَةٍ بِنَقْلِ جَدِّي شَيْخِ النَّاسِ أَكْمَلُهَا
سَمٌ، سَمَاتٌ، سَمَا، وَ اسْمٌ وَ زِدْ سَمَهُ كَذَا سَمَاءٌ بِتَثْلِيثٍ لِأَوْلِيهَا

برای واژه اسم، ده - به اضافه هشت - لغت وجود دارد، و این سخن را از جدم که استاد و شخصیتی بزرگ در میان مردم بوده به گونه‌ای کامل بازگو می‌کنم: ۱ - سم ۲ - سمات ۳ - سما ۴ - اسم ۵ - سمه را بر اینها بیفزای ۶ - بدینسان «سما» را اضافه کن، که اول هر یک از آنها را می‌توان به سه وجه فتح و ضم و کسره بخوانی که تعداد آنها به روی هم به هجده لغت می‌رسد.

یکی از شعراء، «سم»، با تثلیث «س» را به عنوان یکی از واژه‌های «اسم» و به معنای آن به کار برده و گفته است:

«بِاسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سَمَةٌ»

ابن سیده می‌گوید: اسم واژه‌ای است که در مقام اطلاق بر جوهر و عرض، وضع شده تا پاره‌ای از آنها از پاره‌ای دیگر جدا و بازشناخته شوند. چنانکه - به عنوان مثال - ارتجالاً می‌گوییم: «إِسْمُ هَذَا كَذَا». و اسم را به کسر همزه به کار می‌بریم؛ و نیز می‌توانیم بگوییم «أَسْمُ هَذَا كَذَا» و همزه آن را به ضم بخوانیم. لحياني گفته است: «إِسْمُهُ فُلَانٌ» به کسر همزه کلام و سخن عرب است؛ لکن از قبيلة بنی عمرو بن تميم آورده‌اند که آنان «أَسْمُهُ فُلَانٌ» را به ضم همزه «اسم» می‌خواندند. لحياني یادآور می‌شود قرائت «اسم» به ضم همزه در میان قبيلة قضاعة رایج و دارای کاربرد فراوانی بوده است. اما «سِمٌ» طبق استعمال اهل لهجه است که «اسم» را به کسر همزه به کار می‌برند، و الف

[یعنی همزه] را حذف کرده و حرکت آن را - که کسره است - بر سین می‌افکنند و در آن، جا به جا می‌سازند.

کسائی، مصرع «بِاسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سُمِّه» را - در نقل و روایت بنی قضاة - به ضم سین «سُمِّه» بازگو کرده، در حالی که همین مصرع را از قبائل دیگر به کسر سین: «سُمِّه» نقل کرده است (ابن منظور، ۲/۲۱۲). ابوزید و دانشمندانی دیگر نیز همین نکته را یادآور شده‌اند.

هر چند ریشهٔ «سُمُو» عبارت از «سمو» است و به قول ابوالفتح رازی: «فأما اسم، اصل این کلمه، «سُمُو» است علی وزن «فَعْل» از آنکه جمعش «أَسْمَاء» کردند «كَتَبُوا» و أَفْنَاء، وَحَنُوا^۲ و أَحْنَاء» لام الفعل از آخرش بیفکنند، پس حرکت واو با میم دادند. ابتداء کردن به ساکن متعذر شد، همزه وصل در آوردند تا نطق ممکن بود، «اسم» گشت.»

مبدء اشتقاق «اسم»:

۱ - سُمُو، یا سَمُو:

اکثر علماء بر آنند که کلمهٔ «اسم» از ریشهٔ «سُمُو» - که مصدر «سَمَا، يَسْمُو» است - اشتقاق یافته است، و «سُمُو» به معنای رفعت و بلندی و افزایش است؛ «از آن جهت که مسمی از رهگذر اسم، بلند آوازه و بدان شناخته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۲۴۴). در *روض الجنان* آمده است: «اگر گویند: اسم را - چون اشتقاق از «سُمُو» باشد - چه معنا دارد که معنا، سَمَت بر اسم منخیل است که اسم مسما را علامت باشد؟ گوییم:

۱. خوشة خرما (ناظم الاطباء، ۴/۲۷۱۶؛ ابن منظور، مادة «قنو»).

۲. کژي و جانب و نام گیاهی و موضعی (ناظم الاطباء، ۲/۱۲۹۰؛ ابن منظور، ۱/۷۴۴).

«سُمُو» ظاهرتر است و آن، آن است که [مسمایی] که اسم ندارد حامل و پوشیده و مُتَضِع [و پست و فرو هشته] بُود؛ چون اسم بر او نهند پنداری که «رُفَعَ وَتُوَّهَ بِذِكْرِه»: رفعتی دارد آن را و تنویه ذکری؛ پس «سُمُو» در او ظاهرتر است» (ابوالفتوح رازی، ۳۱/۱؛ نیز آلوسی، ۵۲/۱) و نیز فخر رازی گوید: «بصریون گفته‌اند: اسم از «سَمَا، یَسْمُو» اشتقاق شده، و معنای آن بلند شدن و پدیدار گشتن است. بنابراین اسم و نام هر چیز، برافراشته و بلند است به گونه‌ای که آن چیز به وسیله اسم و نامش پدیدار می‌شود. و من بر این مطلب می‌افزایم که لفظ، مُعَرَّفٍ معنا است، و مُعَرَّفٍ هر چیزی از نظر معلومیت بر مُعَرَّفٍ تقدم دارد؛ بنابراین اسم دارای بلندی بر معنا و مسمی و مقدم بر آن است» (فخر رازی، ۱۰۸/۱).

۲ - وَسْمٌ یا سَمَةٌ:

برخی را عقیده بر آن است که «اسم» از «اسم» یا «سَمَةٌ» اشتقاق یافته به این معنا که واو از آغاز آن حذف و همزه به جای آن نهاده شده است. کوفیان به چنین اشتقاقی درباره اسم قائل بودند و می‌گفتند «وَسْمٌ» به معنای داغ نهادن، و «سَمَةٌ» به معنای علامت و نشانه است؛ اسم نیز به سان داغ و علامت و نشانه‌ای است که به مسمی رهنمون است.

طبق این نظریه، اسم دارای مبدء اشتقاقی است که از بابِ مثال واوی به شمار می‌آید، و مثال واوی نیز دارای دو ساختمان مصدری است مانند «وَعَدَ، یَعِدُ، وَعْدًا، عِدَّةٌ» و «وَصَلَ، یَصِلُ، وَصَلًا، صِلَةٌ» اسم نیز مشتق از: «وَسَمَ، یَسِمُ، وَسَمًا، سِمَةٌ» می‌باشد.

اما اکثر قریب به اتفاق علماء لغت و واژه‌گزاران زبان عربی و مفسران، رأی کوفیان را با ادله متعددی ناردست اعلام کرده‌اند و ترجیح داده‌اند که بگویند: «اسم» از «سُمُو» - که در اصل، «سُمُو» بوده - مشتق شده است. ادله‌ای که از این پس یاد می‌شود چنین

ترجیحی را تأیید می‌نماید:

۱ - اگر بگوییم که اسم از «وسم، سمه» اشتقاق یافته از باب مثال واوی خواهد بود، و در مثال واوی از قبیل: «صله، وصل»، «عده، وعد» و امثال آنها که در «صله» و «عده» - به عنوان مصدر «وصل» و «وحد» - به جای «وصل» و «وعد» به کار می‌روند، فاء الفعل یعنی واو «وصل» و «وعد» را حذف می‌کنند و به جای آنها می‌گویند «صله» و «عده»^۱. در چنین مواردی به جای واو، نمی‌توان همزه وصل را جایگزین ساخت، به عبارت دیگر، نمی‌توانیم با حذف واو «وصل» و «وعد» به جای آن بگوییم «إصل» و «إغد» و همزه را در مصدر آنها جایگزین «واو» سازیم.

۲ - دلیل دیگر در اشتقاق «اسم» از «سُمُو» و نادرستی اشتقاق آن از «اسم یا سمه» این است که اگر اسم، مشتق از «وسم» یا «سمه» می‌بود باید جمع اسم، «اوسام» و مصغّر آن، «وسیم» باشد؛ چنانکه مصغّر «صله و عده» به صورت «وصیله و وعیده» است. در حالی که مصغّر اسم «وسیم» نیست. همانگونه که در مصادر و مأخذ لغوی می‌بینیم، مصغّر آن، «سُمی» است (طبرسی، ۱۹/۱). ابن منظور را در این باره گفتاری است که پیش از او، ابوالفتح رازی مفسر بزرگوار شیعی جامع‌تر و رساتر آن را بیان کرده است: «و قول آن کس که گفت: اشتقاق او: [اسم] از وسم باشد، - و وسم، علامت بُود - درست نیست؛ برای آنکه چنین بودی در جمعش «اوسام» گفتی، و در تصغیرش «وسیم»؛ و الف وصل حاجت نبودی آوردن» (ابوالفتح، ۳۱/۱؛ طبرسی، ۱۹/۱؛ ابن منظور، ۲۱۲/۲). با توجه به قاعده «الجمع و التصغیر یردّانِ الأسماءِ إلی أصولها» و جمع اسم، اسماء، و مصغّر آن «سُمی» است، باید گفت اشتقاق اسم از «وسم» نادرست است.

۱. چنانکه در فعل مضارع آنها واو که فاء الفعل است حذف می‌شود.

۳ - راغب اصفهانی در ذیل «سَمَا» - که مصدر آن «سُمُو» است - از کلمه «سَمَا» سخن به میان می‌آورد و شواهدی از آیات و کلام عرب را یاد می‌کند مبنی بر اینکه از این ماده باید مفهوم غُلُو و ارتفاع را جستجو کرد، و علو و ارتفاع هیچ ارتباط و پیوندی با مفهوم «وسم» ندارد. آنگاه همو در ذیل «سَمَا»، از اسم و أسماء یاد می‌کند، و با توجه به آیاتی که کلمه «اسماء» در آنها آمده است به گونه‌ای نسبتاً مبسوط به گفتگو می‌پردازد (راغب، ص ۲۴۳ - ۲۴۴).

نکاتی سودمند درباره عینیت یا مغایرت اسم با مسمی:

در این مقام ابوالفتوح رازی نکات جالب و مفیدی دارد که ما محتوای آن را گزارش می‌کنیم. وی می‌گوید:

اسم و مسمی مغایر با یکدیگرند و این شبهه را - که اسم، عین مسمی است - باید سست و بی‌وزن برشمرد؛ زیرا صور مختلفی درباره اسم و مسمی قابل تصور می‌باشند که عبارتند از ۱ - اسم بدون مسمی ۲ - مسمی بدون اسم ۳ - یک مسمی و چند اسم ۴ - یک اسم و چند مسمی.

- مثال برای صورت نخست (یعنی اسم بدون مسمی) آیه «إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى» (مریم/۷) است. این بشارت، پیش از آنکه کسی به نام یحیی زاده شود و پا به عرصه وجود نهد انجام گرفته و این اسم فقط در عالم لفظ و تعبیر تحقق یافته و مسمایی به هنگام بشارت وجود نداشته است.

- مثال برای صورت دوم، یعنی «مسمی بدون اسم» عبارت از آن بخش از پدیده‌های وجودی است که هنوز نام و عنوانی برای خود احراز نکرده‌اند.

- مصداق صورت سوم (یعنی یک مسمی و چند اسم) خداوند متعال است؛ چرا که خدای تعالی را در قرآن و اخبار، هزار و یک نام است. اگر اسم و مسمی عین یکدیگر باشند و با هر اسمی مسمایی باشد باید که هزار و یک خدا باشد!

در اینجا دلیل دیگری برای اثبات تغایر اسم و مسمی سزای ذکر می‌باشد و آن این

است که اسم قابل شنیدن، نوشتن و خواندن است، لکن مسمی به هیچ وجه این چنین نیست. و نیز مسمی با وجود اینکه می‌تواند در یک جا باشد اسم و نام آن در جایهای مختلف و متعدد، منتشر و پراکنده است. علاوه بر اینها اگر اسم عین مسمی باشد باید با تلفظ آتش زبان و دستگاه صوتی و ابزار سخن گفتن بسوزد و با گفتن عسل، کام آدمی شیرین گردد!

- و اما مثال برای صورت چهارم (یعنی یک اسم و چند مسمی) عبارت از اسماء مشترک است؛ از قبیل عین که گویند دارای هفتاد و دو معنی است (ناظم الاطباء، ۲۴۳۹/۴) و «جُون» که دارای معانی گیاه سبز مایل به سیاهی و سرخ و سفید و سیاه و زرد، و نام چندین نوع اسب است (همو، ۱۱۴۱/۲) و «شفق» که به معانی: سرخی افق پس از غروب، تباهی از هر چیزی، روز، بیم، مهربانی، ناحیه، سرخ و جز آنها می‌باشد (همو، ۲۰۵۵/۳).

شبهات قائلین به عینیت اسم و مسمی بر طرفداران رأی به تغایر آنها:

- یکی از شبهه‌هایی که حامیان نظریهٔ عینیت اسم و مسمی یاد کرده‌اند آیهٔ «ما تعبدون من دونه إلا اسماء سمیتموها...» (یوسف/۴۰) است، مبنی بر اینکه بت پرستان اسمی از اسماء خدا را نمی‌پرستیدند، بلکه مسمیات - که بتها بوده‌اند - پرستش می‌کردند. خداوند از این مسمیات به «اسماء» تعبیر کرده است!

باید در رفع و پاسخ این شبهه گفت: سخن اینان ناشی از برداشت ناصحیح از آیهٔ یاد شده است. خداوند متعال در مقام سرزنش بت پرستان و خرده‌گیری از آنان می‌فرماید: «شما روی بتها نام «إله» و معبود نهادید، بدون آنکه از مفهوم «الهییت و الوهیت» چیزی از قبیل قدرت بر اصول نعمتها، و استحقاق عبادت و بندگی و پرستش را سراغ و دریافت کرده باشید. پس در چنین وضعی که شما بدان دچارید جز اسم و نامی بی محتوا چیزی در اختیار ندارید؛ یعنی مسمیاتی را پرستش می‌کنید که نام دروغین «إله و آله» را بر آنها نهاده‌اید و در این رهگذر جز دعوی اسم‌هایی بدون معنا

چیزی ندارید.

خداوند متعال در این آیه فرمود: «أسماء سمیتوها» (نامهایی که شما نهادید و آنها را ساختید). اگر اسم عین مسمی باشد باید می فرمود: «مسمیاتی که شما آنها را آفریدید و به وضع آنها دست یازیدید». در حالی که می دانیم آنها این مسمیات و بتها را نیافریده اند بلکه خداوند متعال خالق اجسام و کالبد آنها بوده است.

مسأله عینیت یا مغایرت اسم و مسمی از مسائل بحث انگیز میان فرقه های مختلف اسلامی بوده است:

- حشویه^۱، کرامیه^۲ و اشعریه^۱ اسم را عین مسمی می دانستند.

۱. حشویه، در کلام و مقالات اسلامیین، لقی طعن آمیز درباره کسانی از اهل حدیث است که مثل ظاهریه و بعضی غلات، آیات و اخباری را - که متضمن تشبیه و تجسیم است - معتبر و مقبول می شناسند و از تأویل آنها و عدول از ظاهر مفهوم اجتناب دارند. نام بعضی حشویه را شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* خویش آورده است. معتزله عموم اصحاب حدیث را به طعنه «حشویه» می خوانده اند (*دائرة المعارف فارسی*، ۸۵۴/۱).
۲. یکی از فرق اسلامی، منسوب به نام پدر مؤسس آن، ابو عبدالله محمد بن کرام (م ۲۵۵ هـ.ق) که مذهب او پیروان زیادی در خراسان داشته و شهرستانی آنان را دوازده فرقه دانسته است که از آن جمله اند: عابدیه، اسحاقیه، احدیه و هیصمیه، که قائل به جسمیت و تشبیه خداوند بوده اند؛ و لذا اهل سنت، آنها را تکفیر کرده اند. اینان منافقان را مؤمن می دانند و می گویند: خدا جسم است و بر عرش جلوس کرده است. پاره ای از فرق کرامیه می گویند که خداوند از آن قسمت که با عرش تماس دارد متناهی است و از سایر جهات نامتناهی می باشد. برخی دیگر می گویند که خدا از هر شش جهت متناهی است. محمد بن کرام خدا را جوهر می دانست ولی پیروان او از اطلاق جوهر بر خداوند خودداری می کردند. درباره حسن و

- معتزله^۲ می‌گفتند: اسم غیر از مسمی و صرفاً نام و عنوان است.

قبیح، به سان معتزله معتقدند که عقلی است. و امامت را به اجماع امت می‌دانند نه با نص لکن بر این اعتقادند که ممکن است در دو مملکت یا دو شهر دو امام واقعی وجود داشته و هر دو بر حق باشند، و از این رهگذر خواسته‌اند که هم امامت علی (علیه السلام) و هم خلافت معاویه را حق وانمود سازند. اختلاف و دشمنی کرامیه با امام فخر رازی منجر به تبعید او از بلاد «غور» گشت. از سدهٔ هفتم هجری به بعد ذکری از کرامیه در میان نیست و شاید در حملهٔ مغول از میان رفته‌اند (بنگرید به *دائرة المعارف فارسی*، ۲/۲۱۸۸).

۱. اشاعره، پیروان ابوالحسن علی بن اسماعیل بصری، معروف به «اشعری» (م ۳۲۴ هـ. ق) در نقطهٔ مقابل معتزلیان که با مساعی دانشمندانی چون ابوبکر باقلانی، ابن فورك، جویی، غزالی، فخر رازی، جرجانی و دیگران - با وجود مخالفت حنابله و ماتریدیه و دیگر فرق اسلامی - به صورت مذهب مختار اکثر اهل سنت درآمد اینان قائل به قدم قرآن و تغایر ذات و صفات خدا، و ضرورت رؤیت خداوند در نشأة عقبی، کفر مرتکبین معاصی کبیره و جز آنها می‌باشند (بنگرید به *دائرة المعارف فارسی*، ۱/۱۵۴ و ۱۵۶).

۲. بنیانگذار آن واصل بن عطاء، شاگرد حسن بصری است که روزی در مسجد می‌گفت که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، و اثبات «منزلة بین المنزلتین» می‌کرد که حسن بصری گفت «اعتزل واصل عنا»، و بدین روی پیروان واصل را «معتزله» می‌نامند. هر چند وجوه دیگری را برای این نامگذاری یاد کرده‌اند. با وجود اینکه معتزله به حدود بیست فرقه درآمدند در پنج اصل با هم توافق دارند: ۱ - اعتقاد به «منزلة بین المنزلتین» مبنی بر اینکه مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق می‌باشد؛ ۲ - توحید ذات و صفات و عدم امکان رؤیت خداوند؛ ۳ - اعتقاد به عدل الهی، که از این رو

- فخر الدین رازی مانند ابوالفتوح رازی قائل به مغایرت اسم و مسمی از یکدیگر است و ادله‌ای قریب به مضمون ادله ابوالفتوح رازی را اقامه می‌کند.

- آلوسی پس از آنکه متذکر می‌شود که فضلالی کارآمد در این مسأله نتوانستند راه به جایی ببرند و ماده نزع و مشاجره را از میان بردارند می‌گوید که امام فخرالدین رازی - که بحث و مشاجره در این مسأله را عبث و بیهوده قلمداد کرده است - ادله‌ای در اثبات مغایرت اسم و مسمی اقامه کرده که خود معتقد و مدعی لطافت و دقت آنها است. لکن شهاب، این ادله را مردود اعلام کرده و سهیلی را در این مسأله گفتاری است که طی آن ادعا می‌کند سخنی به حق آورده است؛ ولی ابن السید رساله مستقلی در رد گفتار سهیلی نگاشته است. اما شهاب می‌گوید: تاکنون مسأله مورد بحث تنقیح و نقد و بررسی نشده ... و حتی در حاشیه‌ای که بر تفسیر بیضاوی، *انوار التنزیل* نوشته سخنی را که اشکال را برطرف سازد به میان نیاورده است. آلوسی پس از بیان این مطلب می‌گوید: من به فضل الهی راه حلی را یاد می‌کنم که اگر مورد قبول واقع گردد، منتهای آرزویم به شمار است که بدان دست یافته‌ام (آلوسی، ۵۲/۱ - ۵۳).

فخر الدین رازی طی مباحث: درباره عینیت یا مغایرت اسم و مسمی، ذکر ادله مخالف و موافق، اسبق بودن اسم بر فعل از نظر وضع، تقدم اسم جنس بر مشتق در وضع، تقدم اسماء صفات بر اسماء ذات، اقسام اسماء و مسمیات، و اینکه خداوند متعال از نظر ذات خاص خود، دارای نام و عنوانی می‌باشد بحث و گفتگو کرده است.

بخش دوم: الله

آنها را «عدلیه» نیز می‌نامند و آزادی و اختیار انسان در افعال خود؛ ۴ - صدق وعد و وعید خداوند در قیامت و تحقق آنها؛ ۵ - استقلال عقل در تشخیص حسن و قبح (بنگرید به *لغنامه دمخدا*، «معتزله»، ۶۸۸، ۶۸۹).

علمیت «الله» نقد و بررسی دربارهٔ ارتجال یا اشتقاق آن:

مقدمهٔ یادآور می‌شویم: «الله» کلمه‌ای است که جز بر خداوند متعال اطلاق نمی‌شود و طبق رأی که خلیل و سیبویه و مازنی و ابن کثیر انتخاب کرده‌اند، «الله» عربی، و اصلاً عَلم برای ذات حق است. هر چند رأی ایشان در اینکه الله از چه نوع عَلمی است کاملاً آشکار نیست، عده‌ای برآنند که کلمهٔ «الله» ارتجالاً به عنوان عَلم برای خداوند وضع شده و از هیچ ریشه‌ای اخذ نشده است؛ زیرا لزومی ندارد هر واژه‌ای در زبان عربی مشتق باشد چون اگر بنا باشد هر کلمه‌ای را از ریشه‌ای مأخوذ بدانیم این امر موجب تسلسلی می‌گردد که محال است. به دلیل اینکه آن ریشه باید از ریشه‌ای، و ریشهٔ آن نیز از ریشه‌ای و بدینسان هر ریشه‌ای از ریشه‌ای اشتقاق یافته باشد، و این اشتقاق تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (راغب، مادهٔ «أله»).

ابن درستویه می‌گفت که الله به مثابه اسم عَلم است. ولی ابن کثیر هر چند آن را عَلم می‌داند به عنوان لقب معرفی می‌کند که خود یکی از انواع اعلام است و چنانکه ابوالفتوح یادآور می‌شود: «قول آنها در معنا [به هم نزدیک] است، و لقب [بودن الله] درست نیست برای آنکه لقب بر «الله» روا نَبُود. لقب بر آن روا بُود که غیبت و حضور بر او روا بُود. چه لقب در غیبت، بَدَلِ اِشَارَتِ است در حضور. درست آن است که [الله] از اسماء مفیده است و لکن ابن صیغه جز بر خدای تعالی اجراء نکنند» (ابوالفتوح رازی، ۳۳/۱). بنابر نظر ابوالفتوح رازی نباید «الله» را علم مرتجل تلقی کنیم، بلکه باید برای آن - بر خلاف رأی که در صدر سخن یاد کردیم - ریشه‌ای جست و جو کنیم. لذا اکثر علماء درصدد ریشه‌یابی کلمهٔ «الله» برآمدند که ما به تفصیل این مطلب را گزارش خواهیم کرد.

عربیت کلمهٔ «الله» و عَلمیَّت آن:

در عربی بودن کلمهٔ «الله» تردیدی وجود ندارد و برای اثبات این مطلب به خاطر

وضوح آن نیازی به استدلال نداریم. اما در اثبات علمیت آن - چه به صورت عَلم مرتجل و یا عَلم منقول - سزااست بحث و گفتگویی بکنیم:

علمیت کلمه «الله»: در اثبات علمیت کلمه «الله» ادله‌ای اقامه شده است:

الف - چون می‌توان برای «الله» وصفی ذکر کرد اما نمی‌توان خود آن را به عنوان وصف مورد استعمال قرار داد. و اما در آیه ۱ سوره ابراهیم: «صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، اللهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ...»، کلمه «الله» به عنوان عطف بیان مجرور می‌باشد [و وصف «العزیز الحمید» نیست]. اگر چه زمخشری در آیه ۱۳ سوره فاطر: «ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ...» تجویز کرده است که «الله» صفت برای «ذَلِكُمْ» باشد. دلیل او قیاس عَلم بر هر نوع جوامد است که می‌توانند صفت برای اسم اشاره باشند. لکن این سخن زمخشری خود بر خلاف قاعده و قیاس است. زیرا هدف در این آیه صرفاً رفع ابهام است [که باید عطف بیان تلقی گردد]. علاوه بر این زمخشری در این، گفتار تنها است و دیگران با او همراه نیستند.

ب - باید حضرت باری تعالی دارای نامی باشد که بتوان صفاتش را با آن همراه ساخت. چون هر چیزی که اذهان متوجه آن می‌شود - و برای اینکه بتوان از آن تعبیر نمود - قطعاً دارای نامی توقیفی و یا اصطلاحی است. بنابراین چگونه می‌توان این نکته را در مورد آفریدگار پدیده‌های هستی نادیده و مهمل دانست تا بگوییم نامی برای او وضع نشده است نامی که بتوان چیزی را بدو نسبت داد؟ و اگر بگوییم کلمه «الله» عَلمی است که از وصفیت به عَلمیت نقل شده است با این اشکال مواجه می‌شویم که «الله» در اصل عبارت از ذاتی نبوده است که بتوان صفات در خور او را به دنبال آن ذکر کرد. پیداست که چنین برداشتی نمی‌تواند در مورد «الله» درست باشد.

ج - اگر کلمه «الله» وصف (نه عَلم) تلقی گردد نمی‌توان [لا إله إلا الله] را کلمه توحید دانست. همان گونه که برای اجرای کلمه توحید به علاوه لا إله إلا الرحمن - به خاطر اینکه «الرحمن» وصف است - کفایت نمی‌کند... سرّ این مطلب را باید در این

نکته جستجو کرد که اگر «الله» وصف باشد مدلول آن عبارت از معنی است نه ذات معین. در نتیجه مانع از شرکت دیگران در این وصف نخواهد بود بر خلاف آن صورتی که «الله» به عنوان عَلم مد نظر می‌باشد. در چنین صورتی هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند شریک با او در این نام تلقی شود.

بلخی می‌پنداشت که «الله» لغتی عبرانی و یا سریانی بوده و مُعَرَّبِ «لاها» به معنای صاحب اقتدار می‌باشد. اما این پندار فاقد دلیل است و نمی‌توان آن را پذیرفت. استعمال یهود و نصاری نیز نمی‌تواند دلیل این پندار باشد؛ زیرا احتمال توافق لغات نیز در میان است (آلوسی، ۵۶/۱ - ۵۷).

در قرائت شاذی آیهٔ ۸۴ سورهٔ زحرف به صورت «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ لِأَهْ» خوانده شده است.

الله که عربی و عَلم می‌باشد آیا دارای اصل و ریشه‌ای است؟ قبلاً اشارت رفت که شماری از علماء «الله» را عَلمِ مُرْتَجَلِ برشمرده‌اند که نباید از پی یافتن ریشه‌ای برای آن به تلاش و کاوش روی آورد. اما اکثر دانشمندان لغت علوم قرآنی در صدد یافتن ریشه‌ای برای کلمهٔ «الله» برآمدند، و راجع به اصل و ریشهٔ این کلمه میان آنها اختلاف نظر وجود دارد. دو ریشهٔ ذیل برای این کلمه پیشنهاد شده است:

۱ - الاه:

بعضی می‌گویند که اصل کلمهٔ «الله»، «إلاه» بر وزن «فعال» است. اما باید دید که «إلاه»، چگونه به صورت «الله» درآمده است؟ در پاسخ به این سؤال گفته‌اند که فاء الفعل یعنی همزهٔ «إلاه» را حذف کردند و به جای آن الف و لام به عنوان عوض لازم بر آغاز آن افزودند. ابوالفتوح رازی را سخنی گسترده‌تر در تبیین مبدا شدن «إلاه» به «الله» است. وی می‌گوید:

«الله»، اصل این کلمه «إلاه» است (علی أحد قولی سبویه). [الف و] لام تفخیم در

او بردند، «ألا له» گشت؛ اجتماع دو همزه در یک کلمه مستثقل آمد، همزه فاء الفعل بیفکنندند تا لام عین الفعل و لام [دیگر] که در او برده بودند ملاقی شد. پس ادغام کردند لام را در لام، «الله» گشت (۳۳/۱؛ آلوسی، ۵۴/۱ - ۵۵). در شرح رضی بر «الکافی» نیز آمده است که حذف همزه «إله» در صورت افزودن ال بر آن که به صورت «ألا له» در می آید به خاطر این است که همزه و ال در یک کلمه جز به ندرت جمع نمی شوند.

دلیل دیگری را که در تبدل «الاه» به «الله» ذکر کرده اند این است: باید همزه ای را که بر لام تعریف درآمده همزه قطع تلقی کرد، و باید در حالت وصل به حرف و یا کلمه ای در ماقبل آن، در تلفظ کتابت اثبات نمود. چنانکه می گویند: «تالله لأفعلن» و «یا الله اغفرلی». اگر الف و لام «الله» عوض و جانشین همزه «إله» نمی بود در حالت وصل تلفظ نمی شد؛ چنانکه الف و لام در غیر مورد اسم «الله» همزه یا الف تعریف به تلفظ در نمی آید (طبرسی، ۱۹/۱) چون الف و لام در غیر «الله» عوض حرف دیگری نیست؛ لذا در حالت وصل به ماقبل خود، تلفظ نمی گردد.

۲ - لاه:

دیگران گفته اند: اصل «الله» عبارت از «لاه» بر وزن «فعل» بوده است، آنگاه الف و لام بر آغاز آن افزودند و به صورت «الله» درآمد. دلیل این مطلب، گفتار میمون بن قیس، معروف به «اعشی» است (همان جا؛ ابوالفتوح رازی، ۳۳/۱؛ آلوسی، ۵۶/۱) که می گفت:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الْكِبَارُ

به مانند سوگندی از ابی ریاح که آن را خدای بزرگ او می شنود.

اما باید توجه داشت که ورود الف و لام بر «إله» یا «لاه» به منظور تفضیح و تعظیم است. اگر کسی چنین پندارد که ورود الف و لام بر آن به خاطر تعریف می باشد باید گفت او در پندارش گرفتار اشتباه است، چرا که اسماء و نامهای خداوند متعال از

[اعلام] و معارف به شمار می‌روند، یعنی همهٔ آنها معرفه هستند، و نیاز به الف و لام تعریف ندارند.

الف «لاه» که در میان لام و هاء واقع شده است منقلب از یاء می‌باشد. بنابراین، اصل «لاء» «لَّيْه» است و عَرَبَ با توجه به همین معنی به جای «لَيْه» می‌گوید: «لَهْيَ أَبُوكَ»: (خدای را پدرت؟). سیبویه گفته است که عین الفعل یعنی هاء در «لهي» به محل لام الفعل - یعنی یاء - جا به جا گشت، و لام الفعل یعنی هاء در «لَيْه» ساکن شد؛ زیرا به جای عین الفعل قرار گرفته بود که قبلاً در جای خود ساکن بوده است. آنگاه آخر اسم را مفتوح باقی گذاردند، چنانکه آخر «أَنَّ» را مفتوح کردند. علت مفتوح رها کردن آخر «لَهْيَ» تغییر دادن آن است، چون این تغییر در کلام عرب فراوان دیده می‌شود. لذا اعراب آن را دگرگون ساختند، چنانکه در بناء و ساختمان و ترتیب آن دگرگونی ایجاد نمودند. همین مطلب را می‌توان دلیل قاطعی برای ظهور یاء در «لَهْيَ» برشمرد. بنابراین الف در «لاه» به همین صورتی که گزارش شد منقلب از یاء و در اصل «لَيْه» بوده است. لکن بنا بر قول اول که «الله» در اصل «الاه» بوده است باید الف «الاه» را زائد دانست؛ چرا که الف آن، الف «فعال» است که باید آن را زائد تلقی کرد.^۱

عرب می‌گوید: «لاه أَبُوكَ» که آن را به جای «لله أَبُوكَ» (خدای را پدرت؟) به کار می‌برد. حرثان بن حارث، معروف به ذوالاصبع عدوانی می‌گوید (شریف، ص ۲۲۱):

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب
عني ولا أنت ديانی

۱. ابوالفتوح رازی گوید: «و قول دیگر آن است سیبویه را که اصل این کلمه «لاه» بوده است، چنانکه شاعر گفت: كحلفه من أبي رباح ... آنکه لام - که آن را در دگر اسماء، لام تعریف می‌گویند - در او بردند و ادغام کردند، فصار: الله. اکنون به کثرت استعمال این لام، لازم شد با این اسم، تا پنداری که از اصل کلمه است، برای آنکه بدل است او همزة فاء الفعل که اصل بود. (روض الجنان، ۳۳/۱).

فَتَّخَزُونِي^۱

(خیر و خوبی از آن خداست پسر عمّ ترا. تو در حَسَب بر من فزونی و برتری نداری، و تو مالک و صاحب اختیار و حاکم من نمی‌باشی که مرا تحت سیاست و تدبیر خویش درآورده و مرا مقهور خود سازی).

در این شعر در «لاه» دو لام حذف شده، یکی لام اول و دیگر لام دوم که در «الله» ادغام شده است، و در اصل «لَّه» بوده که ندره دو لام مذکور حذف می‌شود و به صورت «لاه» تلفظ می‌گردد.

سیبویه گفته است که لام جَرّ و لام دوم را عرب‌ها ندره حذف کرده‌اند، اما بقاء عمل لام جَرّ را - پس از حذف آن - منکر نشده‌اند. یعنی با وجود اینکه در «لاه» لام جر حذف شده است مع الوصف پایان «لاه» یعنی هاء را مجرد می‌خوانیم و لام جر محذوف، عمل و اثر خود را با حذف شدن از دست نمی‌دهد. سیبویه از سخن عرب، شاهد و گواه می‌آورد که آنها می‌گویند: «اللَّهِ لَأُخْرِجَنَّ»، منظور آنها «وَاللَّهِ لَأُخْرِجَنَّ» است. «الله» در تعبیر اول با وجود اینکه حرف جر - یعنی واو قسم - از آن حذف شده است عمل و تأثیر آن باقی است و پایان «الله» را به جر تلفظ می‌کنند. امثال چنین تعبیری در کلام عرب فراوان است که ذکر آنها موجب اطاله سخن می‌گردد (طبرسی، ۱۹/۱).

سزاست در اینجا واقعه‌ای را بازگوییم که میان ابوزید و کسائی اتفاق افتاده است. «ابوزید می‌گفت: کسائی برای من چنین یاد کرده که کتابی در «معانی القرآن» تألیف کرده‌ام. به وی گفتم آیا شنیده‌ای: «الْحَمْدُ لَآهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؟ پاسخ داد چنین قرائتی را نشنیده‌ام. گفتم هم اکنون چنین قرائتی را از من بشنو [که عربها، را نیز چنین قرائتی

۱. در «فتخزونی» باید واو منصوب باشد اما به خاطر ضرورت شعر، به سکون برگزار شده است.

است]. اما از هری خاطر نشان شده است که در قرآن جز قرائت «الحمد لله» با مَدَّتِ لام، روا نیست، آن قرائتی که ابوزید یاد کرده قرائتی است از اعراب و بادیه‌نشینان و مردمی که با سنت و روش قرآن آشنایی ندارند» (ابن منظور، ۸۸/۱).

عَلَمِيَّتِ «الله» و نقد و بررسی اشتقاق آن:

گروهی برآنند کلمه «الله» - که ریشه در «إلاه» یا «لاه» دارد - واژه‌ای مشتق است، ولی در اینکه از چه کلمه - با چه مفهومی - اخذ شده است میان اهل لغت اختلاف نظر وجود دارد.

الف - الوهیت به معنای عبادت:

بعضی^۱ می‌گویند که «الله» از الوهیت که عبارت از عبادت است، و «تألّه» که به معنای تعبّد و تنسّک می‌باشد اشتقاق یافته است (طبرسی، ۱۹/۱؛ ابن منظور، ۸۸/۱). چنانکه رؤبه بن الحجاج گفته است (طبرسی، همان‌جا؛ ابوالفتوح رازی، ۳۳/۱؛ ابن منظور، ۸۸/۱):

للهِ ذَرُّ الغَانِيَاتِ المُدَّةِ^۲ سَبَّخْنَ وَ اسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأَلُّهِ

(از آن خداست خیر فراوانی آن زنان پاکدامن ستایشگر را که از رهگذر تعبّد و تنسّک من، خدای را تسبیح کرده و رجوع به او را از وی درخواست نموده‌اند). ابن عباس «إلهتک» را در آیه ۲۷ سوره اعراف: «و قال المَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنْذَرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرَكَ وَ إلهتک» قرائت می‌کرده و «إلاهه» را به عبادت تفسیر می‌کرده است (طبرسی، همان‌جا).

۱. از آن جمله نضر بن شمیل بر همین رأی بوده است (ابوالفتوح رازی، ۳۳/۱).
۲. کلمه «المُدّه» جمع «ماده» می‌باشد و همانند «مادح» به معنای ستایشگر است.

بنابراین «إله» که بر وزن «فعال» است به معنای مفعول، یعنی «مألوه» یعنی معبود می‌باشد؛ مانند «حساب» به معنای محسوب، و «کتاب» به معنای مکتوب (ابوالفتوح، همان‌جا). عرب که می‌گوید: «أَلَهُ اللهُ فَلَانٌ إِلهَةً» به معنای «عَبَدَ اللهُ فَلَانٌ عِبَادَةً» است. سرانجام با قبول رأی مذکور، به این نتیجه می‌رسیم که «الله» یعنی آنکه عبادت و بندگی فقط برای او سزااست. لذا هیچ پدیده‌ای جز خدای یگانه را نمی‌توان به «الله» نامبردار ساخت و خدا از ازل به «إله» موصوف بوده است (طبرسی، همان‌جا).

ب - وَكَلَهُ بِمَعْنَى تَحْيِيرٍ:

برخی گفته‌اند که «الله» از «وَكَلَهُ» به معنای تحیر و ازکار افتادن عقل، مأخوذ است و همانند «أَلَهُ، يَا أَلَهُ» یعنی متحیر و سرگردان می‌شود. این نظریه را ابو عمرو بن علاء اظهار کرده است (طبرسی، همان‌جا).

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «ابو عمرو بن العلاء گفت: «هُوَ مِنْ أَلَيْتَ فِي الشَّيْءِ إِذَا تَحْيَّرْتَ فِيهِ فَلَمْ تَهْتَدِ». زهیر بن قَين گوید (ابوالفتوح، همان‌جا):

وَيَبْدَأُ تِيَهُ تَأَلُّهُ الْعَيْنُ وَسَطُّهَا مُحَقَّقَةً عَبْرَاءَ صَرْمَاءَ سَمَلَقِ

(و بیابان هموار میان مکه و مدینه که گم و بی‌نشان است و چشم آدمی میان آن حیران می‌شود، زمینی ریگزار و بی‌آب و گیاه).

و معنای «الله» را شماری از علماء با تعبیری که مضامین و محتوای آنها به هم نزدیک است چنین گزارش کرده‌اند:

- الله، یعنی آنکه عقول و خردها درشناخت کُنْه و حقیقت عظمت او متحیر و سرگردان و از کار افتاده است.

- معنای الله آن باشد که عقلها در ذات و صفات او متحیر شود. این نیز فعال به معنای مفعول باشد.

- «الله» اوست که عقلهای زیرکان و فهم دانایان در مبادی اشراق جلال وی حیران

است، و از دریافت چگونگی صفات و افعال وی نومید. شعر:

تَحَيَّرَ الْقَلْبُ فِي آثَارِ قُدْرَتِهِ تَحَيَّرَ الطَّرْفُ فِي أَنْوَارِ لَأَلَاهُ

(قلب آدمی در آثار و قدرت او سرگردان شد، و نگاه در انوار درخشندگی و گوهر

گرانبهایش حیران مانده است).

ابوالحسن قتاده گوید که اصل او «مِنَ الْوَلَكِ وَ هُوَ ذَهَابُ الْعَقْلِ لِفَقْدِ مَنْ عَزَّ عَلَيْكَ» و «وَلَكٌ» دَهَشش باشد، و مرد مدهوش مانده در کارها [را] «واله» گویند؛ و اصل او - بر این قول - «ولاه» باشد، همزه را به واو بدل کنند. چنانکه «وشاح و اشاح» (دو رشته منظوم از مروارید و جواهر رنگارنگ که آنها را بر یکدیگر پیچیده و حمایل کنند) (ناظم الاطباء، ۲۵۷/۱، ۳۸۶۰/۵) و «وکاث و اکاث» (ناشتا شکن که بامداد خورند) (همو، ۳۸۸۴/۵) و «وَرَخَّتْ الْكِتَابُ وَ أَرُخْتُهُ» (نامه را مَوْرَخ ساختم) و «وَقَّتْ وَ أَقَّتْ» (وقت را معین کردم). کُمَيْت گوید (ابوالفتوح، ۳۴/۱):

وَلَهَتْ نَفْسِي الطَّرُوبَ إِلَيْكُمْ وَ لَهَا حَالٌ دُونَ طَعْمِ الطَّعَامِ

(دل شادمان من به سوی شما در حالی که مزهٔ خوراک را نجشیده به سختی

مدهوش و سرگردان است).

ج - آله به معنای پناه آوردن:

شماری از علماء (طبرسی، ۱۹/۱؛ ابن منظور، ۸۸/۱؛ انیس، ۲۵/۱) معتقدند «الله» از این سخن عرب اشتقاق یافته که می‌گویند: «الْهَتْ إِلَى فُلَانٍ» (به فلانی پناه آوردم). آفریدگان در حوائج خویش به خداوند متعال پناه می‌آورند و در نتیجه به «مألوه» - یعنی مرجع پناه بردن - کلمهٔ «إله» اطلاق شده است؛ چنانکه بر «مؤتم به» - یعنی آنکه به او اقتداء می‌شود - کلمهٔ «إمام» را اطلاق می‌کنند (طبرسی، همان‌جا). ابوالفتوح را در این جایگاه سخنی نغز است که همین معنی و معنای دیگری که پس از این یاد خواهیم کرد یکجا گزارش و می‌گوید:

و بعضی دیگر گفتند: «مِنِ الْأَلْهِ، وَ هُوَ الْأَعْتِمَادُ وَ الْفَزَعُ إِلَى الشَّيْءِ». عرب گوید:
«الْهَتْ إِلَى فُلَانٍ»، یعنی: «فَزَعْتُ إِلَيْهِ». به قول شاعر:

الْهَتْ إِلَيْهَا وَ الرِّكَائِبُ وَقَفُ

(بدو پناه آوردم در حالی که مرکبهای سفر در جای خود متوقف‌اند.)

در این صورت معنای الله آن است که خلق به او بگریزند و فرع به او کنند و در کارها اعتماد بر او کنند؛ چنانکه «امام، رداء، لحاف» گویند «لَلَّذِي يَوْتَمُّ بِهِ، وَ يَرْتَدِي بِهِ وَ يُلْتَحَفُ بِهِ» و این قول ابن عباس است و ضحاک.

د - آله به معنای آرام گرفتن:

عده‌ای را عقیده بر آن است که «الله» از «الْهَتْ إِلَيْهِ»، به معنای «سَكَنْتُ إِلَيْهِ» اخذ شده است. چنین رأیی را ابو العباس مُبَرِّدُ یاد کرده است. بنابراین، الله یعنی آنکه خلق به یاد او آرامش خاطر به دست می‌آورند.

میبدی سخن را در این باره گسترده‌تر آورده و می‌گوید:

«بعضی گفته‌اند: اشتقاق آن از «آله» است، يُقَالُ: «الْهَتْ إِلَيْهِ» أَيْ: «سَكَنْتُ إِلَيْهِ»؛ فَكَانَ الْخَلْقُ يَسْكُنُونَ عِنْدَ ذِكْرِهِ وَ يَطْمَئِنُّونَ إِلَيْهِ. وَ بِهِ قَالَ (عَزَّ وَجَلَّ) «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» الله اوست که آرام خلق به ذکر اوست، سکون دل دوستان به نام اوست، شادی جان مؤمنان به یاد اوست، ذکر وی آیین زبان، نام وی راحت جان، یافتن وی سورِ دل و سرور دوستان» (میبدی، ۵/۱).

ه - لَئِه و «لَوْه»، به معنی مَحْتَجَب و مستور بودن:

فرقه‌ای بر این باورند که «الله» از «لَاة، يَلِيه، لِيهًا» یا «لَاة، يَلُوه، لَوْهًا» به معنای احتجاب و استتار، اخذ و اشتقاق شده است، و «لَاة» به معنای «احتجاب و تستر» می‌باشد (طبرسی، ۱۹/۱؛ انیس، ۸۵۰/۲). طبق این نظریه مفهوم الله این است که خدا از لحاظ کیفیت و چگونگی، از اوهام و انظار و اندیشه‌های دقیق، محتجب و مستور

و پنهان است، و تنها از رهگذر دلایل و آثار و نشانه‌هایش می‌توان بدو راه برد و به وسیلهٔ آنها پدیدار می‌باشد (طبرسی، همان‌جا).

چنانکه گویند: معنای «إله» محتجب باشد از ابصار «مَنْ قَوْلُهُ: لَاهَتْ الْعُرُوسُ، يُلْوُهُ لَوْهًا، أَيْ: احْتَجَبَتْ». به قول شاعر (ابوالفتوح، ۳۳/۱):

لَاهَتْ فَمَا عَرِفَتْ يَوْمًا بِخَارِجَةٍ يَا أَيُّهَا خَرَجَتْ حَتَّى رَأَيْتَهَا

(زیر پرده نماند، لذا هیچ روزی دیده نشد که از آن برون آید، ای کاش بیرون می‌آمد تا ما او را می‌دیدیم).

و این کلمهٔ إله مقلوب باشد، چنانکه جذب و جذب؛ و چون خدای تعالی، متعالی است از ادراک حواس و محتجب از رؤیت ابصار، او را «إله» خواندند.

و - «لوه» یا «لیه» به معنای تعالی و ارتفاع:

سرانجام، عده‌ای گفتند که معنای «الله» متعالی باشد: «لَا: إِذَا ارْتَفَعَ» و آفتاب را «إله» گویند به خاطر بلندی آن. شاعر گوید (همان‌جا):

تَرَوْحْنَا مِنَ الدَّهْنَاءِ أَيْضًا وَ أَعْجَلْنَا الْإِلَهَةَ أَنْ تَتُّوبَا

(شبانگاه نیز از «دهنء» ره سپردیم و از آفتاب سبقت جستیم که برگردد و پنهان بماند).

در اینجا «أَنْ تَتُّوبَا» به معنای «أَنْ تَغِيْبَا» است.

در پایان بحث سزاست یادآور شویم که این کلمه که به لفظ جلاله معنون است در یک‌هزار و ششصد و نود و هفت مورد از قرآن کریم آمده و پنج بار به صورت «اللَّهُمَّ» در آن دیده می‌شود، و مجموعاً در یک‌هزار و هفتصد و دو مورد این کلمه در قرآن مجید به چشم می‌خورد. در سورهٔ مجادله، این کلمه در هر یک از آیات آن، حداقل یک بار به کار رفته است و هیچ آیه‌ای از این سوره بدون لفظ جلاله نیست.

منابع

- آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی*، بیروت، دار إحياء التراث، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی بن احمد انصاری، *لسان العرب*، دارلسان العرب، بیروت، بی تا.
- ابوالفتوح رازی، حسن بن علی بن محمد خزاعی رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، تصحیح مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۳۴-۱۳۳۵ ش.
- انیس، ابراهیم و دیگران، *المعجم الوسیط*، افست دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، تهران.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمدسید گیلانی، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
- شریف، محمدباقر، *جامع الشواهد*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۷ ق.
- طبرسی، امین الاسلام ابو علی فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، با تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، دار المعرفه، طبع اسلامیة، ۱۴۰۸ ق.
- فخر رازی، *التفسیر الکبیر یا مفاتیح الغیب*، قاهره، ۱۳۲۱ ق.
- میبدی، رشید الدین ابوالفضل بن ابی احمد بن محمد میبدی، *کشف الأسرار و عدة الابرار*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- ناظم الأطباء، علی اکبر نفیسی، *فرهنگ نفیسی «فرنوساد»*، افست مروی، تهران، ۱۳۴۳ ش.