

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۵۱-۸۱

بازخوانی روابط معنایی واژه «العالمین» بر اساس روش تحلیل مؤلفه‌ای

سعید شفیعی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.23072.2230

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

در مورد واژه «العالمین» سؤالاتی وجود دارد که پاسخ‌های درخوری نیافته است؛ مثلاً اینکه چرا ماده‌ای از ریشه «عِلِم» برای معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» به کار رفته است. لغویان مسلمان واژه «العالمین» را عربی، و قرآن پژوهان غربی آن را عبری یا سریانی دانسته‌اند، اما هیچ‌کدام تفسیر روشنی برای معنای آن ارائه نکرده‌اند. روش این مطالعه، تحلیل واژه بر اساس مؤلفه‌های معنایی است؛ نخست، «العالمین» بر اساس مؤلفه‌های آن در فرهنگ‌های عربی و غیرعربی به مثابه معناشناسی تاریخی (در زمانی) تحلیل شده و سپس این کار به عنوان معناشناسی همزمانی در بافت قرآنی پیش رفته است. در پایان میان این دو روش مقایسه شده تا روشن شود آیا نتیجه تحلیل در زمانی درباره «العالمین» با تحلیل همزمانی همخوانی دارد.

براساس نتیجه تحقیق، واژه «العالمین» در اصل با زبان‌های سبایی و فینیقی، و نیز لاله در آرامی و حله در سریانی ارتباط دارد و در زبان عربی به واژه «عَلام» نزدیک است. بهترین معنا برای واژه در بسیاری از آیات قرآن «انسان‌ها»، گاهی «جوان‌ها» (پسران)، و در برخی آیات «آفریدگان» است؛ اما افزودن مؤلفه مکانی و پدید آمدن معنای «جهان» برداشتی متأخر از آیات قرآن است. همچنین، برخلاف دیدگاه برخی مستشرقان، این واژه ارتباطی با منابع یهودی یا مسیحی ندارد.

واژه‌های کلیدی: روابط معنایی، العالمین، تحلیل مؤلفه‌ای، معناشناسی در زمانی، معناشناسی همزمانی.

مقدمه

در منابع لغوی و تفسیری برای واژه «العالمین» دو معنا ارائه شده است. این دو معنا، یکی «جهانیان» است، یعنی آفریدگان یا ساکنان جهان؛ و دیگری «جهان‌ها»، یعنی جایی که آفریدگان در آن اقامت دارند. واژه «جهانیان» که باید جمع «جهانی» باشد، صفت منسوب مرکب از «جهان» + «ی» نسبت است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۹۲۷) که یاء نسبت آن مؤلفه‌ای فاعلی به شمار می‌آید. اما «جهان‌ها» این مؤلفه را نداشته و تنها بر مختصات مکانی واژه دلالت دارد.

ترجمه‌های فارسی کهن (از جمله ترجمه تفسیر طبری؛ ابوالفتوح رازی؛ میدی، ذیل فاتحه: ۲) و معاصر (از جمله فولادند؛ مجتبی؛ مکارم) اغلب واژه را به «جهانیان» ترجمه کرده‌اند و گاهی به «جهان‌ها» (جهان فرشتگان، آدمیان، پریان، حیوان‌ها و جمادات (مشکینی، فاتحه: ۲) و یا «جهان‌ها و جهانیان» (صفارزاده، ذیل فاتحه: ۲). در ترجمه‌های انگلیسی، اغلب مؤلفه مکانی واژه مورد توجه بوده و بر معنای «جهان» تأکید شده است: worlds (شاکر؛ قرایی؛ پیکتال؛ ذیل فاتحه: ۲)، Universe (ایروینگ؛ ذیل فاتحه: ۲). اما گاهی نیز معنای مخلوق، آفریدگان و ساکنان جهان در ترجمه واژه افزوده شده است،

همانند: all Being (آربری، ذیل فاتحه: ۲)؛ یا: world's inhabitants و حتی گاهی به انسان‌ها ترجمه شده است: the ages/generations of Men و men in the whole world (Calderini, p.52). چنانکه خواهیم دید، در تفاسیر (عربی و فارسی)، هر دو مؤلفه «فاعلی» و «مکانی» مدّ نظر مؤلفان قرار داشته است.

طرح مسئله

در مورد واژه «العالمین» سه سؤال وجود دارد که پاسخ لغت‌شناسان و مفسران مسلمان برای آنها - دست کم در مورد سؤال اول و دوم - قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد:

- ۱- چرا واژه «عالم» به صیغه جمع‌های سالم جمع بسته شده است؟
 - ۲- چرا ماده‌ای از ریشه «علم» برای معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» به کار رفته است؟
 - ۳- آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی به معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» است؟
- نظرات قرآن‌پژوهان غربی - که در ادامه خواهد آمد - نیز در این زمینه قانع‌کننده نیست. آنها وزن این واژه را غیرعربی دانسته و دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن آن را نادرست می‌شمارند، اما تفسیر روشنی برای این واژه و معنای آن ارائه نکرده‌اند. برخی از مستشرقان این واژه را اصالتاً یهودی و آرامی و به معنای عصر و دوره یا جهان فرض کرده‌اند. شواهدی نیز در تأیید سریانی و مسیحی بودن واژه ذکر شده است، اما در این تفسیر روشن نیست که چگونه بین مدت و عصر که از مفاهیم زمانی است، با جهان که بر مکان دلالت دارد ارتباط برقرار شده است. علاوه بر آنکه در این تفسیر، سؤالات دوم و سوم از سه سؤال بالا پاسخ درخوری نیافته و نادیده گرفته شده است. در این مقاله تلاش شده است با توجه به مؤلفه‌های معنایی واژه «العالمین»، پاسخی مناسب برای این سؤالات به دست آید.

روش تحقیق

روش تحلیل واژه «العالمین» در این مقاله، تحلیل براساس مؤلفه‌های معنایی واژه است. شاید این بهترین روش برای این کار باشد، زیرا تحلیل این واژه بر مبنای عناصر محور

جانیشینی از جمله مترادف‌ها، متضادها و مانند آن بسیار دشوار است. علت آن است که «العالمین» واژه منحصر به فردی در بافت قرآنی است، به این معنا که تقریباً هیچ واژه هم‌معنا یا متضادی نمی‌توان برای آن یافت. مثلاً شاید فرض شود که واژه «دنیا» با «العالمین» رابطه معنایی دارد، حال آنکه در قرآن این دو واژه هیچ ارتباطی با هم ندارند: «دنیا» همواره در برابر «آخرت» قرار گرفته است و بیشتر با مباحث ارزشی و ایمانی ارتباط دارد؛ حال آنکه «العالمین» در هیچ موردی با مباحث ارزشی مرتبط نیست، بلکه تنها مفهومی هستی‌شناختی به ذهن می‌آورد.

افزون بر روش تحلیل مؤلفه‌ای، برای «العالمین» می‌توان از نظریه «حوزه معنایی» نیز بهره برد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن لازم است به یک اشکال درباره تحلیل مؤلفه‌ای اشاره شود. فرانک پالمر در مباحث معناشناسی خود، تحلیل معنا براساس مؤلفه‌ها را پیچیده‌تر کردن مسئله دانسته است. استدلال پالمر این است که در تحلیل واژه‌ها بر مبنای مؤلفه‌های معنایی^۱، باید آنها را به کمک نموداری طبقه‌بندی کنیم تا معرف نوعی «تناسب» باشند و تشخیص مؤلفه‌ها آسان گردد. برای نمونه، موجودات زنده در زبان انگلیسی در سه گروه متفاوت جای می‌گیرند: man, woman, child. از طریق چنین روابطی می‌توان مؤلفه‌هایی مانند مذکر/مؤنث، بالغ/نابالغ، انسان/حیوان و غیره را انتزاع کرد (مثلاً واژه «پسر» = انسان مذکر نابالغ).

از نظر پالمر، چنین تحلیلی در دید نخست، شیوه‌ای جذاب در بررسی روابط معنایی به نظر می‌رسد، ولی آنچنان مشکلاتی به بار می‌آورد که آن را کمتر می‌توان سودمند دانست. براساس این نظر، این‌گونه تحلیل پیش از آنکه مسئله‌ای را روشن سازد، تمایزات میان واژگان را پیچیده‌تر می‌کند. برای نمونه، تمایز میان مذکر و مؤنث، تنها در مورد جانوران قابل طرح است، پس باید مؤلفه جاندار نیز به تحلیل اضافه شود، که پالمر این موارد را افزودن «قواعد حشو» تلقی می‌کند (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶-۱۴۷).

گرچه اشکال پالمر در ظاهر درست به نظر می‌رسد، اما این اشکال زیربنایی نیست، چنانکه خود او این روش را دارای سودمندی اندک می‌داند نه کاملاً خالی از فایده. باید

^۱ semantic component

افزود که به‌ویژه در تحلیل تطورات تاریخی واژگان، بررسی مؤلفه‌های معنایی بسیار سودمند خواهد بود.

در واقع، اشکال پالمر بیشتر برای معناشناسی همزمانی قابل بررسی است؛ حال آنکه در مباحث تاریخی و ادیبانی اغلب نیازمند معناشناسی در زمانی و تطورات معنایی واژه در طول تاریخ هستیم. به کمک تحلیل مؤلفه‌ای واژگان بهتر می‌توان به تحولات معنایی همچون توسعه یا تضییق، تشدید یا تضعیف معانی و یا حتی حذف و جایگزینی معانی جدید دست یافت. حتی در معناشناسی همزمانی نیز می‌توان با بررسی مؤلفه‌ها در گزارش‌های مختلف تاریخی که یک متن واحد ارائه می‌کند، دریافت که آیا واژه در همه این گزارش‌ها دارای معنای واحدی است یا تطور تاریخی داشته است. به هر حال، تحلیل واژه براساس مؤلفه‌های معنایی، به ویژه در معناشناسی ساخت‌گرا، بسیار شایع بوده و مورد توجه معناشناسان قرار گرفته است.

در این پژوهش، نخست واژه «العالمین» براساس مؤلفه‌های آن در فرهنگ‌های واژگان عربی و غیرعربی به‌مثابه معناشناسی در زمانی تحلیل شده و سپس این کار براساس معناشناسی همزمانی در بافت قرآنی پیش رفته است. در پایان میان این دو روش مقایسه شده است تا روشن شود آیا نتیجه تحلیل در زمانی درباره «العالمین» با تحلیل همزمانی همخوانی دارد یا خیر.

۱. تحلیل واژه براساس معناشناسی در زمانی

زبان‌شناسان به‌طور کلی تمایزی را که صریحاً توسط سوسور میان زبانشناسی در زمانی و زبانشناسی همزمانی به عمل آمده پذیرفته‌اند؛ زبان‌شناسی در زمانی به مطالعه زبان در جریان زمان می‌پردازد و زبان‌شناسی همزمانی زبان را در یک مقطع زمانی خاص (اعم از گذشته و حال) مورد مطالعه قرار می‌دهد (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۳۴). هر آنچه مربوط به جنبه ساکن (ایستای) دانش ماست، همزمانی و آنچه به تحولات بستگی دارد، در زمانی است (سوسور، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

درباره واژه «العالمین»، اگر آن را به مؤلفه‌های معنایی اش تحلیل کنیم، دو حالت پیش می‌آید:

الف) اگر آن را به «جهان» یا «جهان‌ها» معنا کنیم، تنها مؤلفه «مکانی» آن در کانون معنایی واژه قرار می‌گیرد.

ب) اگر آن را به «جهانیان» معنا کنیم، مؤلفه «فاعلی» آن اهمیت پیدا می‌کند، یعنی «ساکنان جهان».

باید توجه داشت که هیچ‌یک از این دو مؤلفه، با معنای لغوی واژه در زبان عربی (علم) ارتباطی ندارد. بنابراین، در آغاز لازم است به بررسی واژه «العالمین» در فرهنگ‌های لغوی زبان عربی پردازیم.

۱-۱. «العالمین» در فرهنگ‌های لغوی زبان عربی

ریشه «عَلِمَ يَعْلَمُ» در زبان عربی به معنای شناختن و دانایی، و نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۱۵۳). شعور و معرفت، دو واژه نزدیک به این معنا دانسته شده است (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۲-۵۰۰). در زبان عربی به کوه بلند (جمع آن: أعلام) و نیز به پرچم در جنگ و نیز نشانه‌ای که در راه برای راهنمایی مسافران نصب می‌شد، «عَلَم» می‌گفتند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۹).

ابن فارس (ج ۴، ص ۱۱۰) همه کلمات هم‌ریشه با «علم» را دارای اصلی واحد دانسته و آنها را به «اثر بر شیء که به آن وسیله از غیر خود متمایز شود» برگردانده است، که «علامه» (نشانه) از اینجاست. واژه «عالم» نیز از دیدگاه لغویان مسلمان از همین ریشه و به معنای همه مخلوقات است. این واژه جمعی است که مفردی از لفظش ندارد مانند «أنام» و «رھط»؛ «عالم» بر وزن «فاعل» بنا شده، چنانکه گفته‌اند خاتم، طابع و دائق، و «عالمون» جمع «عالم»، و «عالمین» حالت منصوبی آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۲۰-۴۲۱).

بنابراین، می‌توان گفت واژه‌هایی که از ریشه «عِلِمَ یَعْلَمُ» در زبان عربی شناخته شده‌اند، دست کم در سه معنا به کار رفته‌اند:

اول) شناختن و دانایی در مقابل جهل: این معنا در آیات بسیاری از قرآن دیده می‌شود، به‌ویژه وقتی به صورت فعل، مصدر، یا یکی از صفات خدا به کار رفته باشد (برای نمونه ر.ک بقره: ۳۲، ۶۰، ۹۵).

دوم) کوه، پرچم یا نشانه: واژه «أعلام» در دو سوره شوری: ۳۲ و الرحمن: ۲۴ و «علامات» در سوره نحل: ۱۶ به این معنا نزدیک است.

سوم) جهان‌ها، جهانیان یا مخلوقات: ظاهراً واژه «العالمین» در این معنا به کار رفته است. لغویان مسلمان سعی کرده‌اند بین این سه معنا جمع کنند و برخی همه این واژه‌ها را دارای ریشه و اصلی واحد در زبان عربی دانسته‌اند.

برطبق آنچه لغت‌شناسان مسلمان گفته‌اند، کانون معنایی واژه «عِلِمَ»، نوعی «نشانه راه» است. اما چه ارتباطی میان «نشانه» و «جهان» یا «جهانی» وجود دارد. چنانکه گفته شد، در مورد «العالمین» سه سؤال مطرح است:

۱- سوال اول آنکه چرا واژه «عالم» به صیغه جمع‌های سالم جمع بسته شده است؟ در اینجا، پاسخ برخی از لغت‌شناسان مسلمان این است که هیچ واژه‌ای بر وزن «فاعل» جمع سالم ندارد و این یک استثناست (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۲۰). راغب اصفهانی (ص ۳۴۴-۳۴۵) علت آوردن جمع سالم برای «عالم» را غلبه انسان بر دیگر موجودات در هنگام جمع بستن دانسته و افزوده است که گفته‌اند علت این جمع در برداشتن فرشتگان و جنیان و انسان است و نه دیگر موجودات. زمخشری (ذیل فاتحه: ۲) علت چنین جمع بستنی را — با وجود آنکه این ساختار برای جمع بستن صفات ذوی العقول و اعلامی که در حکم آنهاست به کار می‌رود — با این توضیح که دلالت آن بر معنای علم به آن معنای وصفی می‌بخشد، توجیه نموده است.

۲- سؤال دوم این بود که چرا ماده‌ای از ریشه «عِلِمَ» برای معنای «جهانیان» به کار رفته است؟ این فارس (ج ۴، ص ۱۱۰) در توجیه این مسئله می‌نویسد: «هر جنس از مخلوقات به نوبه خود «مَعْلَم» و «عَلَم» است». از دیدگاه راغب اصفهانی (ص ۳۴۴)، بنای واژه از این ریشه

به خاطر آن است که عالم همچون ابزاری است که بر صانع خود دلالت می‌کند و ما را به شناخت یگانگی او فرا می‌خواند. زمخشری (ذیل فاتحه: ۲) عالم را اسمی برای دارندگان علم از فرشتگان و جن و انس دانسته و افزوده است که گفته‌اند برای هر آنچه آفریدگار به آن علم دارد به کار می‌رود. با این حال، چنین توجیهاتی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، زیرا بر برداشت‌های ذهنی بی‌ارتباط با ساخت و معنای لغوی واژه تکیه دارد.

۳- در مورد سؤال سوم که آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی یک معنا دارد، پاسخ را باید در تفاسیر قرآن یافت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. پیش از آن به نظرات قرآن‌پژوهان غربی درباره این واژه اشاره خواهد شد.

۲-۱. دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان غربی و محققان معاصر

قرآن‌پژوهان غربی وزن واژه «العالمین» را غیرعربی دانسته و دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن آن را نادرست می‌شمارند. جفری^۱ به نقل از فرانکل می‌گوید که وزن این واژه عربی نیست، بلکه عالم اصلی سریانی دارد و با دو واژه یونانی $\alpha\iota\omega\nu$ (دوره‌ای از هستی یا زندگی) و $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (چینش و آرایش؛ جهان هستی) هم‌معناست (Thayer, p.19, 356). وی دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن واژه و آوردن نظایری همچون طابع و خاتم را با این استدلال که این دو واژه نیز سریانی است، نادرست می‌داند. دلیل دیگر بر غیرعربی بودن واژه، صورت جمع آن (العالمین) است (Jeffery, p.208).

گرچه جفری معتقد نیست که این واژه از منابع یهودی یا مسیحی گرفته شده باشد، اما شواهدی در تأیید دیدگاه هیرشفلد مبنی بر اینکه واژه اصلی یهودی و آرامی دارد ذکر کرده است. براساس این دیدگاه، واژه عبری לְעוֹלָם بر هر مدتی از زمان اطلاق می‌شده و در نوشته‌های ربّانیان معنای عصر و دوره یا جهان پیدا کرده است، مثلاً הָעוֹלָם הַזֶּה یعنی «این جهان» در مقابل הָעוֹלָם הַבָּא یعنی «جهان دیگر». گرونباوم نیز گفته است که تعبیر قرآنی «ربّ العالمین» دقیقاً معادل $\text{רַבּוֹן הָעוֹלָמִים}$ در آیین عبادی یهودی است (Jeffery, p.208-).

^۱ Jeffery

209). بر این اساس، علامت جمع مذکر (م) در زبان عبری، معادلی برای علامت جمع مذکر سالم (ین) در عربی فرض شده و واژه «عالمین» جمع دانسته شده است.

جفری در تأیید سریانی و مسیحی بودن واژه نیز شواهدی ذکر کرده است و می‌افزاید که واژه לאלהים در سنگ‌نبشته‌های پالمیری و לאלה در سنگ‌نبشته‌های نبطی یافت شده است و همچنین، چنانکه شوالی گفته، واژه سریانی לחלحم در گویش فلسطینی مسیحی، به لحاظ شکلی معادلی است برای عبارت «للعالمین» در قرآن (Jeffery, p.209).

چنانکه از مطالب بالا بر می‌آید، در اینجا، مؤلفه معنایی جدیدی برای واژه مطرح شده و آن یک مؤلفه «زمانی» است. در واقع، این مؤلفه زمانی است که در کانون معنا قرار دارد، زیرا واژه در آغاز بر «زمان» اطلاق می‌شده و در نوشته‌های ربّانیان به معنای زمانی عصر و دوره و یا معنای مکانی جهان تحول پیدا کرده است. با این حال، در این تفسیر، روشن نیست که چگونه بین مدت و عصر که از مفاهیم زمانی است، با جهان که بر مکان دلالت دارد ارتباط برقرار شده است. علاوه بر آنکه در این تفسیر، اشکال دوم از دو سؤال بالا (ارتباط علم با جهان و جهانیان) پاسخ درخوری نیافته است.

در تکمیل پیشینه بحث، باید از دو تحقیق دیگر در این زمینه یاد شود. در تحقیق نخست، با تقسیم نظرات مفسران به دو دسته (گروهی که «العالمین» را به همه جهان آفرینش تفسیر کرده‌اند و گروهی که آن را به ذوی‌العقول مختص دانسته‌اند)، این فرض تقویت شده است که می‌توان بین دو دیدگاه جمع کرد (Calderini, p.53-58).

برخلاف این، در تحقیق مفصل و عالمانه دوم، «عالمین» به «همگان»، «همه مردمان» یا «مردم همه روزگاران» اختصاص یافته و غیر انسان‌ها از دایره معنایی واژه بیرون فرض شده‌اند (احراری، بی‌تا، صص ۲، ۷-۱۰، ۱۳). در این تحقیق، به‌درستی بیان شده است که ورود واژه به زبان عربی از طریق زبان عربی جنوبی رخ داده (احراری، بی‌تا، ص ۲) و نیز معنای کانونی عالمین «انسان» است (احراری، بی‌تا، ص ۲۰). اما به هر حال، در هیچ کدام از تحقیقات مذکور، از اصل معنایی مطرح در مقاله حاضر و ارتباط آن با معنای بعدی سخن نرفته است.

۳-۱. «العالمین» در فرهنگ‌های غیرعربی (عبری و سریانی)

واژه عالم (عَالَمٌ) در زبان عبری عهد قدیم به معانی گوناگونی به کار رفته است که آنها را می‌توان در سه دسته جای داد:

الف) در عهد قدیم از مشتقات این واژه برای پوشاندن گناهان، پنهان داشتن عقیده و باورها، نادیده گرفتن و چشم فرو بستن از خطاها برای ممانعت از اجرای عدالت، یا فراموش کردن سوگندها و مانند آن استفاده شده است. در مجموع به نظر می‌رسد که این واژه در بسیاری از کاربردهای خود از نوعی تدلیس و پنهانکاری در جهت پوشاندن خطاها و فریبکاری حکایت داشته است (Jastrow, v1, p.360؛ Gesenius, p.761). این معنا دستمایه برخی محققان شده تا در تبیین معنای «جهان» برای عالم، اصل لغوی آن را «زمان ناشناخته پنهان» تلقی کنند (رک: Klein, p.466). به هر حال، ظاهراً ارتباطی بین این واژه در عهد قدیم با «العالمین» در قرآن دیده نمی‌شود. شاید به همین جهت باشد که جفری در نسبت دادن این واژه به منابع یهودی (و نیز مسیحی) تردید دارد و تنها ناقل نظرات دیگران است. هورویتس^۱ (p.200) نیز فرضیه یهودی بودن واژه را با تردید مطرح می‌کند.

ب) دیگر معنای این ریشه در زبان عبری مربوط به واژه لالَم و به معنای بلوغ جنسی است و با واژه عَلم و غَلام در زبان عبری ارتباط دارد. مشتقات این واژه در سبایی به معنای «مرد جوان»، در فینیقی به معنای «دختر» و در نوشته‌های نبطی و پالمیری به معنای «برده» یافت شده است. همچنین حَلَم در سریانی به همین معناست و از این ریشه واژه‌های مرتبط با جوانی و نشاط از جمله پسر جوان، دختر جوان، نیرو و نشاط جوانی، نیرو بخشیدن، جان تازه دمیدن و مانند آن ساخته شده است. افزون بر این، ضرب‌المثلی از این ریشه برای اشاره به (صدای) زن جوان یا آوای بسیار زیر صدای پسران در برخی از نوشته‌ها یافت شده است (Smith, p.415؛ Gesenius, p.761).

^۱ Horovitz

ج) معنای سوم لالاه همان معنای مشهوری است که لغت شناسان و مفسران مسلمان و غربی برای واژه «العالمین» به کار برده‌اند: جهان هستی (world)، عصر و دوره (age) و آفرینش (creation). این معنا با واژه عالم (به معنای جهان) ارتباط دارد و در نوشته‌های نبوی و پالمیری و حبشی یافت می‌شود. مشتقات واژه لالاه در این معنا کاربرد بیشتری در عهد قدیم داشته و به معانی متعدد زمانی و مکانی جهان خلقت و نیز برای انسان به کار رفته است. معانی و بافت‌هایی را که این واژه‌ها در آنها به کار رفته، می‌توان به قرار زیر دسته بندی کرد:

۱) زمان گذشته همانند عهد باستان، روزگاران کهن، مردمان باستان، مکان‌های بایر و لم‌یزرع، دروازه‌های کهنه و باستانی، پدران و پیامبران، اعمال پیشین الهی، منجی الهی و آرزوی دادرسی، فرمانروایی و آرامش.

۲) زمان آینده و آیندگان همچون جهان دیگری که از آن همه و جاودانی است، رستگاری دائمی، وجود همیشگی پدیده‌هایی مانند زمین، آسمانها و آنچه در آنهاست.

۳) ارتباطات قومی و ملی همچون دشمنی‌های مداوم و انتقام‌جویی، نام و صفات و الطاف خدا در میان قوم، فرمانروایی داوود، وعده و پیمان الهی، قوانین خدا، کلام الهی، روابط بین خدا و قومش، حکومت و پادشاهی مسیح، آینده نامحدود و بی‌پایان، زندگی دائمی انبیاء، زندگی پس از مرگ، مدت زمانی جهان هستی (Gesenius, p.761-763).

واژه سریانی حله نیز در معانی مشابهی به‌ویژه درباره زندگی دنیوی، جاودانگی، عصر و دوره، زمانهای گذشته و دوره نو کاربرد یافته است (Smith, p.415). نکته درخور توجه آن است که واژه در دو معنای متضاد (هم گذشته و هم آینده) به کار می‌رود.

۲. تحلیل واژه براساس معناشناسی همزمانی

چنانکه گفته شد، زبان‌شناسی همزمانی زبان را در یک مقطع زمانی خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد و به جنبه ایستای دانش ارتباط دارد. در این بخش از مقاله، واژه «العالمین» براساس مؤلفه‌های آن در تفاسیر و نیز عناصر هم‌نشین واژه تحلیل شده است.

۱-۲. «العالمین» در قرآن و تفاسیر

واژه «العالمین» ۷۳ بار و در ۳۰ سوره قرآن به کار رفته، که بیشتر آنها مکی است؛ به جز ۱۲ مرتبه در سه سوره مدنی بقره، آل عمران و مائده، بقیه ۶۱ مورد دیگر از سوره‌های مکی است، به‌ویژه در سوره شعراء که این واژه ۱۲ مرتبه تکرار شده است (رک: عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۴۸۰-۴۸۱). در برخی از نخستین سوره‌ها (قلم: ۵۲؛ تکویر: ۲۷) این نکته مطرح شده که قرآن جز ذکری برای جهانیان نیست و این موضوع در سوره‌های مکی متأخرتر (ص: ۸۷؛ یوسف: ۱۰۴؛ انعام: ۹۰) تأکید شده است.

چنانکه گفته شد، سؤال ما در این بخش آن است که آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی یک معنا دارد یا خیر؟ از بررسی اقوال مفسران بر می‌آید که همه آنها این واژه را به «جهانیان»، «جهان‌ها» و «مخلوقات» معنا می‌کنند، اما در اینکه آیا منظور از جهانیان، فقط انسان‌ها هستند یا علاوه بر انسان‌ها، دیگر مخلوقات را هم در بر می‌گیرد، اختلاف دیده می‌شود. در این باره سه دیدگاه وجود دارد:

۱-۱-۲. همه آفریدگان

بسیاری از مفسران قدیم (برای نمونه، رک: مقاتل بن سلیمان؛ طبری، ذیل فاتحه: ۲؛ سمرقندی؛ ذیل انعام: ۹۰، یوسف: ۱۰۴، ص: ۸۷، تکویر: ۲۷)، منظور از «العالمین» را همه مخلوقات دانسته‌اند. به گفته طبری (همانجا)، این قول گفته ابن عباس و سعید بن جبیر است و از سخنان عموم مفسران بر می‌آید. در این قول، بدون آنکه تفکیکی بین موجودات دارای عقل و دیگر مخلوقات قائل شوند، روایت ابن عباس مبنی بر اینکه «ربّ العالمین» به معنای پروردگار جنّ و انس است را به معنای همه عوالم فرض می‌کنند (رک: طبری، ذیل فاتحه: ۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق ج ۲، ص ۲۵۲).

بر این اساس، عالم نامی است برای انواع موجودات و اهل هر زمان عالم آن زمانند؛ برای نمونه، انسان‌های هر دوره عالم آن دوره‌اند و دیگر انواع آفریدگان عالم زمان خودند. برای این قول به شعری از عبدالله بن رؤبه مشهور به عجاج (در گذشته در حدود ۹۰) نیز استناد شده است که در آن به عالم زمان خود اشاره کرده است:

«فَخِنْدِفٌ هَامَةٌ هَذَا الْعَالَمِ»؛ پس خِنْدِف (لیلی بنت حلوان، زنی از جدات عرب) بر فراز این عالم است (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲؛ طبری و نحاس، ذیل فاتحه: ۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۱۰؛ برای توضیح بیشتر درباره این شعر و ابیات دیگر آن، رک: مرزبانی، بی تا، ص ۲۷۸؛ قفطی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۱-۴۰).

ابیات دیگری نیز از ادبیات عرب پیش از اسلام نقل شده است که این معنا را تأیید می کند، همچون این بیت از عنتره بن شداد: (عنتره، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۶)

«وَلَا تَحْتَشُوا مِمَّا يُقَدَّرُ فِي غَدٍ فَمَا جَاءَنَا مِنْ عَالَمِ الْعَيْبِ مُخْبِرٌ»

۲-۲-۲. صاحبان عقل و خرد

براساس دیدگاه دوم، بین ذوی العقول و دیگر موجودات تفاوت هست و «عالمین» جمعی است که فقط برای ذوی العقول به کار می رود. صاحبان عقل را می توان به سه صورت تفسیر کرد: انسان ها و جنیان، فقط انسان ها، یا انسان، جن، فرشتگان و شیاطین. چنانکه گفته شد، از ابن عباس نقل شده است که «عالمین» را مشتمل بر عالم انسان ها و جنیان می دانست. از هری آیه «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) را دلیلی بر درستی قول ابن عباس می داند، زیرا پیامبر (ص) هشداردهنده بهائیم و فرشتگان نیست و تنها برای هشدار به سوی جن و انس فرستاده شده است. نحاس (ذیل فاتحه: ۲) نیز با این استدلال که عالمین جمعی است که فقط برای ذوی العقول کاربرد دارد، قول ابن عباس را بهترین دیدگاه دانسته است.

از دیدگاه طباطبایی (ذیل فاتحه: ۲)، بهترین قول آن است که «عالمین» بر هر صنفی که افرادی را گرد آورده، همچون جهان عرب و جهان عجم اطلاق شود. این قول با سیاق نام های الهی که در این آیات — تا آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» — مطرح شده سازگاری بیشتری دارد، زیرا «دین» که همان پاداش روز قیامت است به انسان یا انسان و جن اختصاص دارد، بنابراین مراد از «عالمین» جهان های انس و جن و جماعات آنهاست. آیات «وَاصْطَفَاكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲)، «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) و «أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (أعراف: ۸۰) بر این دیدگاه دلالت می کنند (طباطبایی، ذیل آیات).

مصطفوی (ج ۸، ص ۲۵۶) عالم به صورت مفرد را مشتمل بر هر نوع از موجودات دارای عقل و غیر آن دانسته و هنگامی که جمع سالم بسته می‌شود، آن را به ذوی العقول مختص کرده و جمادات و گیاهان و حیوانات را از آن بیرون شمرده است. وی همچنین عوالم فرشتگان و عقول را خارج از محیط زندگی انسان و بیرون از تعریف عالم دانسته و آیاتی مانند «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» را مؤید این دیدگاه برشمرده است. براساس دیدگاهی نزدیک به این قول، «عالمین» فقط برای انسان‌ها کاربرد دارد و دلیل آن آیه «أتأتون الذکران من العالمین» (شعراء: ۱۶۵) است (طبرسی، ذیل فاتحه: ۲). معنای «جهانیان» در این آیه دشوارتر از دیگر آیات به نظر می‌رسد.

آیات دیگری (رک: بقره: ۴۷، ۱۲۲؛ آل عمران: ۳۳، ۴۲، ۹۶؛ مائده: ۲۰، ۱۱۵؛ اعراف: ۸۰؛ عنکبوت: ۲۸) نیز بر این دلالت می‌کند که مقصود از این واژه صرفاً عالم انسان‌هاست و نه عوالم دیگری همانند عالم مجردات یا نباتات و گیاهان. همچنین، طباطبایی (ذیل یوسف: ۱۰۴؛ ص: ۸۷؛ تکویر: ۲۷) آن را فقط به انسان‌ها اختصاص داده است.

تفسیر سوم ذوی العقول یعنی تفسیر به انسان، جن، فرشتگان و شیاطین از فراء بغوی و ابو عبیده نقل شده است. براساس این قول، عالمین برای بهائم به کار نمی‌رود، زیرا این جمع فقط برای ذوی العقول است. در این قول به شعری از اَعشى استناد شده است: «مَا إِن سَمِعْتُ بِمِثْلِهِمْ فِي الْعَالَمِينَ» (همچون آنان در جهانیان نشنیدم: ثعلبی؛ قرطبی؛ ابن کثیر، ذیل فاتحه: ۲؛ برای دیگر ابیات شعر، رک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۵۳).

۲-۱-۳. همه عوالم

براساس این دیدگاه، «العالمین» می‌تواند بر همه عوالم اطلاق شود، مانند عالم جماد و نبات و حیوان و فرشتگان و عالم انسان. طوسی و طبرسی (ذیل فاتحه: ۲) معتقدند که عالم در کاربرد لغوی آن به معنای جماعتی از عقلاء است، اما در عرف متداول میان مردم به همه مخلوقات گفته می‌شود و آیه «قال وما رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» بر آن دلالت دارد (نیز رک: ابوالفتوح رازی؛ قرطبی، ذیل فاتحه: ۲).

افزودن عوالمی همچون جمادات و نباتات و حیوانات در منابع متأخر دیده می‌شود و به احتمال بسیار از مباحث فلسفی تأثیر پذیرفته است. راغب اصفهانی (ص ۳۴۴) عالم را نامی برای همه افلاک و آنچه از جواهر و اعراض در بر دارد دانسته است، مثلاً گفته می‌شود عالم انسان، عالم آب و عالم آتش.

فخر رازی (ذیل فاتحه: ۲) کاربرد «عالمین» را برای همه موجودات جز خدا جایز می‌داند که بر سه قسم تقسیم می‌شوند و هر قسم خود اقسامی دارد. فخر رازی می‌نویسد با دلیل ثابت شده است که خارج از این عالم خلأ بی‌نهایتی است و خدای متعال بر هر کار ممکن تواناست و می‌تواند یک میلیون جهان بیرون از این جهان بیافریند، به طوری که هر یک از آن عوالم بزرگ‌تر و حجیم‌تر از این جهان باشد و در آن عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌ها و خورشید و ماه قرار گیرد. وی می‌افزاید دلایل فلاسفه در اثبات اینکه عالم هستی یکی است، ضعیف و بی‌پایه است و بر مقدماتی سست بنا گردیده است.

برخی از منابع متأخرتر از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده‌اند که عالم بر دو نوع است: عالم کبیر یعنی فلک و آنچه در آن است، و عالم صغیر که انسان است زیرا بر هیأت عالم خلق شده است و خداوند هر آنچه در عالم کبیر هست در او پدید آورده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۴۹۹-۴۹۸).

در تألیفات عارفان مسلمان، تفاسیر عرفانی به معانی عالم افزوده شده و برای نمونه، ابن عربی (بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴، ج ۲، ص ۱۲۹) از عالم شهادت، عالم جبروت و عالم ملکوت سخن گفته است. وی واژه «عالمین» را با «کلمه» مرتبط می‌داند، یعنی تصویر یا سایه خدا که او از این طریق شناخته می‌شود (Calderini, p.55). طریحی (۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۳۵)، عالمون را اصناف آفریدگان معنا کرده و افزوده است که برخی عالم را به ذوی العقول مختص دانسته‌اند و بدین ترتیب جمع بستن آن به سبک جمع‌های سالم را توجیه کرده‌اند. وی این دیدگاه را که عالم به عناصر جسمانی محدود شود تکلف دانسته و از تقسیم جهان به عالم مادیات و عالم مجردات دفاع نموده است.

علاوه بر روایات بالا، داستان‌ها و اسرئیلیاتی به نقل از کسانی همچون کعب الاحبار، وهب بن منبه، سعید بن مسیب و برخی از منجمان در بسیاری از تفاسیر کهن در تفسیر واژه

«العالمین» نقل شده است. از جمله اینکه خدای متعال در حدود هجده هزار یا چهارده هزار عالم خلق کرده است که جهان انسان و جن فقط دو عدد از آنهاست. و یا خدای متعال سیصد و شصت هزار عالم دارد، که هر عالمی با دیگر عوالم متفاوت است. در روایت دیگری از هفت آسمان، هفت زمین و هفت دریا سخن رفته و عجیب‌تر از همه روایتی است به نقل از نوح بن ابی مریم به استناد از ابی بن کعب، که براساس آن خداوند هجده هزار عالم خلق کرده و آنها را با تقسیمی برابر در چهار سوی شرق و غرب و دو جهت دیگر پراکنده است (طبری؛ ابن ابی حاتم رازی؛ ثعلبی؛ ابوالفتوح رازی؛ ابن کثیر، ذیل فاتحه: ۲). برخی مفسران همچون طبری و ابن کثیر (ذیل فاتحه: ۲) به ضعف و بی‌فایده بودن چنین روایاتی تذکر داده‌اند.

۲-۲. تحلیل معنایی «العالمین» براساس عناصر همنشین آن در قرآن

تحلیل واژگان برمبنای محور همنشینی، یاری‌کننده فهم بهتر مسئله خواهد بود. سؤال مشخص ما در اینجا چنین است که آیا واژه «العالمین» در همه آیات قرآن و از همان آغاز دارای ساخت معنایی کاملی بوده و هر سه مؤلفه «فاعلی»، «زمانی» و «مکانی» را در بر داشته یا این ساخت به تدریج در بافت قرآنی یا در آرای مفسران و لغت‌شناسان شکل گرفته است؟

چنانکه گفته شد، برای واژه «العالمین»، علاوه بر تحلیل مؤلفه‌ای، می‌توان از نظریه «حوزه معنایی» نیز بهره برد. در واقع، «تحلیل مؤلفه‌ای، نتیجه منطقی باور به نظریه حوزه‌های واژگانی» است. به تعبیر روشن‌تر، وقتی ما واحدهای تشکیل‌دهنده یک حوزه واژگانی را معلوم کنیم و مثلاً مشخص کنیم که «سیب»، «پرتقال»، «موز»، «نارنگی» و غیره، در حوزه واژگانی «میوه‌ها» امکان طبقه‌بندی می‌یابند، مجبور می‌شویم که رابطه درونی واحدهای تشکیل‌دهنده این حوزه را به شکل دقیق‌تری معلوم کنیم. در این شرایط نمی‌توان صرفاً به این ادعا دل خوش کرد که این اقلام واژگانی در تقابل با یکدیگرند، زیرا باید معلوم کرد که هر یک از این واحدها بر حسب چه مختصه یا مختصاتی، در تقابل با سایر واحدهای این حوزه قرار می‌گیرد.

در مورد معنا واژه‌ها نیز می‌توان مؤلفه‌هایی را در نظر گرفت که واحدهای یک حوزه واژگانی را در تقابل با یکدیگر نمایش دهند و مثلاً خویش واژه‌ها را بر حسب جنسیت، نسل، نسبت مادری، و نسبت پدری از یکدیگر متمایز سازند (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۱۴-۱۵).
در آیات قرآن، «العالمین» (در معنای مکانی یا زمانی آن) در حوزه معنایی‌ای قرار می‌گیرد، که واژه‌هایی همچون «آسمان»، «زمین»، «عرش»، «روز»، «شب» و مانند آن قرار دارند. همچنین، می‌توان گفت که این واژه نسبت به دیگر واژه‌های گفته شده، «شمول معنایی» دارد. شمول، نوعی هم‌آیی در یک طبقه خاص است، یعنی واژه‌ای که معانی چند واژه دیگر را در بر می‌گیرد. مثلاً واژه «گل» معنای «لاله» و «رُز» را نیز در بر دارد (رک: پالمر، ۱۳۶۶، صص ۱۳۲-۱۳۶).

براساس آنچه در ادامه خواهد آمد، به نظر می‌رسد که معنای «العالمین» در آیات قرآن را می‌توان در سه محور^۱ تحلیل کرد. در دو محور اول، واژه‌هایی همنشین «العالمین» هستند که نمی‌توان آنها را در شمول این واژه (به معنای مکانی یا زمانی) فرض کرد. در این آیات، بیشتر مؤلفه فاعلی در معنا ظهور دارد و معنای «انسان» یا «آفریدگان» ساکن در «جهان» از آنها بر می‌آید. اما در محور سوم، عناصر همنشین برای واژه در شمول معنایی آن قرار دارند.

۲-۲-۱. عالمین به معنای غلامان

آیاتی که بهترین معنا برای «العالمین» در آنها، معنای «غلام» است. واژه آرامی لالام و نیز واژه سریانی حلام در آوانگاری با عالم در عربی همخوانی دارد و جمع آن (لالامیم) به جمع غلام (غلمان) شبیه است. این معنا به‌ویژه با آیاتی که در آن از گناه قوم لوط سخن می‌رود تناسب دارد. در آیه ۷۰ سوره حجر پس از ذکر اینکه فرستادگان الهی نزد حضرت لوط مهمان شدند، آمده است که مردم شهر شادی کنان آمدند و به لوط گفتند: «أَوَ لَمْ نُنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ».

^۱ معنای اول «عالم» در عبری، یعنی پنهان کاری و تدلیس، در آیات قرآن بعید به نظر می‌رسد و در دسته‌بندی ما قرار نمی‌گیرد.

در اینجا معنای «جهان» یا «جهان انسان‌ها» درست به نظر نمی‌رسد، چون معنایی ندارد آنها بگویند: «آیا تو را از جهان انسان‌ها باز نداشتیم؟» مفسران «عالمین» را در این آیه به «هر انسان» یا «انسان‌های غریبه» معنا کرده‌اند (رک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۵۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۲۰۲).

این معنای نسبتاً درستی است و برطبق آن، متجاوزان هر مرد یا هر مرد غریبه‌ای را می‌دیدند به او حمله می‌بردند و لوط را از پناه دادن به هر مردی باز می‌داشتند (رک: بیضاوی، ۱۳۳۰، ج ۳، ص ۳۷۸). بنابراین، ترجمه العالمین در این آیه به انسان‌ها تا حدی درست است و به جهان ارتباطی ندارد.

با این حال ترجمه آیه به «انسان‌ها» نیز کامل نیست، زیرا در این صورت باید بگوییم که قوم لوط او را از ارتباط با همه انسان‌ها منع کرده بودند! ترجمه به «انسان‌های غریبه» درست‌تر به نظر می‌رسد، اما این معنا از نظر لغوی مؤیدی ندارد. در عین حال، اگر معنای «جوان‌ها» یا بهتر از آن: «پسران» را بپذیریم، هم آیه بالا و هم آیه ۱۶۵ سوره شعراء معنای روشن‌تری پیدا می‌کند: «آیا با پسران در می‌آمیزید؟» این ترجمه هم روشن‌تر است و هم با اصل معنای لغوی واژه سازگاری دارد. همچنین، در روایت مرفوعی که ذیل این آیات نقل شده، دختر لوط به پدرش می‌گوید: «مردانی جوان (فتیان) را بر در شهر دریاب که من هیچ قومی خوش‌سیماتر از آنها ندیده‌ام» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳؛ ابن جوزی؛ ابن کثیر، ذیل هود: ۷۷). معنای «پسران» یا «مردان جوان» سه شاهد دیگر هم دارد:

الف) اول اینکه واژه با علامت جمع مذکر (م) در عبری و «ین» در عربی جمع بسته شده است؛

ب) دوم اینکه در آیه بعدی (حجر: ۷۱) و نیز هود: ۷۸، در تقابل با آن واژه «بنات» به کار رفته است: (لوط) گفت: «ای قوم من! اینان دختران منند، آنان برای شما پاکیزه‌ترند؛ و سوم آنکه مصداق خارجی «العالمین» در این ماجرا همان فرستادگانی هستند که در آغاز نزد حضرت ابراهیم (ع) و سپس نزد لوط آمدند و همه‌جا از آنها با ضمائر جمع مذکر یاد شده است (هود: ۶۹-۸۱).

از سوی دیگر، با توجه به اینکه یکی از معانی «عُلام» در زبان عربی «برده» است و در سنگ‌نبشته‌های نبطی و پالمیری نیز واژه به این معنا یافت شده، این امکان هست که «العالمین» در آیات بالا به «بردگان» ترجمه شود. اما به دلیل اینکه واژه عُلام در قرآن فقط به معنای «فرزند پسر» به کار رفته (برای نمونه، رک: آل عمران: ۴۰؛ یوسف: ۱۹؛ مریم: ۸)، و مشهورترین واژه برای «برده» در زبان‌های سامی و از جمله عربی «عَبْد» بوده است (رک: Jeffery, p.209)، چنین معنایی رجحان ندارد.

۲-۲-۲. عالمین به معنای انسانها

معنای دوم «العالمین» عام‌تر از معنای اول و به معنای خاص جهانیان، یعنی «انسان‌ها» می‌سازد در جهان است. چنین معنایی برای تمامی کاربردهای قرآنی واژه تقریباً مسلم فرض می‌شود و گفته شد که اختلاف مفسران درباره «العالمین» در این است آیا منظور از جهانیان، فقط انسان‌ها هستند یا علاوه بر انسان‌ها، دیگر مخلوقات را هم در بر می‌گیرد. در برخی از آیات این معنا کاملاً واضح به نظر می‌رسد، مانند دو آیه‌ای که در بالا درباره قوم لوط بحث شد. همچنین، در برخی از آیات دیگر از جمله اعراف: ۸۰ و آل عمران: ۳۳، ۴۲ و ۹۶ نیز معنای «انسان‌ها» برای «العالمین» به روشنی از واژه بر می‌آید و نمی‌توان آن را به «جهان» ارتباط داد. با این حال، باید در نظر داشت که در این آیات هیچ قرینه‌ای بر خصوصیات انسانی «انسان» دیده نمی‌شود و انسان در این آیات صرفاً مخلوقی است از جمله مخلوقات خدا. به عبارت دیگر، واژه «العالمین» در این آیات از جهت حوزه معنایی آن نیز قابل تحلیل نیست و تنها جنبه هستی‌شناختی دارد.

اما درباره اینکه چه ارتباطی بین معنای واژه عالمین هست، فرضیه‌ای که برخی از محققان درباره ارتباط معنای «انسانها» با «جهان» و تبیین ریشه لغوی عالم و ارتباط آن با معنای گوناگون واژه برگزیده‌اند، بر استناد به ریشه دو حرفی *ul* و مشتقات آن در زبانهای بسیار کهنی همچون سومری و اکدی تکیه دارد. ایشان بر این رأی رفته‌اند که همه معنای ریشه سه حرفی *ullānu* به این ریشه کهن، و به‌ویژه واژه *ullānu* باز می‌گردد که به معنای «زمان دور» و برخی معنای قیدی همچون «آنجا، از آنجا، بدین سبب، سپس، از آغاز، پس

از آن، به محض اینکه، بدون، قبل از» و مانند آن بوده است (رک: Klein, p.466؛ احراری، بی تا، ص ۲ به بعد؛ برای معانی ریشه در زبان اکدی، رک: Black, p.420).

با این حال، بر فرض که گذر از یک واژه دو حرفی به سه حرفی و از معنایی مقید به معنای گسترده «جهان» پذیرفتی باشد، باز هم این تفسیر مشکلات واژه «العالمین» ما را برطرف نمی سازد و همچنان باید از چگونگی ارتباط «جهان» با «انسان» و چرایی جمع بسته شدن واژه به روش جمعهای سالم گفتگو کنیم. افزون بر این، یکی از معانی ریشه «علّ» در زبان عربی با معنای مورد بحث ما یعنی «پسر» ارتباط دارد (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۸-۸۹).

به نظر می رسد که آنچه در اینجا راه گشاست، باز هم توجه به واژه «غلام» در عربی و ارتباط آن با معنای عبری آن در عهد قدیم است. با آنکه غلام در زبان عربی برای «پسر» به کار می رود، اما برای میانسال هم کاربرد دارد و چنانکه ازهری (۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۳۶) می گوید، این معنا در کلام عرب فراوان است. چنانکه در بیت زیر این واژه به معنای عامّ انسان و صاحب شیء است: (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۵۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۴۰)

«تَنَحَّ يَا عَسِيفُ عَنْ مَقَامِهَا وَطَرِحَ الدَّلْوُ إِلَى غُلَامِهَا»

افزون بر این، در عهد قدیم نیز این ریشه در دو معنای متضاد، هم برای مردمان باستان و هم آیندگان به کار رفته است. در تبیین این توسعه معنایی، همچنین می توان به شواهد دیگری از زبانهای سامی استناد کرد که در آنها ریشه علم به معنای مطلق انسان به کار رفته است. از جمله معادل حبشی واژه عالم (‘alam) که یکی از معانی آن را نوع انسان و بشریت دانسته اند (احراری، بی تا، ص ۴-۵) و مهم تر از آن واژه عبری לַאֱלֹהִים (غلام) در برخی کاربردهای متأخرتر زبان عبری که در همین معنا به کار رفته است (Klein, p.466).

بنابراین، این احتمال تقویت می شود که واژه به معنای انسان و نیز معنای جهان، از همان לַאֱلֹהִים اشتقاق یافته باشد: هر انسانی روزی جوان است، روزی به دوران میانسالی گام می نهد و روزگاری پیر و کهنسال می شود؛ جهان نیز ظرف زندگی انسانهاست، روزگاری دراز پیش از ما سپری کرده و دیرزمانی پس از ما تداوم خواهد داشت. در واقع، «جهان»

معنایی است مجازی و رابطه ظرف با مظلوف خود (ساکنان جهان) دارد. البته در مورد قرآن، توسعه از مؤلفه فاعلی (مجموعه انسانهای ساکن جهان) به مؤلفه مکانی (جهانی که انسانها و در نهایت همه آفریدگان در آن ساکن اند) پس از اسلام و همراه با آشنایی مسلمانان با آرای فلسفی رخ داده است (درباره چگونگی راه یافتن این معنا به منابع اسلامی، رک: احراری، بی تا، صص ۴، ۷، ۱۵-۱۸).

۲-۲-۳. عالمین به معنای جهانیان

سومین معنای «العالمین»، معنای مشهور قرآنی آن یعنی «جهانیان» است. در برخی از آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است، قرائنی وجود دارد که این معنا را تقویت می کند. در واقع، در این آیات همه مخلوقات جهان عناصری از یک پدیده فرض می شوند که خدای متعال خالق و پروردگار این پدیده است. در این آیات، گویی «العالمین» نسبت به برخی از عناصر همنشین آن، از جمله «آسمان»، «زمین»، «عرش»، «خاور»، «باختر»، «روز»، «شب» - که دارای مؤلفه های آشکار مکانی و زمانی اند - شمول معنایی دارد و همه را در بر می گیرد.

برای نمونه، آیه ۵۴ سوره اعراف می فرماید: «در حقیقت، پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت. روز را به شب - که شتابان آن را می طلبد - می پوشاند، و خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده اند. آگاه باش که خلق و امر از آن اوست. فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان» (براساس ترجمه فولادوند). آیات دیگری نیز بیان می کنند که «رب العالمین» خدایی بوده که ربوبیت او هم با دنیا و آفرینش آسمانها و زمین (فصلت: ۹-۱۲) و هم با فرشتگان و آخرت (زمر: ۷۵؛ یونس: ۱۱-۱۰) ارتباط دارد.

مفصل ترین گزارش درباره صفات «رب العالمین» در گفتگوی حضرت موسی با فرعون در سوره شعراء (۲۹-۱۶) آمده است. برطبق این آیات، خداوند موسی و هارون را به عنوان فرستادگان «رب العالمین» به سوی فرعون روانه می کند. موسی (ع) در ضمن سخنان خود به فرعون می گوید که پروردگارم مرا از پیامبران قرار داده است و در پاسخ به

سؤال فرعون که «ربّ العالمین» چیست، می‌افزاید: او پروردگار آسمان‌ها و زمین است و پروردگار آنچه میان آن دوست. فرعون خطاب به کسانی که پیرامونش بودند می‌گوید: آیا نمی‌شنوید؟ موسی دوباره گفت: «پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شما». اما موسی باز بر پروردگاری خدا بر «جهان هستی» تأکید می‌کند و این بار از پروردگاری بر خاور و باختر و آنچه میان آن دوست، سخن به میان می‌آورد. آیه ۶۴ سوره غافر، هم از آفرینش و آماده‌سازی زمین و آسمان و هم صورتگری و روزی پاک دادن به انسان‌ها سخن می‌گوید و پروردگاری خدا را بر چنین جهانی می‌ستاید: «این است خدا پروردگار شما! بلندمرتبه و بزرگ است خدا، پروردگار جهانیان.»

براساس این تفسیر و با توجه به اینکه مشرکان «الله» را «ربّ الأرباب» و خدای خدایان و برتر از خدای همه قبایل به شمار می‌آوردند و اداره امور جهان خلقت را وظیفه خدایان دیگری به عنوان کارگزاران الله فرض می‌کردند (رک: جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۱۹)، پیامبران قصد داشتند به مردم بفهمانند که همه امور به دست یک خداست و پروردگار شما همان پروردگار همه جهانیان است.

بر این اساس، واژه «العالمین» معنایی بسیار عام پیدا می‌کند و به همه آفریدگان، انسان‌ها، دنیا و آخرت توسعه می‌یابد. طبری (ذیل فاتحه: ۲) این سخن را که «ربّ العالمین» صرفاً به پروردگار دنیا معنا شود و آخرت در نظر نیاید، پنداری باطل می‌داند. بنابراین، دامنه معنایی «جهانیان» به جهان پس از مرگ نیز امتداد پیدا می‌کند: «نیایش آنان در آنجا: خداوندا تو پاک و منزّهی، و درودشان در آنجا سلام است، و پایان نیایش آنان این است که: ستایش ویژه پروردگار جهانیان است» (یونس: ۱۰-۱۱؛ نیز: زمر: ۷۴-۷۵؛ مطفین: ۴-۶).

در آیه ۲۹ از سوره شعراء، پس از گفتگوی حضرت موسی با فرعون بر سر «ربّ العالمین»، فرعون سخن از الوهیت به میان می‌آورد و به موسی (ع) می‌گوید که اگر الهی جز من اختیار کنی، تو را به زندان خواهم افکند. از اینجا می‌توان دریافت که «ربّ العالمین» یکی از آلهه بوده است.

در میان اعراب زمان جاهلیت تا نزدیک ظهور اسلام، علاوه بر بت پرستی، پرستش آلهه نیز رواج داشته و بت‌ها در واقع واسطه آلهه بودند و آلهه در اصل ستارگان و اجرام سماوی بود (رک: جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۷۶). از اینجا می‌توان به اهمیت تأکید قرآن بر پروردگاری خدا بر آسمان‌ها و زمین و نیز بر فرمانبرداری و تسبیح و سجود جهان هستی و آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست و دیگر پدیده‌های هستی در مقابل خدای یکتا پی برد (برای نمونه، رک: رعد: ۱۳، ۱۵؛ اسراء: ۴۴؛ نور: ۴۴؛ حشر: ۲۴).

بر این اساس، خدای یکتا همان ربّ العالمین است و عالمین بر همه آنچه معرفتی به آن داشتند، جز خدای متعال، اطلاق می‌گردد. در عین حال، العالمین را در این آیات نیز نمی‌توان به «جهان» ترجمه کرد و چنانکه گفته شد این معنایی متأخر و متأثر از آرای فلسفی - عرفانی است؛ بهترین معنای فارسی برای واژه در این آیات «جهانیان» است.

اما در پاسخ به این سؤال در محور همنشینی که آیا واژه «العالمین» از همان آغاز دارای ساخت معنایی کاملی بوده است یا نه، باید گفت که به نظر می‌رسد تنها مؤلفه «فاعلی» (معنای «انسان» یا انسان و دیگر آفریدگان) در معنای واژه سهیم است و مؤلفه‌های «زمانی» (عصر و دوره) و «مکانی» (جهان یا جهان‌ها) در معنای قرآنی واژه شرکت ندارند. در آیات قرآن، به‌ویژه در بافت‌هایی که از داستان‌های پیش از قوم موسی (ع) سخن می‌رود — یعنی ماجرای پسران آدم (ماده: ۲۷-۲۸)، سلام خدا بر نوح (صافات: ۷۵-۸۱) و داستان قوم لوط (حجر: ۶۷-۷۰؛ شعراء: ۱۶۴-۱۶۸؛ عنکبوت: ۲۸-۳۰؛ اعراف: ۸۰-۸۴) — قرینه‌ای بر معنای زمانی یا مکانی واژه «العالمین» در محور همنشینی نیست.

برخلاف این، چنانکه گفته شد، در آیات مرتبط با ماجرای قوم لوط، مؤلفه «فاعلی» (یعنی معنای «پسران») از واژه بر می‌آید. حتی آنجا که از قوم موسی (ع) سخن می‌رود (شعراء: ۲۹-۱۶) و عناصر مکانی و زمانی با واژه همنشین شده‌اند، یا در بافت‌های مرتبط با مسلمانان (رک: انعام: ۷۱-۷۳؛ اعراف: ۵۴؛ غافر: ۵۹-۶۵؛ فاتحه: ۱-۷؛ فصلت: ۹-۱۲؛ جاثیه: ۳۲-۳۷)، «عالمین» مکانی نیست که عناصری در آن جای دارند بلکه مجموعه‌ای از عناصر است که در دوره‌های متأخر یک مکان فرض شده است.

در این آیات، «الله» همان «ربّ العالمین» و «ربّ العالمین» آفریدگار و پروردگار هر چیزی است که می‌دیدند یا می‌شناختند، اعمّ از انسان و آسمانها و زمین و...؛ همو فرمانروای دنیا و آخرت و روز جزاست.

این نتیجه از این جهت با دیدگاه احراری (بی‌تا، ص ۲) همسو است که واژه حتی تا پایان عصر امویان به معنای «جهان‌ها» نبوده است؛ اما از آن جهت که معنای «العالمین» را در زبان قرآن و حدیث به «همه مردم و مردم روزگاران» محدود دانسته، با این دیدگاه تفاوت دارد. از دیدگاه نویسندۀ این مقاله، «العالمین» به انسانها محدود نیست بلکه همه مخلوقات خدا را در بر می‌گیرد و بهترین معنا برای آن «جهانیان» است، گرچه برطبق آنچه گفته شد در برخی آیات این مخلوقات فقط انسانها و گاه فقط پسران (غلامان) اند.

۳. مقایسه تحلیل در زمانی و همزمانی

در تحلیل مؤلفه‌ای واژه «العالمین» براساس روش معنا شناسی در زمانی، گفته شد که معنای این ریشه در زبان عبری با واژه غلام در زبان عربی ارتباط داشته، سپس به همه انسانها و در نهایت همه مخلوقات خدا توسعه یافته است. افزون بر این، نتیجه تحلیل مؤلفه‌ای برمبنای معناشناسی همزمانی، این بود که وقتی واژه «العالمین» در بافت‌های مرتبط با داستان‌های پیش از قوم موسی به کار می‌رود، عناصر زمانی یا مکانی در محور همنشینی نیست. اما آنجا که از قوم موسی سخن می‌رود، به روشنی عناصر مکانی و زمانی با واژه همنشینی شده‌اند و در بافت‌های مرتبط با مسلمانان، هر سه مؤلفه دیده می‌شود.

با این حال، در این موارد نیز واژه العالمین دارای مؤلفه مکانی یا زمانی نیست و تنها بر مجموعه پدیده‌هایی دلالت می‌کند که هر کدام از آنها یک «عالم» است و از این رو، عالمین جمع بسته شده است. در واقع، توسعه از مؤلفه فاعلی به مؤلفه‌های زمانی - مکانی در دوره‌های متأخر اسلامی و در آرای مفسران و لغت‌شناسان رخ داده است.

نتیجه گیری

۱- بر اساس آنچه گفته شد، می توان دریافت که نخستین کاربردهای واژه «العالمین» در نوشته های سبایی و فنیقی به معنای مرد یا زن جوان بوده است. واژه آرامی لالام و نیز واژه سریانی حلام در آوانگاری با عالم در عربی همخوانی دارد و جمع آن (لالامیم) به جمع غلام (غلمان) شبیه است و در نوشته های نبطی و پالمیری بر همه انسان ها اطلاق شده است.

۲- واژه «العالمین» در همه آیات قرآن یک معنا ندارد و معانی متفاوت اما نزدیک به یکدیگری، از غلامان، انسان ها و همه آفریدگان خدا را در بر می گیرد. به عبارت دیگر، گاه دامنه معنایی واژه ضیق است و به صنفی خاص از مخلوقات (انسان ها) محدود می شود و گاهی دایره وسیعی مشتمل بر همه آنچه می دیدند و می شناختند، جز خداوند متعال، را در بر می گیرد. توسعه معنایی از «مجموعه انسانها» به این مجموعه گسترده، در فرهنگ عرب پیش از اسلام ریشه دارد، چنانکه به ابیات شعری در بالا اشاره شد. اما توسعه مؤلفه ای از مؤلفه فاعلی به مکانی، تحوّل متأخر از معنای قرآنی واژه است. بنابراین، اگر چنانکه گفته اند در تألیفات ربّانیون کاربرد آن برای جهان هستی رواج یافته و برای معانی زمانی و مکانی به کار رفته باشد، این تحوّل بر بافت قرآنی تأثیری نداشته است و به عبارت دیگر، این واژه با کاربرد عهدینی آن ارتباطی ندارد.

۳- برخلاف آنچه از منابع اسلامی برمی آید، تطوّر تاریخی واژه از مؤلفه «فاعلی» به سوی مؤلفه های زمانی و مکانی بوده است و نه برعکس. به تعبیر روشن تر، لغویان و مفسران مسلمان معتقدند که جمع بستن «العالمین» به سبک جمع های سالم برخلاف قاعده است، زیرا این ساختار برای جمع بستن صفات ذوی العقول و اعلامی که در حکم آنهاست به کار می رود. آنها معتقدند که اصل در واژه معنای «جهان هستی» است و در توجیه جمع بستن آن با «ین» جمع سالم، توجیهاتی ذکر کرده اند. حال آنکه تحلیل لغوی — قرآنی نشان می دهد که سیر تطوّر تاریخی برعکس است: واژه در اصل معنایی خود بر انسان (به ویژه انسان جوان) دلالت دارد، سپس به معنای همه آفریدگان — که هر کدام می توانند یک عالم باشند — به کار رفته است. به عبارتی، تنها مؤلفه واژه عالمین در قرآن همان مؤلفه فاعلی است و

افزودن مؤلفه‌های زمانی و مکانی بر واژه (معنای «جهان هستی») معنایی متأخر از آیات قرآن است. بنابراین، نیازی به ذکر توجیحات برای جمع بسته شدن «العالمین» به روش جمع‌های سالم نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن (بی‌تا)، *تفه سیر ابن ابی حاتم*، تحقیق: أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، تحقیق: هنداوی، عبدالحمید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن عربی، محمدبن علی (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۲ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: چاپ مرعشلی.
۷. ابن منظور (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر أدب الحوزة.
۸. ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱)، *مجاز القرآن*، تحقیق: محمد فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
۹. ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵ق)، *الأغانی*، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغویة*، قم: دارالعلم.
۱۲. احراری، حمید (بی‌تا)، *دانشنامه ریشه‌شناسی و معناشناسی واژگان قرآن*، منتشر نشده.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دارالعلم.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۳۳۰)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دارالعلم.

۱۵. پالمز، فرانک (۱۳۶۶)، **نگاهی تازه به معنی شناسی**، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
۱۶. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد نیشابوری (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان المعروف تفهیر الثعلبی**، بیروت: چاپ ابن عاشور.
۱۷. جواد علی (۱۴۱۳ق)، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، بغداد: جامعه بغداد علی نشره.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، **الهدی مستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، **لغت نامه دهخدا**، زیر نظر: محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، قم: دار الحق.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۵)، **الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقوال**، مصر: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
۲۳. سمرقندی، ابواللیث (بی تا)، **تفسیر السمرقندی**، تحقیق: محمود مطرجی، بیروت: دار الفکر.
۲۴. سوسور، فردینال (۱۳۸۹)، **دوره زبانشناسی عمومی**، ترجمه: کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
۲۵. صفوی، کورش (۱۳۹۲)، «کدام معنی؟»، **فصلنامه علم زبان**، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۱-۴۰.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۷ق)، **تفسیر المیزان**، قم: منشورات جامعه المدرسین فی الحوزة العلمية.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر مجمع البیان**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، **جامع البیان**، تحقیق: شیخ خلیل المیس / صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.
۲۹. طریحی، فخر الدین (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرين**، تحقیق: احمد حسینی، قم: راه حق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **التبیان**، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی.

٣١. عبدالباقی، محمد فؤاد (١٣٦٤)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، القاہرہ: دار الکتب المصریہ.
٣٢. عنترہ، ابن شداد (١٤٢٥ق)، *دیوان عنترہ بن شداد*، تحقیق: حمدو طمّاس، بیروت: دار المعرفہ.
٣٣. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢١ق)، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالعلم.
٣٤. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی / ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسہ دار الہجرہ.
٣٥. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (٢٠٠٧م)، *معجم القاموس المحیط*، تحقیق: خلیل مأمون شیحہ، بیروت: دارالعلم.
٣٦. قرطبی، محمد بن احمد انصاری (١٤٠٥ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق: ابراهیم اطفیش، بیروت: دارالعلم.
٣٧. قفطی، جمال الدین (١٤٢٤ق)، *إنباء الرواة علی أنباء النحاة*، بیروت: مکتبہ عصریہ.
٣٨. مرزبانی، ابو عبیداللہ (بی تا)، *الموشح*، قاہرہ: تحفہ مصر.
٣٩. مصطفوی، حسن (١٤٣٠ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالعلم.
٤٠. مقاتل بن سلیمان (١٤٢٤ق)، *التفسیر*، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالعلم.
٤١. نحاس، احمد بن محمد مصری (١٤٠٩ق)، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی الصابونی، مکہ: جامعہ أم القرى.
42. Black, Jeremy A., Andrew George, J. N. Postgate, (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
43. Calderini, Simonetta, (1994), "Tafsīr" of ālamīn in rabb al-ālamīn, Qurān 1:2", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 57, No. 1, In Honour of J. E. Wansbrough, pp. 52-58.
44. Gesenius, William (1906), *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, translated by Edward Robinson, Boston and New York, 1907.
45. Horovitz, Joseph, (1925), *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hebrew Union College Annual, Vol. 2, pp. 145-227.
46. Jastrow, Marcus, (1903), *A Dictionary of the Targumim*, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London/NEWYORK.
47. Jeffery, Arthur, (1938), *The foreign vocabulary of Qor'an*, Baroda.

48. Klein, Ernest, (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Carta, Jerusalem: The University of Haifa.
49. Smith, J. Payne (1957), *A Compendious Syriac Dictionary*, Founded upon the Thesarus Syriacus of R. Payne Smith, D.D, Oxford University Press.
50. Thayer, Joseph Henry, (1889), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Abdul Bāghī. MF. Al-Mu'jam al-Mufahras li 'Alfāz al-Qur'an al-Karīm. Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣ rīyyah; 1364 AH.
- 3- Abu al-Faraj Iṣ fahanī. Al-Aghanī. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turāth; 1415 AH.
- 4- Abu al-Futuh al-Razi HA. Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafṣīr al-Qur' ān. Mashhad: The Islamic research foundation of Astān Qods Razavi; 1408 AH.
- 5- Abu Hilāl Hasan ibn ` Abdullah al-` Askarī. Al-Furough al-Lugawīyah. Qom: 1412.
- 6- Abū ` Ubaydah Ma` mar ibn al-Muthannāh. Majaz al-Qur'an. Cairo: Maktabah al-Khanjī; 1381 AH.
- 7- Aḥ rārī H. Encyclopedia of Etymology and Semantics of Quranic Vocabulary (Unpublished).
- 8- Al-Azharī MBA. Tahdhīb al-Lughah. Beirut; 1421 AH.
- 9- Ali J. Al-Mufaṣ ṣ al fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam. Baghdad University; 1413 AH/1993.
- 10- Al-Naḥ ḥ ās ABMM. Ma'ān al-Qur'an. Mecca: The University of 'Umm al-Qurā'; 1409 AH.
- 11- ` Antara Ibn Shaddād. Book of Poetry. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1425 AH.
- 12- Bayḍ awī ` AB` U. Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta` awīl. Beirut, 1330 AH.
- 13- Black Jeremy A. Andrew George J. N. Postgate, a Concise Dictionary of Akkadian. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden; 2000.
- 14- Calderini. S. "Tafṣīr" of ālamīn in rabb al-ālamīn, Qurān 1:2". Bulletin of the School of Oriental and African Studies: University of London; 57 (1). In Honour of J. E. Wansbrough (1994), pp. 52-58.
- 15- Dehkhoda AA. Dictionary of Dehkhoda. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.

- 16- Fakhr Rāzī MB'U. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ alGhayb). Beirut: Np. 1421 AH.
- 17- Farāḥ idī KHBA. Kitāb al-' Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1409 AH.
- 18- Fīrūzābādī MBY. Al-Qāmūs al-Muḥ it . Beirut: np; 1386 AH.
- 19- Gesenius. W. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Trans: Edward Robinson; 1906 AH. Boston and New York; 1907.
- 20- Ḥākīm Nayshābūrī MB'A. Al-Mustadrak 'ala al-Ṣ aḥ it ayn. Beirut: Dar al-Ma'rifah; nd.
- 21- Horovitz J. Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran. Hebrew Union College Annual; 1925; 2: 145-227.
- 22- Ibn Abī Ḥātam ' ABM. Tafsīr Al-Qur' an Al-' Az īm. Research: Al-Ṭ ayyib 'AMṬ . Ṣ aydā: Al-Maktabat al-'AṢ rīyah; nd.
- 23- Ibn al-' Arabī MB'A. Al-Futūḥ āt al-Makkīah. Beirut: Dar al-'Ihya' al-Turāth; nd.
- 24- Ibn Fāris A. Mu'jam Maqā' īs al-Lughah. Research: 'Abd al-Salām Muhammad Haroon. Maktabah al-'alām al-Islamī; 1404.
- 25- Ibn Kathīr, I. Tafsīr al-Qur'an al-' Azīm. Beirut: Abdurrahman Mar'ashlī; 1412 AH.
- 26- Ibn Manẓ ūr MM. Lisān al-' Arab. Qom: 'Adab al-Hawzah; 1405.
- 27- Ibn Sayedah 'AB'I. Al-Muḥ kam wal-Muḥ it al-'Aẓ am. Research: Handāwī 'A. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1421 AH.
- 28- Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London/NEWYORK; 1903.
- 29- Jeffery A. The Foreign Vocabulary of Qor'an. Baroda; 1938.
- 30- Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Carta, Jerusalem: The University of Haifa; 1987.
- 31- Marzbānī 'A'U. Al-Muwashaḥ . Cairo: np; nd.
- 32- Muqātil bin Sulaymān. Tafsīr Muqātil. Research: Ahmad Farīd. Beirut: np; 1424 AH.
- 33- Mustafawī. H. Al-Tahqīq fī Kalamāt al-Qur' an al-Karīm. Beirut, Cairo, London: np; 4th ed: 1430 AH.
- 34- Palmer FR. Semantics: A New Outline. Trans: Kouros Safavi. Tehran: Nashr-e Markaz; 1366 HS.
- 35- Qaḥṭ ī JD. 'Inbāh al-Ruwāt 'Alā 'Anbāh al-Nuḥ āt. Beirut: Maktabat al-'AṢ rīyah; 1424 AH.
- 36- Qurṭ ubī MBA. Al-Jāmi' Li Aḥ kām al-Qur' ān. Beirut: np; 1405 AH.
- 37- Rāghib Isfahānī HBM. Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'an. Qom: np; 1404 AH.
- 38- Safavi. K. Which Meaning? Science of Language: 1392 HS; 1: 11-40.
- 39- Samarqandī NBM. The Commentary of Samarqandī (Baḥ r al-'Ulūm). Research: Mahmoud Maṭ rajī. Beirut: Dar al-Fikr; nd.

- 40- Saussure F. Course in General Linguistics. Trans: Kourosh Safavi. Tehran: Hermes; 1389 HS.
- 41- Smith J. Payne (Editor), A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesarus Syriacus of R. Payne Smith, D.D. Oxford University Press; 1957.
- 42- Ṭabarī MBJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr; 1415 AH.
- 43- Ṭabāṭ abā'ī. S. Muhammad Hussain. The Commentary of Al-Mīzān. Qom: Jāme' ah Mudarresīn fī Hawzah ` Ilmīyah; 5th ed: 1374 H.S.
- 44- Ṭabrisī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur' an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1415 AH.
- 45- Tha' labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur' an. Beirut: Dār Iḥ yā' Al-Turāth Al-' Arabī; 1422 AH.
- 46- Thayer JH. A Greek-English Lexicon of the New Testament. American Book Company; 1889.
- 47- Turayhī FD. Majma' al-Baḥ rayn. Research: Sayyid 'Ahmad Husseinī. Qom: Maktab al-Nashr al-Thīqāfah al-'Islāmiyyah; 1408 AH.
- 48- Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur' an. Np: Maktabah al-A'alām al-Islamī; 1409 AH.
- 49- Zamakhsharī M. Al-Kashshāf ' an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Cairo: np. 1385 AH/1966.
- 50- Zubaydī MMH. Tāj al-' Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr; 1414 AH.