

رویکردی نوین در ترجمه بسمله

با تحلیل ساختارهای زبانی آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

محمد خامه گر *

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم دیدگاه‌های نوینی را در تفسیر آیه شریفه «بسم الله الرحمن الرحیم» بیان کرده‌اند. براساس این دیدگاه‌ها می‌توان فهم دقیق‌تری از معنای این آیه شریفه به دست آورد و ترجمه نوینی از آن عرضه کرد. بدین منظور باید با تکیه بر ساختارهای زبانی، «بسمله» را تحلیل کرد. منظور از ساختارهای زبانی، ساختار لغوی، صرفی و نحوی است. در این نوشتار، براساس دیدگاه‌های تفسیری آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، تلاش می‌کنیم ساختارهای زبانی بسمله را تحلیل و ترجمه دقیق و جدیدی از این عبارت شریف عرضه کنیم.

کلیدواژه‌ها: بسمله، ترجمه قرآن، ساختارهای زبانی، تفسیر تسنیم.

در طول تاریخ ترجمه و تفسیر قرآن به زبان فارسی، مترجمان و مفسران بسیاری تلاش کرده‌اند ترجمه مناسبی برای «بسمله» بیابند. مشهورترین و قدیمی‌ترین ترجمه بسمله، عبارت «به نام خدای بخشاینده مهربان» است که نخستین بار در ترجمه تفسیر طبری آمده (طبری، ۱۳۵۶: ۲/۳۷۳) و هنوز هم رایج است. سایر ترجمه‌های مشهور بسمله عبارت‌اند از: «به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/۵۲)؛ «به نام خداوند فراخ‌بخشایش مهربان» (میدی، ۱۳۷۱: ۱/۲)؛ «به نام خداوند رحمتگر مهربان» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۳)؛ «به نام خدا که رحمتش بی‌اندازه است و مهربانی‌اش همیشگی» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳)؛ «به نام خداوند بخشنده بخشاینده» (گرم‌رودی، ۱۳۸۳: ۳)؛ «به نام خدای گسترده‌مهر مهرورز» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳).

یکی دیگر از ترجمه‌های رایج «بسم الله الرحمن الرحيم» عبارت معروف «به نام خداوند بخشنده مهربان» است. این ترجمه نخستین بار در تفسیر منظوم حاج میرزا حسن اصفهانی متخلص به صفی‌علیشاه (۱۳۱۶ ش.) به کار رفته است. وی تفسیر خود را در سال ۱۳۰۸ ش. به پایان برد. پس از وی، مرحوم الهی‌قمشه‌ای در ترجمه خود از قرآن کریم، که در سال ۱۳۲۳ ش. منتشر شد، از این عبارت استفاده کرد. شهرت ترجمه الهی‌قمشه‌ای و استقبال گسترده مردم از آن موجب شد که عبارت به نام خداوند بخشنده مهربان، رایج‌ترین ترجمه از بسمله در زبان فارسی شود؛ برای نمونه، می‌توان به ترجمه‌های دیگری مانند ترجمه عبدالمجید صادق‌نوبوری (۱۳۴۸ ش.)، ترجمه کاظم پورجوادی (۱۳۷۲ ش.)، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۳ ش.)، ترجمه آیت‌الله علی مشکینی (۱۳۸۰ ش.) اشاره کرد که از این عبارت در ترجمه بسمله استفاده کرده‌اند؛ باین همه، هنوز جای ترجمه‌های علمی خالی است که با تحلیل دقیق واژگان بسم الله الرحمن الرحيم و ساختارهای زبانی آن سازگار باشد.

محققان حوزه ترجمه قرآن معتقدند برای ترجمه دقیق و گویا از عبارت‌های قرآنی، باید در دو حیطة کلی درون‌زبانی و برون‌زبانی، مطالعه ویژه‌ای کرد، البته حیطة درون‌زبانی بسیار مهم‌تر است. در حیطة درون‌زبانی، پنج ساختار زبانی وجود دارد: آوایی، لغوی، نحوی،

صرفی و بلاغی که ساختار نحوی، صرفی و لغوی، مهم‌تر و پرکاربردترند.

ساختار نحوی، ساختار عناصر دستوری زبان از دیدگاه نحو است. در ساختار نحوی، درباره نقش‌ها و حالت‌های دستوری و نیز روابط آن‌ها بحث می‌کنند. ساختار صرفی هر کلمه، ترکیبی از عناصر صرفی کلمه، به‌اضافه ریشه معنایی و مبدأ اشتقاق آن است. مراد از عناصر صرفی، چیزهایی مانند معلوم و مجهول بودن فعل یا صفت مشبیه یا صیغه مبالغه بودن اسم است. ساختار لغوی، معنای اصلی واژه و عناصر تشکیل دهنده معنای آن است. پس از تعیین عناصر معنایی هر واژه، باید معادل‌های فارسی آن را در ترجمه‌های قرآن بررسی کرد تا بتوان میزان دقت مترجم و وفاداری واژگان انتخاب‌شده را با معنای اصلی واژه محک زد (قلی زاده، ۱۳۸۰: ۱۵).

در فرایند ترجمه، انتقال هرکدام از این ساختارها باید براساس اصل تعادل ساختاری متن مبدأ به متن مقصد باشد، نه تشابه ساختاری. تعادل به تعبیر ساده، «همسانی تأثیر متن مبدأ و مقصد بر خوانندگان خود» است؛ یعنی متن مقصد از دیدگاه زبانی و ساختاری، تأثیری بر خواننده خود بگذارد که متن مبدأ همان نوع تأثیر را بر خواننده خود می‌گذارد. برای ایجاد تعادل میان عناصر متن مبدأ و مقصد، بنابه‌ضرورت باید عناصر واژگانی، صرفی، نحوی را طوری تغییر داد که خوانندگان متن مقصد، به‌آسانی به پیام و منظور متن مبدأ دست یابند (قلی زاده، ۱۳۸۰: ۱۵). از نظر آیت‌الله جوادی آملی، ترجمه قرآن اگر متعذر نباشد، متعسر است؛ یعنی ترجمه آن ناممکن نیست؛ ولی بسیار دشوار است؛ زیرا قرآن عربی مبین است: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعر/۱۹۵). به زبان عربی، عربی مبین می‌گویند؛ چون دقیق و گسترده است و می‌تواند لغات و مفاهیم دیگر زبان‌ها را بیان کند؛ ولی زبان‌های دیگر از بیان مفاهیم و ظرافت‌های زبان عربی عاجزند و گاهی برای ترجمه يك واژه مفرد عربی، باید از چند واژه كمك گرفت تا مفاد آن را بیان کنند که در این میان، ظرافت‌های خاص آن کلمه عربی از بین می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷/۶۳۷).

اگرچه درباره وجوه مختلف تفسیری و معنایی واژگان و ترکیبات بسمله سخنان بسیاری گفته‌اند، اختلاف مفسران، فقها و عرفا درباره این عبارت بسیار زیاد است؛ از این رو، ترجمه

این آیه شریفه نیز با ابهام‌های بسیاری مواجه شده است. یکی از مفسران معاصر که در تفسیر خود به تفصیل همه ابعاد معنایی و تفسیری آیه شریفه بسمله را تحلیل کرده، حضرت استاد آیت‌الله جوادی آملی است که در تفسیر ارزشمند تسنیم بیش از پنجاه صفحه را به تفسیر این آیه اختصاص داده است. گرچه ایشان در تفسیر تسنیم، آیه بسمله را ترجمه نکرده‌اند، ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم براساس دیدگاه‌های تفسیری ایشان، ساختارهای زبانی بسمله را تحلیل و ترجمه‌ای دقیق و علمی برای آن پیشنهاد کنیم؛ بدین منظور، عبارت بسمله را به سه بخش «بسم»، «الله» و «الرحمن الرحیم» تقسیم می‌کنیم. ساختارهای لغوی و صرفی هر بخش را از با استفاده از آثار استاد بررسی می‌کنیم. در انتها، با نقد و بررسی ترجمه‌های رایج هر بخش، ترجمه‌ای متناسب با دیدگاه ایشان پیشنهاد می‌کنیم.

ساختارهای زبانی بسم

برای ترجمه دقیق عبارت بسم، لازم است ساختارهای زبانی آن را از ابعاد مختلف بررسی کنیم.

متعلق بسم

لفظ «باء» حرف جرّ است و مجموع جار و مجرور (بسم) کلمه است، نه کلام؛ از این رو، مفید معنای تام نیست، مگر با توجه به متعلق آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۸/۱). البته ممکن است متعلق آن اسم باشد تا جمله، اسمیه شود و ممکن است فعل باشد تا جمله، فعلیه شود؛ در هر حال، حرف جرّ به متعلق نیازمند است تا از نقص برهد و به تمامیت برسد.

اکثر مترجمان متعلق بسم را آشکار نکرده‌اند؛ در حالی که بیان متعلق بسم یکی از اصولی‌ترین نکات در ترجمه بسمله است. در اینکه متعلق بسم چیست، آرای بسیاری مطرح شده است. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم به چند دیدگاه درباره متعلق بباء بسم الله اشاره کرده است. اکنون چند مورد مهم را شرح می‌دهیم:

یکی از دیدگاه‌ها درباره متعلق بسم این است که حرف بباء اساساً حرف جر نباشد تا به متعلق نیاز داشته باشد. این دیدگاه دو گونه است. گروهی احتمال داده‌اند «بسم الله» عنوان و سرفصل شروع کاری مانند گفتار، نوشتار و کارهای دیگر قرار گیرد و از سنخ کلمات

تجزیه‌پذیر و ترکیب‌پذیر وابسته به قبل یا بعد نباشد. آیت‌الله جوادی آملی این احتمال را نقد می‌کند: «چنین احتمالی نه سند عقلی دارد و نه پشتوانه نقلی، بلکه صرف احتمال است.» (همان: ۲۸۲) احتمال دیگر این است که لفظِ بَاء در بسمِ الله و نیز سایر حروف این کلمه، هر کدام رمز خاص و خلاصه‌ای از اسم مخصوص الهی باشد؛ همان‌گونه که قشیری در تفسیر خود چنین گفته است:

گروهی از حرف باء، بَرّ و نیکی خدا را به اولیای خود متذکر می‌شوند و از «سین» سِرّ و راز او با اصفیای الهی را متذکر می‌شوند و از «میم» مَنّت خدا را بر اهل ولایت او به یاد می‌آورند و گروه دیگر از حرف «باء» برائت خدا از هر بدی و از حرف «سین» سلامت خدا از هر عیب و از حرف «میم» مَجْدِ خدای سبحان را ... و گروه دیگر از «باء» بها و از «سین» سنا و از «میم» ملک او را به یاد می‌آورند (قشیری، ۱۳۶۹: ۵۶/۱).

آیت‌الله جوادی آملی مخالف این دیدگاه است که باء بسمله به متعلق نیاز نداشته باشد: «آنچه به نظر می‌رسد همان مبنای مشهور بین اهل تفسیر است که لفظ باء حرف جر است و متعلق می‌طلبد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۲/۱) آنگاه دیدگاه‌های مختلف را دربارهٔ متعلق حرف باء بررسی می‌کنند.

دیدگاه نخست، نظریهٔ محی‌الدین عربی است که متعلق حرف جرّ را در هر سوره‌ای که آغاز آن «حمد» است، فعلی از مادهٔ حمد می‌داند؛ مانند: «حَمَدُتْهُ» یا «أَحْمَدُهُ» (بن‌عربی، ۱۴۱۹: ۲۱/۱). دیدگاه دوم، نظر مولی عبدالرزاق کاشانی است که متعلق «بسم» را «أَبْدُءُ» و «أَقْرُءُ» می‌داند. البته وی معتقد است مراد از «اسم» صورت نوعی انسان کامل جامع رحمت رحمانی و رحیمی است که مظهر ذات الهی و اسم اعظم است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۷/۱).

دیدگاه سوم، برگرفته از روایتی از امام رضا علیه السلام است که فرموده‌اند: «معنی قول القائل بسم الله، أَيْ أَسِيمٌ نَفْسِي بِسْمَةِ مَنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۱/۱). براساس این روایت، متعلق محذوف حرف جرّ، مشتق از مادهٔ «اسم» است و گوینده یا نویسنده درصدد آن است که خود را به نشانهٔ بندگی خداوند موسوم کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۶).

بعضی روایات نیز فعل مضارع «أَفْرَأُ وَ أَعْمَلُ» را متعلق «بسم» دانسته‌اند: «عن علی یعنی بهذا الأسمِ أَفْرَأُ وَ أَعْمَلُ هذا الْعَمَلُ؛ به نام خداوند می‌خوانم و این کار را انجام می‌دهد.» (الإمام الحسن العسكري، ۱۴۰۹: ۲۵). آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به این روایت، که بیانگر دیدگاه چهارم است، می‌فرماید: «اگر متعلق «باء» از ماده قرائت یا هر ماده مناسب دیگر باشد، چون اسم دارای مراتب است، قرائت یا کار مناسب دیگر نیز دارای درجات خواهد بود و گوینده (بسم الله) با هر درجه‌ای که شروع کند، مطابق همان مرتبه کار خود را ادامه می‌دهد؛ چنان‌که وارد شده: "اقرأ و ارق؛ بخوان و بالا برو." (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۷)

پنجمین دیدگاه این است که بسم به اسم یا فعلی به معنای «ابتدا» متعلق باشد؛ یعنی متعلق آن مبتدای محذوف «ابتدایی بسم الله» است یا فعل محذوف «ابتدات بسم الله» است. آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل این دیدگاه می‌فرماید: «اگر (بسم الله) جزء سوره نبود و خارج از قرآن بود، عنوان ابتدا می‌توانست متعلق به نام خدا قرار گیرد و با افتتاح آن، سوره شروع شود.» (همان) اما از آنجاکه بسم الله هر سوره، بخش جدانشدنی آن است، نمی‌توان فعل یا اسم ابتدا را متعلق بسم دانست.

آیت‌الله جوادی آملی پس از نقد دیدگاه‌های مختلف، درباره دیدگاه خود سخن می‌گوید. ایشان معتقد است متعلق بسم می‌تواند ماده استعانت و نظیر آن باشد؛ چنان‌که معنای حرف جر نیز می‌تواند استعانت باشد (همان) آنگاه برای تبیین این دیدگاه به سه نکته اشاره می‌کند.

نکته اول: متعلق بسم در صورتی از ماده «استعانت» خواهد بود که قبل از آن فعلی در کلام ذکر نشده باشد یا این عبارت بعد از فعلی که قرینه تعلق «بسم...» به آن باشد، به زبان جاری نشود. ایشان می‌فرماید:

گاهی اسم معنا با فعل معین همراه با لفظ باء که حرف جرّ است ذکر می‌شود؛ مانند "بحول الله وقوته أقوم وأقعد" و "اقرأ باسم ربك الذي خلق" در این گونه موارد، ابهامی در تعیین متعلق باء نیست و گاهی کار معینی به نام خدا شروع می‌شود که به مثابه قرینه معینه می‌تواند تعیین‌کننده متعلق حرف جرّ باشد؛ مانند آنکه کسی بخواهد سوره‌ای تلاوت کند یا از جایی برخیزد یا به جایی بنشیند و

نظیر آنکه ذابح یا ناچِر در هنگام ذبح گوسفند یا نَخر شتر می‌گوید: "بسم الله..." یعنی به نام خداوند قربانی می‌کنم و به نام او حیوان را سر می‌برم و نیز مانند شروع مُؤَلَّف یا مدرّس یا صاحب صنعت مُعین که در این‌گونه موارد احتمال تعین متعلّق حرف جر کاملاً بجاست؛ گرچه احتمال تعلّق آن به متعلّق عام که در موارد عمومی متحمل است، نظیر «ابتدا» و «استعانت» نیز معقول خواهد بود (همان: ۲۸۴).

نکته دوم: قرآن کریم از آن‌رو که کلام خداوند است و متکلم با ایجاد این حروف و کلمات، کتاب تدوینی را فراهم کرد، رنگ «تعلیم» دارد و از آن‌رو که بندگان خدا آن را تلاوت می‌کنند، معانی آن را فرامی‌گیرند و با عمل به محتوای آن تزکیه می‌شوند، رنگ «تعلّم» دارد؛ براین اساس، هنگامی که خداوند می‌فرماید «بسم الله» نباید متعلّق آن را استعانت و مانند آن دانست یا معنای حرف جر را استعانت توهم کرد؛ اما هنگامی که بندگان خدا آن را تلفظ می‌کنند، متعلّق آن می‌تواند ماده استعانت و نظیر آن باشد. البته این مطلب به معنای جمع دو استعانت نیست؛ زیرا بی‌تردید باید از جمع آن دو پرهیز کرد (همان: ۲۸۷).

نکته سوم: چون کلمه «بسم الله» جزء سوره و نیز جزء قرآن است، اگر برای استعانت یا عنوان دیگر قرائت شود، گرچه از لحاظ لفظ شامل حال خود نمی‌شود، ولی از لحاظ ملائک، خود را دربرمی‌گیرد؛ یعنی استعانت از خداوند همان‌طور که برای سایر اجزای سوره و همچنین سایر کلمات قرآن مجید محقق است، برای خود بسم الله نیز محقق خواهد بود (همان: ۲۸۷).

ساختار صرفی واژ «اسم» و ریشه آن

اسم لفظی است که حاکی از مسمای خود باشد. این کلمه یا از «سِمَة» به معنای نشانه، اشتقاق یافته است؛ چنان‌که کوفیان بر آن‌اند، یا از «سُمُو» به معنای بلندی مشتق است؛ چنان‌که بصریان بر آن باورند (زبیدی، ۱۳۰۶: ۱۸۳/۱۰). همچنین امکان دارد که این واژه مشتق از چیزی نبوده، وضع مختص به خود داشته و به معنای علامت باشد (شرتونی، ۱۳۷۷: ۵۴۶/۱). دیدگاه چهارمی نیز وجود دارد که این واژه را دراصل عبری می‌داند، نه عربی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۵/۵).

آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه بصری‌ها را ترجیح می‌دهد:

همان‌طور که راغب و برخی مفسران مانند فخر رازی در تفسیر کبیر و ملافتح‌الله کاشانی در *منهج‌الصادقین* و دیگران گفته‌اند، برای تشخیص مبدأ اشتقاق می‌توان به تحوّل‌های صرفی آن کلمه مراجعه کرد و ریشه اشتقاقی آن را به دست آورد و چون در جمع، تصغیر و نسبت، هر کلمه‌ای به مبدأ اصلی خود برمی‌گردد، می‌توان استشهاد کرد که کلمه اسم از شُمُو مشتق است، نه از وِشَم؛ زیرا جمع آن "اسم" است، نه "اوسام" و تصغیر آن "شَمی" است، نه "وَسیم". (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۷/۱)

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «به هر تقدیر، اسم در عرف و لغت به معنای «لفظ دالّ بر شخص یا شیء» است.» (همان) یعنی مبدأ اشتقاق واژه اسم تأثیر چندانی بر معنای استعمالی آن ندارد.

ساختار لغوی - معنایی واژه «اسم»

مراد از ساختار لغوی - معنایی واژه این است که (۱) عناصر معنایی تشکیل‌دهنده این واژه چیست؟ (۲) آیا معنای کاربردی این واژه با معنای موضوعی آن یکسان است یا چون وجوه معنایی دارد، معنای آن با توجه به سیاق متفاوت می‌شود؟ مانند کلمه «دست» که در ترکیب‌های «دست‌راست»، «دست‌فروش» و «دست‌انداز» سه معنای متفاوت دارد. آیت‌الله جوادی آملی برای تعیین ساختار لغوی - معنایی عبارت «بسم‌الله» به چهار نکته مهم اشاره می‌کند.

۱ - معنای لغوی اسم: اهل لغت درباره معنای اسم گفته‌اند: «اسم به معنای چیزی است که بیانگر ذات چیزی یا صفت آن باشد.» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۶/۵) و «ذهن شنونده با شنیدن آن لفظ، به معنای ویژه‌ای منتقل شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۲/۳) اسم در عرف و لغت به معنای «لفظ دالّ بر شخص یا شیء» است و در اینجا اسم در مقابل فعل یا حرف نیست و در اصطلاح اهل معرفت به معنای «ذات با تعین خاصّ» است؛ یعنی ذاتی که صفاتی از صفات یا همه صفات او مدّ نظر باشد. اسم در این اصطلاح، از سنخ وجود خارجی و عینی است، نه از مقوله لفظ. چنین اسمی خود اسم دارد و مفهوم دالّ بر آن را «اسم‌الاسم» و لفظ دالّ بر آن را

«اسم اسم‌الاسم» می‌نامند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹/۱).

۲ - مراحل اسم: آیت‌الله جوادی آملی معتقدند حقیقت اسم چهار مرحله دارد:

یکم) اسم لفظی؛ دوم) اسم مفهومی؛ یعنی معنای ذهنی که مسمای لفظ خاص است؛ سوم) اسم عینی که اعیان خارجی و مصادیق مفاهیم ذهنی‌اند. به مصادیق نیز اسم گفته می‌شود؛ زیرا حقایق عینی ادله و علایم و اسمای حقایق برترند که عبارت است از لحاظ ذات واجب با تعینی از تعینات؛ پس اسم لفظی عبارت است از اسم اسم اسم. در میان این مراتب، بخش مهمی که مورد عنایت قرآن کریم است، همان حقایق الهی است که مصادیق خارجی اسما و علائم آنهاست. البته سهم مفاهیم ذهنی در اقامه براهین کاملاً محفوظ است. حاصل آنکه: ۱. هویت مطلق مسماست؛ ۲. شهود آن هویت مطلق با تعیین علم، اسم است؛ ۳. ظهور اسم علیم در مصادیق خارجی که انسان علیم است، آن مظهر را به‌عنوان اسم‌الاسم می‌رساند؛ ۴. مفهوم حاکی از آن مظهر، اسم اسم اسم است؛ ۵. لفظ دال بر آن مفهوم، اسم اسم اسم اسم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۷)

۳ - تفاوت اسم و صفت: از نظر آیت‌الله جوادی آملی، اسم با صفت تفاوت حقیقی

ندارد؛ جز اینکه صفت به اصطلاح به چیزی گفته می‌شود که بر معنا و تعیین دلالت می‌کند که ذات، متّصف و متلبّس به آن معنا و تعیین می‌شود؛ اما اسم، چیزی است که دلالت بر ذات متّصف به آن صفت و تعیین می‌کند؛ بنابراین، حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن صفت است؛ اما حی، عالم، قادر، مرید و ... اسم‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۵/۳).

۴ - منظور از اسم در خداشناسی: آیت‌الله جوادی آملی از مراحل چهارگانه حقیقت اسم،

درباره مراد از «اسم‌الله» می‌فرماید:

منظور از اسم همان است که در قرآن کریم با عنوان «اسماء الحسنی» از آن یاد شده است: ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/۱۸۰). این اسم در اصطلاح عبارت است از ذات همراه با تعینی از تعینات و کمالات؛ و این معنا غیر از معنای اسم در لغت است که اعم است از اینکه دلالت کند بر ذات بدون وصف، یا دلالت کند بر ذات همراه با وصف. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۷) زیرا شککی نیست آنچه حقیقتاً اسم الهی را داراست و واقعاً علامت و آیه و نشانه خداوند است، همین حقایق خارجی است و معانی و صور ذهنی آنها

درواقع، اسمای این حقایق است، نه اسمای الهی، و اسمای لفظی که بر زبان جاری می‌شود و برای مفاهیم ذهنی وضع شده و بر آنها دلالت می‌کند، اسمای این معانی ذهنی است؛ پس الفاظ در واقع «اسماء اسماء اسماء الله» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۰/۳)

باتوجه به این چهار نکته، مراد از اسم خدا در عبارت بسم الله، نامی نیست که بر خدا گذاشته شده است و با آن خدای سبحان خطاب می‌شود، بلکه مراد از آن صفات کمالی خداوند است؛ همان‌گونه که در مواردی در قرآن کریم به تسبیح اسم خدا دستور داده شده: «سبح اسم ربك» (اعلیٰ/۱) مراد از اسم، صفات کمالیه خداوند است که از آسیب نقص و گزند عیب، منزّه و منشأ برکت‌های فراوان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۵/۳) باتوجه به معنای اسم و متعلق باء در بسم، ترجمه بسم الله از نظر آیت‌الله جوادی آملی چنین می‌شود: «از صفات کمالیه خداوند استعانت می‌جویم».

در تأیید آنچه از فرمایشات استاد برداشت شد، لازم است به این نکته توجه کنیم که در قرآن کریم، هرگاه واژه اسم برای خدا به کار می‌رود، به معنای صفات خداست، نه نام خدا؛ از این رو، «له الأسماء الحُسنى» یعنی همه صفات نیکو مانند علم، قدرت و ... برای خداست؛ ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن/۷۸) یعنی همه صفات خدایی که شکوه و کرامت دارد، با خیر و برکت است؛ ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (انسان/۲۵) یعنی صفات خدا را در بامدادان و شامگاهان یاد کن؛ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (۱/۸۷) یعنی صفاتی که شایسته علو و بزرگی خدا نیست به او نسبت نده.

ترجمه اسم به نام، افزون بر آنکه با معنای آن در استعمالات قرآنی ناسازگار است، با دو مشکل دیگر نیز مواجه است: نخست آنکه، معنای رایج و متداول اسم، لفظی است که بیانگر ویژگی‌های ذات است (اسم یعیین المسمی مطلقاً)؛ بنابراین، هرگونه نام‌گذاری، به ادراک ذاتی منوط است که بر آن نامی نهاده می‌شود. چون ذات خدا بسیط و خارج از ادراک و تعقل آدمی است، امکان ندارد بتوان برایش نامی انتخاب کرد که آینه همه ذات او باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۶/۵).

دوم آنکه، اگر اسم به معنای نام باشد و «الله» هم نام خدا باشد، آنگاه باید ترجمه

عبارت بسم الله چنین باشد: «به نام خدا»؛ در این صورت، تکرارِ بیهوده دارد؛ بنابراین، واژه «اسم» در آیه شریفه «بسم الله» به معنای «نام خدا» نیست، بلکه به معنای صفات و ویژگی‌های خداست.

ساختارهای زبانی لفظ جلاله الله

یکی از مشکلات ترجمه بسمله، معادلیابی لفظ جلاله «الله» است؛ از این رو، برخی مترجمان آن را ترجمه نمی‌کنند. برای کشف معنای دقیق این لفظ جلاله، باید ساختارهای زبانی آن را از سه بُعد تحلیل کنیم.

۱- ساختار صرفی

مهم‌ترین نکته در تحلیل ساختار صرفی لفظ جلاله الله این است که مشتق است یا جامد. در این باره دو دیدگاه وجود دارد. خلیل و برخی از نحوی‌ها به جامد بودن کلمه الله معتقدند. آن‌ها می‌گویند: «اگر [الله] مشتق باشد، همانند «ضارب»، «شریف» و «کریم»، باید برای موصوفی، صفت شود؛ در حالی که «الله» هیچ‌گاه صفت نمی‌شود، بلکه همیشه موصوف است؛ بنابراین «الله» باید جامد باشد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶/۱) این استدلال نادرست است؛ زیرا صفت شدن مشتق جایز است، نه واجب؛ از این رو، ممکن است لفظی مشتق باشد و هیچ‌گاه صفت نشود. دیدگاه دوم این است که کلمه الله مشتق است؛ اما در اینکه از چه لفظی اشتقاق یافته، برایش سی وجه گفته‌اند (زبیدی، ۱۳۰۶: ۳۷۴/۹) آیت الله جوادی آملی معتقد است که لفظ جلاله الله مشتق است و در اصل «إله» بوده و همزه آن بر اثر کثرت استعمال حذف شده است و با پیوستن «الف و لام» به شکل الله درآمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹/۱). این نظریه با حدیثی از امام صادق علیه السلام تأیید می‌شود: «عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله عز وجل واشتقاقها، فقال: "الله هو مشتق من إله وإله يقتضى مألوهاً..."» (فض کاشانی، ۱۲۶۶: ۷۰/۱).

۲- ساختار معنایی

مراد از ساختار معنایی لفظ جلاله الله این است که عناصر معنایی آن چیست و چه عواملی در ترجمه آن نقش دارند. آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، به چهار نکته اشاره کرده‌اند.

نخستین نکته تفاوت لفظ جلاله الله با سایر اسما و صفات خداست. از نظر آیت الله جوادی آملی لفظ جلاله الله از دو جهت با سایر اسمای الهی تفاوت دارد: نخست آنکه، لفظ جلاله الله، موصوف همه اسمای حسناى خداوند، از جمله «الرَّحْمَن» و «الرَّحِيم» می شود؛ ولی خود، صفت هیچ اسمی نمی شود؛ براین اساس، می گویند: «الله اسم ذات و دیگر اسم های خداوند، نام های صفات اوست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱) دوم آنکه، اسم مبارک الله، اسم جامع و اعظم است و سایر اسمای الهی با واسطه یا بی واسطه، زیر پوشش این نام مقدس است؛ برای مثال، اسم «شافی» که از اسمای جزئیة است، زیر پوشش «رازق» و رازق زیر پوشش «خالق» و خالق زیر پوشش «قادر» و قادر زیر پوشش اسم جامع و اعظم الله است؛ بنابراین، اسم الله نسبت به نام های دیگر خداوند که زیر پوشش آن است، «اسم اعظم» است (همان: ۳۰۷/۱).

پس در ترجمه کلمه الله نباید آن را با استفاده از یکی از صفات الهی ترجمه، یا لفظ خدا را به یکی از صفات مقید کرد؛ همان گونه که رشیدالدین میبدی در تفسیر خود، کشف الأسرار و عده الأبرار، در یکی از ترجمه های خود از بسمله، لفظ جلاله الله را به «خداوند جهان دار» ترجمه کرده است (میبدی، ۱۳۷۱: ۲/۱)؛ بدین ترتیب، الله را به یکی از صفاتش، یعنی مالک جهان بودن مقید کرده است.

دومین نکته آیت الله جوادی آملی، کیفیت اشاره نام الله به ذات الهی و تأثیر آن بر ترجمه این کلمه است. ایشان می فرماید:

الله برترین نام از نام های ذات مقدسی است که هستی صرف و جامع و مبدأ همه کمالات وجودی و منزّه از هر نقصی است و چون آن ذات اقدس جامع همه اسمای حسنی و صفات نیکوست، گفته می شود: "الله اسم ذاتی است که جامع همه کمالات است" البته باید توجه داشت که اشتغال بر کمالات در معنای این کلمه مأخوذ نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹/۱)

بنابراین در ترجمه کلمه الله نباید از تعبیری مانند «خدایی که جامع صفات کمالیه است» (خسروانی، ۱۳۹۰: ۳۶/۱) استفاده کرد.

سومین نکته در تبیین ساختار معنایی لفظ جلاله الله، میزان تأثیر معنای مبداء اشتقاق لفظ

الله بر ترجمه آن است. آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: «نام مقدس الله در اصل «اله» بوده و اله به معنای «مألوه» یعنی «معبود» یا «مُتَّحِيْرِيَه» است. بنا بر وجه دوم، مألوه بودن خدای سبحان از آن روست که همه عقل‌ها و دل‌ها درباره آن ذات اقدس متحیر و سرگردان‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹/۱)؛ همان‌گونه که حضرت امام سجّاد علیه السلام در زیارت امین‌الله به خدای سبحان عرض می‌کند: «بار خدایا، دل‌های خاشعان و خدا ترسان واله و حیران توست؛ اللهم إِنَّ قلوب المخبّتين إليك والهة» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۹۵/۱).

اگرچه الله از اله مشتق شده است، تفاوت محسوسی در معنای این دو واژه وجود دارد. در زبان عرب و فرهنگ وحی، اله بر هر معبودی اطلاق می‌شود که عبادت‌کنندگان در پیشگاهش خضوع کنند؛ خواه آن معبود، حق باشد یا باطل؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «لاتتخذوا الهین اثنین» (نحل، ۵۱)؛ ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...﴾ (فرقان/۴۳)؛ اما الله بر اثر کثرت استعمال، عَلم و اسم خاص ذات مقدس خداوند است که جامع همه صفات جلالی و جمالی است و جز بر او اطلاق نمی‌شود: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (حشر/۲۴).

قاعده ترجمه اسامی که در زبان مقصد برای یک معنا منقول باشد این است که در ترجمه آن یا باید از عین همان کلمه استفاده کرد یا از کلمه‌ای که در زبان مبدا برای آن معنا عَلم شده است و به معنای منقول آن نباید توجه کرد؛ اگر نام کسی در زبان عربی «محمود» باشد، در فارسی آن را به «پسنید» ترجمه نمی‌کنیم، بلکه از همان کلمه محمود استفاده می‌کنیم. چون استاد جوادی آملی معتقد است لفظ الله پس از اشتقاق از ریشه اله، به اسم عَلم برای ذات باری تعالی تبدیل شده است، نباید در ترجمه این کلمه مبارک از واژگانی که معنای «معبود» یا «تحیر» دارند استفاده کرد؛ همان‌گونه که برخی مترجمان در ترجمه بسم گفته‌اند: «به نام معبود مطلق که همه موجودات او را پرستش کرده و همه در مقابل عظمت نامتناهی او در حیرت هستند» (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹۱/۱۶)، بلکه یا باید از همان کلمه الله استفاده کنیم یا از کلمه‌ای استفاده کنیم که در زبان فارسی برای ذات باری تعالی عَلم شده است.

چهارمین نکته از منظر آیت الله جوادی آملی این است که گرچه نام شریف الله در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است، معنای کلمه «الله» در بسم الله با سایر آیات، اختلاف معنوی و

تفسیری دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۰۷/۱). ایشان برای توضیح این نکته ظریف و دقیق در تفسیر سوره فاتحه می‌فرمایند:

سه اسم از اسمای حسناى خدای سبحان در آیه کریمه «بسم الله الرحمن الرحيم» آمده است. همین نام‌ها در دو آیه بعد نیز ذکر شده است (الله در آیه دوم والرحمن والرحيم در آیه سوم) و نباید پنداشت که این تکرار است؛ زیرا اسمای الهی گاهی در چارچوبی محدود و فضایی بسته مطرح می‌شود و رسالت آن‌ها تبیین همان محدودۀ مرزبندی شده است؛ چنان‌که اگر به عنوان دلیل ذکر شده باشد، مدلول خاص خود را برهانی می‌کند؛ ولی گاهی چنین محدودیتی ندارد و از این قیود رها و آزاد است. اسمای حسناى «الله»، «الرحمن» و «الرحيم» در آیه کریمه بسم الله... از قبیل قسم دوم است و آنچه در آیات بعد آمده است، از قبیل قسم اول؛ زیرا نام الله، در آیه دوم، با اشارتی که به ذات جامع صفات کمالی دارد و «الرحمن» و «الرحيم»، در آیه سوم، با اشعاری که به رحمت مطلق و مخصوص الهی دارد، هر يك حدّ وسط برهانی بر انحصار حمد در خدای سبحان است و در پی تبیین و تثبیت محمود بودن خداوند است و نه مهر و بونه بودن او؛ مثلاً بالینکه آن ذات اقدس مورد رهبّت خدا ترسان نیز هست: ﴿... وَإِيَّاي فَارْهَبُون﴾ (بقره/۴۰)؛ اما این نام‌ها در آیه بسم الله چنین چارچوب و محدوده‌ای ندارد، بلکه باز و بی‌مرز است. (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۶: ۳۰۸/۱)

باتوجه به این نکته دقیق، در ترجمه لفظ جلاله «الله» در عبارت بسمله باید از هر قیدی اجتناب کرد که معنای این کلمه را محدود یا جهت‌دار می‌کند و باید آن را مطلق و جامع معنا کرد.

۳ - معادل فارسی لفظ جلاله الله

براساس آنچه آیت‌الله جوادی آملی درباره ساختار معنایی لفظ جلاله الله فرمودند، برای ترجمه این کلمه به زبان فارسی باید به دنبال واژه‌ای بود که در زبان فارسی چهار ویژگی داشته باشد:

(۱) اسم ذات و علم بالغلبه برای ذات باری تعالی باشد؛

(۲) به هیچ‌کدام از صفات الهی اشاره نکند؛

۳) از افزودن هر قیدی به آن کلمه باید اجتناب کرد؛

۴) تاجایی که ممکن است از کلمه‌ای مشتق شود که دراصل به معنای معبود باشد.

پرکاربردترین کلمات در ترجمه الله، دو واژه «خداوند» و «خدا» است. بجز این دو واژه، کلمات و عبارات زیر نیز به کار رفته است: «یزدان» (شمس‌الائمة سرخسی، ۱۴۱۴: ۳۷/۱)؛ «ایزد» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸۹/۱۰)؛ «ایزد هستی‌بخش» (امین، ۱۳۶۱: ۳۴۹/۵)؛ «خدای سزاوار پرستش» (رواقی، ۱۳۸۴: ۱/۱)؛ «خدای قادر بر آفرینش خلقان» (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۳۹/۱)؛ «خدایی که جامع صفات کمالیه است.» (خسروانی، ۱۳۹۰: ۳۶/۱)

باتوجه به قیودی که چهار ترجمه اخیر به ترجمه الله اضافه کرده‌اند، همان ابتدا از دایره بررسی ما خارج می‌شوند؛ زیرا براساس فرمایش آیت‌الله جوادی آملی، (۱) کلمه الله در بسمله مطلق است و از افزودن هر قیدی به آن باید اجتناب کرد؛ (۲) به هیچ‌یک از صفات خاص خدا اشاره نمی‌کند؛ بنابراین، فقط چهار کلمه خدا، خداوند، ایزد و یزدان را بررسی می‌کنیم.

خدا: در لغت‌نامه دهخدا به نقل از برهان قاطع، درباره وجه اشتقاق این کلمه چنین

آمده است:

بعضی این کلمه را از اوستایی (ayahdavax ayahduh) مشتق دانسته‌اند؛ اما «نولدکه» در این وجه اشتقاق شک کرده، چون خدای فارسی و خواتای پهلوی به کلمه ayatawx یا ahdatawx اقرب است و آن‌هم با سانسکریت satavs + uya (از خود زنده) یا سانسکریت satavs + ida (از خود آغاز کرده) رابطه دارد. «خدا» به معنی «خودآینده» است؛ زیرا مرکب است از کلمه خود و کلمه «آ» که صیغه امر است از آمدن و مشخص است که فعل امر با ترکیب اسم، معنای اسم فاعل پیدا می‌کند و چون حق تعالی در ظهور خود به دیگری محتاج نیست؛ از این رو، به این صفت خوانده شده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۸۳۹۱/۶)

بنابراین، این واژه مخفف «خودآی» و رساننده تعبیر فیلسوفان است؛ یعنی واجب‌الوجود، و شاید به کلمه «غنی» که در قرآن آمده است، نزدیک‌تر باشد تا به «الله» به معنای معبود. (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۲/۱)

خداوند: در لغت‌نامه دهخدا برای واژه «خداوند» چند معنا آمده است:

۱. مولی و صاحب برده و کنیز مانند: گمان برند که این بنده بی خداوند است؛
۲. بزرگ، سرور، مانند این شعر فردوسی: چو خون خداوند ریزد کسی به گیتی درنگش نباشد بسی؛
۳. صاحب: مانند این شعر فردوسی: "خداوند تاج و خداوند گنج - نبندد دل اندر سرای سپنج" یا عبارت "خداوند صور" به معنای صاحب صور که کنایه از اسرافیل است. همچنین "خداوند قلم" به معنای «اهل قلم»؛
۴. مالک: مانند این جمله که در کتاب *حدودالعالم* آمده است: "میوه‌های وی همه مباح است و بی خداوند است."

یزدان: به عقیده پارسیان پیش از اسلام، «یزدان» نام فرشته‌ای است که فاعل خیر باشد و هرگز از وی شر نیاید. آنان به آفریننده خیر، یزدان و به آفریننده شر، اهریمن می‌گفتند (دهخدا، «یزدان»): بنابراین یزدان نیز ترجمه دقیقی برای واژه الله نیست و معادل معنای خیررساننده است، نه معادل معبود دارای همه صفات کمالیه که معنای الله است.

ایزد: لغت‌نامه دهخدا درباره واژه «ایزد» می‌گوید:

این کلمه از ریشه «یز» به معنی پرستیدن و ستودن است. «یزته» در لغت به معنی "درخور ستایش" است و در اوستا "ایزد" به فرشتگانی اطلاق شده که از جهت رتبه و منزلت، دون امشاسپندان هستند. این واژه در پهلوی "یزد" و در فارسی "ایزد" شده؛ اما در فارسی ایزد به معنی فرشته نیست، بلکه فقط خدا و آفریدگار کل است. سعدی نیز این واژه را به جای نام خدا به کار برده و گفته است: "اول دفتر بنام ایزد دانا - قادر روزی رسان و حی توانا" (دهخدا، «ایزد»).

جمع بندی: براساس نکاتی که در تحلیل ساختار معنایی واژه الله از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نقل شد، دو واژه ایزد و خدا برای ترجمه لفظ جلاله الله مناسب‌ترند؛ زیرا واژه ایزد به معنای موجودی است که پرستیده می‌شود و همان معنای معبود است. البته باید دقت کرد که گرچه معنای اولیه ایزد، معادل کلمه عربی اله است، در منابع ادبی فارسی بدون هیچ قید افزون‌تری به معنای الله یا همان معبود مطلق به کار رفته است و در فارسی قدیم، اسم علم برای ذات باری تعالی بوده است؛ برای نمونه، در مثنوی می‌خوانیم: «تو زقرآن بازخوان

تفسیر بیت / گفت ایزد مارمیت اذ رمیت» (مولوی، ۱۳۶۶: ۳۱/۱).

واژه خدا هم گرچه از ریشه «خودآ» است، در استعمالات رایج زبان فارسی این واژه «عَلَم» برای ذات باری تعالی است و به افراد دیگر اطلاق نمی‌شود. ترجمه «الله» به «خدا» در ترجمه‌های امروزی، بهتر از ایزد است؛ زیرا کاربرد کلمه ایزد در فارسی امروزی، چندان رایج نیست؛ اما واژه «خداوند» ترجمه دقیقی برای لفظ جلاله «الله» نیست؛ زیرا فقط به یک صفت از صفات الله، یعنی مالک بودن یا مَلِک بودن خدای سبحان اشاره می‌کند؛ افزون‌براین، در کاربرد فارسی نیز این واژه «عَلَم» برای ذات باری تعالی نیست و به افراد دیگری نیز اطلاق می‌شود که ویژگی مالکیت دارند؛ مانند «خداوند تاج و خداوند گنج».

ساختارهای زبانی رحمان و رحیم

برای تحلیل ساختارهای زبانی دو واژه رحمان و رحیم، ابتدا ساختار صرفی و معنایی این دو واژه را از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌کنیم. سپس با بررسی معادل‌های فارسی این دو کلمه در ترجمه‌های قرآن، ترجمه‌ای متناسب با دیدگاه حضرت استاد برمی‌گزینیم. آیت‌الله جوادی آملی در بررسی ساختار صرفی و معنایی این واژگان، به پنج نکته مهم اشاره کرده‌اند.

۱- مبداء اشتقاق رحمان و رحیم و عناصر معنایی آن

در اینکه مبداء اشتقاق دو کلمه رحمن و رحیم، ماده «رحم» است، اهل لغت هیچ اختلافی ندارند. آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌فرماید: «رحمان و رحیم، دو صفت از صفات علیای خدای سبحان است که از ماده «رحمت» مشتق شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱) ایشان در ادامه درباره عناصر معنایی ماده رحمت می‌فرمایند:

فرهنگ‌های لغت برای "رحمت" معانی فراوانی مانند رقت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حب، شفقت و دلسوزی ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که اولاً این‌ها مراحل پیشین رحمت است، نه خود آن؛ زیرا با مشاهده صحنه‌های رقت‌آور، ابتدا در قلب انسان رقت، لطف، عطوفت، دلسوزی، محبت، شفقت و رأفت و سپس رحمت پدید می‌آید. ثانیاً آنچه گفته شد، ویژگی مصداقی از مصداقی رحمت است که در آدمی حادث می‌گردد؛ اقا رحمتی که به ذات اقدس خداوند اسناد

داده می‌شود، منزّه از هرگونه انفعال و تأثر است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: "خداوند رحیمی است که به رقت موصوف نمی‌شود؛ رحیم لا یوصف بالرحمة" بنابراین، معنای جامع رحمت، همان "اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان" است و به این معنا به خدای سبحان نیز اسناد داده می‌شود؛ همان‌گونه که در مفردات راغب نیز چنین آمده است: "الرحمة من الله إنعام وإفضال" (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱).

براساس معنایی که استاد برای ماده رحمت عرضه کرده است، این ماده وقتی برای خدای سبحان به کار می‌رود، دو عنصر معنایی دارد؛ یکم، اعطا و افاضه چیزی به دیگری؛ دوم، آنکه این اعطا برای رفع حاجت نیازمندان باشد، نه برای تفریح و استفاده از آن در چیزهایی که اضافه بر نیاز است.

برخی از لغت‌دانان عناصر معنایی دیگری برای این ماده ذکر کرده‌اند؛ برای مثال ابن فارس مفهوم «رقت» را یگانه عنصر معنایی رحمت دانسته است (مقایس‌لغه، ۱۳۷۸: ۴۹۸/۲)؛ اما راغب اصفهانی عنصر «احسان» را هم به آن افزوده است: «رحمت رقتی است که مایه احسان به شخصی شود که مورد رحمت واقع شده است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۷) علامه مصطفوی دو مفهوم «رأفت» و «رعایت مصلحت» را از عناصر معنایی واژه «رحمت» می‌داند: «رحمت اظهار دلسوزی و رأفت به کسی، با رعایت خیر و صلاح اوست، هرچند موجب ناراحتی او شود؛ مانند خوراندن دوی تلخ به بیمار.» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴)

باید دقت کرد که در این کتب، معنای انسانی رحمت آمده است؛ اما آیت‌الله جوادی آملی آن را براساس معنای مقبول رحمت الهی معنا کرده است. این معنا با سخن امیرالمؤمنین کاملاً منطبق است: «الرَّحْمَةُ مِنَ اللَّهِ إِنْعَامٌ وَإِفْضَالٌ وَمِنَ الْأَدْمِيَّةِ رِقَّةٌ وَتَعْطُفٌ؛ رحمت از سوی خدا، نیکی و بخشش است و از سوی بشر، دلسوزی و مهربانی.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۱۷۹)

۲ - تفاوت صیغه صرفی رحمان و رحیم

از آنجاکه رحمان و رحیم هر دو از ماده رحمت هستند، تفاوت معنایی آن‌ها فقط به دلیل صیغه صرفی شان خواهد بود؛ همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «دو واژه رحمان

و رحیم که در ماده مشترك است، بر اثر تفاوت در هیئت و ساختار لفظی، دارای دو معنای مختلف است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۱/۱) از این رو، تعیین صیغه صرفی این دو کلمه برای شناسایی معنای دقیق این دو واژه، تأثیر بسزایی دارد.

درباره صیغه صرفی رحمان و رحیم سه دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست آن است که هر دو صیغه مبالغه‌اند؛ زیرا «رحمن» بر وزن «فعلان» اگرچه هم در صفت مشبیه و هم در صیغه مبالغه جاری است، اگر صفت مشبیه بخواهد بر این وزن بیاید، باید «رَحِمَ» که متعدی است، به «رَحِمَ» به ضم حاء تغییر یابد که لازم است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۲/۱). آنگاه چنین وزنی صفت مشبیه خواهد بود و این قانون در رحیم هم جاری است؛ ولی اگر از وزن فعلان، انتقال از فعل به سوی اسم فاعل حاصل شود، این تغییر و تبدیل ایجاب می‌کند که وزن فعلان از متعدی گرفته شود و هرچیزی که در این وزن باشد و از مبدأ متعدی اتخاذ شود، به آن صیغه مبالغه گویند (روح المعانی، ۱۴۰۸: ۵۶/۱)؛ در این صورت، تفاوت رحمن با رحیم در این است که شدت مبالغه در رحمان بیشتر از رحیم است (جزائری، ۱۳۸۰: ۱۶).

دیدگاه دوم این است که هر دو صفت مشبیه‌اند؛ زیرا اصل در صیغه فعلان و فعیل، صفت مشبیه بودن است؛ افزون بر آنکه صیغه مبالغه، فقط پانزده وزن دارد و این دو از جمله آن‌ها نیستند (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۹۲/۱).

دیدگاه سوم این است که کلمه رحمان، صیغه مبالغه است که بر کثرت رحمت دلالت می‌کند و کلمه رحیم، صفت مشبیه است که ثبات، بقا و دوام را می‌رساند. علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی طرفدار این دیدگاه‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱).

۳- ساختار لغوی و معنای اصطلاحی رحمان

آیت‌الله جوادی آملی معنای لغوی و اصطلاحی کلمه رحمان را با توجه به صیغه صرفی، عناصر معنایی و کاربرد آن در قرآن تحلیل می‌کند:

رحمان بر وزن فعلان و برای مبالغه است و وزن فعلان بر فراوانی و سرشار بودن دلالت دارد؛ مانند "غضبان" که به معنای "سرشار از خشم" است؛ پس رحمان مبدأ سرشار از رحمت است و رحمت رحمانیه ذات اقدس الهی، همان رحمت

فراگیر و مطلق است که همه ممکنات را فراگرفته، بر مؤمن و کافر افاضه می‌شود. این رحمت فراگیر، همان فیض منبسط و نور فراگیر وجود است که هر موجودی را روشن کرده است: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا...﴾ (مریم/ ۷۵) رحمت رحمانیه خداوند همه چیز را زیر پوشش دارد: دنیا و آخرت و مؤمن و کافر و رحمتی است نامتناهی؛ همانند آفتابی که بر زندگی همه می‌تابد و بارانی که بر هر سرزمین می‌بارد ﴿... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ (اعراف/ ۱۵۶)، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً﴾ (غافر/ ۷)؛ بنابراین، مقابل چنین رحمت فراگیری "عدم" است، نه "غضب"؛ زیرا تقابل آن با غضب الهی موجب خروج غضب از پوشش رحمت رحمانیه و تقيید رحمت مطلقه خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۴/۱)

اگر ذات اقدس الهی با اسم مبارك رحمان جلوه کند، زمین و آسمان می‌آفریند، جن، انس، ملک، بهشت و دوزخ خلق می‌کند، به کافر و مؤمن روزی می‌رساند، به فاسق و عادل طالح و صالح توجه می‌کند و خلاصه، جمیع موجودات و مخلوقات نظام هستی به برکت آن ظاهر می‌شوند؛ اما اگر با نام مبارك رحيم تجلی کند، فقط به مؤمنان، صالحان و تقوایبندگان عنایت ویژه می‌کند؛ بنابراین، آنچه نظام هستی را با جمیع متعلقات آن اداره می‌کند، تجلی نام مبارك «الرحمن» است.

درحقیقت، اسم مبارك رحمان، برزخ و واسطه ذات باری تعالی و سایر اسما و صفات الهی است که فیض را به اجمال از ذات اقدس حق تعالی می‌گیرد و به تفصیل بین اسما و صفات او تقسیم می‌کند؛ از این رو فرمود: «رحمان بر عرش تکیه زده است؛ الرحمن علی العرش استوی» (طه/ ۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۰۷/۱).

تفسیر آیت الله جوادی آملی درباره معنای رحمان، با آیاتی که این واژه را در رحمت مطلق خدا به کار برده و کاملاً سازگار است؛ مانند آیه شریفه ﴿أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدِّنَ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُونِ﴾ (یس/ ۲۳). اگرچه در این آیه سخن از عذاب است، از خدای رحمان یاد شده، نه از خدای قهار و منتقم؛ زیرا رحمت رحمانیه خداوند، عذاب را نیز دربرمی‌گیرد. در آیه چهارم سوره مبارکه الرحمن نیز پس از ذکر نام شریف الرحمن، در شمار نعمت‌ها و رحمت‌های الهی، همانند تعلیم قرآن و نعیم بهشتی، از

جهنم یاد می‌کند: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذَّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ اِنْ * ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذَّبَانِ﴾ (الرحمن/۴۴ و ۴۵) جهنم کمالی و جودی و در ردیف بهشت و سایر آلاء خدای سبحان، زیر پوشش رحمت مطلق اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۵).

۴- ساختار لغوی و معنای اصطلاحی رحیم

آیت‌الله جوادی آملی معنای لغوی و اصطلاحی کلمه رحیم را نیز باتوجه به صیغه صرفی، عناصر معنایی و کاربرد آن در قرآن تحلیل می‌کند: رحیم بر وزن فعیل صفت مُشَبَّه است که بر ثبات و بقا دلالت می‌کند و به تناسب هیئت خاص آن به معنای مبدئی است که رحمتی ثابت و راسخ دارد، از گسترش کمی به میزان رحمت رحمانیه ندارد و همان رحمت خاصی است که فقط بر مؤمنان و نیکوکاران افاضه می‌شود: ﴿... وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (احزاب/۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۱).

ایشان درباره دایره معنایی رحمت رحیمیه خدا می‌فرماید رحمت رحیمیه خدا درمقابل عذاب و سخط الهی قرار دارد و متناهی و محدود است؛ همان‌گونه که سخط الهی محدود است. توفیق یاری دین و فراگیری معارف الهی، انجام دادن عمل صالح در دنیا و رسیدن به بهشت و رضوان الهی در آخرت، از مظاهر بارز رحمت رحیمیه است. در ادامه به برخی از آیات قرآن کریم اشاره می‌کنند که در آن‌ها فقط رحمت خاص الهی مطرح شده است و مؤید تحلیل ایشان از معنای صفت رحیم است؛ مانند آیه «يَعَذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» (اعراف/۱۵۶). در این آیه کریمه، رحمت الهی در برابر عذاب الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۳).

۵- رابطه معنایی رحمان و رحیم

براساس آنچه گفتیم، خدای سبحان دو گونه رحمت دارد: رحمتی مطلق، فراگیر و بی‌مقابل، و رحمتی خاص که در برابر غضب اوست و چنان‌که گذشت، الرّحمن بر رحمت مطلق و فراگیر و الرّحیم بر رحمت متناهی و خاص الهی دلالت می‌کند (همان: ۲۹۲). همان‌گونه که امام صادق نیز در تفسیر رحمن و رحیم فرمود: «الرّحمن اسم خاص بصفة عام و الرّحیم اسم عام بصفة خاص» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۱)؛ یعنی رحمن اسمی است که فقط

مخصوص خداست و بر دیگری اطلاق نمی‌شود؛ اما صفتی عام است؛ چون گستره رحمت رحمانیه به حدی است که مؤمن و کافر، حتی موجودات جمادی و نباتی را فرامی‌گیرد؛ اما رحیم اسم عام است؛ یعنی تمام انسان‌ها در این نام با خداوند شریک‌اند؛ هر کس می‌تواند نام رحیم را برای خود انتخاب کند؛ ولی رحمت رحیمیه مفهوم گسترده‌ای ندارد؛ بلکه معنای انحصاری دارد و متعین و ویژه مؤمن است. تفاوت رحمان و رحیم فقط در همین جنبه است؛ اما دلیلی ندارد یکی مخصوص دنیا و دیگری به آخرت مربوط باشد.

۶- معادل فارسی واژگان رحمان و رحیم

پس از تعیین ساختار صرفی و لغوی رحمان و رحیم، نوبت یافتن معادلی برای آن‌ها در ترجمه بسمله است. مترجمان و مفسران قرآن برای ترجمه این دو واژه از تعابیر متفاوتی استفاده کرده‌اند که هر کدام با توجه به ساختار صرفی و لغوی رحمان و رحیم باید ارزیابی شود. پرکاربردترین واژه‌ها در ترجمه «الرحمان الرحیم» واژگان زیر است که بار معنایی آن‌ها را در زبان فارسی بررسی می‌کنیم.

مهربان: در فرهنگ دهخدا برای این واژه چند معنا ذکر شده است؛ از جمله بامحبت، معشوقه، عاشق، ترحم‌کننده، نیکوکار؛ بنابراین مهربان، ترجمه «بامحبت» است، نه «دارای رحمت». از آنجاکه ماده «حب» در زبان عربی، با ماده «رحمت» تفاوت دارد، این کلمه ترجمه دقیقی برای رحمان یا رحیم نیست؛ زیرا ماده حب به معنای میل شدید داشتن به چیزی است و مقابل آن تنفر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۲/۲)؛ اما در معنای رحمت الهی، توجه به فیض‌رسانی برای رفع حاجت نیازمندان است.

بخشاینده، بخشایشگر: این دو کلمه از ریشه بخشایش به معنای «از جرم و گناه و تقصیر کسی درگذشتن و او را مورد عفو قرار دادن است.» (دهخدا، «بخشاینده») بخشاینده و بخشایشگر، اسم فاعل به معنای عفوکننده‌اند؛ بنابراین، هیچ‌یک از عناصر معنایی ماده رحمت در آن‌ها قرار ندارد.

بخشنده: به معنای کسی است که می‌بخشد و داد و دهش بسیار می‌کند. (دهخدا، «بخشنده») معنای این واژه به معنای واژه رحمت بسیار نزدیک است؛ زیرا فیض‌رسانی خداوند به همه

موجودات یا فقط به مؤمنان، نوعی بخشندگی است.

گسترده‌مهر، مهرورزنده: در بررسی ترجمه‌هایی که از واژه «مهر» استفاده کرده‌اند، باید به این نکته توجه کرد که مهر نیز به معنای شفقت و محبت است و با رحمت متفاوت است. مهرورزنده با مهربان تفاوت چندانی ندارد.

ترجمه با استفاده از ماد رحمت: برخی مفسران و مترجمان، دو واژه رحمان و رحیم را با ترکیب کردن مصدر ماده رحمت با واژگان فارسی ترجمه کرده‌اند؛ مانند صاحب رحمت عام و خاص (امین، ۱۳۶۱: «ترجمه بسمله»)، دارنده رحمت همگانی (قرشی، ۱۳۷۷: «ذیل ترجمه بسمله»)، رحمت‌گر (فولادوند، ۱۳۷۳: ۳)، رحم‌گستر (صفارزاده «ترجمه بسمله») و رحمتش بی‌اندازه است (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳). این ترجمه برای آن دسته از فارسی‌زبانان مناسب است که از واژه رحمت به همه عناصر معنایی آن پی‌می‌برند؛ اما برخی، از واژه رحمت معنایی معادل محبت داشتن برداشت می‌کنند.

براساس آنچه گفتیم، واژه معادل رحمان و رحیم در زبان فارسی، براساس دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی باید کلمه‌ای باشد که در آن از لفظ بخشنده یا رحمت و همانند آن‌ها استفاده شود و باید به نکاتی توجه کرد که ایشان درباره ساختار معنایی و صرفی دو واژه رحمان و رحیم فرمودند:

۱. به معنای جامع رحمت، یعنی «اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان» در ترجمه هر دو واژه رحمان و رحیم توجه شود؛

۲. در ترجمه کلمه رحمان معنای صیغه مبالغه که بر کثرت رحمت دلالت می‌کند، و در کلمه رحیم معنای صفت مشبیه لحاظ شود که بر بقا و دوام دلالت می‌کند؛

۳. در ترجمه کلمه رحمان به این نکته دقت شود که رحمت رحمانیه ذات اقدس الهی رحمتی فراگیر است و همان فیض گسترده‌ای است که همه ممکنات را فراگرفته، بر مؤمن و کافر افاضه می‌شود؛

۴. در ترجمه کلمه رحیم به این نکته دقت شود که رحمت رحیمیه ذات اقدس الهی همان رحمت خاصی است که فقط بر مؤمنان و نیکوکاران افاضه می‌شود. با توجه به این

نکات، عبارات زیر را برای ترجمه این دو کلمه پیشنهاد می‌کنیم:

الف: الرحمان: بخشنده‌ای که نیازهای همهٔ بندگانش را تأمین می‌کند، بخشنده‌ای که فضل و رحمت او شامل همهٔ موجودات می‌شود؛
ب: الرحیم: بخشنده‌ای که نعمت‌های دائمی و ویژه‌ای به مؤمنان عنایت می‌کند، بخشنده‌ای که به مؤمنان عنایت و لطف ویژه‌ای می‌کند.

تفاوت معنای بسمله در هر سوره

یکی از نظرات تفسیری آیت‌الله جوادی آملی دربارهٔ «بسم الله الرحمن الرحيم» که بر ترجمه این آیه شریفه تأثیر می‌گذارد، این است که ایشان معتقدند اگرچه الفاظ این آیه در سراسر قرآن کریم یکسان است، در هر سوره معنایی ویژه و متناسب با همان سوره دارد؛ به تعبیر دیگر، آیه بسمله در قرآن کریم مشترک لفظی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۹/۱). آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات اشتراك لفظی بسمله و اختلاف معنوی آن در سوره‌های قرآن سه دلیل اقامه کرده‌اند.

دلیل نخست، نزول مکرر آیه بسم الله ... است. ایشان می‌فرمایند:

آیه کریمه بسم الله الرحمن الرحيم که سرفصل ۱۱۳ سوره قرآن کریم است و در سوره مبارکه "نمل" افزون بر آغاز سوره، در طلیعه نامه حضرت سلیمان عليه السلام به ملکه سبأ نیز آمده است، در مجموع ۱۱۴ بار نازل شده است، نه اینکه يك بار نازل شده باشد و به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرفصل سور قرآنی قرار گرفته باشد. نزول مکرر آیه بسم الله ... نشانهٔ اختلاف معنا و تفسیر آن در هر سوره است (همان).

دلیل دوم آیت‌الله جوادی آملی بر اشتراك لفظی بسمله، احکام فقهی آن است. ایشان در این استدلال به احکامی اشاره می‌کند که حاکی از ارتباط معنا دار بسم الله هر سوره با محتوای آن است؛ مانند اینکه حرمت قرائت سور عزائم بر صاحبان عذر، شامل تلاوت بسم الله ... به قصد سوره‌های مزبور نیز می‌شود. یا آنکه قرائت بسم الله ... هر سوره، در نماز باید به قصد همان سوره‌ای باشد که نمازگزار قصد تلاوت آن را دارد؛ از این رو، در صورت عدول نمازگزار از سوره‌ای به سوره دیگر، باید بسم الله ... را به قصد سوره جدید تکرار کند. لزوم

تلاوت بسم الله هر سوره به قصد همان سوره، نشانه تعدد مقصود است؛ زیرا تعدد قصد، تابع تعدد و تكثر مقصود است؛ وگرنه مقصودی که هیچ کثرتی در آن نیست تا هریک از واحدهای آن نشانه خاصی داشته باشد و با آن نشانه، از واحدهای دیگر متمایز شود، قصد نمی‌تواند فارق و منشأ تكثر آن باشد؛ مگر اینکه قصد، خود مقصود آفرین باشد؛ بنابراین، بسم الله ... هر سوره، معنا و تفسیری ویژه خود دارد و با معنای بسم الله در سایر سوره‌ها متفاوت است (همان: ۲۹۲).

دلیل سوم، تفاوت محتوای سوره‌های قرآن است. آیت الله جوادی آملی می‌فرماید:

اختلاف معنوی و اشتراك لفظی آیات بسم الله الرحمن الرحيم از آن روست که بسم الله هر سوره، جزئی از آن سوره است و با محتوای آن هماهنگ و به منزله عنوان و تابلوی آن سوره است و چون مضامین و معارف سوره‌های قرآن با یکدیگر متفاوت است، معنای بسم الله نیز در سوره‌ها مختلف خواهد بود و در هر سوره درجه‌ای از درجات و شأنی از شئون الوهیت خدای سبحان و رحمانیت و رحیمیت او را بازگو می‌کند و از این جهت، همانند اسمای خداوند در پایان آیات است که با محتوای آیات هماهنگ و به منزله برهانی بر محتوای آن است؛ بر این اساس، اگر محتوای سوره‌ای به خوبی تبیین شود، تفسیر بسم الله آن سوره نیز روشن خواهد شد. (همان: ۲۹۱)

توضیح اینکه در آیه کریمه بسم الله الرحمن الرحيم هم سخن از «الله» است که اسم جامع و اعظم خدای سبحان است، سایر اسمای حسنای الهی را زیر پوشش دارد و در هر سوره ظهوری خاص دارد؛ و هم سخن از رحمت رحمانیه است که همه صفات خدای سبحان زیر پوشش آن است و در هر مظهري با اسمی خاص ظهور می‌کند؛ در سوره‌هایی که محتوایی مهرآمیز دارد و اوصاف جمالیة خداوند را مطرح می‌کند، در چهره «جمال»، و در سوری که مضامینی قهرآمیز دارد و غضب الهی را بازگو می‌کند، در چهره «جلال» تجلی می‌کند؛ بنابراین، تفسیر بسم الله ... به اختلاف سوره‌ها متفاوت است (همان).

یکی از روش‌های راه‌یابی به مضامین اصلی هر سوره، کشف غرض سوره است؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی می‌گوید: «از آنجاکه وحدت و یگانگی هر سخنی، به هدف و

منظور آن است، هریک از سوره‌ها منظور و هدف خاصی را دنبال می‌کند؛ بنابراین ذکر بسم الله در طلوع هر سوره‌ای برای شروع در مقصود خاص آن سوره است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱) آنگاه علامه به رابطه غرض سوره «حمد» و بسم الله آن می‌پردازد و بسم الله الرحمن الرحيم این سوره را چنین معنا می‌کند:

چون غرض نهایی از سوره حمد، به طوری که از آیاتش پیداست، ستایش خدا، اظهار بندگی، پرستش او و بالاخره درخواست کمک و راهنمایی از اوست ... این مقصود مهم باید با نام مقدس او شروع شود؛ یعنی خداوند را به نام تو ستایش و اظهار بندگی می‌کنیم. (همان)

آیت الله جوادی آملی نیز در ابتدای تفسیر برخی از سوره‌ها، به غرض آن‌ها اشاره کرده است؛ بنابراین، براساس غرض سوره می‌توان بسم الله الرحمن الرحيم را در آن سوره ترجمه کرد؛ برای نمونه، ایشان با بررسی خطوط کلی معارف سوره حمد و مباحث محوری آن درباره غرض و هدف اصلی این سوره می‌فرماید: «هدف این سوره، تعلیم و آموزش ادب تحمید و شیوه اظهار بندگی در برابر خدای سبحان است. تعلیم شیوه استعانت و طلب هدایت از خداوند و آشنایی به کیفیت پیمودن راه نیز هدف دیگر این سوره است.» (جوادی آملی، ۲۷۳/۱: ۱۳۸۶) همچنین درباره هدف سوره بقره می‌فرماید:

مقتضای بندگی خدای سبحان، ایمان به همه پیامبران و همه کتاب‌های آسمانی است و براین اساس، کافران و منافقان را بر اثر نداشتن ایمان، مذمت می‌کند و اهل کتاب را به خاطر بدعت‌هایشان، از جمله تفرقه در دین خدا و فرق گذاشتن بین پیامبران، ملامت می‌کند و احکامی را که ایمان به آن‌ها مقتضای اسلام است، بیان می‌کند. (همان: ۳۳/۲)

برای استفاده از هدف سوره در ترجمه و تفسیر بسمله باید به این نکته توجه کنیم که این هدف چه جلوه‌ای را از رحمانیت خدا برای جمیع بندگان و چه جلوه‌ای را از رحیمیت خدا برای مؤمنان آشکار می‌کند، آنگاه این جلوه‌ها را در ترجمه رحمان و رحیم دخالت دهیم. نمونه‌ای از این روش را در نتیجه‌گیری مقاله می‌آوریم.

نتیجه‌گیری

از بررسی و تحلیل ساختارهای زبانی عناصر عبارت شریفه بسم الله الرحمن الرحيم از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. متعلق بسم می‌تواند ماده استعانت و نظیر آن باشد؛
۲. مراد از اسم خدا در عبارت «بسم الله» نامی نیست که بر خدا گذاشته شده باشد و با آن خدای سبحان خطاب شود، بلکه مراد از آن صفات کمالی خداوند است؛
۳. برای ترجمه لفظ جلاله الله به زبان فارسی، باید به دنبال واژه‌ای بود که در زبان فارسی چهار ویژگی داشته باشد: (۱) اسم ذات و علم بالغلبه برای ذات باری تعالی باشد؛ (۲) به هیچ‌کدام از صفات الهی اشاره نکند؛ (۳) باید از افزودن هر قیدی به آن کلمه اجتناب کرد؛ (۴) تاجایی که ممکن است از کلمه‌ای مشتق شده باشد که در اصل به معنای معبود باشد؛
براین اساس، بهترین کلمه فارسی برای ترجمه بسمله، واژه خداست.
۴. در ترجمه دو کلمه رحمان و رحیم باید به چهار نکته توجه کرد: ۱. به معنای جامع رحمت، یعنی «اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان» در ترجمه هر دو واژه رحمان و رحیم توجه کنیم؛ ۲. در ترجمه کلمه رحمان، معنای صیغه مبالغه که بر کثرت رحمت دلالت می‌کند، و در کلمه رحیم معنای صفت مشبیه لحاظ کنیم که بر بقا و دوام دلالت می‌کند؛ ۳. در ترجمه کلمه رحمان به این نکته توجه کنیم که رحمت رحمانیه ذات اقدس الهی، رحمت فراگیری و فیض گسترده‌ای است که همه ممکنات را فرامی‌گیرد و بر مؤمن و کافر افاضه می‌شود؛ ۴. در ترجمه کلمه رحیم به این نکته توجه کنیم که رحمت رحیمیه ذات اقدس الهی، رحمت خاصی است که فقط بر مؤمنان و نیکوکاران افاضه می‌شود.
۵. از آنجاکه در هر سوره، درجه‌ای از درجات و شأنی از شئون الوهیت خدای سبحان و رحمانیت و رحیمیت او بازگو می‌شود، در ترجمه بسم الله هر سوره باید به محتوای آن سوره نیز توجه کنیم؛ در نتیجه، ترجمه و تفسیر بسم الله ... به اختلاف سوره‌ها متفاوت است.
۶. براساس نتایج دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی درباره ترجمه و تفسیر بسمله، ترجمه این عبارت شریف در سوره‌ای مانند سوره بقره، که محور اصلی محتوای آن «مقتضای

بندگی خدای سبحان، ایمان به همه پیامبران و همه کتاب‌های آسمانی است» چنین خواهد بود: با استعانت از صفات کمالیه خدای بخشنده‌ای که رحمت فراگیرش شامل همه انسان‌هاست و برای هدایت آن‌ها کتاب‌های آسمانی نازل کرده و برای مؤمنانی که به دستورات کتاب‌های آسمانی عمل می‌کنند، رحمت ویژه‌ای دارد، سوره بقره را می‌خوانم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. لغت نامه دهخدا.
۴. الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۸۰)، ترجمه قرآن، انتشارات فاطمه الزهراء، قم.
۵. انصاریان، حسین (۱۳۸۳)، ترجمه قرآن، انتشارات اسوه، قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، نشر اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر تسنیم، نشر اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۹)، ادب فنای مقربان، نشر اسراء، قم.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۳)، ترجمه قرآن، مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر، قم.
۱۰. رواقی، علی (۱۳۸۴)، برگردانی کهن از قرآن کریم، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران.
۱۱. طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۶)، ترجمه تفسیر طبری، انتشارات توس، تهران.
۱۲. فولادوند، محمدمهدی (۱۳۷۳)، ترجمه قرآن، دارالقرآن الکریم دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۱۳. قلبی‌زاده، حیدر (۱۳۸۰)، مشکلات ساختاری ترجمه قرآن، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه تبریز، تبریز.
۱۴. گرمارودی، علی (۱۳۸۴)، ترجمه قرآن، انتشارات قدیانی، تهران.
۱۵. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، مرکز نشر کتاب، تهران.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، آشنایی با قرآن، صدرا، تهران.

۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۶۶)، **مثنوی معنوی**، انتشارات شرق، تهران.
۱۸. _____ (۱۳۷۴)، **مثنوی معنوی**، انتشارات فردوس، تهران.
۱۹. میرزاخسروانی، علی‌رضا (۱۳۹۰)، **تفسیر خسروی**، انتشارات اسلامی، تهران.
۲۰. ابن‌عربی، محمدبن علی (۱۴۱۹)، **عجائب العرفان فی تفسیر ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن**، الشركة المتحدة، بیروت.
۲۱. ابن‌فارس، احمد (۱۳۸۷)، **ترتیب مقایس اللغة**، مرکز الدراسات الحوزه الجامعه، قم.
۲۲. ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان**، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۲۳. اسفرائینی، شاهفوربن طاهر (۱۳۷۵)، **تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم**، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۴. امام‌ابومحمد حسن‌بن‌علی عسکری (۱۴۰۹)، **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری**، مدرسه امام مهدی (ع)، قم.
۲۵. امین، سیده‌نصرت (۱۳۶۱)، **مخزن العرفان**، نهضت زنان مسلمان، تهران.
۲۶. جزائری، نورالدین محمدبن نعمه‌الله (۱۳۸۰)، **فروق اللغات**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۷. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸)، **تفسیر القرآن الکریم**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲)، **المفردات فی غریب القرآن**، دارالعلم الدار الشامیه، بیروت.
۲۹. رشیدالدین میبیدی، احمدبن‌ابی‌سعد (۱۳۷۱)، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳۰. زبیدی، محمدبن‌محمد مرتضی (۱۳۰۶)، **تاج العروس**، مطبعة الخیریه، قاهره.
۳۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، دارالکتاب العربی، بیروت.
۳۲. سرخسی، محمدبن‌احمد (۱۴۰۴)، **المبسوط**، دارالمعرفه، بیروت.

۳۳. شرتونی‌البنانی، سعید (۱۳۷۷)، *أقرب الموارد*، مؤسسة نصر، تهران.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۳۶. عروسی حویزی، عبدعلی‌بن جمعه (۱۴۱۵)، *نورالثقلین*، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۳۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۲۶۶)، *تفسیر صافی*، انتشارات خوانساری، تهران.
۳۸. قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر أحسن‌الحديث*، بنیاد بعثت، تهران.
۳۹. قرطبی، محمدبن‌احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۴۰. قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۳۶۹)، *لطائف الاشارات*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
۴۱. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۸۳)، *تأویلات القرآن*، انتشارات حکمت، تهران.
۴۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۴۳. ملافتح‌الله، کاشانی (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، تهران.