

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.2.6

Examining the synonymy of four pairs of God’s good names in the context of the verses of the Qur’an, with the approach of component analysis

(Received: 2022-06-27 Accepted: 2022-08-27)

mohamad javad tavakoli khaniki¹

Abstract

In lexical writings, in some cases, a meaning of a few words is called a synonym. The study of the meanings of synonymous words in the Holy Quran has been considered by researchers; Therefore, the discussion of synonymy is one of the most frequent semantic connections of the Holy Quran and has special importance in the knowledge of semantics. The study of synonyms can reveal some aspects of the wisdom of choosing synonyms. This is especially important in the component analysis model And makes the conceptual scope of a word subject to more limited components called semantic components. By analyzing it, similarities and differences between related words are revealed. And the role of irreplaceability in explanation also makes sense. Using this semantic applied hypothesis, this article examines the characteristics of four pairs of beautiful names of God; And opens the subscriptions and differences of each of the four selected pairs. And explains the specific conditions and distinctions of their linguistic environment. Studies show that among the synonyms, one can express the meaning appropriate to that context in a specific context and language environment. And be specific to specific components. Therefore, on the one hand, it is not possible to replace that name with other synonymous names. And on the other hand, all the components of a name in one verse are meant by God. Because it is inconsistent with the rhetoric of the Qur’an, And causes a semantic deviation from the speaker.

Keywords: Semantic”, “synonymous”, “Asma Hosni”, “component analysis”

سال هفتم

شماره اول

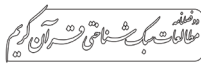
بیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

1) Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Quranic Sciences and Education University. Mashhad, Iran. Email: tavakoli@quran.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۱-۸۹

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.2.6

بررسی هم‌معنایی چهار جفت از اسماء حسناى خداوند در بافت آیات قرآن، با رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای

(تاریخ دریافت ۰۶-۰۴-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۵-۰۶-۱۴۰۱)

محمدجواد توکلی خانیکی^۱

چکیده

در مکتوبات اهل لغت در مواردی از چند واژه یک معنا اراده شده که به آن ترادف گویند. بررسی هم‌معنایی واژگان قرآن کریم، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ لذا این بحث از پربسامدترین ارتباطات معنایی قرآن کریم است و اهمیت ویژه‌ای در دانش معناشناسی دارد. این‌گونه مطالعات می‌تواند پرده از برخی زوایای حکمت‌گزینش واژگان هم‌معنا برگیرد. این مهم در مدل تحلیل مؤلفه‌ای اهمیت ویژه‌ای دارد؛ و گستره مفهومی یک واژه را منوط به اجزایی محدودتر به نام مؤلفه‌های معنایی می‌کند. که با تجزیه و تحلیل آن همانندی و تغایر بین واژه‌های مرتبط محرز و آشکار می‌شود و نقش بی‌بدیلی در تبیین هم‌معنایی دارد. این مقاله با کاربست این فرضیه کاربردی معناشناختی، به روش تحلیل مؤلفه‌ای به بررسی ویژگی‌های چهار جفت از اسماء حسناى خداوند پرداخته است؛ و اشتراکات و افتراقات هر یک از چهار جفت منتخب را باز می‌نماید و شرایط خاص و تمایز محیط زبانی آن‌ها را تبیین و تشریح می‌کند. بررسی‌ها حاکی است: از بین اسماء هم‌معنا، یکی می‌تواند در بافت و محیط زبانی مشخص معنای متناسب با آن بافت را افاده کند و مشعر به مؤلفه‌هایی خاص باشد. لذا از یک طرف امکان جابجایی آن اسم با دیگر اسم‌های مترادفاتش نیست. و از طرف دیگر همه مؤلفه‌های یک اسم در یک آیه مراد خداوند است. زیرا ناسازگار با بلاغت قرآن است؛ و باعث انحراف معنایی از مراد متکلم می‌شود.

واژگان کلیدی: معناشناختی، هم‌معنایی، اسماء حسنی، تحلیل مؤلفه‌ای

^(۱) استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی مشهد. مشهد، ایران ایمیل: tavakoli@quran.ac.ir



۱. مقدمه

در قرآن کریم ارائه مفاهیم نامحدود در قالب واژگانی محدود، سبب بروز ظرفیتی ویژه در مطالعات مربوط به آن شده است؛ که منجر به استفاده از روش‌های مختلف برای کشف مفاهیم و نکات جدید قرآن شده است. از دیرباز یکی از موضوعات اختلافی در میان دانشمندان علوم قرآن ترادف واژگان قرآن بوده است. اختلافات آنان به نظر برخی لفظی و ناشی از بی‌توجهی آنان به مقاصد یکدیگر بوده و ریشه اختلافات آنان نداشتن تلقی و تعریف واحدی از ترادف است. نظریه ترادف مطلق که واژگان مترادف را صددرصد با یکدیگر هم‌معنا می‌داند؛ طرفداران خود را از دست داده، و «ترادف نسبی» بیشتر مورد اقبال پژوهشگران قرار گرفته است؛ مسئله‌ای که سبب می‌شود واژگان مترادف را صرفاً از جهاتی شبیه به یکدیگر بدانیم، و شباهتشان را به تمام جنبه‌های معنایی آن‌ها تعمیم ندهیم.

معناشناسی گسترده قابل توجهی از مطالعات معنا را دربرمی‌گیرد. در این میان، الگوی «تحلیل مؤلفه‌ای» ابزاری است که معناشناسان در واژه‌پژوهی از آن بهره می‌برند. مؤلفه‌های معنایی با روشن ساختن عناصر قوام‌بخش هر مفهوم، حقیقت را به تصویر می‌کشند. تا روابط مفهومی میان واژگان بهتر درک شود. مثلاً می‌توان به روابط معنایی ترادف، تضاد و شمول معنایی اشاره نمود.

تحلیل مؤلفه‌ای واژه‌های هم‌معنا، با تدقیق در مفاهیم، وجوه اشتراک و افتراق این واژگان را مشخص می‌کند که چنین تمامی کلمات قرآن کریم حکیمانه است، و کشف علت‌گزینش هر واژه سبب تعمیق ادراک مخاطب از متن آیات می‌شود. این امر رسیدن به هدف نزول قرآن، یعنی هدایت را تسریع می‌بخشد.

بدین تصور، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رهیافت تحلیل مؤلفه‌ای برای واژگان هم‌معنا، به طور موردی به بررسی چهار جفت واژه مترادف از اسماء حسناى خداوند می‌پردازد تا پاسخی مناسب برای این پرسش ارائه دهد که بافت آیات مشتمل بر واژگان مورد بحث، چه تأثیری در گزینش واژگانی آیات داشته است؟ و با این شیوه تا چه حد می‌توان نظر بر هم‌معنایی کامل داد؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

مکتوبات با عنوان «وجوه و نظائر در قرآن کریم» در مواردی به مقوله هم‌معنایی می‌پردازد. علاوه بر این مکتوبات متنوع دیگری وجود دارد که این بحث را دنبال می‌کند. موارد زیر از آن جمله است:

۱. مقاله «الإعجاز اللغوی فی ألفاظ الترادف من القرآن الکریم، دراسة تطبیقیة فی لفظتی الشک والریب» از عبدالله الراجحی (۱۴۲۹ق)، دو واژه «شک و ریب» در قرآن بررسی شده است.

۲. مقاله «بررسی هم‌معنایی در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه‌ای» (راستگو و فرضی‌شوب، ۱۳۹۶)؛ نویسندگان در این مقاله شش جفت واژه مترادف از قرآن کریم، بررسی شده است.

۳. ترادف در قرآن کریم اثر سیدعلی میرلوحی (۱۳۹۲)؛ مؤلف پس از ارائه پیشینه‌ای در بحث واژگان مترادف، با گزینش این نظر که ترادف تامّ وجود ندارد، فهرست مفصلی از واژگان مترادف قرآنی ذکر می‌کند و بر آن است که تفاوت‌های واژگان مترادف با یکدیگر را مشخص کند.

۴. الترادف فی القرآن بین النظریة و التطبيق؛ محمد نورالدین منجد در این کتاب نظرات گوناگون در مورد بحث ترادف را مطرح می‌نماید. در ادامه برخی از واژگان مترادف قرآنی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در پایان نیز فهرستی از واژه‌های مترادف قرآن کریم جمع‌آوری شده است. محمدرضا عطایی این کتاب را در سال ۱۳۹۲ ترجمه نموده است.

این موارد در زمره منابع بحث هستند که نمی‌توان از آن‌ها به عنوان پیشینه یاد کرد. در این میان، پژوهشی که با استفاده از رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای به بررسی واژگان هم‌معنا در اسماء حسنی خداوند پرداخته باشد یافت نشد لذا این بحث فاقد پیشینه است.

۲. تحلیل مؤلفه‌ای

در تحلیل مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های معنایی واژگان بررسی می‌شود. در مجموعه‌ای از واژگان که واحدهای آن‌ها به یکدیگر مرتبط و وابسته هستند، برای درک بهتر روابط میان واحدها، از تحلیل مؤلفه‌ای استفاده می‌شود. (ر.ک؛ گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۲؛ لاینز، ۱۳۹۱: ۱۵۹) هدف از تحلیل مؤلفه‌ای، دستیابی به واحدهای اولیه معنایی است؛ یعنی واحدهایی که همراهی چند مورد از آن‌ها، باعث تشکیل واحدهای بزرگ‌تر می‌شود. (افراشی، ۱۳۸۱: ۱۵۶) مؤلفه‌های معنایی شرایط لازم و کافی برای تحقق یک مفهوم هستند. مثلاً، مؤلفه‌های معنایی چهار مفهوم مرد، زن، دختر و پسر بدین قرار است:

مرد: [+انسان]، [+مذکر]، [+بالغ] زن: [+انسان]، [-مذکر]، [+بالغ]

دختر: [+انسان]، [-مذکر]، [-بالغ] پسر: [+انسان]، [+مذکر]، [-بالغ]

با در نظر گرفتن این مؤلفه‌های معنایی، درک روابط مفهومی راحت‌تر خواهد شد. بدین ترتیب، تفاوت زن با مرد در مؤلفه جنسیت، و تفاوت پسر با مرد در مؤلفه بلوغ است. (صفوی، ۱۳۹۷: ۲۷۸-۲۸۰)

نقدهایی در مورد نظریه تحلیل مؤلفه‌ای مطرح است. مثلاً، فودور مؤلفه‌های معنایی را سلیقه‌ای می‌داند، و معتقد است مؤلفه‌های معنایی همان شرایط لازم و کافی هستند؛ و نظریه تحلیل مؤلفه‌ای صرفاً شکل جدیدی به آن‌ها می‌دهد. (صفوی، ۱۳۹۷: ۳۰۹) این نقدها از

جهاتی قابل قبول هستند، اما تحلیل مؤلفه‌ای همچنان قابل دفاع است؛ چرا که علمی‌ترین و صریح‌ترین شیوه‌ای است که تاکنون برای تعبیر معنایی جملات ارائه شده است؛ (صفوی، ۱۳۹۱ش: ۳۱) که کمترین کارکرد آن دقت‌بخشیدن به مطالعات معنا است.

۳. هم‌معنایی

در عربی فرایند تغییر معنایی کلمات، یکی از سازوکارهای اصلی واژه‌افزایی بوده است. (امینی، مقدسی، ۱۳۹۲: ۹) این فرایند گاه منجر به تولید واژگانی با معنی یکسان، و لفظ متفاوت شده که به آن‌ها واژگان هم‌معنا گویند. مهمترین دلیل انتخاب یک واژه محیط زبانی و بافت موقعیتی جمله است. و این زمانی میسر است که بدون تغییر معنی زنجیره بتوان جزء یا اجزای یک زنجیره زبانی، را به جای جزء با اجزای دیگری نهاد. (لاینز، ۱۹۹۵م: ۶۴) هم‌معنایی نادر است و به آسانی نمی‌توان دو هم‌معنای کامل را یافت؛ زیرا کلمات هم‌معنی به لحاظ معنایی عاطفی و شناختی با هم متفاوتند. (ر.ک؛ همان: ۶۶) در یکی از دو واژه با معنای واحد ویژگی وجود دارد که در دیگری نیست. یعنی یک واژه نسبت به مترادف معنای وسیع‌تر یا محدودتری دارد. اگر دو واژه کاملاً معنای یکسان داشته باشند؛ کاری عبث و واژه‌سازی غیر ضروریست. پس هیچ دو یا چند واژه‌ای نمی‌توانند بجای یکدیگر در محیط زبانی و بافت موقعیتی عبارات و آیات قرآن قرارگیرد.

۳.۱. جَبَّار، قَهَّار

ویژگی‌های ذاتی واژگان باعث می‌شود متکلم برای بیان مراد خود آن را در بافت متناسبی به کار ببرد. لذا محدودیت‌های انتخابی واژگان مستقیماً به خصیصه‌های مؤلفه‌ای آن برمی‌گردد. از آنجایی که چیدمان آیات برحسب تسلسلی منظم به پیش می‌رود. (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۱۰) امکان جابجایی واژگان حتی مترادف وجود ندارد. لذا واژگان منتخب در این پژوهش بر همین اساس واکاوی می‌شوند. «جَبَّار و قَهَّار» بر یک واحد مشترک معنایی «قدرتمند» دلالت دارند. بنابراین مترادفند. چون مترادف صددرصدی بین دو واژه وجود ندارد وجوه اشتراک و افتراق مؤلفه‌های این دو قابل بررسی است.

۳.۱.۱. جبار

«جبر» نوعی بزرگی و بلندی و استقامت است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۱/۱) به معنای نیکی کردن است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۹/۶) جَبَّار جزء اسماء خداوند است؛ حکمش نافذ است و امرش بدون هیچ قید و شرطی جاری است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۴۷/۲) بنابراین، جَبَّار در حقیقت مختص به خداوند است، و برای انسان‌ها جهت ذم بکار می‌رود. (طوسی، ۱۳۷۶ق: ۵۷۴/۹) زیرا انسان «جَبَّار» حقیقی برای دیگران قائل نیست. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۱۱۳/۴) در آیه ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... الْمُهِمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ...﴾ (حشر/۲۳) «جَبَّار»

از اسامی خداوند است. توجه به معنای دو واژه «عزیز» و «متکبر» معنای جبار را روشن تر می‌کند. این واژگان «هم‌نشین» با جبار هستند. قاعده هم‌نشینی یکی از قواعد خوانش است، بنابراین، توجه به معانی کلماتی که همراه یک واژه به کار رفته‌اند، معنای دقیق واژه مورد نظر را به دست می‌دهد. (صفوی، ۱۳۹۷ش: ۱۹۶-۲۰۳) «عزیز» از ریشه «عز» گرفته شده، که اصل را در معنای آن، قوت، شدت و غلبه دانسته‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۲۲۸/۳) زمین سخت «عزاز» نامیده می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۳۷۶/۵) با توجه به معنای «عز»، مؤلفه اصلی آن «نفوذناپذیری» است. «کبر» به معنای بزرگی، (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۱/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۱۷/۱۰) و تکبر به معنای بزرگ شمردن نفس است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۹۷) به همین جهت، صفت «متکبر» برای خداوند حقیقی و مثبت است؛ و در مورد انسان‌ها صفتی مذموم، بلکه نمودی از ادعای ایشان مبنی بر عظمت نفس خویش است. آیه ﴿... كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ﴾ (غافر/۳۵) مؤید این ادعاست. اما در آیه مورد بحث با توجه به شیوه چینش عزیز، جبار و متکبر، می‌توان نام‌های جبار و متکبر را تفصیلی از نام عزیز دانست. (الأشقر، ۱۴۲۸ق: ۶۴) پس مؤلفه عظمت در واژه متکبر، با مؤلفه‌های تسلط، ظهور و قدرت در واژه جبار متناسب است؛ و مجموع این موارد، ابعاد عزیز و نفوذناپذیر بودن خداوند را به تصویر می‌کشد. ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۵) عنید به معنای لجوج و درباره قوم عاد هم بکار رفته است. ﴿وَ تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا ... اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود/۵۹) قوم عاد از قدیمی‌ترین تیره‌های عرب بود. و قرآن آن‌ها را رهرو افراد جبار می‌داند؛ ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ...﴾ (فصلت/۱۵) از این آیات برمی‌آید که مردم این قوم انسان‌هایی تنومند بودند؛ و از حیث تمدن نیز در جایگاهی بالاتر از اقوام زمان خویش قرار داشتند. لذا تا حدی فریفته قدرت خویش شده بودند، و هیچ‌کس را نیرومندتر از خود نمی‌دانستند. (بیومی، ۱۳۸۳ش: ۲۰۰/۱-۲۰۳) این‌ها امر خود را به مردم تحمیل می‌کنند و خود را برتر از ایشان می‌شمارند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۴/۶) نسبت دادن این صفت به سردمداران قوم عاد کاملاً منطقی می‌نماید؛ این اشخاص با تسلط و قدرتی که دارند، تکبر و برتری‌طلبی درونی خویش را آشکار می‌سازند؛ و از هیچ ظلمی به مردم دریغ نمی‌کنند. قومی که چنین افرادی را پیشوای خود قرار می‌دهند، شرایط را برای ظلم بیشتر مهیا نموده‌اند و مستحق سرزنش خواهند بود. به‌علاوه قوم عاد از رهبران جبار پیروی می‌کردند، و بنابر سخن حضرت هود(ع)، خودشان نیز رفتارهای جبارگونه داشتند: ﴿وَ إِذَا بَطَشْتُمْ بَطْشَتُمْ جَبَّارِينَ﴾ (شعراء/۱۳۰) بطش: کشتن به شمشیر و زدن به شلاق. جبار: زورمند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۷۴/۶) بنابراین افرادی را که کار اشتباهی انجام داده بودند، در نهایت خشونت تنبیه می‌کردند؛ و هیچ رفتی از خود نشان نمی‌دادند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۵/۴) اغلب لغویان دو معنای اصلی برای فعل «جَبَر» برشمرده‌اند: نخست مقهور و مجبور ساختن کسی

به آنچه دلخواه وی نیست و دوم ترمیم شکستگی استخوان یا بهبود بخشیدن به تنگدستی. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۱۱۳/۴؛ فیومی و حموی، بی تا: ۸۹/۱؛ الصدیقی الهندی، ۱۳۸۷: ۳۱۷/۱؛ احمد مختار، ۱۴۲۹: ۳۴۰/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۳۳: ۳۶۰) پس «جبر» سه مؤلفه «+تسلط» و «+قدرت» و «+ترمیم» دارد؛ البته منظور از قدرت، توانایی است که در جهت مثبت یا منفی به کار می‌رود. تسلط هم فقط از آن خداست که کائنات در ید قدرت اوست. و اگر به غیر نسبت داده می‌شود اعتباری است. این دو مؤلفه در ترمیم ظهور و بروز دارد؛ زیرا کسی که متصدی ترمیم است باید قادر بر انجام آن باشد که بدون تسلط بر مورد ترمیم ممکن نیست.

۳. ۱. ۲. قهار

«الْقَهْرَةُ» به معنای شرارت است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۲۷/۷) عبارت «أَخَذَتْهُمْ قَهْرًا» زمانی به کار می‌رود که یک نفر عده‌ای را مجبور به انجام کاری کرده باشد؛ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۵/۳) و به طور کلی، برای تعبیر غلبه پیدا کردن کسی، از فعل «قَهَرَ» استفاده می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۵/۵) بنابر مشتقات این واژه، مؤلفه‌های اصلی ریشه قهر، «+تسلط»، «+بازدارندگی» و «+قدرت» است. در قرآن کریم واژه قَهَارٌ، به خلاف جَبَّارٌ، جز برای خداوند به کار نرفته است. آیه ﴿... أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف/۳۹) حکایت‌گر زمانی است که حضرت یوسف(ع) در زندان، از زندانیان پرسشی جهت احتجاج علیه معبودانشان می‌پرسد. واژه «خَيْرٌ» در اصل صفت تفضیل بر وزن «أَفْعَلٌ» است؛ که همزه ابتدائی آن به دلیل کثرت استعمال حذف می‌شود. (حسن، ۲۰۰۷م: ۳۹۶/۳-۳۹۷) ذکر این واژه، به نحوی فضای مقایسه‌ای که در جمله وجود دارد را ترسیم می‌کند. بنابراین، در آیه شریفه شاهد تقابل میان ارباب متفرق و خداوند واحد قَهَّار هستیم؛ که این تقابل در میزان شایستگی شان برای پرستش است. (طباطبایی، ۱۱: ۲۳۸/۱۳۷۴)

لحن حضرت یوسف(ع) سرشار از محبت است، استفاده از صفت «صاحب» برای زندانیان مؤید همین مهر است. ایشان با چنین شروع دوستانه‌ای، سؤالی پرسیدند که با فطرت می‌توان به آن پاسخ داد؛ و در همین راستا، صفاتی را برای خداوند بیان کردند که به بهترین وجه اراده معنای مورد نظر را می‌کند. چرا که فطرت انسان میل به کسی دارد که بی‌همتا و صاحب سلطنت است؛ (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱۹۸۹/۴) برخی برآنند که همراهی دو صفت واحد و قَهَّار به این دلیل شیوه صحیح احتجاج است، ابتدا درجه‌ای آسان‌تر بیان می‌شود و پس از تثبیت آن، بالاترین درجه نیز مطرح خواهد شد. بدین ترتیب مخاطب با پذیرش درجه اول آن مسأله، ملزم به پذیرش درجه آخر نیز است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۲۴۵/۳) این معنا نیز با مؤلفه بازدارندگی در قهار تناسب دارد، زیرا انسان به طور طبیعی، برترین نیرو را نیرویی می‌داند که در مقابل هر چیزی برتری داشته باشد.

به نظر می‌رسد دو نام واحد و قَهَّار که با یکدیگر احدیت خداوند را به تصویر می‌کشند،

(طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۴۴۶/۱۱) اغلب در فضای احتجاج برای جلوه‌های مختلف توحید خداوند ذکر شده‌اند؛ زیرا با بازدارندگی در قهار متناسب است. مثلاً ﴿... قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد/۱۶) با استفاده از مسأله خالقیت خداوند که مشرکان پذیرفته بودند، (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۵۲۲/۲) توحید در ربوبیت خداوند اثبات می‌شود.

همچنین آیه ﴿... مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص/۶۵) الوهیت خداوند را اثبات می‌کند و بدین منظور، با تقریر توحید آغاز می‌شوند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۶/۲۶) مسأله یگانگی خداوند در مالکیت نیز در آیه ﴿... لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر/۱۶) مطرح شده است. بنابراین هرچند برای واژه‌های «جبار و قهار» می‌توان مؤلفه‌های «+تسلط» و «+قدرت» در نظر گرفت، اما نمی‌تواند بجای یکدیگر بکار روند. زیرا «جبار» متضمن مؤلفه «+ظهور» است که «قهار» فاقد آن است؛ و «قهار» «+بازدارندگی» است که «جبار» از آن بی بهره است.

۲.۳. خالق، باری

۱.۲.۳. خلق

واژه خَلَق در معنی نو آفرینی و ایجاد چیزی بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد بکار می‌رود. این جز برای خدای تعالی نیست. ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (انعام/۷۳). و نیز در آیه ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء/۱) به همین معناست. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳۳/۱) الخَالِقُ: الصانع (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۴) «خالق» در اصل به معنای اندازه‌گیری و تقدیر است و چون آفریدن همراه با تقدیر است، آن را به آفریدگار ترجمه می‌کنند (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۲۹۲/۲)، ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (حشر/۲۴) «اوست خدا، آفریننده، به فعلیت رساننده تقدیر، صورتگر، همه نام‌های نیکو ویژه اوست...» در این آیه، اسامی و صفات نیکو و زیبایی برای خدای تعالی ذکر شده است. سه کلمه «خالق» و «بارئ» و «مصور» اشاره به مراحل مختلف خلقت موجودات دارد با اینکه در ظاهر به یک معنا به نظر می‌رسد ولی در حقیقت معانی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است.

ابتدا خداوند موجودی را خلق می‌کند، سپس آن را برئ، و بعد آن را صورت‌گری می‌کند. مرحله اول، مرحله خلقت است. این مرحله شامل به وجود آوردن مخلوق، و تعیین اندازه وجودی آن چیز است. این اولین مرحله تکوین مخلوقات است.

مرحله دوم، مرحله «برئ» است که مقام ایجاد مخلوق، طبق آن اندازه‌ای است که برایش تعیین شده است. یعنی؛ وقتی تقدیری که در مرحله خلق، برای موجود در نظر گرفته شده، به فعلیت و ایجاد می‌رسد، مرحله برئ صورت گرفته است. (مصطفوی، همان: ۲۴۱/۱)

مرتبه سوم، مرحله صورت‌گیری است. «مصور» یعنی کسی است پدید آورده‌های خود را طوری صورت‌گیری کند که به یکدیگر مشتبه نشوند. (طباطبایی، همان: ۳۸۲/۱۹) یعنی در این مرحله خصوصیات و شکل ظاهری جسم در قبال ماده تعیین می‌شود. یقیناً ترتیب بین این سه مرحله، ترتیب زمانی نیست، بلکه ذاتی است. در عرف به همه این سه مرحله، خلقت و آفرینش گفته می‌شود ولی در واقع، خلقت فقط همان مرحله اول است. مؤلفه‌های اصلی این واژه، «+آشکارشدن چیزی»، «+قوام»، و «+طبیعی بودن» است. نام «خالق» در قرآن تنها برای خداوند به کار رفته است؛ با این حال، فعل خلقت به غیر او نیز استناد داده می‌شود. مثلاً در آیه ﴿...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي...﴾ (مائده/۱۱۰) برای ساختن پرنده با گل توسط حضرت عیسی (ع) از ریشه خلق استفاده شده است. این معنا با نظر به آیات ﴿...فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/۱۴) و ﴿...تَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (صافات/۱۲۵) نیز به دست می‌آید؛ چرا که در این آیات با استفاده از صفت تفضیل «أحسن» برای خالقیت، خداوند از خالق‌های دیگر برتر شمرده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ۲۷/۱۵) به طور کلی، خلقت، مرحله اول ساخت شیء است. از آن جهت که انسان نیز در طول اراده خداوند، قدرت بر ساخت بعضی اشیاء را دارد، می‌توان خلقت را برایش به کار برد.

پس علت کاربست خالق در آیات ﴿...إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۲۸) و ﴿...إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (ص/۷۱) روشن می‌شود. در این آیات، ماده اولیه آفرینش بشر ذکر شده و روی سخن به سمت آفرینش اولیه است. این ابتدائیت به نوعی نظر به مؤلفه طبیعی بودن دارد، چرا که در مرحله اول خلقت، هنوز تغییر چندانی در مخلوق پدید نیامده است.

۳.۲.۲. باری

«البرء» به معنای بهبود یافتن شخص بیمار است. (ابن‌درید، ۱۹۸۷: م ۱۰۲/۲) «بارأه» یعنی از او جدا شد. (فیروزآبادی، ۱۴۳۳: اق: ۱۳۰) «الشرب الأبری» به معنای نوشیدنی است که سیراب می‌کند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۰: اق: ۳۱/۱) الباری در معنی ایجاد کننده، در وصف پروردگار بکار می‌رود و خاص اوست (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۶۴/۱) برء: خلاص شدن، کنار شدن. این کلمه اگر از باب علم یعلم باشد، بمعنی خلاص شدن و کنار شدن و اگر از باب قطع یقطع باشد بمعنی آفریدن است. باری: آفریننده. شاید از این جهت که خدا با آفرینش چیزی، آن‌را از عدم کنار زده و به هستی می‌کشاند، به او باری اطلاق می‌شود. (قرشی، همان: ۱۷۳/۱-۱۷۴)

«بارئ» در دو آیه از قرآن کریم و تنها برای خداوند به کار رفته است. این واژه در آیه ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (حشر/۲۴) پس از واژه خالق ذکر شده است. پس برئ مرحله پس از خلق در آفرینش است، در این مرحله تقدیری که در خلقت، برای

مخلوق مقدر شده به فعلیت می‌رسد. نام «مصور» نیز اشاره به مرحله نهایی آفرینش دارد، که مخلوق به بهترین صورت تصویرگری می‌شود. و ناظر به تعیین آخرین ویژگی‌ها و دقایق ظاهری مخلوق است. (بقاعی، ۱۴۲۷ق: ۵۴۳/۷)

با توجه به اینکه نام باری مؤلفه طبیعی بودن را ندارد، اگر تنها این نام در آیه شریفه ذکر می‌شد، مرحله دوم آفرینش به مرحله اول آن پیوند نمی‌خورد و این امکان وجود داشت که افرادی مجدداً در این مسأله طرح شبهه کنند. بنابراین دو نام باری و مصور به منزله قیدهایی برای نام خالق هستند که جهت توضیح چگونگی آفرینش خداوند مطرح شده‌اند. این قیدها در نام باری، تغییر مخلوق و تمایز آن از سایر مخلوقات؛ و در نام مصور، تعیین دقیق خصوصیات ظاهری است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۲۹۹/۶) در آیه ﴿... فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ...﴾ (بقره/۵۴) نیز برای خداوند از نام باری استفاده شده است. برخی برآنند که در این آیه، نوعی سرزنش وجود دارد؛ یعنی حضرت موسی(ع) به نحوی، به قوم خود می‌فرماید شما از فرمان کسی سرپیچی کرده‌اید که آفرینش شما را به بهترین شکل متمایز ساخته است! (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۰) البته برخی معتقدند که استفاده از باری به مخاطبان حضرت موسی(ع) دلگرمی می‌دهد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۲۸۷/۱) زیرا ناظر به لطفی است که خداوند به ایشان دارد. امکان جمع میان این دو نظر وجود دارد؛ (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱/۱۳۱) با نظر به نکات پیش گفته، مؤلفه‌های اصلی ریشه بری را می‌توان سه مؤلفه «+آشکار شدن چیزی»، «+تغییر» و «+جدایی» دانست. چرا که وقتی به کسی گفته می‌شود «از فرمان شخصی که به تو لطف داشته است، سرپیچی کرده‌ای!»، هم‌زمان با توبیخ وی، این امید در او به وجود می‌آید که دوباره مشمول لطف آن شخص خواهد شد. بنابراین فضای آیه شریفه، با لطف خاص خداوند در آفرینش هماهنگی دارد. این لطف خاص نتیجه‌ای است که از توجه به معنای باری و مؤلفه‌های تغییر و جدایی در آن به دست می‌آید. لذا هرچند دو واژه «خالق و باری» دارای مؤلفه «+آشکار شدن چیزی» هستند؛ اما نمی‌توانند بجای یکدیگر در بافت جمله قرار گیرند زیرا «خالق» متضمن دو مؤلفه دیگر «+قوام»، و «+طبیعی بودن» است که «باری» فاقد آن است؛ و «+تغییر» و «+جدایی» دو مؤلفه‌ای است که خالق فاقد آن است.

۳.۳. رؤوف، ودود

۳.۳.۱. رؤوف

رؤوف: از اسماء حسینی است و یازده بار در قرآن مجید آمده است. دو بار تنها و نه بار توأم با رحیم ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران/۳۰). همچنین ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره/۲۰۷) در ده مورد صفت خداوند و در یک مورد صفت حضرت رسول اکرم (ص) آمده است ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ...﴾

بِالْمُؤْمِنِينَ رَوْفٌ رَحِيمٌ ﴿توبه/۱۲۸﴾ در آیاتی که رءوف در آنها توأم با رحیم آمده است مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/۱۴۳) به احتمال قوی مراد آنست که خداوند به گرفتار و غیر آن مهربان است. ناگفته نماند رأفت خدا بمعنی تأثر و رقت قلب نیست، چنانکه در بشر است و رأفت خدا همان نعمت‌های خداست که خوان کرمش برای عموم گسترده است و از رأفت بزرگش هدایت خلق بوسیله فطرت و پیامبران است. (قرشی، همان: ۳۵) برای ریشه «رأف» در لغت‌نامه‌ها تنها معنای عطوفت و لطف ذکر شده است. (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق: ۲۵۶/۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۶/۴) در قرآن کریم افزون بر واژه «رؤوف»، واژه «رأفة» نیز دو مرتبه به کار رفته است. در آیه ﴿... لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ...﴾ (نور/۲) خداوند فرمان مجازات افراد زناکار را صادر می‌کند. و هم‌چنین مؤمنان را ارشاد می‌کند، که مبدا از روی مهربانی، در تنبیه این افراد تخفیفی روا دارند؛ بلکه گروهی از مؤمنان باید شاهد عذاب این افراد باشد، که همین شهادت خود عذابی مضاعف برای خطاکاران است.

در آیه ﴿... وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً...﴾ (حدید/۲۷) منظور از رحمت و رأفت یا امر پیروان حضرت عیسی (ع) به رأفت و رحمت است، و یا توفیق رواج مهربانی در میان ایشان. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۶۵/۹) به هر روی، با توجه به کاربردهای مذکور، می‌توان سه مؤلفه «+گرایش»، «+ظهور» و «+مقدار فراوان» را مؤلفه‌های اصلی ریشه «رأف» دانست. از جمله آیاتی که در آن کاربرد نام رؤوف برای خداوند به چشم می‌خورد، آیه ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ رَوْوْفٌ رَحِيمٌ﴾ (نور/۲۰) است. حذف جواب شرط «لولا» در این آیه، سبب افزایش دایره شمول پاسخ‌های ممکن برای شرط می‌شود. به این ترتیب، مخاطب می‌تواند اینطور تصور کند که با نبودن فضل و رحمت خدا، هر اتفاق ناگواری می‌تواند رخ بدهد. برای انتقال چنین مفهومی، که رحمت خداوند را به منزله سپری در مقابل گزندهای مختلف به تصویر می‌کشد، استفاده از نام رؤوف، با توجه به مؤلفه «مقدار فراوان» در این واژه، به خوبی تأثیرگذار است. گفتنی است که در همین سوره، آیه‌ای مشابه، ولی با دو نام متفاوت خداوند وجود دارد: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (نور/۱۰) این تفاوت ذکر اسامی، ناشی از تفاوت سیاق در دو آیه شریفه است. بدین شرح که آیات اول تا دهم سوره نور، در مقام تبیین احکام مربوط به زنا است. پس از همه حکم‌هایی که برای شرایط مختلف در مسأله زنا بیان می‌شود، خداوند بسیار توبه‌پذیر خوانده شده است، تا کسی با دیدن این احکام دقیق، احساس نکند که امکان توبه برای او وجود ندارد.

اما آیات یازدهم تا بیستم سوره مبارکه، از داستان دروغین و تهمت بزرگی سخن می‌گویند و افرادی که این تهمت را پذیرفته‌اند مورد مؤاخذه قرار می‌دهند. آنچه در اینجا جلوه می‌نماید، این است که خداوند هیچ اسم و نشانه‌ای از آن ماجرای ساختگی بیان نمی‌کند.

به عکس، دائماً با ضمیر غایب که نوعی بار ابهام همراه خود دارد از ماجرا یاد می‌کند؛ و در واقع لحن او نشان‌دهنده وجوب پخش نکردن تهمت است. در مقابل، بارها از افراد دخیل در ماجرا سؤال‌هایی همراه با مؤاخذه می‌پرسد؛ که چرا این تهمت را پخش کردند، چرا آن را دروغ ندانستند و برایش درخواست شاهد نکردند، بلکه چرا نگفتند ما حق صحبت درباره این مسأله را نداریم؟ آنچه از سیاق گفته شد، نشان‌دهنده کمال لطف خداوند است؛ که برای دفاع از بی‌گناهی شخصی که مورد تهمت واقع می‌شود، بدون آنکه نشانه‌ای از آن داستان به دست بدهد و به پراکنده شدن تهمت دامن بزند، کسانی را که اتهام زده‌اند مؤاخذه می‌کند. البته خداوند با وجود تمام مؤاخذه‌ها، همچنان تواب است و به همین دلیل، با لحنی خیرخواهانه همراه با سرزنش دستور به عدم تکرار این مسأله، و به نوعی فرصت دوباره‌ای به مخاطبان می‌دهد: ﴿يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۱۷) در نتیجه، در سیاقی که هم از فرد متهم دفاع شده است، و هم به گناهکاران فرصت دوباره داده می‌شود، لازم است شدت مهربانی خداوند، را به تصویر بکشد؛ که این معنا نیز با مؤلفه «مقدار فراوان» در واژه رؤوف هم‌خوانی دارد.

در آیه ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ ... أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (حج/۶۵) نعمت‌هایی برای انسان ذکر شده که محسوس و قابل مشاهده هستند. به این ترتیب مؤلفه ظهور در نام رؤوف، متناسب با نعمت‌های آشکار خداوند است. این تناسب در آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ إِنْ اللَّهُ بِكُمْ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (حدید/۹) با خروج از ظلمات به سمت نور ظهور دارد. و نیز در آیه ﴿... وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (حشر/۱۰) نام رؤوف برای خداوند استفاده شده است. در این آیه انصار از خداوند درخواست می‌کنند که نسبت به مؤمنان در قلبشان ذره‌ای «غِل» قرار ندهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۳۵۸/۱۹) «غِل» در لغت به معنای پوشاندن است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۱۰) لباس نازکی که زیر پیراهن پوشیده می‌شود «غِلَالَةٌ» نام دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۲۵۶/۷)

روشن است که خودشان از کینه‌های بزرگ تا حد ممکن پرهیز می‌کردند، ولی چه بسا کدورت‌های غیراختیاری که جز با دعا کردن و توسط لطف الهی برطرف نمی‌شوند. چنین فضایی، متناسب با شدت لطف خداوند در پاک گرداندن قلب‌ها است، که این معنا در واژه رؤوف وجود دارد.

۳. ۲. ۳. ودود

واژه «ودود» از ریشه «ودّ» است و دلالت بر محبت دارد. هنگامی که گفته می‌شود «وَدِدْتُ أَنْ ذَاكَ كَانَ» یعنی تمنای بودن چیزی وجود دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۷۵/۶) دوست دارند. ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود: ۹۰). ایضا ﴿وَ هُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ﴾ (بروج/۱۴). (قرشی،

۱۳۷۱: ۱۹۳/۷) و دوست نیز «وَدِيد» خوانده می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۰/۸) پس مؤلفه اصلی در این واژه «+گرایش» «-ظهور» است؛ (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۶۴/۱۳) «ودود» برخلاف واژه «رؤوف»، نسبت به مؤلفه شفافیت بی‌نشان است.

واژه «ودود» در قرآن کریم در آیات ﴿... إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود/۹۰) و ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ﴾ (بروج/۱۴) مشاهده می‌شود. آیه اول، نقل سخنان حضرت شعیب (ع) با قوم خویش است. ایشان ابتدا مردم را از ابتلاء به سرنوشت اقوام پیشین بر حذر می‌دارد و سپس آن‌ها را توصیه به استغفار می‌کند. در سوره بروج نیز خداوند توبه‌پذیر و ودود خوانده شده است. پس بافت هر دو آیه سخن از مغفرت است. نام ودود در دعایی از امام صادق (ع) نیز با غفور همراه شده است: «... وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ». (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۵۵۶/۴) همراهی مغفرت با صفت «ودود» که نسبت به مقوله شفافیت بی‌نشان است، متناسب با پوشانندگی خداوند در مقام بخشش گناهان است؛ و معنای لطف او را دوچندان می‌نماید.

علاوه بر این، در احادیث نیز آن دوستی «ودود» خوانده شده است که عیوب انسان را به او هدیه بدهد: «مَنْ أَبَانَ لَكَ عَنْ عَيْبِكَ فَهُوَ وَدُودُكَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۰۳) توجه به سفارش‌های ائمه (ع) در مورد لزوم پنهانی بودن نصیحت دوست (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۹) به معنی عدم ظهور در واژه «ودود» است. «رؤوف، ودود» دارای مؤلفه «+گرایش» است؛ اما نمی‌توانند بجای یکدیگر در بافت جمله قرار گیرند زیرا «رؤوف» متضمن دو مؤلفه دیگر «+ظهور» و «+مقدار فراوان» است.

۳. ۴. رقیب، حفیظ

۳. ۴. ۱. رقیب

رَقِيب: نگهبان، حافظ اعمال. و این معنی یا به خاطر مراعات کردن و حفظ نمودن است و یا به خاطر این که رقیب برای مراقبت گردن می‌کشد و سرش را بالا نگه می‌دارد. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۹۹/۲) حافظ و ضابط اعمال و کلمات (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۳) «أَرْقَبْتُكَ الدَّارَ» یعنی خانه را به تو سپردم. (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق: ۴۰۷/۵) رقیب در قرآن پنج مرتبه ذکر شده که در سه آیه درباره خداوند آمده است: ﴿... إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء/۱)، ﴿... وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (احزاب/۵۲) و ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...﴾ (مائده/۱۱۷) در هر سه آیه رقیب به معنی حافظ و عالم به اعمال است؛ نه مطلق حافظ؛ اما در آیه اخیر آگاه مطلق است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰ش: ۲۹۱/۲۴) مؤید این مطلب: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ». (دعای ۴۷ صحیفه) است. پس چیزی از خدا پوشیده نیست. چنانکه در آیه ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق/۱۸). رقیب از شئون ربوبیت است. اگر بی‌تقوایی و تمرد کنید خدا در کمین و رقیب است تا پشتوانه

رهنمود به تقوا باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷/۱۳۸-۱۴۰) فرشته‌ای که ناظر بر اعمال انسان است. با زیر نظر داشتن همه اعمال انسان، و حتی تک‌تک الفاظی که به کار برده است، آن‌ها را ضبط می‌کند تا شخص به تناسب رفتاری که دارد، پاداش یا مجازات لازم را ببیند.

در آیه ﴿وَايَا قَوْمِ اعْمَلُوا... وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ (هود/۹۳) رقیب به حضرت شعیب(ع) نسبت داده شده که به قوم خود می‌گوید منتظر عذاب و فرجام کارتان باشید من هم با شما منتظر می‌مانم. مؤلفه‌های اشراف و استعلاء در آیه شریفه نمایان است. زیرا حضرت شعیب(ع) به حق بودن وعده و وعید خویش مطمئن بود؛ لذا انتظاری که برای رسیدن عذاب داشت، از موضع برتر، و انتظار کسی بود که با رسیدن عذاب، ادعاهایش اثبات می‌شود؛ نه کسی که خود نیز درگیر عذاب است. با توجه به معنای لغوی «رقیب» و توضیحات پیش‌گفته چنین به دست می‌آید که مؤلفه‌های اصلی این واژه «+اشراف»، «+استعلاء»، «+حرکت» و «+انتظار» و «+استمرار» هستند. کسی که متصف به صفت رقیب است لاجرم مراقبت می‌کند؛ چنین کسی باید بر مسائل چیره شود و مانند انسان منتظر با حرکت مستمر خود باید بر محیط اشراف داشته باشد.

۳. ۴. ۲. حفیظ

حَفِیظ: حامی، نگهبان، پوشاننده راز. (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴ق: ۳۷) «حفظ» مخالف فراموشی است. (ابن‌سیده، بی تا: ۳/۲۸۴) «حفظته» ظاهر کردن امر یا چیزی (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق: ۷/۴۴۱) با توجه به این معانی، مؤلفه‌های اصلی ریشه حفظ «+حرکت» و «+نزدیکی» «-فراموشی» است؛ و به نظر می‌رسد این واژه نسبت به مؤلفه استعلاء بی‌نشان است.

واژه حفیظ در قرآن ۱۱ مرتبه آمده است، که در سه آیه نام خداوند است. این واژه در آیه ﴿هَذَا مَا تُوَعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِیظٌ﴾ (ق/۳۲) صفت بهشتیان است. بهشتیان در دنیا بر اعمال خویش مراقبت دارند، و در صورتی که مرتکب گناه شوند، توبه می‌کنند که اثری از گناه نماند و به آن بازنگردند. علت کاربست «حفیظ» به جای «رقیب» در این آیه بی‌نشان بودن ریشه حفظ نسبت به مؤلفه‌های اشراف و استعلاء است. زیرا گاهی شخصی که مرتکب گناه می‌شود، نسبت به مسئله‌ای که موجب گناه شده است اشرافی ندارد. نیکوکار نیز، در همه مواردی که از گناه اجتناب می‌کند اشراف ندارد. و ممکن است علت بسیاری از احکام خداوند را نداند، ولی آن‌ها را رعایت می‌کند؛ چون خدا صادر کرده است.

در مواضع متعددی از قرآن، حفیظ بودن پیامبر اکرم(ص) نسبت به اعمال مردم نفی می‌شود. مانند: ﴿... وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِیظٌ﴾ (انعام/۱۰۴) ایشان همراه مردم بودند، و دلسوزی می‌کردند و پندشان می‌دادند، اما قرابتی با آن‌ها نداشتند و عهده‌دار گمراهی ایشان نبودند.

در آیه ﴿... رَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِیظٌ﴾ (سبأ/۲۱) حفیظ نام خداوند است. این آیه در سیاق بیان عذاب قوم سبأ است. پس از وصف عذابشان، این نکته مطرح می‌شود که

شیطان سلطه‌ای بر آن‌ها نداشته است، بنابراین تمام تقصیر متوجه خود خطاکاران است. این توصیف دقیق از نحوه تأثیر شیطان در عاقبت قوم سبأ، که تنها در محدوده و سوسه بوده است، مستلزم نوعی نزدیکی است. «رقیب و حفیظ» دارای مؤلفه «+حرکت» هستند؛ اما در بافت جمله بجای یکدیگر قرار نمی‌گیرند؛ زیرا رقیب دارای مؤلفه‌های «+اشراف»، «+استعلاء»، «+انتظار» و «+استمرار» است که حفیظ فاقد آن است. «حفیظ» متضمن دو مؤلفه «+نزدیکی» «-فراموشی» است که «رقیب» فاقد آن است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده نتایج زیر حاصل آمد:

۱. از بین اسماء مترادف، تنها یکی از آن‌ها در یک بافت زبانی مشخص و بافت خاص موقعیتی می‌تواند معنای متناسب با آن بافت را ارائه دهد. لذا، امکان جابجایی آن اسم با دیگر مترادفاتش وجود ندارد؛ زیرا انحراف هر چند جزئی در دلالت معنایی لغت، و اختلاف مؤلفه معنایی مانع جایگزینی می‌شود. این نکته با بلاغت قرآن سازگاری ندارد؛ مثلاً برای دو واژه «جبار و قهار» می‌توان دو مؤلفه «+تسلط» و «+قدرت» در نظر گرفت اما بجای یکدیگر در بافت جمله قرار نمی‌گیرند؛ زیرا «جبار» متضمن مؤلفه «+ظهور» است که «قهار» فاقد آن است؛ و «قهار» «+بازدارندگی» است که «جبار» از آن بی بهره است.

۲. با توجه به بافت جملات و سیاق آیاتی که مشتمل بر این اسماء است؛ علاوه بر عدم جایگزینی هر اسم بجای مترادفش، قرار گرفتن هر اسمی در آیات مختلف نیز ناظر به مؤلفه‌ای خاص است؛ و همه مؤلفه‌های احصاء شده، مراد خداوند در همه آیات نیست؛ مثلاً واژه «جبار» در بافت آیه، ۲۳ سوره حشر با توجه به دو هم‌نشینش «عزیز» و «متکبر» معنی می‌شود؛ و نام‌های جبار و متکبر می‌تواند تفصیلی از نام عزیز باشد. پس مؤلفه عظمت در واژه متکبر، با مؤلفه‌های تسلط، ظهور و قدرت در واژه جبار متناسب است؛ و مجموع همه این موارد، ابعاد عزیز و نفوذناپذیر بودن خداوند را به تصویر می‌کشد. ولی در آیه ۱۵ ابراهیم جبار باتوجه به هم‌نشینش «عنید» وصف زورگویان و ناظر به دو مؤلفه «تسلط و قدرت» است که بار معنایی منفی دارد. و نسبت به مؤلفه ظهور بی‌نشان است.

۳. واژه «رءوف» در آیه ۱۴۳ بقره وصف خداوند است و در آیه ۱۲۸ توبه وصف رسول‌الله است؛ جایی که برای خداوند بکار رفته مشعر به خالقیت و بمعنی تأثر و رقت قلب نیست. اما در آیه اخیر مشعر به مخلوقیت است. و معنای تأثر و رقت قلب را برمی‌تابد. حتی در آیات دیگری که این واژه وصف خداوند است؛ باتوجه به هم‌نشینانش بار معنایی متفاوتی را القاء می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهاية في غريب الحديث والأثر»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م): «جمهره اللغة»، بیروت: دارالعلم الملايين، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبّاد، صاحب اسماعیل (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللغة»، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز»، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون).
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «مقیس اللغة»، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر.
- احمد مختار، عبدالحمید عمر (۱۴۲۹): «معجم اللغة العربیة المعاصرة»، قاهره: عالم الکتب.
- افراشی، آزیتا (۱۳۸۱ش): «اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی»، تهران: فرهنگ کاوش.
- امینی، ادریس، امین مقدسی، ابوالحسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۲): «مطالعه تطبیقی واژه‌افزایی در فارسی و عربی (با تکیه بر سه عنصر اشتقاق، ترکیب و تغییر معنایی کلمات)» مجله زبان و ادبیات عرب، دوره ۵، شماره نهم، صص ۲۲-۱.
- الأشقر، عمر سلیمان (۱۴۲۸ق): «شرح إبن القیم لأسماء الله الحسنى»، اردن: دارالفنائس.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، چاپ اول.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیومی مهران، محمد (۱۳۸۳ش): «بررسی تاریخی قصص قرآن»، ترجمه سیدمحمد راستگو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق): «غررالحکم و دررالکلم»، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش): «تفسیر تسنیم»، ج ۱۷ و ۲۴، قم: انتشارات اسراء، چاپ دوم.
- حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق): «تحف العقول»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- حسن، عباس (۲۰۰۷ق): «النحوالوافی»، مصر: دارالمعارف، چاپ سوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس»، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق): «الکشاف»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- صدیقی هندی، محمد طاهر بن علی (۱۳۸۷): «مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل ولطائف الأخبار»، حیدرآباد، هند، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۷ش): «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: سوره مهر، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۹۱ش): «نوشته‌های پراکنده: دفتر اول»، تهران: نشر علمی.
- صینی، محمود اسماعیل، مصطفی عبدالعزیز، ناصف، و احمد سلیمان، مصطفی (۱۴۱۴): «المکنز العربی المعاصر»، بیروت - لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان»، تصحیح یزدی طباطبایی و رسولی، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۶ق): «التبیان»، تصحیح احمدحبيب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۳ق): «القاموس المحیط»، بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات.
- فیومی، أحمد بن محمد بن علی، حموی، ابوالعباس (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير»، بیروت: مکتبه علمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ پانزدهم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق): «الکافی»، قم: دارالحدیث.
- گیررتس، دیرک (۱۳۹۳ش): «نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
- لاینز، جان (۱۳۹۱ش): «درآمدی بر معنی‌شناسی زبان»، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناظمیان، هومن (بهار و تابستان ۱۳۹۳): «آشنایی زدایی و برجسته‌سازی در سوره مبارکه واقعه»، مجله زبان و ادبیات عربی، دوره ۶، شماره دهم، صص ۱۶۵-۱۳۹.

References

The Holy Quran

- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad, (1367) Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Athar, fourth chapter, Qom: Ismailian.
- Ibn Darid, Muhammad bin Hasan, (1987) Jamrah al-Legha, Chapter 1, Beirut: Dar al-Alam al-Malayin.
- Ibn Saida, Ali Ibn Ismail, (1421 AH) Al-Muhakam wa Al-Muhait al-Azam, Chapter 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Abbad, Sahib Ismail, (1414 AH) Al-Muhait fi al-Laghga, research and correction by Muhammad Hasan Al-Yasin, Chapter 1, Beirut: Alam al-Katb.
- Ibn Attiyah, Abdul Haq bin Ghalib, (1422 AH), the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, researched by Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya (published by Muhammad Ali Bizoon).
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, (1404 AH) Muqays al-Laghha, Qom: School of Islamic Sciences.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1410 AH) Lasan al-Arab, Beirut: Dar Sader.
- Ahmad Mukhtar, Abdul Hamid Omer, 1429, Al-Mujam al-Laghga al-Arabiya al-Mawdaim, Cairo, Alam al-Katb.
- Afrashi, Azita, (1381) Thoughts in Semantics, Tehran: Farhang Kavash.
- Al-Ashqar, Umar Sulaiman, (1428 AH) Ibn al-Qayyim's description of the names of Allah al-Hasani, Jordan: Dar al-Nafis.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 AH) Rooh al-Ma'ani, researched by Ali Abdulbari Atiyeh, Chapter 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya (published by Muhammad Ali Bizoun).
- Beyzawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH) Anwar Al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Bayoumi Mehran, Mohammad, (1383) Historical Review of Qur'anic Stories, translated by Seyyed Mohammad Raštgo, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Tamimi Amadi, Abd al-Wahed bin Muhammad, (1410 AH) Gharral al-Hakm wa Darr al-Kalam, second chapter, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Javadi-Amlī, Abdullah, (2013) Tafsir Tasnim, Vol. 24, Ch. II, Qom: Esra Publications.
- -----, (1388) Tafsir Tasnim, Volume 17, Qom: Isra Publications.
- Harrani, Hasan bin Ali, (1404 AH) Tuhf al-Aqool, corrected by Ali Akbar Ghafari, 2nd chapter, Qom: Madrasin Society.
- Hassan, Abbas, (2007) Al-Nahwalwafi, 3rd edition, Egypt: Dar al-Maarif.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (Bita) Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar al-Qalam.
- Zubeidi, Muhammad bin Muhammad, (1414 AH) Taj al-Arus, research and correction by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari, Jarallah, (1407 AH) Al-Kashaf, 3rd, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Siddiqui Handi, Muhammad Tahir bin Ali, 1387, Assembly of Bihar al-Anwar in Gharreb al-Tanzir and Lataif Al-Akhbar, Hyderabad, India, Majlis Press of the Otto



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- man Encyclopaedia.
- Safavi, Korosh, (2017) An introduction to semantics, 6th chapter, Tehran: Surah Mehr.
 - _____, (2013) scattered writings; First office, Tehran: Scientific publication, Tehran.
 - Saini, Mahmoud Ismail, Mostafa Abdulaziz, Nassef, and Ahmad Suleiman, Mustafa. (1414) Al-Maqzan Al-Arabi al-Mudhamdane, Beirut-Lebanon: Maktaba Liban Nashrun.
 - Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1374) Tafsir Al-Mizan, translated by Mohammad Baqer Mousavi, fifth edition, Qom: Islamic Publications Office of the Islamic Society of Teachers.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372) Majmaal Bayan, Yazdi Tabatabai and Rasouli's correction, 3rd, Tehran: Nasser Khosro.
 - Tousi, Muhammad bin Hassan, (1376 AH) al-Tabayan, edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
 - Fakhrazi, Muhammad bin Omar, (1420 AH) Mufatih al-Ghaib, third volume, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH) Al-Ain, 2nd, Qom: Hijrat.
 - Firozabadi, Muhammad bin Yaqub, (1433 AH) Al-Qamoos-ul-Mahait, Beirut: Al-Alami Publishing Company.
 - Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali, Hamwi, Abu al-Abbas, Bita, al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer, Beirut, Islamic School.
 - Qureshi, Seyyed Ali Akbar, (1371) Qur'an dictionary, 6th edition, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah.
 - Qutb, Seyyed, (1425 AH) in the shadows of the Qur'an, chapter 15, Beirut: Dar al-Shoroq.
 - Kilini, Muhammad bin Yaqub, (1429 AH) al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith.
 - Girerts, Dirk, (2013) Theories of lexical semantics, translated by Koresh Safavi, Tehran: Scientific Publication.
 - Lines, John, (2013) An introduction to the semantics of language, translated by Koresh Safavi, Tehran: Scientific publication.
 - Mostafavi, Hassan, (1368) Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
 - articles
 - Amini, Idris, Amin Moghdisi, Abolhasan, (Autumn and Winter 2013) "Comparative study of word addition in Persian and Arabic (based on the three elements of derivation, combination and semantic change of words)" Journal of Arabic Language and Literature, Volume 5, No. IX, pp. 1-22
 - Nazemian, Homan, (Spring and Summer 2013) "Defamiliarization and highlighting in Surah Mubarakah Yaqeeh", Journal of Arabic Language and Literature, Volume 6, Number 10, pp. 139-165.