

دوفصلنامه «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی»

سال اول، شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۹۵؛ صص ۱-۱۵

بررسی واژگان مترادف در قرآن کریم از نگاه ابو هلال عسکری

با تکیه بر دیدگاه لغویان و مفسران

لیلا قاسمی حاجی آبادی^۱

زهرا شاه‌محمدی^۲ و زهرا خاوری^۳

(تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۱۹)

چکیده

از جمله مسائلی که در گذشته و امروزه میان لغویان و مفسران مطرح و مورد اختلاف بوده، وجود یا عدم وجود واژگان مترادف در قرآن کریم است. «ابو هلال عسکری» در این زمینه کتابی گرانمایه تحت عنوان «معجم الفروق فی اللغة» نگاشته که در آن به تفاوت بین کلمات مترادف پرداخته است. وی تلاش نموده تا به بیان تفاوت واژگانی بپردازد که با یکدیگر دارای قرابت معنایی می‌باشند. نگارندگان مقاله حاضر کوشیده‌اند تا با تکیه بر آرای لغویان و مفسران به بررسی دیدگاه ابو هلال در خصوص واژگان قریب المعنی پرداخته و میزان مطابقت یا عدم مطابقت آرای وی را با صاحبان معاجم و تفاسیر مورد بررسی قرار دهند.

در این مقاله که با تکیه بر شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده، مشخص می‌گردد که در بیشتر موارد آراء ابوهلال عسکری همسو با نظرات لغویان و مفسران بوده، اما در مواردی نیز آنچه وی در بیان فرق میان واژه‌ها بیان نموده مبنای لغوی و تفسیری ندارد.

کلید واژه‌ها: ترادف در قرآن، ابوهلال عسکری، لغت، تفسیر.

leila03ghasemi@yahoo.com

^۱ - استادیار دانشگاه آزاداسلامی واحد گرمسار (نویسنده مسئول):

shahmohammadi27@yahoo.com

^۲ - کارشناس ارشد علوم قرآن مجید:

z.khavari@chmail.ir

^۳ - کارشناس ارشد علوم قرآن مجید:

۱- مقدمه

یکی از جنبه های اعجاز قرآن کریم، اعجاز در کلمات قرآنی است. به گونه ای که هر کلمه ای معنایی خاص را افاده می نماید، به طوری که واژه متقارب با آن نمی تواند معنای مورد نظر را القا نماید. به عنوان مثال هر چند برخی واژه کوکب و نجم را به یک معنا تعبیر کرده اند، اما باید دانست مدلول این دو واژه با یکدیگر بس متفاوت است. از اینرو در سوره یوسف خداوند از برادران یوسف تعبیر به کوکب نموده نه نجم. زیرا نجم به معنای ستاره، و کوکب به معنای سیاره است. و سیاره از خود فروغی ندارد. خداوند در این آیه قصد نشان دادن بی فروغ بودن چهره های برادران یوسف را از نور الهی دارد. حال آنکه ستاره از خود نور دارد. آنجا که خداوند متعال می فرماید: (و بالنجم هم یهتدون). یکی از رازهای نزول قرآن کریم به زبان عربی، همین راز پنهان در واژگان است. و چنین است که خداوند متعال می فرماید: (إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون) شاید بتوانیم با دانستن معنای اصلی کلمات به این تدبیری که قرآن ما را بدان فرا خوانده است دست یابیم. پس در قرآن کریم و زبان عربی هیچ دو واژه ای مترادف معنایی نداشته، بلکه از باب تقارب معنایی می باشد. از جمله کتبی که به این مقوله عنایت داشته است کتاب «معجم الفروق فی اللغة» اثر «ابوهلال عسکری» است که به تفاوت میان واژگان پرداخته است.

این مقاله می کوشد تا با بررسی چند واژه در کتاب ابو هلال عسکری میزان تطابق آرای وی با لغویان و مفسران را مورد ارزیابی قرار دهد. و با رویکرد مذکور در نوع خود بی سابقه می باشد و تحقیقی که در این خصوص به انجام رسیده است مقاله «ظاهرة الترادف فی اللغة العربیة (دراسة فی القرآن و عند أبي هلال العسکری)» نوشته فوزی فهیم حسن می باشد که در این کتاب بیشتر نظر علمای علوم قرآنی در رابطه با وجود یا عدم وجود ترادف در زبان عربی بیان شده است.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا نظر ابوهلال در خصوص تفاوت بین دو واژه با نظر لغویان و مفسران مطابقت دارد یا خیر؟ و آیا مفسران و لغویان نیز قایل به ترادف هستند؟

در پاسخ این سؤال، فرضیه های پیشین چون (عدم ترادف واژگان در زبان عربی، عدم ترادف واژگان در قرآن و پذیرش ترادف) مطرح شده است.

در این پژوهش سعی بر آن است که علاوه بر بیان معنای لغوی واژگان و ذکر نظر مفسران در خصوص آنها، میزان تطابق نظر ابوهلال با نظر لغویان و مفسران مورد بررسی قرار گیرد.

این پژوهش از نوع نظری و به شیوه توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است. برای این مهم نگارندگان چندین واژه را از کتاب ابوهلال انتخاب نموده و با ذکر دیدگاه وی، به بیان نظر لغویان و مفسران در این رابطه اشاره نموده، و میزان مطابقت و یا عدم مطابقت آن را از نظر گذرانده اند.

۲- ابو هلال عسکری و کتاب الفروق فی اللغة

ابوهلال عسکری، شاعر، ادیب، لغت شناس و استاد در صنایع شعری است. وی احتمالاً در اوایل قرن چهارم بین سالهای ۳۱۰ الی ۳۲۰ هـ ق در عسکر مُکرم (در استان خوزستان) به دنیا آمده است. اطلاعاتی از وی در کتب در دست نیست. در مذهب وی بین معتزله و شیعی بودن وی گمان وجود دارد. سال وفات وی را (۴۰۰ ق) دانسته اند. (عسکری، ۱۳۸۶: مقدمه)

کتاب مشهور وی «الفروق فی اللغة» در موضوع لغت است، که در یک جلد به زبان عربی منتشر شده است. مؤلف، لغاتی که معمولاً مترادف هستند ولی دارای اختلاف جزئی بوده را انتخاب نموده و به بیان تفاوت آنها پرداخته است. مانند: اختلاف بین معنای علم و معرفت. انگیزه‌ی نویسنده از تألیف این کتاب، جمع‌آوری کلمات هم‌معنا در موضوعات مختلف و بیان تفاوت‌های آنهاست.

این کتاب در اصل، نظم مشخصی نداشته و برای پیدا کردن کلمه مورد نظر، هیچ ترتیب خاصی لحاظ نشده است؛ اما در چاپ‌های جدید، به این کتاب نظم الفبایی جدیدی بخشیده شده و استفاده از آن را راحت‌تر شده است. مؤلف در شرح کلمات، از مباحث لغوی فراتر رفته و در توضیح تفاوت میان کلمات به برخی مباحث فقهی، کلامی و تفسیری متوسل گردیده است.

کتاب با شرح حال مؤلف و آثار او به قلم عادل نویهض آغاز شده و مشتمل بر ۳۰ باب است که در هر باب اختلاف بین معانی الفاظ بررسی شده است. باب اول به بیان این مطلب می‌پردازد که اختلاف عبارات و اسامی، باعث اختلاف در معانی می‌شود.

۳- ترادف، دیدگاه‌ها و آثار

در خصوص ترادف باید گفت: این موضوع موافقان و مخالفان بی شماری دارد. سیبویه، اولین کسی است که به پدیده ترادف اشاره نموده است. از قرن دوم و سوم هجری که نخستین لغت-شناسان عرب مستقیماً به جمع‌آوری لغات زبان عربی (از فصحای عرب، استخراج الفاظ قرآن، احادیث، شعر، خطب و نامه‌ها) پرداختند، کتاب‌های مستقلی در این زمینه شکل گرفت. که از آن جمله می‌توان به «ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانیه» اصمعی، «الأسماء المختلفه للشیء الواحد» ابو عبیده و «ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید» مبرد، اشاره نمود.

بر خلاف این گروه، عده‌ای با ترادف به مخالفت برخاستند و کتبی در زمینه فروق اللغه، به رشته تحریر در آوردند. از جمله این کتب می‌توان «الکلیات معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه» ابوالقاء ایوب بن موسی الحسینی الکفومی، «الفروق فی اللغه» (الفروق اللغویه) ابوهلال حسن بن عبدالله عسکری، «فروق اللغات» نور الدین جزایری و «الفروق اللغویه و آثارها فی تفسیر القرآن الکریم» محمد الشایع، را نام برد.

باید در نظر داشت که در ترادف ادعا این است که یک واژه، در مورد یا موارد خاصی با واژه دیگر مترادف است؛ یعنی می‌تواند به جای آن به کار رود و همان مقصودی را القا کند که آن واژه دیگر القا می‌کند. بسا ممکن است یک واژه وجوه گوناگونی از معنا، بر حسب استعمالات مختلف داشته باشد؛ از این رو نباید انتظار داشت که دو واژه در تمام استعمالاتش با همدیگر مترادف باشند. دوم آنکه بحث ترادف مربوط به واژگان یک زبان است، نه زبان‌های مختلف؛ و پوشیده نیست که واژگانی که از زبان‌های دیگر به زبان عربی راه پیدا کرده‌اند، جزو زبان عربی به شمار می‌روند. و نیز در ترادف سخن از هم معنایی واژگان در یک عصر است، نه اعصار گوناگون. البته بسا واژگانی معنای خود را طی اعصار گوناگون حفظ کرده باشند و بنا بر اینمیان واژگان اعصار گوناگون نیز ترادف برقرار باشد.

ترادف ناظر به معنای استعمالی واژگان است، نه معنای وضعی آنها. بسا ممکن است واژه ای معنای وضعی اولیه اش را حفظ کرده باشد، و در همان معنا استعمال شود؛ و بسا آن معنا بر اثر گذشت زمان تطور یافته و معنای جدیدی برای آن پدید آمده باشد. و اکنون واژه به معنای جدید استعمال شده باشد؛ بنابراین ترادف به موارد خاصی از استعمالات واژگان در عصری معین و توسط اهل زبانی مشخص محدود می‌گردد.

۴- دیدگاه ابو هلال عسکری در مقایسه با دیدگاه لغویان و مفسران پیرامون ترادف

۴-۱- تفاوت میان آخر و نهایت

ابو هلال در تفاوت معنایی این دو واژه می‌نویسد: «آخر» چیزی بر خلاف اول آن است. «نهایه»، مصدر است مثل «الحمایه» و «الکفایه» و زمانی به این اسم نامیده می‌شود که پایان بخش چیزی باشد و هرگاه گفته شود: «آن نهایتش است یعنی پایان آن است». متضادِ منتها، ابتدا است و همان‌طور که مبتدا از جهت لفظ، آغاز و ابتدا را اقتضا می‌کند، «انتهی» نیز زمانی گفته می‌شود که شخص به جایی رسیده باشد که بیشتر از آن متصور نباشد. «نهایه»، پایان چیزی را اقتضا نمی‌کند، اگر هم اقتضا می‌کرد، صحیح نبود که گفته شود عالم، «نهایه» دارد؛ بلکه «الدار الآخرة» گفته می‌شود، زیرا دنیا به آن ختم می‌شود و دنیا به معنای جهان اول است (عسکری، ۱۳۸۶: ۵).

کتاب لغوی نیز آخر را به معنای آخر هر چیز. (فراهیدی، بی تا: ۳۰۳/۴). و مقابل اول دانسته اند (جوهری، بی تا: ۵۷۶/۲). در قرآن مجید به قیامت، «دار الآخرة» و «یوم الآخر»، اطلاق شده از اینرو که زندگی دنیا «اول» و زندگی عقبی «آخر» و پس از آن است (راغب اصفهانی، بی تا: ۳۵). اصل واژه، «تأخیر»، آن‌چه که مقابل «تقدم» است، می‌باشد (مصطفوی، بی تا: ۴۴/۱).

نهایه نیز بر غایت و انتها دلالت دارد (ابن منظور، بی تا: ۳۴۳/۱۵؛ فیومی، بی تا: ۶۲۹/۲). «النهی» به معنی آنگیر است چرا که آب به آن منتهی می‌شود (ابن فارس، بی تا: ۳۶۰/۵).

«سدره المنتهی» از نهایت گرفته شده است، یعنی به پایان رسیده شده، جایی که از آن تجاوز نمی‌شود (زبیدی، بی تا: ۲۰ / ۲۷۴).

تفاسیر نیز آخر را به معنای خاتمه و پایان سخن می‌دانند (زمخشری: ۱۴۰۷ق، ۲ / ۳۳۱؛ اندلسی: ۱۴۲۰ق، ۶ / ۱۸). طبرسی در بیان این واژه در آیه شریفه «و آخر دعواهم أن الحمد لله» می‌گوید: «مراد از «آخر»، این نیست که پایان کلامشان است و بعد از آن سخنی نمی‌گویند بلکه به این معنی است که پس از یادآوری نعمت‌ها، در پایان هر نعمت، حمد الهی را به جا می‌آورند» (طبرسی: ۱۳۷۲ش، ۵ / ۱۴۱).

بر اساس نظر ابوهلال، لغویان و مفسران، واژه‌ی «آخر»، منتهی الیه و پایان هر چیز می‌باشد که پس از آن چیز دیگری نباشد. اما «نهایت» به معنای رسیدن به غایت و هدف هر چیزی است که ممکن است آن امر هنوز ادامه داشته باشد و نقطه‌ی آخر نباشد. پس «آخر»، پایان کار و «نهایت»، غایت آن است.

۴-۲- تفاوت میان ابتلاء و اختبار

«ابتلاء» صرفاً تحمیل نمودن امری ناپسند و ناخوشایند (مکروه) همراه با مشقت است اما «اختبار» علاوه بر این موارد در خصوص امری پسندیده و خوشایند (محبوب)، نیز به کار می‌رود. همان‌طور که گفته می‌شود: «إِخْتَبَرَهُ بِالْإِنْعَامِ عَلَيْهِ» یعنی او را به وسیله‌ی نعمت دادن به او مورد آزمایش قرار داد؛ اما در این مورد «إِبْتَلَاهُ بِذَلِكَ» گفته نمی‌شود؛ همچنین «هُوَ مُبْتَلَىٰ بِالنَّعْمَةِ» گفته نمی‌شود؛ اما «إِنَّهُ مُخْتَبَرٌ بِهَا» گفته می‌شود. «إِبْتِلَاءٌ»، اقتضا می‌کند تا اطاعت و نافرمانی مُبْتَلَى (آزموده شده)، آشکار شود؛ اما اقتضای «إِخْتِبَارٌ»، آگاهی یافتن از حالت واقعی چیزی است (عسکری، بی تا: ۱۰).

کتب لغت ابتلاء را به معنای امتحان و آزمایش دانسته‌اند؛ که در امور خیر و نیز در امور شر به کار می‌رود (جوهری، بی تا: ۲۲۸۵/۶؛ فیروز آبادی، بی تا: ۳۲۷/۴). غم و اندوه نیز «بَلَاءٌ» نامیده شده، از آن جهت که جسم را فرسایش می‌دهد. تکلیف نیز از جهاتی به «بلاء»،

تعبیر شده است. وقتی که گفته می‌شود: «إِيتَلَىٰ فَلَانٌ كَذَا و أُبْلَاءٌ» این «إِبتلاء» متضمن دو امر است: اول اینکه شناختن حال او به خودش و آگاهی بر آنچه که نمی‌داند و برای وی مجهول است حاصل گردد. دوم آنکه ظهور و نمایاندن خوبی یا بدی و یا نیکوکاری و زشتکاری او بیان گردد (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۲۹/۱).

آرای لغویان نیز در خصوص این واژه چنین است: إختبار به معنای دانستن و شناختن چیزی و امتحان کردن آن است (فراهیدی، بی تا: ۲۵۸/۴)، «خُبْرَةٌ» آگاهی و معرفت به باطن امور و کارها است (فیروز آبادی، بی تا: ۷۰/۲؛ فیومی، بی تا: ۲، ۱۶۲)، که مستلزم آگاهی از ظاهر آنها می‌باشد (زبیدی، بی تا: ۳۲۵/۶). اصل واحد در این ماده اطلاع دقیق و علم صحیح و احاطه و دقت است (مصطفوی، بی تا: ۱۰/۳).

در کتب تفسیری إبتلا به معنای امتحان و آزمایش آمده است (اندلسی، ۱۴۲۰ ق: ۱۲۵/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۶/۲۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۵۱/۱۰). إختبار مصداق قرآنی ندارد.

طبق نظر ابوهلال، «إبتلاء»، صرفاً تحمیل نمودن امری ناپسند، همراه با مشقت است اما «إختبار»، علاوه بر این موارد در خصوص امری پسندیده و خوشایند نیز به کار می‌رود. لغویان و مفسران نیز معتقدند: «إختبار» به معنای آگاهی و معرفت به باطن امور و کارهاست؛ که مستلزم آن آگاهی از ظاهر آنها می‌باشد؛ اما «إبتلاء» علاوه بر معنای علم و آگاهی، نوعی سختی هم در آن هست که فرد به وسیله آن امتحان می‌شود. برخی از آنان «إبتلاء» را هم در خیر و هم در شر می‌دانند؛ پس در این زمینه با ابوهلال هم عقیده نیستند.

۳-۴- تفاوت میان أجر و ثواب

«أجر»، قبل از انجام کاری است که مستحق پاداش است. به عنوان مثال گفته می‌شود: «ما أعمل حتی أخذ أجری» (کاری انجام نمی‌دهم تا این که پاداش خود را بگیرم) ولی گفته نمی‌شود: کاری انجام نمی‌دهم تا این که ثواب خود را بگیرم؛ زیرا «ثواب» از جانب خداوند متعال است و به خاطر بزرگداشت فرد به وی اعطا می‌شود. اجر، فقط بعد از عملی که مستحق پاداش است، نصیب فرد می‌شود. اما در مورد حسنات، ثواب به کار برده می‌شود. اجر به معنی اجرت نیز

می‌باشد که منظور از آن نوعی قیمت گذاری است، که در آن حداقل قیمت جهت بهره برداری، به منظور بهره بردن از منفعتی، به کار گرفته می‌شود.

«ثواب»، اگر چه در لغت به معنای پاداشی است که به شخص، در عوض کاری که انجام می‌دهد تعلق می‌گیرد، همچنین در مورد خیر، و نیز در مورد شر به کار می‌رود. اما در عرف اختصاصاً برای نعمتی به کار برده می‌شود که در قبال کارهای نیک از جمله عقاید درست، کارهای جسمی، مالی و صبر، نصیب فرد می‌شود؛ تا جایی که اگر مطلق به کار برود، جز این معنا به ذهن خطور نمی‌کند. اجر فقط به کارهای بدنی مثل عبادات، اختصاص دارد. امیر المؤمنین (ع) به برخی از اصحاب خود، درباره‌ی بیماری که فردی دچار آن شده بود، فرمودند: «خداوند در خارها پاک شدن گناهان را قرار داده است» پس در بیماری اجری نیست. اما گناهان را مثل برگ درخت می‌ریزد. «أجر»، در سخن با زبان و عمل با دست و پا می‌باشد. و خداوند با صدق نیت و سرشت پاک هر یک از بندگان خود را که بخواهد وارد بهشت می‌کند (عسکری، ۱۳۸۶: ۴۷).

لغویان نیز اجر را به معنای مزد و پاداش عمل می‌دانند؛ چه کار دنیوی باشد و یا اخروی (فراهیدی: ۱۷۳/۶؛ جوهری: ۵۷۶/۲؛ قرشی: ۱/۲۵).

ثواب نیز به معنای پاداش اطاعت (فراهیدی، بی تا: ۲۴۷/۸). بازگشت (ابن فارس، بی تا: ۱/۳۹۳)، «ثواب العمل» بازگشت به پاداش و جزای اعمال شایسته است. چیزی است که در برابر کارهای انسان به او باز می‌گردد. در کار خیر و شر هر دو به کار می‌رود ولی بیشتر برای کار خیر و نیک است (قرشی: ۱/۳۲۱؛ مصطفوی، بی تا: ۲/۳۶).

تفاسیر نیز تنها به ذکر معنای لغوی «أجر» اشاره کرده و آن را به معنای پاداش می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۶۳).

در خصوص ثواب نیز آن را پاداشی که برای مؤمن مهیا شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۷۴). نفع خالص که مورد استحقاق و همراه با تعظیم و بزرگداشت می‌باشد دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۸۵۵). علامه طباطبایی کلمه «ثواب» را به معنای مطلق اثر و نتیجه

می‌داند، چه نیک و چه بد، چه کیفر و چه پاداش؛ اما استعمال آن در اجر نیک غلبه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۳۱۷).

با جمع بندی نظر ابو هلال و لغویان و مفسران در می‌یابیم که ابو هلال معتقد است که «أجر»، قبل از انجام کاری که مستحق پاداش است، نصیب فرد می‌گردد، و «ثواب» در لغت به معنای پاداشی است که به شخص در عوض کاری که انجام می‌دهد تعلق می‌گیرد. همچنین در مورد خیر و نیز در مورد شر به کار می‌رود. اما در عرف برای نعمتی که در قبال کارهای نیک نصیب فرد می‌شود به کار برده می‌شود. «أجر» فقط به کارهای بدنی مثل عبادات، اختصاص دارد و در سخن با زبان و عمل با دست و پا می‌باشد. لغویان و مفسران، «أجر» را به معنای پاداشی در نظر گرفته‌اند که در قبال کاری مادی و یا معنوی، به شخص داده می‌شود. آنان «ثواب» را این چنین معنا کرده‌اند: پاداشی است که در برابر کارهای انسان به او باز می‌گردد. ثواب به جزای اعمال نیک و بد هر دو اطلاق شده است. این که ابو هلال اجر را قبل از انجام کاری می‌داند در کتب لغت و تفسیر به آن اشاره ای نشده است.

۴-۴- تفاوت میان إِبْلَاء و إِبْتِلَاء

این دو واژه به معنای امتحان و اختبار هستند. قتیبی می‌گوید: در مورد خیر، «إِبْلَاء» و در مورد شر، «إِبْلَاء» به کار می‌رود. ابن اثیر نیز معتقد است: «إِبْتِلَاء» در مورد خیر و شر با هم به کار می‌رود و بین فعل آن دو تفاوتی نیست مانند سخن خداوند متعال: (... وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ ...) (انبیاء/۳۵) «و شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم.» (عسکری، ۱۳۸۶ش، ۱۱-۱۲).

در کتب لغت إِبْلَاء به معنای امتحان کردن شخص آمده است؛ که هم در مورد خیر و هم در مورد شر به کار می‌رود (جوهری، ۶/۲۲۸۵؛ فیروز آبادی، ۴/۳۲۷؛ فیومی، ۲/۶۲). یکی به معنای کهنه و فرسوده شدن چیزی و دیگری نوعی امتحان و آزمودن است (ابن فارس ۱/۲۹۲).

در «إِبْلَاء»، توجه خاصِ فاعل به امتحان و نگاه خاص به انجام دادن آن مد نظر است (مصطفوی، بی تا: ۱/۳۳۷).

إِبْتَلَاء نیز در کتب لغت به معنای امتحان آمده است (ابن منظور، بی تا: ۱۴/۸۳؛ فیروز آبادی، بی تا: ۴، ۳۲۷/۴؛ فیومی، بی تا: ۲/۶۲)، «إِبْتَلَى فُلَانٌ كَذَا وَ أُبْلِئُهُ» این ابتلاء متضمن دو امر است: شناختن حال او به خودش و آگاهی بر آنچه را که نمی‌داند و برایش مجهول است، و ظهور و نمایاندن خوبی یا بدی و یا نیکوکاری و زشتکاری او. چه بسا که در آزمایش هر دو موضوع یا تنها یکی از آنها مورد نظر باشد (راغب اصفهانی، بی تا: ۱۴۶). در ابتلاء توجه خاص به صدور فعل است که با رغبت و اراده انجام می‌شود (مصطفوی، بی تا: ۱/۳۳۷).

در تفاسیر واژه «بلاء» به معنای رنج و سختی (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۸). و امتحان و آزمایش است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱/۲۲۶)؛ که هم در مورد خیر و هم در مورد شر به کار می‌رود؛ پس «بلاء»، آزمایشی است که گاهی از راه نعمت دادن و زمانی به وسیله عذاب و بدبختی می‌باشد؛ اما «إِبْتَلَاء»، در مورد خیر و نعمت به کار می‌رود (اندلسی، ۱۴۲۰: ۱/۳۱۴).

إِبْتَلَاء نیز به معنای امتحان و آزمایش است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۸۲). زیرا در صورت امتحان است که نسبت به شخص مُبْتَلَى علم و آگاهی پیدا می‌شود؛ البته در مورد خداوند کسب علم صحیح نیست؛ بلکه آگاهی یافتن بندگان از امور خود و دیگران مد نظر است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۲۰). اثر این امتحان آن است که صفات باطنی فرد، از قبیل اطاعت، شجاعت، سخاوت، عفت، علم و ... ظاهر شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱/۲۶۸).

به توجه به نظرات فوق مشخص می‌گردد که ابوهلال «إِبْلَاء» و «إِبْتَلَاء» را به معنای امتحان و آزمایش می‌داند که در مورد خیر، «إِبْلَاء» و در مورد شر، «بلاء» به کار می‌رود و «إِبْتَلَاء» در مورد خیر و نیز شر، کاربرد دارد. و میان فعل آن دو تفاوتی نیست. لغویان و مفسران نیز در معنای این دو مصدر با ابوهلال هم عقیده‌اند؛ با این تفاوت که از نظر آنان، «إِبْلَاء»، در مورد خیر و شر به کار می‌رود.

۴-۵- تفاوت میان حلم و صبر

حلم به معنای مهلت دادن در به تأخیر انداختن مجازات کسی است که مستحق آن باشد. حلم در مورد خداوند به معنای تأخیر در عقوبت با وجود قدرت داشتن به آن در مقابل سرکشی در نعمت و عافیت است. در واقع حلم متضاد سفاقت بوده که پسندیده است؛ زیرا در سفاقت، سبکی و شتاب به چشم می‌خورد ولی در حلم، متانت و مهلت دادن. ابوهلال معتقد است که حلم از حکمت سرچشمه گرفته است و به معنای انجام فعل در مناسب ترین حالت آن است. اصل حلم در عربی، به معنای ملایم و نرم بودن است و به خواب دیدن نیز از این جهت حَلْم گفته می‌شود که در حالت آرامش و سکون است. اما صبر کردن به معنای نگهداری نفس به جهت رویارویی با امری ناخوشایند است و انسان از اظهار جزع در مقابل معصیت‌ها و آزارها خودداری کند. صفت صبر در مورد خداوند جایز نمی‌باشد زیرا ضرری به حضرتش نمی‌رساند تا خودداری نماید اما صفت حلم کاربرد دارد زیرا صفتی برای مدح و تعظیم است.

لغویان نیز حلم را به معنای خویشتن داری، بردباری، ضد «الطیش» به معنای سبک مغزی و کم عقلی می‌دانند. یعنی خودداری نفس و طبیعت از هیجان و بر آشفتگی و خشم و ضد نادانی. (فراهیدی، بی تا: ۱۱۵/۷)

صبر را ضد جزع یعنی نگهداری نفس از جزع؛ خویشتن داری در سختی و تنگی، عجله نکردن، حبس و امساک می‌دانند. (فیروز آبادی، بی تا: ۱۳۵/۲ و زبیدی، بی تا: ۷۰/۷)

حلم نیز به معنای مهلت دادن و عجله نکردن در عقاب؛ چشم پوشی همراه با ظاهر نکردن خشم می‌باشد. (زمخشری، بی تا: ۴۳۰/۱)

صبر نگهداری نفس از بدی‌ها و سختی‌ها، امساک و خودداری در تنگنا است. (آلوسی، بی تا: ۳۱۲/۲)

مفسران همانند ابوهلال، حلم را به معنای مهلت دادن در نظر گرفته‌اند. اما لغویان و مفسران به نظر ابوهلال اشاره‌ای نداشته و حلم را خویشتن داری و بردباری معنا کرده‌اند. همچنین در خصوص واژه صبر، نظر لغویان و مفسران با نظر ابوهلال مطابقت دارد.

۴-۶- تفاوت میان حمد و شکر و مدح

حمد، ستایش زبانی چیزی نیکو است. تفاوتی نمی‌کند مربوط به فضایل باشد مثل علیم یا فواصل مثل نیکی کردن. شکر، اعتراف به نعمت، به جهت تعظیم نعمت دهنده است و می‌تواند به شکل زبانی، اعتقادی، از طریق اظهار محبت قلبی یا به طور عملی و یا خدمت با اعضا و جوارح باشد. حمد، عام و مطلق است زیرا نعمت و غیر آن را شامل می‌شود و فقط به صورت زبانی است؛ اما شکر بر خلاف آن است یعنی فقط در مورد نعمت است و به صورت زبانی و غیر از آن می‌باشد. رابطه میان حمد و شکر، عموم و خصوص من وجه است. یعنی هر دو در ستایش زبانی به سبب نیکی برابرنند؛ اما حمد در توصیف با علم صادق است اما شکر در محبت قلبی به خاطر احسان صادق است.

تفاوت بین حمد و مدح دارای وجوهی است که عبارت‌اند از: (۱) مدح برای جاندار و بی‌جان استفاده می‌شود اما حمد فقط برای جاندار است و برای غیر آن استفاده نمی‌شود. (۲) مدح برای قبل و بعد از احسان است اما حمد برای بعد از احسان است. (۳) گاهی از مدح کردن نهی شده است در حالی که همواره به حمد کردن فرمان داده شده است. (۴) مدح که سخن گفتاری است و به نوعی از فضایل اختصاص دارد، هم اختیاری است و هم غیر اختیاری؛ اما حمد گفتاری است که به فضیلت خاصی یعنی انعام دادن اختصاص دارد و حمد در جهت تفضیل باشد نه مسخره و استهزاء. (۵) حمد ضد ذم است، اما مدح ضد هجاء است. اما زمخشری در تفسیر کشاف، بین حمد و مدح تفاوتی قائل نشده است و آن دو را به یک معنا گرفته است.

لغویان نیز شکر را به معنای شناختن احسان و انتشار آن و حمد صاحبش، ثنای نیکی‌کننده (ابن منظور، بی تا: ۴/۴۲۳) و حمد و ثنای فردی به خاطر کار نیکی که کرده است (جوهری، بی تا: ۷۰۲/۲). شکر سه گونه است: شکر قلبی، شکر زبانی و شکر سایر اعضا؛ شکر در مورد خدا یعنی اعتراف به نعمت و انجام اطاعت و ترک معصیت او؛ شکر یعنی ثنا گویی در مقابل نعمت؛ اظهار تقدیر و تجلیل در مقابل نعمت ظاهری یا معنوی.

مدح نیز ضد هجا (فراهیدی، بی تا: ۱۸۸/۳)؛ ثنا گویی نیکو؛ وصف نیکی ها با کلامی زیبا (زبیدی، بی تا: ۱۹۹/۴)؛ بهترین ثنا و ثنا گویی به دلیل داشتن صفات ذاتی یا اکتسابی می باشد (فیومی، بی تا: ۵۶۶/۲).

حمد نیز ضد ذم به معنی بدگویی است. ثنا و ستایش بر اساس فضیلت و معرفت؛ شکر (فیروز آبادی، بی تا: ۴۴۰/۱)؛ سپاسگزاری از کسی به جهت صفتی که در او وجود دارد به جهت بزرگداشت او می باشد، «حَمْدَتَه» یعنی او را به جهت شجاعت و احسان ستودم. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۲/۲).

در کتب تفسیر حمد به معنای ثنا؛ شکر؛ ستایش به سبب انجام فعلی ارادی و اختیاری از سوی عالم بیان شده است. (آلوسی، بی تا: ۱۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۹/۶)

شکر نیز به معنای سپاسگزاری در قبال نعمت (زمخشری ۴۳۳/۱)؛ اعتراف به نعمت و سپاسگزاری (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۰/۲)؛ سپاسگزاری با عمل (ابن حیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۶۵/۳)؛ اظهار نعمت و ثنا گویی در قبال آن آمده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸/۴)

بنابر آنچه بیان گشت، برخی از لغویان و مفسران، حمد را به معنای ثناگویی در نظر گرفته اند که با نظر ابو هلال مطابقت دارد. اما ابو هلال حمد را عام و مطلق دانسته و رابطه اش با شکر را عموم و خصوص من وجه بیان کرده است. ولی لغویان و مفسران به رابطه بین دو واژه اشاره ای نداشته اند. همچنین ابو هلال برای مدح، وجوه متعددی را بیان نموده است که لغویان به برخی از آن وجوه اشارت داشته اند.

نتیجه

- ابوهلال قائل به عدم مترادف واژگان در زبان عربی می‌باشد.
- بسیاری از مفسران معتقدند که اگر وجود کلمات مترادف را هم در زبان عربی بپذیریم، در قرآن کریم، الفاظ مترادف به کار نرفته و هر لفظی معنای ویژه خود را دارد.
- از دیدگاه مفسران، واژگانی که مترادف به نظر می‌رسند، با توجه به سیاق آیه، معنای متفاوتی از آنها برداشت می‌شود.
- تکیه ابوهلال بیشتر بر پایه لغت بوده، نه کاربرد واژگان در قرآن و معنای سیاقی واژگان. حال آنکه مفسران غالباً به معنای سیاقی واژگان در آیه پرداخته، و از ارائه معنای ریشه ای کلمات اجتناب نموده اند. اما می‌توان گفت: مجمع البیان و المیزان بیشترین معنای لغوی را ارائه داده‌اند؛ البحر المحيط و روح المعانی، تا حدودی به معنای لغوی واژگان اشاره داشته، و الکشاف، کمترین معنای لغوی را ارائه داده است.
- گاهی نظر ابوهلال ناقص است؛ بدین صورت که نظر وی ناظر بر مقایسه میان دو واژه نبوده، بلکه تنها به بیان معنای یکی از دو واژگان اکتفا نموده. در برخی موارد نظر ابوهلال با نظر لغویان و مفسران مطابقت دارد. البته ممکن است گاهی نظر ابوهلال تنها با نظر لغویان و یا تنها با نظر مفسران مطابقت باشد و یا این تطابق، تنها در خصوص یکی از واژگان مورد بحث، صادق باشد؛ مانند تفاوت بین حلم و صبر، حمد و شکر و مدح.
- به نظر می‌رسد ابوهلال بدون توجه به مبانی لغوی، برخی واژه‌ها را به شکلی معنی نموده که با واژه‌های مترادف فرق داشته باشد. مانند آنچه که در واژه اجر و إِبْلَاء و حلم گذشت.

منابع

«قرآن کریم»؛

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (بی تا): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۵. بنت الشاطی، عائشه بنت عبد الرحمن (۱۹۸۴م): «الإعجاز الیانی للقرآن»، القاهرة، دارالمعارف، الطبعة الثانية.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا): «صحاح اللغة»، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
۸. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (بی تا): «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۹. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۲. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۳۸۶ ش): «معجم الفروق اللغویة»، ترجمه: مهدی کاظمیان، زهرا رضا خواه، تعلیق و تصحیح: دکتر محمد علوی مقدم، دکتر ابراهیم الدسوقی شتا، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الرابعة.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۴. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (بی تا): «القاموس المحیط»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۱۶. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۱۷. مصطفوی، حسن (بی تا): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.

