

معنا شناسی

اسماء الحسنی

اثر: دکتر صادق آیینه‌وند و دکتر شهریار نیازی

دانشگاه تربیت مدرس - دانشگاه تهران

(از ص ۱ تا ۱۸)

چکیده:

این مقاله موضوع نام‌های نیکوی خداوند را با رویکردی متفاوت مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد یافته‌ها و روشهای زبان‌شناسی بویژه در شاخه معناشناسی واژگانی می‌تواند زمینه پژوهش‌های تازه‌تری را فراهم نماید. شارحان اسماء و اندیشمندانی که به نامهای خداوند پرداخته‌اند، به تدریج دریافته‌اند که میان اسماء خداوند، نوعی نظم در روابط معنایی و یا احیاناً سلسله مراتب برقرار است. آنان کوشیده‌اند در قالب لغت، کلام، تصوّف، عرفان و فلسفه به جستجوی چنین نظامی پردازند.

این مقاله نیز قصد دارد با پرداختن به روابط معنایی اسماء، مسائلی مانند هم معنایی، چند معنایی، تضاد معنایی، همنشینی‌ها و اشتقاقهای صرفی اسماء را در قالب یک حوزه واژگانی جستجو کند.

واژه‌های کلیدی: نود و نه اسم، معناشناسی، حوزه معنایی، اشتقاق.

مقدمه :

موضوع نام‌های نیکوی خداوند از دیرباز مورد توجه اندیشمندان تاریخ تمدن اسلامی بوده است و شروح گوناگون از منظرهای متفاوت بر اسما الهی نگاشته شده است.

در جستجوی نخستین ریشه‌های شکل‌گیری بحث اسما، در آغاز باید کلام وحی را سرچشمه آن دانست، آنگاه که خداوند می‌فرماید: *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا* (۱۸۰ / ۷)

"و خداوند را نامهای نیکوی است، او را بدانها بخوانید".

افزون بر این تصریح در آیه فوق، در بسیاری آیات دیگر نامهایی از خداوند ذکر گردیده است، اما گویا آنچه مسلمانان را ترغیب به شمارش و احصاء نام‌های نیکوی خداوند نمود، حدیثی بود که گروه‌های مختلف مسلمانان اعم از شیعیان و اهل سنت آن را نقل کردند، حدیثی که به نقل از پیامبر اکرم (ص) می‌فرمود "أَنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتَسْعِينَ اسْمًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ"

این حدیث با شمارش‌ها و روایت‌های مختلفی در کتب حدیثی نقل شده است، اما وجه مشترک آنها تأکیدی بوده که بر عدد ۹۹ شده است.

از نکات جالب توجهی که در جستجوی تاریخی شروح اسما بدان برخورد شد، آن بود که اصولاً بحث اسما در دامان دانشمندان ایرانی متولد شد، پرورش یافت و به کمال رسید. برجسته‌ترین شروح اسما به شارحان ایرانی بویژه دانشمندان ری، خراسان و ماوراء النهر تعلق دارد.

نخستین آثار انسجام یافته‌ای که پیرامون شرح نود و نه گانه اسما به دست آمده است، به ابواسحاق زجاج (۳۱۱ ق) و شاگردش ابوالقاسم زجاجی نهاوندی (۳۳۷ ق) متعلق است، با توجه به شیوه شرح لغوی این دو استاد، می‌توان نتیجه گرفت که نخستین علاقه‌مندان به بحث نود و نه اسم خداوند، لغویان بوده‌اند.

از قرن چهارم هجری، همچنین شروح دیگری که در پی آثار لغویان برجای مانده است، به حدیث‌گرایان تعلق دارد؛ از میان این شروح می‌توان به شرح شیخ صدوق ابن بابویه قمی (ت ۳۸۱ ق)، شرح ابوسلیمان خطابی بُستی (ت ۳۸۸ ق) و در قرن

پنجم به شرح مشهور بیهقی سبزواری (ت ۴۵۸ ق) اشاره کرد که شروحو را بر پایه حدیثی - کلامی به وجود آوردند.

همچنین شرح اسماء با ابوالقاسم قشیری (ت ۴۶۵ ق) از صوفیان متشّرع نیشابور به تصوّف نزدیک گردید و سپس با متکلمان و اندیشمندان برجسته‌ای چون غزالی طوسی (ت ۵۰۵ ق) و فخررازی (ت ۶۰۶ ق) به اوج کمال خود رسید. شروح این دو اندیشمند، جمع‌بند و حاوی ویژگی‌های لغوی، حدیثی، کلامی و صوفیانه است.

شرح اسماء توسط شاگردان شافعی مذهب و اشعری مسلک خراسان به مصر منتقل شد که حاصل آن شروح بزرگ دیگر اسماء از ابن برّجان اندلسی (ت ۵۳۶ ق)، ابوبکر بن العربی (ت ۵۴۳ ق) و ابوالعباس البونی (ت ۶۲۲ ق) است. سپس شروح اسماء این بار در قالب مکتب وحدت وجودی، باردیگر با محیی‌الدین ابن عربی (ت ۶۳۸ ق) به شرق جهان اسلام باز می‌گردد و توسط شاگردان شیعی و ایرانی ابن عربی باز پرورانده شده و در قالب فلسفی احیای می‌شود. شروح اسماء در جولانگاه اندیشه اسلامی، پس از آن در اصفهان عصر صفوی توسط علاء‌الدین گلستانه (ت ۱۱۱۰ ق) و محمدباقر مجلسی (ت ۱۱۱۰ ق) رخ می‌گشاید و به شبه قاره هند نیز راه می‌یابد.

آنچه از سیر تحوّل شروح اسماء بر می‌آید آن است که در طول تاریخ اسلامی، اسماء خداوند، متأثر از گرایش‌های زمانه، مورد شرح لغوی، حدیثی، کلامی، صوفیانه، عرفانی و فلسفی واقع شده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود، بازگشتی به رویکرد لغوی شرح اسماء مبتنی بر معناشناسی صورت گیرد. به همین سبب، تلفیقی از آرای لغت‌شناسان قدیم و نظرات جدید ارائه شده است. شایان ذکر است که اندیشه میدان معنایی (Semantic Field) یا حوزه واژگانی (Lexical Field) نظریه‌ای است که برای مجموعه‌ای از کلمات که دارای پیوند معنایی هستند و معمولاً تحت یک عنوان قرار می‌گیرند، وضع شده است.

زبان‌شناسان حوزه‌های معنایی، برای نخستین بار به دو زمینه توجه پیدا کردند: حوزه خویشاوندی و حوزه رنگها. در هر یک از این دو مجموعه، کلمات روابط

ارگانیک با یکدیگر داشتند و شامل مجموعه‌ای از مفاهیم با عناصر و اجزای هماهنگ بودند. (مثلاً خویشاوندی از طریق پدر، مادر و ازدواج حاصل می‌شود، خویشاوندی اصلی مانند پدر، مادر و مادر بزرگ و پدر بزرگ و همچنین خویشاوندی افقی (موازی) مانند برادر، خواهر، دختر عمه و پسر عمه و خویشاوندی‌های در فروع مانند فرزندان و نوه‌هاست. زبان‌شناسان مردم‌شناس، در هر یک از شاخه‌ها جزئیات بیشتری را یافته و آن را در یک نظام واحد «حوزه خویشاوندی» دسته‌بندی کرده‌اند. همچنین در مورد خانواده رنگها، طیف نور را مورد بررسی قرار داده‌اند.)

از سوی دیگر، مطالعه روابط در درون یک حوزه معنایی، شامل تحلیل عناصر معنایی (Semantic Features) موجود در حوزه واژگانی بوده و کشف روابط معنایی میان این کلمات از اهداف آن است. این موارد عبارتند از:

- ۱- کشف وزن‌های اشتقاقی و حوزه‌های معنایی صرفی (morpho-Semantic)
- ۲- یافتن مترادفات و کلمات متضاد، الفاظ مشترک، زوج‌های شمول‌پذیر و همچنین رابطه‌های هم‌نشینی (Syntagmatic relations): برای آگاهی بیشتر، به کتب معناشناسی «Semantics» بویژه کتاب نگاه کنید:

D. A. Cruse, *Lexical Semantics*, U.K: Cambridge, 1997.

به نظر می‌رسد این بخش از پژوهش‌ها که در گروه معناشناسی واژگانی صورت می‌گیرد، می‌تواند قلمرو مناسبی را در علوم زبانی برای بحث اسما خداوند فراهم نماید، زیرا با فرض متناهی بودن اسما مأثوره خداوند، می‌توان مطالعات معجمی ویژه‌ای را مبتنی بر روشها، تعاریف و دسته‌بندی‌های این بخش از علوم انجام داد.

۱- معنا شناسی اسما

اسما حسنی از نظر اوزان صرفی به سه گروه تقسیم می‌شوند:
نوع اول، اختلاف وزن آنها از طریق اشتقاق صفت از دو صیغه فعلی مختلف است.

اصل معنا از ثلاثی مجرّد (معنای واژگانی) بوده و سپس از «مزید» معنای واژگانی جدیدتری حاصل می‌شود؛ شبیه نمونه‌های زیر: (مختار عمر، اسما الله الحسنى، ۸۵)

(۶)	(۵)	(۴)	(۳)	(۲)	(۱)
والی / مُوالی	کبیر / متکبّر	علی / متعالی	قادر / مقتدر	آخر / مؤخّر	بادئ / ابدئ

پیداست از طریق صرف اشتقاقی که در نمونه‌های فوق از ریشه فعلی یکسان به وجود می‌آید، معانی اسم فاعل نیز دچار دگرگونی معنایی براساس اصول صرفی می‌شود، مثلاً:

۱-۱- وزن «أفعل» به صیغه اصلی، معنای متعدّی بودن را می‌افزاید، مثلاً «المحیی» یعنی کسی که حیات را بر اشیاء می‌پوشاند و از موت به حیات انتقال می‌دهد.

۲-۱- وزن «فعل» که معانی مختلفی برای آن ذکر شده از جمله این معانی تکثیر فعل، مبالغه و تعدیه است، مثلاً مُدبّر، بسیار تدبیرکننده در امور است.

۳-۱- وزن اِفْتَعَلَ نیز معانی مختلفی دارد از جمله آنها تصرّف، تلاش برای تحصیل اصل فعل و مبالغه در معناست.

۴-۱- وزن «تفاعَلَ» معنای مبالغه را افاده می‌کند.

۵-۱- وزن تَفَعَّلَ که به معنای صیوروت شیء در اصل است، مثل «تَكَبَّرَ صَارَ ذَاكِبْرًا» و خداوند که براساس درجه‌بندی تفضیلی در قرآن، احادیث و ادعیه وارد شده، از نظر معنای صرفی برای ایجاد تفوق و ترجیح یکی از مشترکین در صفت به کار می‌روند.

ج- به نظر می‌رسد صورت‌های نعم المولی و نعم النصیر و یا نعم الوکیل نیز ملحق به همین معنای تفضیلی باشند.

۶- پیرامون نسبت‌های صیغه‌ای در اسماء‌الحسنی نیز باید گفت کاربرد کلمه «ذو» به معنای صاحب و دارنده و کلمات «اهل» و «رب» در اضافات مصدری برای اثبات صفت به کار رفته است.

مانند: ذوالجلال و الاکرام، ذوالرحمة، ذوالمغفرة، ذوالقوة و ذوالطول

-أهل التقوی و أهل المغفرة

-رب العزة

که معنای آنها این است که خداوند متّصف به رحمت، مغفرت و مانند آنها بوده و متصرّف در امور و صاحب و مالک آن است.

لازم به ذکر است که «ربّ» در اضافات غیرمصدری مانند «ربّ السموات و الارض» «ربّ السموات السّبع»، «ربّ العرش»، «ربّ العالمین» معنای فاعلی دارد. ۷- برخی شارحان اسم «صَمَد» را که بر وزن فَعْل آمده و ظاهراً مصدر است، به معنای مفعول گرفته‌اند و گفته شده است فالله مصمودٌ أي مقصودٌ في الحوائج (فخر رازی، شرح اسماء، ۳۱۵)، همچنین برخی از اسماء خداوند مانند «السّلام» و «الحقّ» و «العدل» وجه مصدری دارند. برخی از نحویان این قبیل اوزان را ملحق به صیغه مبالغه دانسته‌اند، گویی که موصوف از شدّت تجسّم حدّث در او به لفظ مصدری ذکر شود؛ مانند عادلّی که از شدّت رفتار عادلانه در عدل تجسّم می‌یابد. به نظر می‌رسد در موارد مصدری نیز معنای فاعلی ارجح باشد.

۸- از منظر معناشناسی صرفی میان شارحان اسماء درباره «الرّحمن» و «الرّحیم» بحثی صورت گرفته که نقل جوانب مختلف آن روشن‌گر است. برخی «فَعْلان» را بلیغ‌تر از «فَعیل» دانسته‌اند (بدرالدین زرکشی، البرهان، ۵۰۲/۲؛ زرکشی این سخن را به «أبوعبید» و «زمخشری» نسبت می‌دهد)، زیرا فَعْلان صیغه مبالغه و «رحیم» صفت مشبّه است. از قُطرب نقل شده که معنای آن دو یکی است و جمع میان آن دو از باب تأکید است. ابن فورک اصفهانی هم که اشعری مسلک است، می‌گوید: آنان که گمان برده‌اند «رحیم» ابلغ از «رحمن» است، سخن درستی نگفته‌اند، زیرا در «مبالغه» فرقی میان آن دو نیست، اما اگر گفته شود «رحمن» از «رحیم» بلیغ‌تر است، این سخن اولی است.

از ابن عباس نقل شده است که رحمن و رحیم دو اسم رقیق‌اند و یکی از دیگری رقیق‌تر است، خطابی هم گفته است شاید منظور او «رفق» باشد، زیرا در حدیث است که إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ، يَحَبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ.

از ابن انباری نقل است که گفت: «الرّحيم أبلغ من الرّحمن»، ابن عساکر پاسخش داده که از آنجا که «الرّحمن» بر «الرّحيم» مقدّم آمده است، سخن وی درست نیست. اما زمخشری توجیه کرده که تقدّم «الرّحيم» از باب «ارادف» (رعایت وزن و ردیف)

است.

جوینی هم پاسخ داده که: چون اکثر صفات خداوند بر وزن فعیل است و وزن «فعلان» اندک است، اگر «فعلان» بلیغ‌تر بود، باید تعداد وزن آن در اسماء‌الله بیشتر می‌بود (همان منبع، ۵۰۵.۵۰۶/۲).

همان گونه که از نوع بحث‌ها پیداست، لغت‌شناسان کوشیده‌اند که تفاوت معنایی میان دو اسم خدا را برپایه معنای صرفی بیان کنند، اما دچار اختلاف نظر شدیدی شده و به پاسخ روشنی دست نیافته‌اند.

واحدی در «الْبَسِيط» حل مشکل را در آن دیده است که بگوید: «الرحمن» كَالْعَلَمِ، و حکم عَلَم و سایر معارف در تقدّم است (زرکشی، ۵۰۶/۲). شیخ برهان‌الدین رشیدی برای خلاصی از مشکل گفته است صفاتی از خداوند که به صیغه‌های مبالغه ظاهر می‌شوند همگی مجازند (همان، ۵۰۷/۲، موضوع فوق به شکل مفصل‌تری در «البرهان» مطرح شده است).

نقل این اقوال مختلف از آن جهت اهمیت دارد که گفته شود، مبنای معناشناسی صرفی برای تعیین و مقایسه میان دو اسم کفایت نمی‌کند، اگرچه بخشی از تفاوت معنایی را می‌تواند آشکار نماید. برای کشف ساختارهای تفاوت معنایی میان اسماء خداوند، ناچار باید از سطوح بالاتری از سطح صرفی کمک گرفت که در بحث معناشناسی واژگانی اسماء‌الله بدان پرداخته خواهد شد.

۸- تعدادی از اسماء حدیث ۹۹ اسم و یا دیگر ادعیه مأثوره، برگرفته از افعالی است که در آیات قرآن برای خداوند آمده است؛ این اسماء اشتقاقی برخی سماعی و برخی نیز استنباطی و قیاسی است.

۲- معناشناسی واژگانی

۲-۱- هم‌معنایی (Synonymy)

پدیده هم‌معنایی یا مترادف در زبان عربی از دیرباز مورد توجه لغت‌شناسان قرار داشته است. مثلاً سیبویه (ت ۱۷۷ ق.) در *الکتاب* (۷۱/۱) بدان اشاره کرده و ابن جنّی (ت ۳۹۲ ق.) از آن به عنوان «تعادي الأمثلة و تلاقي المعاني» یاد کرده است (ابن

جنی، الخصائص، ۱۱۸/۲).

همچنین از نخستین کتابهای تألیفی پیرامون مترادف می‌توان به «کتاب الالفاظ المترادفة و المتقاربة في المعنى» اثر علی بن عیسی الرمانی (ت ۳۸۴ ق) اشاره کرد. لغت‌شناسان عرب از همان آغاز بر سر اثبات و انکار پدیده مترادف در زبان اختلاف ورزیدند.

۱- گروهی پدیده مترادف را اثبات کردند و دلیل آوردند که هر لفظی با الفاظ دیگری شرح و تفسیر می‌شود؛ مثلاً از هر اهل زبانی اگر پرسیده شود «اللب» یعنی چه؟ خواهد گفت: «العقل» (ابوهلال عسکری، الفروق في اللغة، ۱۳).

ابن فارس (ت ۳۹۵ ق) می‌گوید: اگر هر لفظی معنای دیگری نداشت، امکان تعبیر از پدیده‌ها جز با آوردن عبارت امکان‌پذیر نمی‌شد؛ مثلاً در معنای «لاریب فیه» می‌گوییم «لاشک فیه». اگر ریب جز شک معنا داشت، عبارت مزبور اشتباه بود (احمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، ۶۵). سیوطی (ت ۹۱۱ ق) در المزهَر نقل می‌کند: ابن خالویه (ت ۳۷۰ ق) افتخار می‌کرد که ۵۰ نام برای شمشیر از بر دارد. ابن خالویه، همچنین کتابی در اسامی «اسد» و نیز «اسماء الحیة» (نامهای مار) تألیف کرده که برای اولی ۵۰۰ نام و دومی ۲۰۰ نام ذکر کرده است (سیوطی، المزهَر، ۴۰۵/۱). هواداران اثبات مترادف، خود به دو گروه تقسیم می‌شده‌اند، گروهی به شیوع و گستردگی آن باور داشته و گروهی نیز مترادف را به صورت محدود در زبان پذیرا بوده‌اند (از جمله گروه اخیر فخر رازی است).

۲- گروه دیگری از لغت‌شناسان عرب، اصولاً منکر مترادف شده‌اند؛ از جمله آنان می‌توان از ثعلب (ت ۲۹۱ ق)، ابوعلی فارسی (ت ۳۷۷ ق)، ابن فارس (ت ۳۹۵ ق) و ابوهلال عسکری نام برد. ابن فارس درباره لفظ «السيف» می‌گوید: الاسم واحد هو «السيف» و ما بعده من الألقاب صفات (المزهَر، ۴۰۴/۱). ابوعلی فارسی نیز گفته است: من برای «السيف» جز یک اسم سراغ ندارم و آن همان «سيف» است و باقی صفات‌اند (ابراهیم انیس، في اللهجات العربية، ۱۷۶). گویا ابوهلال عسکری نیز کتاب «الفروق في اللغة» خود را، برای ابطال مترادف و اثبات تفاوت میان الفاظ نگاشته باشد. او بر مفیدیت و کاربرد جداگانه الفاظ تأکید دارد. ابوهلال در کتاب خود میان الفاظی که به

ظاهر مترادف به نظر می‌رسند، اختلافات دقیقی را یافته و آنها را برشمرده است. او میان مدح و ثنا، قدیم و عتیق، خلود و بقا، حبّ و ودّ، غضب و سخط و نظایر آن تفاوت‌های معنایی یافته است (نک: احمد مختار، علم الدلالة).

دو نظریهٔ زبانی مزبور در بحث ترادف اسماء خداوند نیز مطرح گردید. غزالی می‌نویسد: «برخی شارحان اسماء بعید ندانسته‌اند که گاه دو اسم خداوند بر یک معنا دلالت می‌کند، مانند «کبیر و عظیم»، «قادر و مقتدر»، و یا «خالق و باری»، اما من در صورتی که دو اسم خداوند جزء نود و نه اسم مشهور باشند، بسیار بعید می‌دانم که مترادف باشند (غزالی، المقصد، ۳۶)».

غزالی، سپس بحث نسبتاً دقیقی را پیرامون اسمائی که به ظاهر مترادفند، نموده و تفاوت‌های آنها را نشان می‌دهد. او می‌گوید: اگر ما نتوانستیم که در اسامی متقارب المعنی، تفاوت را تشخیص دهیم، باید معتقد شویم که تفاوت میان دو لفظ وجود دارد و دربارهٔ اصل افتراق شک ننماییم (غزالی، المقصد، ۳۷).

او پیرامون دو نام «غنیّ» و «ملک» مثال می‌زند و می‌گوید: غنیّ کسی است که به چیزی احتیاج ندارد، ملک هم کسی است که به چیزی احتیاج ندارد و همه چیز نیازمند اوست. بنابراین «ملک» افادهٔ معنای «غنیّ» اما افزون بر آن را می‌نماید. همین طور «علیم و خبیر» که علیم فقط بر علم دلالت دارد، اما خبیر علم در امور باطنی را نیز شامل است (همان، ۳۷).

غزالی سپس نتیجه می‌گیرد که اسماء نود و نه گانه اگرچه تناسب معنایی دارند، اما مترادف نیستند و ترادف محض در این ارتباط وجود ندارد (همان، ۳۸).

فخر رازی نیز در شرح اسماء خود بحث دیگری را که میان قدما مطرح بوده، پیش می‌کشد و آن ترادف اسم و صفت در باب اسماء الله است. او می‌گوید: برخی گفته‌اند که اسماء خداوند همان صفات اوست و برخی نیز خلاف آن را نظر داده‌اند (فخر رازی، لوامع البینات، ۳۰).

او می‌گوید: اگر اسماء الهی صفت نباشند، ترادف اسمی ایجاد می‌شود، و همهٔ آن ۹۹ نام، اسماء مترادفه‌ای می‌شوند که بر نفس ذات دلالت می‌کنند.

شاگردان مکتب ابن عربی هم، دیدگاه خاص خود را دارند، شیخ عزیز نسفی

(ت قبل از ۷۰۰ هـ) (عزیزالدین نسفی تربیت یافته سعدالدین حمویه و از مشایخ کبرویه است) از قول صدرالدین قونوی (ت ۶۷۲ هـ) می نویسد: «بدان أعزک الله في الدارين که شیخ صدرالدین رومی می فرماید که صفت خدای و اسم خدای از اسماء مترادفند؛ یعنی، هر دو یک معنی دارند. شیخ سعدالدین حموی (سعدالدین محمد بن مؤید جوینی از شاگردان شیخ نجم الدین کبری است) (ت ۶۵۰ هـ) می گوید: که «در قرآن و احادیث اسماء مترادف نیستند و نشاید که باشد. حکیم هرگز دو لفظ نگوید که آن را یک معنی باشد. حکیم یک لفظ گوید آن را ده معنی باشد (عزیز نسفی، مقصد، ۱۵۳ و ۱۵۲)». به نظر می رسد که این دسته از شارحان اسماء، ضمن آنکه ناچار بوده اند لفظ اسم را مترادف صفت بگیرند و از اسماء الحسنی، صفات حسنای خداوند را مراد کنند، اما در باب شرح اسماء به افتراق متمایل گردیده اند.

در هر حال، اگرچه تعدادی از شارحان اسماء نسبت به تفسیر اسامی خداوند، دقت لازم را در بیان تفاوت های میان اسماء نداشته اند و اسماء را به کمک یکدیگر معنا کرده اند، اما گروهی نیز با دقت بر این نکته اصرار می ورزیدند که هیچ یک از اسماء الهی مشابه اسم دیگر نبوده و هر یک معنا و افاده ویژه خود را دارند.

در زبان شناسی جدید نیز بحث ترادف محض درون زبانی تقریباً منتفی است. فرانک پالمر (F. Palmer) معناشناس آمریکایی می نویسد: «هم معنایی واقعی در میان واژه ها وجود ندارد و هیچ دو واژه ای دقیقاً دارای یک معنا نیستند. البته بعید هم به نظر می رسد که در یک زبان، دو واژه با یک معنی واحد بتوانند در کنار هم به حیات خود ادامه دهند.» (پالمر، معنی شناسی ترجمه کورش صفوی، ج ۱، ۱۰۷)

زبان شناسان، ترادف را به انواع زیر تقسیم می کنند:

- ۱- ترادف کامل (Perfect Synonymy) که هواداران آن فراوان نیستند.
- ۲- شبه ترادف (quasi Synonymy) که شامل تشابه (likeness)، تقارب (Contiguity) و تداخل (Overlapping) معنایی است و نزدیکی معنایی در این حالت آنچنان شدید است که افراد غیرمتخصص، کلمات را به جای یکدیگر استفاده می کنند.

۳- پیوند معنایی (Semantic Relation)؛ مثلاً کلمات قادر، قدیر، مقتدر و یا

غافر، غفور، غفار، اهل المغفرة که در یک میدان معنایی قرار می‌گیرند، از نظر معنایی به هم پیوند می‌شوند.

۴- استلزام (Entailment) که به معنی ایجاد هم‌معنایی منطقی است، آنچنان که در صفات ثبوتی و سلبی دیده می‌شود. مثلاً «غنی» یعنی آن که فقیر نیست و «حی» یعنی آن که مرده نیست.

۵- تعابیر همانند؛ کاربرد عبارتهای مترادف برای جمله که معمولاً با جابه‌جایی، تبدیل معکوس و یا ادغام و ترجمه صورت می‌گیرد.

۶- تفسیر (Interpretation)؛ که با شرح عبارتی یک واژه همراه است و برای فهم عمیق‌تر و آشنایی با وجوه مختلف یک واژه و یا یک اصطلاح صورت می‌گیرد (نک: احمد مختار عمر، علم الدلالة، ۲۲۲-۲۲۰).

آنچه ذکر شد، انواعی از همسانی معنایی بود. همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، در زبان‌شناسی جدید ترادف کامل مورد تأیید زبان‌شناسان قرار ندارد، اما دیگر انواع آن مورد قبول واقع شده‌اند.

۲-۲- تضاد معنایی (Antonymy)

صدرالدین قونوی (ت ۶۷۲ هـ)، در شرح خود بر اسماء الحسنی می‌نویسد: فَإِنَّ كُلَّ اسْمٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الْكَلِمِيَّةِ الْمُتَقَابِلَةِ كَالْهَادِي وَالْمُضَلِّ وَغَيْرِ الْمُتَقَابِلَةِ كَالْحَيِّ وَالْعَالِمِ، لَهُ صُورَةٌ جَمْعِيَّةٌ اِعْتِدَالِيَّةٌ. معنای این سخن قونوی آن است که اسامی متقابل خداوند مانند نافع و ضار، اول و آخر، ظاهر و باطن ترکیبی و در حالت تعادل قرار دارند. پیش از قونوی برخی شارحان اسماء الحسنی هم به چنین نکته‌ای اشاره کرده‌اند. از جمله غزالی از تیزهوشان شارح اسماء است که چنین اسمایی را با ترکیب زوجی آنها شرح می‌کند؛ مثلاً، او در ذیل «القابض الباسط» می‌نویسد: «هو الذي يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات و يبسط الأرواح في الأجساد عند الحياة و يقبض الصدقات عن الأغنياء و يبسط الأرزاق للضعفاء». (غزالی، المقصد الاسني، ۹۳).

او همچنین، در ذیل «الخافض الرافع» می‌نویسد: «هو الذي يخفض الكفّار

بالإشقاء، و يرفع المؤمنين بالإسعاد...» (همان، ۹۲) و یا در المعزّ المذلّ می‌گوید: «هو الذي يؤتي الملك من يشاء و يسلبه ممن يشاء» (همان، ۹۵) و در ذیل الضارّ النافع می‌نویسد: «هو الذي يصدر منه الخير و الشرّ و النفع و الضرّ و كلّ ذلك منسوب الى الله تعالى...» (همان، ۱۵۶)

این پدیده که در زبان‌شناسی جدید به عنوان تضادّ معنایی (Antonymy) مشهور است، برای واژه‌هایی که در تقابل معنایی با یکدیگر قرار می‌گیرند به کار می‌رود. اگرچه تصوّر می‌شود که تضادّ معنایی، نقطه مقابل هم معنایی است، اما الزاماً چنین نیست، زیرا مثلاً تقابل دو کلمه پهن/باریک و یا پیر/جوان و بزرگ/کوچک در مقوله دستوری صفت قرار داشته و از نظر کیفیت قابل درجه‌بندی‌اند. برای مثال، در مورد درجه حرارت تنها دو صورت سرد/گرم وجود ندارد، بلکه صورتهای میانی نیز وجود دارد (پالمر، معنی‌شناسی، ص ۱۳۶-۱۴۱ «مبحث تضادّ معنایی»).

لاینز «Lyons»، زوج‌هایی نظیر مذکر/مؤنث و زنده/مرده را تحت مقوله مکمل‌سازی «Complementarity» مطرح می‌کند که در این حالت این گونه واژه‌های متضاد مکمل دیگری است.

زرکشی نوعی از طباق را در رابطه با صفات فعلی خداوند برمی‌شمارد و آن را به دو بخش لفظی و معنوی تقسیم می‌کند. او مثالهایی را مانند آیات زیر ذکر می‌کند: «تؤتي الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء» (۳/۲۶) و یا آیه «وإنه هو اضحك و أبكى و أنه هو أمات و أحيى» (النجم ۴۴-۴۳) (زرکشی، البرهان، ۴۵۵/۳).

زرکشی، همچنین از نوع دیگری از تضادّ معنایی به نام «المقابله» یاد می‌کند و در تعریف آن می‌نویسد: «هي ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته و يخالفه في بعضها». او سپس به تفاوت این نوع از تضاد با «طباق» پرداخته و می‌گوید: طباق معمولاً بین دو شیء متضاد است، اما مقابله غالباً شامل بیش از دو شیء می‌شود و احیاناً تأویل لازم دارد.

مثلاً لاتاخذ سنّة و لا تؤمّ (همان، ۴۵۸-۴۵۹/۳) که چرت زدن و خوابیدن از جهاتی تفاوت معنایی دارند و از جهاتی نیز اشتراک دارند.

همان‌گونه که از نوع مثال زرکشی پیداست، با تعریفی که از «مقابله» داده شده

است، موضوع سنة و نَوْم با توجه به تداخل معنایی شاید به نوعی «شبه ترادف» بیشتر شباهت دارند، تا به تضادّ معنایی.

در هر حال، آنچه که می‌توان نتیجه گرفت آن است که در اسماء الهی، زوج‌هایی از اسماء متقابل وجود دارند که با توجه به تعاریف جدید تضادّ معنایی درجاتی را از یک حالت تشکیل می‌دهند و به عبارت بهتر متناقض نیستند. مثلاً «اَوَّل» و «آخر» در دو سر یک طیف ترتیبی و مدرّج (Gradable) و ظاهر و باطن نیز درجات ظهور مطلق و خفای مطلق را شامل شده و حالت‌های دیگر نیز بیشتر شامل اسماء فعلی خداوند است که در عمل تناقضی را بیان نمی‌کند؛ مثلاً خافض و رافع و یا قابض و باسط و یا هادی و مضلّ، حالت‌هایی از توانایی خداوند را در انجام دو اقدام متفاوت نشان می‌دهد که حاکی از قدرت مطلق ذات باریتعالی است.

۲-۳- چند معنایی Polysemy

غزالی در فصل سوم کتاب شرح اسماء، ذیل عنوان «فی الاسم الواحد الذی له معانٍ مختلفة» بحث چند معنایی را در خصوص اسماء الله مطرح می‌کند. او می‌پرسد که آیا اطلاق معانی متعدد بر یک اسم جایز است یا خیر؟ او این مسئله را بعید می‌داند و می‌نویسد: «بعید آن یحمل الإسم المشترك علی جمیع المسمیات حمل العموم»، و می‌افزاید: اگر عرب می‌گوید «رجل» از آن اراده هر یک از مردان را می‌کند، چنین حملی حمل بر عموم است، اما کلمه «عین» چنین نیست و در هر مورد، کاربرد آن اراده یکی از معانی آن می‌شود. او سپس از شافعی نقل می‌کند که اگر اسم مشترک قرینه‌ای بر تخصیص نداشته باشد، بر همه مسّمی‌هایش دلالت دارد. غزالی می‌گوید: «این سخن اگر از شافعی باشد، بعید است که درست باشد، زیرا مطلق لفظ «عین» لفظ مبهمی در زبان است که با قرینه، معین می‌شود». (غزالی،

المقصد الاسنی، ۳۹)

او می‌نویسد: «حتی اگر اسمی از اسامی خداوند، بر معانی مختلفی محتمل باشد و عقل هم آن را به چیزی از آن معانی احاله ندهد، باز هم حمل آن را بر همه این معانی به شیوه «عموم» بعید می‌شمارم» (غزالی، المقصد الاسنی، ۴۰).

او می‌گوید: تعمیم معانی در خصوص الفاظ مشترک، مفید فایده نیست و باید کوشش کرد که به معنای واحدی که محتمل‌تر است، نزدیک شد.

زبان‌شناسان جدید در بحث چند معنایی مشترک لفظی، چهار نظر ارائه داده‌اند: الف- وجود یک معنای مرکزی که پیرامون آن تعدادی معنای فرعی و حاشیه‌ای وجود دارد. این نظر از سوی Nida در کتابش به نام *Componential Analysis of Meaning* ارائه شده است.

او معتقد است که معانی حاشیه‌ای از طریق یکدیگر و از طریق وجود عناصر مشترکی به معنای مرکزی پیوند می‌خورند.

ب- نظریه دیگر، تعدد معنا را نتیجه کاربرد واژه در مواضع مختلف می‌داند، این نظر منسوب به Ullmann است. این نظریه کارکردی، معنای واژه مشترک را مربوط به کاربرد آن می‌داند.

ج- نظریه سوم، تعدد معنا را نتیجه تحولات معنایی می‌داند. به عبارت بهتر، واژه‌ای که بر معنای واحدی دلالت داشته، معانی جدیدی را کسب کرده که زبان‌شناسان آن را *polysemy* یا چند معنایی نامیده‌اند. آنان دو طریقه را برای کسب معانی جدید ذکر کرده‌اند؛ یک طریقه تغییراتی است که در نتیجه نیازمندی‌های جدید کاربرد می‌یابد و راه دیگر کاربردهای مجازی است که باعث انتقال معنا می‌گردد.

د- نظریه‌ای که می‌گوید تشابه لفظی ایجاد شده و کلماتی که برای معانی مختلف وضع شده بوده‌اند، در نتیجه کثرت کاربرد گفتاری و تحول آوایی واژه‌ها یکسان شده‌اند، این تشابه لفظی را لغت‌شناسان *homonymy* نامیده‌اند.

بحث مشترک لفظی در مورد اسماء الهی به شکل نسبتاً پیچیده‌ای توسط قدما ارائه شده است. از آنجا که اغلب اسماء الهی به گونه‌ای در خصوص انسان نیز کاربرد یافته است، این سؤال مطرح شده که آیا اشتراک موجود مثلاً میان کلمه *جبار* که از اسماء الهی است و «جبار» که از صفات برخی انسانهاست از چه نوعی است؟ آیا مشابهت و تماثل است یا آنکه صرفاً اشتراک لفظی است؟ تعدادی از شارحان اسماء، اشتراک معنوی را میان اسماء الهی و انسان قاطعانه رد کرده‌اند و صرفاً این

اشتراک را لفظی دانسته‌اند، برخی دیگر نظرات متفاوت‌تری ارائه داده‌اند. «باقلائی» در این باره می‌گوید: اگر کسی اظهار کرد اسماء‌الله میان او و خلقش مشترک است. باید به او گفته شود این مسئله محال است، زیرا اسماء خداوند همان او بوده یا صفتی متعلق به اوست. جایز نیست که نفس و صفات خداوند مشترک میان او و خلق او باشد.

باقلائی از این هم فراتر رفته و می‌نویسد: «همگی اسماء ذات و یا معانی متعلق بدان است و جایز نیست که میان اسماء عام و خاصّ قائل باشیم، ذوات نه عام هستند و نه خاصّ». (باقلائی، التمهید، ۲۳۳)

در مقابل این رویکرد غیرمنعطف که از سوی برخی اشاعره عرضه شد، برخی آیات توجّه متکلمان را به خود جلب کرد؛ مثلاً خداوند می‌فرماید: «كَتَبَ اللَّهُ عَلَىٰ رَبِّكَم عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» و یا در آیات آمده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و یا «الَّذِينَ يَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» یا «يَدُلُّهُ فَوْقَ أُيُودِهِم».

علاوه بر چنین عباراتی که از آیات قرآنی نقل شد، برخی احادیث نیز شارحان اسماء را سر درگم کرد؛ مثلاً با حدیثی که می‌گفت: «انَّ اللَّهَ يَضْحَكُ مِنْ يَأْسِ الْعَبِيدِ وَ قَنُوطِهِم».

ابن فورک اصفهانی، در بیان حل این مشکل نوشت: «ضحك عملی فقط مخصوص گشاده شدن دهان و ظاهر شدن دندانها و تغییر حال در انسان نیست، بلکه معنای آن مشترک است؛ مثلاً عرب می‌گوید: ضحكت الأرض بالنبات، که مقصود ظهور گیاه است. بنابراین خنده خداوند در اینجا به معنای اظهار کرامت و اجابت و إنعام بنده است». (ابن فورک اصفهانی، مشکل الحدیث و بیانه، ۵۱۶).

در همین ارتباط، برخی شارحان به مسئله حقیقت و مجاز در اسماء معتقد شدند. شیخ «رجب بُرسی» در تأویل «هل ينظرون الى أن تأتيهم الله» می‌گوید: «معنایش امرالله است. همچنین «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» می‌گوید: امر خداست از جایی که احساس نمی‌کنید». (البرسی، مشارق الانوار، ۱۹۴). او در مورد «وجاء ربك» نیز می‌نویسد: آمدن، حرکت و سکون مخصوص اجسام است و خداوند خالق اجسام است و جسم نیست، لذا مراد از آن «و جاء أمر ربك» است. (همان).

۱۹۲). او همچنین لفظ «ید» را استعاره می‌داند، زیرا اراده قدرت و رزق با «ید» تعبیر شده است (همان، ۱۹۸). از امام رضا (ع) نقل حدیث شده است که فرمود: ... قالوا اخبرونا إذ زعمتم أنه لا مثل لله ولا شبه له، كيف شاركتموه في اسمائه الحسنی فتسميتم بجميعها، فإن ذلك دليلاً على أنكم مثله في حالاته كلها أو في بعضها دون بعض. إذ جمعتم الأسماء الطيبة؟ قيل لهم: إن الله تبارك وتعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على اختلاف المعاني و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين... (ابن بابويه، التوحيد، ۱۸۷)

حضرت همچنین پیرامون اسم «عالم» خداوند می‌فرماید: ... وإِنَّمَا سَمَّى اللَّهَ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَل شَيْئاً فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعِلْمِ [العالم] و اختلاف المعنى على ما رأيت (همان، ۱۸۷).

بدین ترتیب، آن گونه که از کلام امام (ع) برمی‌آید، رابطه اسماء الله با اسماء انسان اشتراک در لفظ و اختلاف در معناست. برای آنکه کلام امام (ع) بهتر مفهوم گردد به چند آیه که در آن اشتراک لفظی و اختلاف معنایی پدیدار شده است، اشاره می‌شود، خداوند می‌فرماید:

«الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر» (۵۹/۲۳) که ذکر اسماء خداوند است و لذا مثلاً اسم «جبار» مخصوص خداوند است. در آیه دیگر خداوند فرموده است:

«... و بَرّاً بِوَالِدَتِي و لم يجعلني جَبَّاراً شَقِيّاً» (۱۹/۲۳).

و در جای دیگر «و بَرّاً بِوَالِدِيهِ و لم يكن جَبَّاراً عَصِيّاً» (۱۹/۱۴).

به عبارت بهتر، اسم «جبار» در صورتی که برای خداوند به کار رود از اسماء حسناى او محسوب است، اما در مورد انسان صفت مذموم به نظر می‌آید که بیان روشنی از کلام معصوم (ع) مبنی بر اشتراک لفظی و اختلاف معنوی اسم مزبور میان خداوند و انسان است.

البته برخی اسماء خداوند نیز به این شدت اختلاف معنوی با صفات انسانی ندارند؛ مثلاً: «و اعلموا ان الله غفورٌ حلیمٌ»؛ (۲/۲۳۵) صفت «حلیم» برای حضرت ابراهیم (ع) نیز در مقام مدح به کار رفته است؛ «إِنَّ اِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ»

همین معنا که حلم مطلق، مخصوص خداوند بوده و جلم نسبی برای انسان است، باعث گردید که آن نظر مشهور عرفا خلق شود؛ یعنی، تخلق به اسماء خداوند جایز گردد. یعنی، به قول ابن عطاءالله، سالک در حال سلوک و ریاضت بتواند صفات مولای خود را همچون غفور بودن، صبوریت و نظایر آن کسب نماید. او می‌گوید: «مشابهتی میان قدیم و حادث نیست، تماثل هم نفی می‌شود. آنچه هست، مشارکت در اسم و صفات بدون خواص معنایی و بدون انتقال عینی صفات است.» (ابن عطاءالله السکندری، *القصد المجتهد*، ۴۳).

نتیجه:

بنابر آنچه گفته شد، موضوع اشتراک لفظی که یکی از شاخه‌های مبحث چند معنایی به شمار می‌رود، در مورد اسماء الهی بویژه در آنچه که به شرایط کاربرد زبانی آن مربوط می‌شود، قابل اثبات است. همچنین با مراجعه به آیات، روشن می‌شود که وجوه معنایی مختلف اشتراک لفظی در اسماء، اختصاص به انسان نیز نداشته و کاربردهای متنوعی یافته است، مثلاً در آیات زیر که کاربردهای مختلف اسماء را نشان می‌دهد، دقت فرمایید:

- «و یهدی الی صراط العزیز الحمید» (۳۴/۶)

- «أولم یروا الی الأرض، کم أنبتنا فیها من کل زوج کریم» (۲۶/۷)

- «و ظلّ من یحموم، لبارد و لا کریم» (۵۶/۴۴)

- «بل هو قرآن مجید، فی لوح محفوظ» (۸۵/۲۱)

- «إتی أخاف علیکم عذاب یوم عظیم» (۲۶/۱۳۵)

از سوی دیگر، پیرامون آنکه مشترک لفظی آیا از نوع جناس تام است و یا آنکه لفظ حقیقتاً برای چند معنا وضع شده است؟ در میان زبان‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد آنچه اختلاف در معنا را در الفاظ مشترک باعث شده باشد، بیش از آنکه به اصل وضع لفظ بازگردد، به کاربرد و شرایط استعمال آن مربوط می‌شود.

منابع و مأخذ:

- ١- قرآن کریم.
 - ٢- اسماء الله الحسنى؛ احمد مختار عم، قاهره، ١٩٩٩ م.
 - ٣- البرهان فى علوم القرآن، بدرالدين زركشى، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٧٢ م.
 - ٤- الفروق فى اللغة، ابوهلال عسکرى، قم، مكتبة بصيرتى، ١٣٥٣ ش.
 - ٥- الخصائص؛ ابن جنى، بيروت، دارالهدى للطباعة و النشر، بى تا.
 - ٦- الكتاب؛ سيويوه، قاهره، المطبعة الاميرية، ١٣١٦ هـ
 - ٧- المقصد الاسنى؛ غزالى، بيروت: دارلمشرق، ١٩٨٦ م.
 - ٨- علم الدّلة؛ احمد مختار عمر، كويت: مكتبة دارالعروبة، ١٩٨٢ م.
 - ٩- فى اللّهجات العربيّة؛ ابراهيم انيس، قاهره: الأنجول المصرية، ١٩٦٥ م.
 - ١٠- المّزهر فى علوم اللغة و انواعها؛ عبدالرحمان سيوطى، مصر: داراحياء الكتب العربية، ١٩٥٨ م.
 - ١١- مقصد الاقصى؛ عزيزالدين نسفى، (افست وزارت ارشاد)
 - ١٢- لوامع البيّنات؛ فخر رازى، قاهره، مكتبة الازهرية، ١٩٧٦ م.
 - ١٣- معنى شناسى؛ پالمير، ترجمة كورش صفوى، ج ١، تهران، مركز نشر، ١٣٦٦ ش.
 - ١٤- التمهيد؛ باقلانى، تحقيق ريجارد مك كارتى، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧ م.
 - ١٥- مشارق الانوار، رجب بُرسى؛ ج ١٠، بيروت، دارالاندلس، بى تا.
 - ١٦- مشكل الحديث و بيانه؛ ابن فورك اصفهانى، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥ م.
 - ١٧- التوحيد؛ ابن بابويه، تصحيح هاشم حسيني تهرانى، قم، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية ١٣٥٧ ش.
 - ١٨- المقصد المّجرد؛ ابن عطاء الله، مصر؛ المطبعة المصرية بالازهر، ١٩٣٠ م.
- 19- D.A. Cruse, Lexical semantics, u.k: cambridge, 1997.