

تحلیل تطبیقی قاعده‌ترادف و اژگان در تفسیر قرآن

بارویکرد معنائشناسی در تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنبیر»*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- زهرا عماری الهیاری^۲

چکیده

مفسران هرچند از اصول و قواعد خاصی در تفسیر بهره برده‌اند، غالباً بدون تبیین این قواعد نانوشته و ناگفته، به امر تفسیر پرداخته‌اند. تحقیقات موجود در این باره نیز صرفاً به استخراج قواعد از کتب علوم قرآن، اصول فقه، لغت و قواعد عربیت، برخی مقدمات تفسیر و کتب پراکنده اکتفا نموده‌اند؛ حال آنکه استخراج قواعد از متن تفاسیر و کاوش در میان نظرات تفسیری مفسران در لابه‌لای آیات قرآن، قواعد و نکات بدیعی را برخواهد نمود. تنقیح این قواعد، گنجینه‌پرارشی از قواعد تفسیر و زیرساخت‌های آن در اختیار مفسران قرار می‌دهد و رهاورد این تلاش، ضابطه‌مند شدن علم تفسیر از رهگذر تدوین مجموعه‌ای متقن از قواعد تفسیر است که قطعاً فهم دقیق‌تر و به دور از لغزش و خطا در فهم مراد از آیات قرآن کریم را به دنبال دارد. این جستار بر آن است تا زیرساخت‌های مورد استفاده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (mahdavirad@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (zahraammari@gmail.com).

در ترادف واژگان قرآن کریم را با رویکرد معناشناسی جدید، در میان نظرات تفسیری دو مفسر مؤثر در قرون اخیر، یعنی علامه طباطبایی و ابن عاشور جستجو کند.

واژگان کلیدی: قواعد تفسیر، ترادف، علامه طباطبایی، ابن عاشور، معناشناسی.

درآمد

بازخوانی اندیشه‌های مفسران و استظهار قواعد نانوشته به کار بسته‌شده از سوی ایشان در زمینه‌های گوناگون تفسیری، به مثابه ابزار محکم و متقنی در اختیار قرآن‌پژوهان است تا با خوانش و پالایش آن، اتقان و اطمینان لازم در گزینش آرای تفسیری متعدد فراهم آید و از ورود استنباط‌های نادرست به تفسیر قرآن و پیامد فهم نادرست جلوگیری شود. هدف عمده این پژوهش به دست دادن زیرساخت‌هایی از ترادف در قرآن کریم، در دو تفسیر بزرگ از تفاسیر مؤثر در دوره معاصر جهان اسلام، *المیزان* و *التحریر و التنویر* است. روش تفسیری علامه طباطبایی در عصر حاضر، یعنی تفسیر قرآن به قرآن، از جهات گوناگون شایسته تأمل و واکاوی است. از آنجا که دیدگاه غالب درباره تفسیر *المیزان*، استفاده و توجه کمتر علامه به مباحث ادبی و لغوی است^۱ و از سوی دیگر بهره‌برداری‌های ادبی ابن عاشور در *التحریر و التنویر* نسبتاً افزون و غالب است، تحلیل دقیق زیرساخت‌های مربوط به ترادف در این دو تفسیر، دقت‌های تفسیری دو مفسر را در این حوزه به صورت تطبیقی برمی‌نماید و از توجه علامه در این حوزه پرده برمی‌دارد و نیز در به کارگیری صحیح این قاعده برای فهم دقیق و کاربردی قرآن کریم مؤثر است و ارائه طریق به مفسران قرآن کریم در جهت فهم و تفسیر بهتر قرآن کریم و انتخاب روش دقیق‌تر در تفسیر و بهره‌گیری از آن را در ابعاد گوناگون در پی خواهد داشت.

۱. مؤلف کتاب *ترادف در قرآن کریم* از کم‌توجهی علامه به شرح و بسط واژگان مترادف در *المیزان* و بیان فرق بین آن‌ها سخن گفته است (میرلوحی، ۱۳۹۲: ۱۶۱)؛ اما در این تحقیق، موجه نبودن این ادعا اثبات خواهد شد. همچنین مؤلف مقاله «شیوه لغوی علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان*» معتقد است که علامه در *المیزان* با تحلیلی متفاوت از سایر مفسران به تفسیر لغوی پرداخته است؛ مثلاً به اشعار عرب استشهد نکرده یا برای بیان معانی الفاظ از آیات قرآن استمداد طلبیده است، حال آنکه شیوه لغوی علامه در ترادف واژگان علاوه بر استمداد از قرآن، پیمایش مسیری عقلایی همچون سایر مفسران بوده است (اقبالی، ۱۳۸۲: ش ۴).

ترادف

از جملهٔ مهم‌ترین روابط مفهومی در سطح واژگان می‌توان به هم‌معنایی^۱ یا ترادف اشاره کرد. ترادف را در لغت به معنای «پی‌درپی بودن و تتابع» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۹) و در اصطلاح، تعاریف گوناگونی برای آن ارائه کرده‌اند؛ از جمله: «دلالت دو لفظ مختلف بر معنای واحد» (ابن فارس، ۱۴۱۴: ۲۰۶) و «دلالت دو لفظ مفرد به اعتبار واحد، در محیط همسان بر معنایی یکسان به گونه‌ای که این دلالت حقیقی، اصیل و مستقل باشد» (منجد، ۱۴۱۷: ۳۵). برخی معتقدند که در تعریف ترادف باید اتحاد دو واژه در معنای مراد (مصدق) را ملاک قرار داد، صرف‌نظر از آنکه در جهات دیگر با هم متحد باشند یا نه (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۲۵۳/۱). اما برخی دیگر، اتحاد در معنای مصداق را هم در تعریف ترادف لحاظ کرده و گفته‌اند:

ترادف بر دو معنا اطلاق می‌شود: اول اتحاد در مصداق و دوم اتحاد در مفهوم (جرجانی، ۱۳۵۷: ۳۱).

در معنانشناسی جدید، ترادف بین دو واژه هنگامی اثبات می‌شود که اگر دو واژه هم‌معنا به جای هم به کار روند، در معنای زنجیرهٔ گفتار تغییری حاصل نشود (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

دربارهٔ اصل امکان ترادف بین واژگان اختلاف نظر وجود داشته و دارد؛ برخی محققان تفاوت معنایی مختصر در برخی از واژگان را در واقع گونه‌ای ترادف جزئی می‌دانند (منجد، ۱۴۱۷: ۷۸).^۲ از دیدگاه عده‌ای دیگر، الفاظ مترادف تنها به سبب دلالت اجمالی آن‌ها بر یک معنای واحد است که در میان عموم متعلمان و متکلمان، مترادف خوانده شده‌اند، وگرنه از نظر علوم زبانی، دقایق و لطایف بسیار ظریفی در تفاوت‌های میان این کلمات قابل بحث و بررسی است (لاشین، ۱۴۰۲: ۱۲۷).

لاینز^۳ الفاظی را که یک معنا داشته باشند، مترادف می‌داند، نه الفاظی که تنها تشابه

1. Synonymy.

۲. لبایدی نیز ترادف را به دو نوع تام و شبه ترادف یا جزئی تقسیم کرده و وقوع ترادف تام را بسیار بعید دانسته است (بی‌تا: ۲۳).

۳. John Lyons: وی متولد ۱۹۳۲ م. زبان‌شناس انگلیسی است.

معنایی میان آن‌ها وجود داشته باشد (۱۳۹۱: ۹۱). از این رو، سه نوع هم‌معنایی میان کلمات را برشمرده است: تقریبی، نسبی و مطلق، که خود نشانگر آن است که وی وجود مترادف مطلق را پذیرفته است. اما پالمر^۱ به طور کلی به وجود هم‌معنایی میان واژگان معتقد نیست و می‌نویسد:

هیچ دو واژه‌ای دقیقاً دارای یک معنا نیستند. البته بعید هم به نظر می‌رسد که در یک زبان، دو واژه با یک معنای واحد بتوانند در کنار هم به حیات خود ادامه دهند (۱۳۹۱: ۱۰۷).

حقیقت آن است که امکان وقوع مترادف تام در زبان هرچند محال نیست، بسیار نادر است و به علل و اسباب گوناگون، این مترادف اندک‌زمانی بیش دوام نخواهد داشت؛ زیرا دیری نمی‌پاید که تفاوت‌هایی میان آن‌ها بروز می‌کند و هر یک از آن‌ها متناسب با معنایی جداگانه رواج می‌یابد (عبدالطوب، ۱۴۲۰: ۳۰۹). افزون بر آنکه عده‌ای نیز مترادف مطلق را با اقتصاد زبان مغایر می‌دانند. اگر دو واژه کاملاً مترادف باشند، در این صورت یکی از این دو واژه در میان واژگان زبان حشو خواهد بود، به گونه‌ای که نمی‌توانند با هم به حیات خود در نظام زبان ادامه دهند. به ناچار یکی از آن‌ها باید از نظام زبان خارج شود یا با تغییر در بار عاطفی یا معنایی، ارزش جدیدی به خود اختصاص دهد (افراشی، ۱۳۷۸: ش ۱۷۱/۳۴).

ترادف از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از لفظ «مترادف» به جز چند بار استفاده نکرده و بیشتر به بیان معنای واژه با واژه‌ای دیگر پرداخته که ظاهراً در بسیاری از موارد مترادف معنایی را از آن برداشت کرده است. وی نه‌چندان در بررسی این واژگان غور و تأمل می‌کند که تفسیر را در انبوه مباحث لغوی و ادبی به درازا بکشاند و نه بی‌توجه از کنار آن‌ها می‌گذرد. هر جا ضرورت ایجاب نموده، مترادف را اثبات یا رد کرده و در این راستا از قواعد گوناگونی بهره جسته است. در مواردی نیز بدون اشاره و تدقیق در چرایی و چگونگی مترادف، تنها به ذکر معنای واژگان اکتفا کرده است. او گاه میان دو واژه قائل به اتحاد

۱. از زبان‌شناسان به نام انگلیسی.

معنایی است، گاه دو لفظ را قریب‌المعنی دانسته^۱ و گاهی دیگر به طور کلی منکر وجود ترادف میان آنهاست.

ترادف از دیدگاه ابن عاشور

ابن عاشور بر این باور است که دو لفظی که بر یک معنا دلالت یکسان دارند، مترادف محسوب می‌شوند (زهرانی، ۱۴۳۰: ۲۸۸). این تعریف در واقع به نوعی از توسعه معنای ترادف و گسترش دایره آن از دیدگاه ابن عاشور دلالت دارد؛ با اینکه او قصد ندارد مانند بسیاری از دانشمندان زبان‌شناس که حکم به ترادف میان واژگان قریب‌المعنی کرده‌اند و در نتیجه به ترادف میان بسیاری از الفاظ گراییده‌اند، عمل کند (همان). ابن عاشور اصل را در زبان، بر عدم ترادف دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۲/۱) و این همان اصلی است که ابن عاشور را وادار می‌کند از اطلاق نام «ترادف تام» بر برخی الفاظ مانند «وهن» و «ضعف» خودداری کند، بلکه آن دو را قریب‌المعنی بداند (همان: ۲۴۴/۳). او کراراً به وجود الفاظ قریب‌المعنی اشاره کرده و تفاوت‌های میان آنها را برشمرده است. بنابراین او نیز به مانند علامه طباطبایی به وجود شبه ترادف یا ترادف متقارب اعتقاد دارد، ولی عملاً در موارد متعدد، به وجود ترادف میان دو لفظ نیز اقرار کرده است که از آن جمله می‌توان به واژگانی چون «فلک» و «سفینه» (همان: ۱۴۴/۱)، «عهد» و «میثاق»، «ایفاء» و «نفی النقض»، ... اشاره کرد (همان: ۱۷۳/۱۲؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ۱۶۰/۱، ۲۹۸ و ۳۰۲).

الف) مشترکات بین دو مفسر درباره ترادف

۱. اتحاد در تمام اجزای معنا، اصلی‌ترین شرط ترادف یکی از شروط مترادف بودن واژگان، اتحاد تام معنایی میان آنهاست که در مترادف بودن آن دو نقش اساسی دارد؛ برای نمونه آنچه یک عرب از لفظ «جلس» می‌فهمد، با برداشت او از «قعد» متفاوت است، از این رو نمی‌توان این دو کلمه را مترادف دانست

۱. علامه طباطبایی به نمونه‌های متعددی از واژگان قریب‌المعنی اشاره کرده و بعضاً تفاوت‌های آنها را ذکر کرده و گاه از این واژگان با عبارت شبه مترادف نام برده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۳ و ۱۶۴، ۱۷۹/۵، ۲۶/۱۰ و ۲۱۷).

(عبدالنواب، ۱۴۲۰: ۳۲۲). بنابراین دو واژه که معنای محوری یکسان دارند، ولی در یکی از ابعاد معنایی شان در تقابل با هم قرار گرفته‌اند، مترادف به شمار نمی‌روند.

علامه طباطبایی

ایشان دو واژه «مسافحات» و «متخذات أخذان» را که در معنای محوری «زنا» مشترک‌اند، مترادف ندانسته و آورده است:
این دو لفظ در مقابل هم قرار دارند؛ «سفاح» به معنای زنا یا آشکار و «اتخاذ خدن» به معنای زنا پنهان است (۱۴۱۷: ۲۷۸/۴).

ابن عاشور

وی واژگان «خالق» و «بارئ» را با آنکه هر دو بر معنای «ایجاد» دلالت دارند، مترادف نمی‌داند. «خالق» در اصل به معنای اندازه‌گیری و تقدیر است و چون آفریدن همراه با تقدیر است، خداوند را «خالق» می‌نامند؛ از سوی دیگر چون اشیا و موجودات را از عدم ایجاد می‌کند، «بارئ» نامیده می‌شود (۱۴۲۰: ۱۱۱/۲۸).

۲. ضرورت بررسی کاربردهای قرآنی واژگان مترادف

بررسی کاربردهای قرآنی واژگان به ظاهر مترادف، در تبیین تفاوت‌های نهان معنایی این الفاظ ضروری است؛ به طوری که گاه ترادف دو واژه را اثبات و گاه رد می‌کند. دقت در موارد استعمال واژگان در زبان و نیز در قرآن، به فهم نادرست خواهد انجامید.

علامه طباطبایی

دو واژه «صراط» و «سبیل» در نگاه اول مترادف به نظر می‌رسند. اما با توجه به موارد استعمال آن مشخص می‌شود که با وجود آنکه خداوند در قرآن کریم از صراط و سبیل به صورت مکرر نام برده، اما در تمامی موارد، تنها یک صراط مستقیم به خود نسبت داده و در مقابل، سبیل‌های متعددی را به خود منسوب کرده است؛ پس میان خدا و بندگانش چند سبیل و یک صراط مستقیم برقرار است. از سوی دیگر به جز سوره حمد، سوره دیگری که در آن صراط به کسی غیر از خدا نسبت داده شده باشد، وجود ندارد؛ حال آنکه سبیل به صورت مکرر به افراد گوناگون نسبت داده شده است؛ مانند «سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»

(نساء/ ۱۱۵)، ﴿سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان/ ۱۵). بر این اساس، تفاوت‌های دیگری نیز با استفاده از آیات قرآن بین صراط و سبیل قابل شناسایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱-۲۲). البته توجه به موارد استعمال کلمات برای فهم معنای آن‌ها، خاص قرآن نیست. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«الفرق بين السرعة والعجلة على ما يستفاد من موارد استعمال الكلمتين، أن السرعة أمس بعمل الأعضاء والعجلة بعمل القلب...» (همان: ۳۱/۶).

علامه درباره دو واژه «حبّ» و «ودّ» نیز معتقد است که با توجه به موارد استعمال «ودّ» مشخص می‌شود که «ودّ» نوع خاصی از محبت است که آثار و تبعات آن ظاهر و هویدا است؛ مانند الفت، مراوده و احسان (همان: ۳۷۴/۱۰).

از سوی دیگر، با وجود تصریح علامه بر این قاعده، مشاهده می‌کنیم که وی در بیان تفاوت معنای «انزال» و «تنزیل» و به طور کلی در معنای دو باب افعال و تفعیل، هرچند به طور غالبی معتقد به این معناست، ولی روشی غیر از این را در پیش گرفته و گویا موارد استعمال دو واژه را در ترادف آن‌ها لحاظ نکرده است. وی پس از آنکه «انزال» را خاص نزول دفعی و «تنزیل» را مختص نزول تدریجی معرفی کرده است، نزول دفعی را بر نازل شدن حقیقت قرآن بر قلب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و نزول تدریجی را مربوط به قالب بشری و خواندنی آن حمل کرده که در مدت ۲۳ سال نازل شده است (همان: ۱۸/۲). حال آنکه با دقت در آیات دیگر قرآن که در آن‌ها مشتقات «انزال» و «تنزیل» به کار رفته، موارد نقض مهمی در استعمالات قرآنی برای محدود کردن این دو واژه در معنای نزول دفعی و تدریجی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه در آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (فرقان / ۳۲)، لفظ «نُزِّلَ» به کار رفته، اما بلافاصله پس از آن عبارت «جمله واحدة» آمده است؛ اگر تنزیل به معنای نزول تدریجی باشد، چرا درباره نزول دفعی به کار رفته است؟! در جایی دیگر فرموده است: ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَّعِدُوا مَعَهُمْ﴾ (نساء/ ۱۴۰). در این آیه واژه «نُزِّلَ» از باب تفعیل به کار رفته است و اشاره به یک آیه از قرآن دارد که نه تدریجی است و نه نزول پی‌درپی. در آیات ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُجَابَّاً﴾ و ﴿لَوْ أَنْزَلْنَاهُ الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ...﴾ انزال به معنای نزول دفعی نیست. آیا

اگر قرآن به یکباره بر کوه فرستاده نشود، چنین اتفاقی رخ نخواهد داد؟! حال آنکه چه یکباره و چه به تدریج، تفاوتی در اصل ماجرا نخواهد داشت. از این رو، در استعمال قرآنی تفاوتی میان انزال و تنزیل نیست و هر یک از این دو واژه را می‌توان جانشین یکدیگر ساخت (مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۲۴۰).

ابن عاشور

ابن عاشور درباره معنای «صِرٌّ» معتقد است که این لفظ به معنای سرمای شدید و کشنده است و در استعمالات زبانی عربی، به معنای «باد بسیار سرد» نیامده است، بلکه لفظ «صرصر» به معنای باد شدیدی که ممکن است سرد هم باشد، استعمال شده است (۱۴۲۰: ۱۹۸/۳). بنابراین نباید بین «صِرٌّ» و «صرصر» خلط شود. همچنین در آیه ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (مریم / ۹۱)، هم معنایی «دعوا» و «نسبوا» را با استناد به آیه ﴿أُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ (احزاب / ۵) نتیجه گرفته است. در آیه ﴿مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ﴾ (انعام / ۶) نیز دو فعل «مَكَانَهُمْ» و «نَمْكِنْ لَكُمْ» به کار رفته است که به سبب آنکه یکی از آن‌ها با حرف لام قرین شده، از نظر معنا متفاوت‌اند؛ «مَكَّنَهُ» به معنای «جعلهُ متمكِّنًا» و «نَمْكِنْ لَهُ» به معنای «جعلهُ متمكِّنًا لِأَجَلِهِ» است (همان: ۲۰/۶). اما استعمالات قرآنی فرق میان این دو معنا را از بین برده است. در این آیه مراد از هر دو فعل یک چیز است؛ زیرا تفاوت بین دو امت از نظر برخورداری، تنها در صورتی ظاهر می‌شود که مقایسه در یک شیء واحد انجام شود و از این رو، باید معنای دو فعل در یک مفهوم مساوی متعین شود (همان). از این روست که مدلول آیات قرآنی در ایجاد مترادف مؤثر واقع شده‌اند.

۳. عدم جواز عطف بین دو مترادف

از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور، عطف بین دو مترادف جایز نیست. این امر در میان سایر مفسران از جمله مسائل اختلافی است. برخی معتقدند که مجموع دو لفظ مترادف، معنایی را می‌رساند که از یکی از آن دو لفظ به تنهایی فهمیده نمی‌شود؛ زیرا ترکیب، معنای زیادتری ایجاد می‌کند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۹۱/۲). در عین حال عده‌ای دیگر مانند میرد (م. ۲۸۵)، این امر را انکار، و مواردی را که موافقان به آن استناد کرده‌اند، تأویل می‌کنند (همان).

علامه طباطبایی

بر اساس نظر علامه، عطف دو واژه به هم هنگامی صحیح است که بین آنها اختلاف معنایی وجود داشته باشد و عطف واژگانی که غرض واحدی را افاده می‌کنند، وجهی ندارد (۱۴۱۷: ۱/۲۴۶)؛ برای نمونه، تدبیر در قرآن نشان می‌دهد که لازمه جمع میان دو واژه «إِثْم» و «خَطِيئَةٌ» در آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا» (نساء/۱۱۲) و تردید میان آن دو، افزون بر نسبت دادن هر دو کلمه به فعل «كسب»، آن است که هر کدام معنای خاص خود را داشته باشند (همان: ۷/۷۷). از همین رو در آیه «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ» (بقره/۱۰۹)، معنای «عفو» و «صفح» را یکسان ندانسته است (همان: ۱۲/۱۹۰).

ابن عاشور

وی نیز به عطف بین دو مترادف معتقد نیست. نمونه‌های متعدد موجود، حکایت از همین امر دارد. او در آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (نساء/۱۱۲)، ذکر دو واژه «خَطِيئَةٌ» و «إِثْم» را دلیل بر مغایرت آن دو با هم، و «خَطِيئَةٌ» را گناه صغیره و «إِثْم» را گناه کبیره دانسته است (۱۴۲۰: ۴/۲۵۰). در آیه «فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ» (حج/۳۶)، عطف بین دو واژه «المعتر» و «القانع» را دلیلی بر مغایرت بین آن دو دانسته و معتقد است که اگر معنای هر دو کلمه یکسان می‌بود، به هم عطف نمی‌شدند؛ همان طور که در آیه «وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج/۲۸) دو واژه «البائس» و «الفقير» به هم عطف نشده‌اند (همان: ۱۷/۱۹۳). در آیه «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّكُمْ عَمَّىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۷۱) نیز بر این باور است که دو واژه «دعاء» و «نداء» مترادف نیستند و قول کسانی را که عطف بین آن دو را از باب تأکید دانسته‌اند، نپذیرفته است؛ زیرا به باور او، تأکید لفظی عطف نمی‌شود. وی این دو کلمه را دو صوت دانسته که چوپان‌ها با آن گوسفندان را خطاب قرار می‌دادند و عطف موجود در آیه، نشان از مترادف نبودن آن دو دارد (همان: ۲/۱۱۲). از این رو و با توجه به موارد دیگری در تفسیر التحریر و التنویر می‌توان استنباط کرد که ابن عاشور به عدم عطف در تأکید لفظی معتقد است و

تأکید را تنها هنگامی که مغایرتی در معنا وجود داشته باشد، قابل عطف دانسته است (ر.ک: همان: ۱۰۸/۱۳ و ۲۱۲).

در آیه «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا» (یونس / ۹۰)، دو کلمه «عدو» و «بغی» را مترادف ندانسته و تنها به همین سبب عطف آن دو را به هم پذیرفته است (همان: ۱۶۹/۱۱).

ابن عاشور هرچند به طور غالب این مبنا را به کار بسته است، گاه از مبنای خود عدول کرده و در مواضعی دیگر، عطف دو مترادف را به هنگام تأکید لفظی پذیرفته است؛ هرچند باز هم در جای جای تفسیر خود، اقرار به عدم جواز عطف تأکید لفظی کرده است؛ برای نمونه، دو واژه «العداوة» و «البغضاء» را در آیه «فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مائده / ۱۴)، دو اسم برای دو معنا از جنس ناخوشایندی شدید دانسته است که هر دو با «محبته» در تضادند و در چند موضع از قرآن، به یکدیگر عطف شده‌اند؛ اما این دو واژه مترادف نیستند که عطف آنها به سبب تأکید باشد. از این سخن چنین استنباط می‌شود که وی عطف دو مترادف را به منظور تأکید لفظی جایز دانسته است، آنگاه به نظر مفسران درباره وجه تفاوت این دو واژه اشاره کرده (همان: ۶۵/۵) و در نهایت اعم یا اخص بودن معنای هر یک از این دو واژه را نسبت به دیگری پذیرفته و معتقد است که بین آن دو، تضاد یا تباین حاکم است (همان: ۶۶/۵).

۴. ضرورت یکسانی متقابل‌های دو لفظ مترادف

مطابق کامل میان مؤلفه‌های معنایی دو واژه هم‌معنا سبب می‌شود که این دو واژه در تقابل‌های یکسان شرکت کنند و به ویژه، متضادهای معنایی یکسان داشته باشند (افراشی، ۱۳۷۸: ۱۶۹/۳۴). پالمر یکی از دلایل خود را در پذیرفتن هم‌معنایی میان واژگان، بررسی واژگان متقابل آنها می‌داند؛ به طوری که از میان دو یا چند واژه هم‌معنا، هر یک ممکن است واژه متقابل خاص خود را داشته باشد (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۱۲). از این رو، در صورتی که هر دو واژه در تقابل با واژه متضاد یکسانی باشند، می‌توان درباره ترادف آن دو تأمل کرد.

علامه طباطبایی

ایشان به مترادف کلمه «أذى» با «ضرر» اعتقاد ندارد؛ زیرا متضاد کلمه «ضرر»، «نفع» است، اما واژه «أذى» در مقابل «نفع» استفاده نمی‌شود. هیچ‌گاه به جای داروی مضر نمی‌توانیم داروی موذی به کار ببریم؛ از سوی دیگر، اگر «اذیت» را با «ضرر» مترادف بدانیم، آنگاه در آیاتی مانند «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (احزاب/ ۵۷) و «لَمْ تُؤْذُونِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ» (صف/ ۵) که «اذیت» در معنای ضرر ظهور ندارد و با مشکل مواجه می‌شویم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۷/۲؛ برای نمونه دیگر، ک: همان: ۶۶/۳). دو واژه «طیب» و «طاهر» نیز به سبب تقابل واژه «طیب» با «خیث» (همان: ۲۳۶/۱۲) و «طهارة» با «نجاسة» (همان: ۲۰۸/۲) مترادف نیستند. الفاظ «رهبة» و «خوف» نیز به سبب تقابل‌های معنایی متفاوت خود، مترادف به شمار نمی‌روند (همان: ۲۶۹/۱۲). اما وی سه واژه «العوس»، «التكلیح» و «التقطیب» را نظیر هم و در تقابل معنایی با «الطلاق» و «البشاشة» دانسته است (همان: ۸۷/۲۰).

ابن عاشور

ابن عاشور آنگاه که به گزارش از *الكشاف* زمخشری درباره دو لفظ «حمد» و «مدح» پرداخته است، بیان می‌کند که چون زمخشری برای این دو لفظ از یک واژه متضاد یکسان (ذم) استفاده کرده، بنابراین معتقد به مترادف این دو لفظ است. وی سپس باور زمخشری را به نقد کشیده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱). نمونه دیگر درباره دو لفظ «اشتری» و «شری» است که برخی از لغویان و مفسران آن دو را به یک معنا و مترادف دانسته‌اند. اما ابن عاشور این دو لفظ را به سبب آنکه «شری» به معنای «باع» و در مقابل «اشتری» به معنای «ابتاع» قرار دارد (همان: ۲۹۳/۱) مترادف ندانسته‌اند (همان: ۴۰/۱۲). اگر این دو لفظ مترادف بودند، قطعاً متضادها و مقابل‌های یکسان می‌داشتند (همان: ۱۸۶/۴).

۵. توجه به امکان جانشینی میان واژگان مترادف

دو واژه واقعاً هم‌معنا باید بتوانند در تمامی جایگاه‌ها به جای یکدیگر بنشینند (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۱۱). اگر دو واژه را که در ظاهر مترادف به نظر می‌رسند، نتوان به هر دلیلی جانشین یکدیگر ساخت، نمی‌توان میان آن‌ها مترادف تام یا هم‌معنایی مطلق تصور کرد.

پالمر معتقد است که در این مفهوم، واژه‌های کاملاً هم‌معنا اصلاً وجود خارجی ندارند و برخی از واژه‌ها تنها در محیط مشخصی امکان جانشینی دارند (همان). اما کاربرد برخی کلمات مثل دو واژه «فلك» و «سفینه» برای مصداق واحد (کشتی حضرت نوح علیه السلام)، این باور را تقویت می‌کند که این دو واژه در قرآن مترادف‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۹۱):

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَجْنِبْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ (اعراف / ۶۴)؛

﴿فَأَجْنِبْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (عنكبوت / ۱۵).

علامه طباطبایی

ایشان در تفسیر آیه ۱۷۰ سوره بقره،^۱ هرچند «الفینا» را به «وجدنا» تفسیر کرده، با توجه به آیه ۲۱ سوره لقمان،^۲ یک فرق معنایی مهم میان آن دو قائل است. علامه در آیه اول، به اعتبار بخش پایانی آیه، یعنی «أُولَٰئِكَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»، «الفینا» را تبعیت جاهلانه تفسیر کرده است (۱۴۱۷: ۴۱۹/۱). اما در آیه ۲۱ سوره لقمان، به اعتبار بخش نهایی آیه، یعنی «أُولَٰئِكَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ»، «وجدنا» را به تبعیت عالمانه تفسیر نموده است؛ زیرا بر اساس فراز پایانی آیه، حتی در صورتی که شیطان ایشان را به سوی عذاب آتش دعوت کرده باشد، باز به تبعیت از پدران خود می‌پردازند. به عبارت دیگر، استفهام انکاری موجود در آیه، تداعی‌کننده این معناست که باطل بودن آنان برایشان ثابت شده و عاقبت آنان مشخص است و تبعیت و پیروی کردن از روی علم بوده است (همان: ۲۳۰/۱۶). بنابراین نمی‌توان دو واژه «وجدنا» و «الفینا» را در این دو آیه جانشین همدیگر قرار داد.

ابن عاشور

وی به این قاعده در آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره / ۱۶۴) اشاره کرده، معتقد است که در این آیه نمی‌توان به جای واژه «تصریف» از معادل‌هایی مانند «تبدیل»، «تغییر» و «اختلاف» استفاده کرد؛ زیرا لفظی که به شایستگی، نفس امر را حکایت می‌کند،

۱. «وَإِذْ أَقِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ».

۲. «وَإِذْ أَقِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ».

همین واژه «تصریف» است. اصل پیدایش و ایجاد باد نیز به سبب همین تصریف و جابه‌جایی هوا از مکانی به مکان دیگر است؛ امری که ابن عاشور آن را «إطلاق الاسم علی الحاصل» دانسته است. از نظر او جایگزینی تصریف با تغییر، اعجاز علمی موجود در آیه را دستخوش تغییر می‌کند (۱۴۲۰: ۸۵/۲).

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت در مواردی که در یک سیاق مشخص، امکان جانیشینی دو واژه وجود ندارد، نمی‌توان آن دو لفظ را مترادف خواند؛ برای نمونه در آیات ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَغَلِبُوا هَنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾ (اعراف/ ۱۱۷-۱۱۹). ابن عاشور معتقد است که آنچه مانع جانیشینی لفظ «وقع» با «نزل» شده، توجه به فعل «إلقاء» است؛ زیرا چیزی که انداخته می‌شود، روی زمین قرار می‌گیرد. بنابراین افتادن عصا روی زمین با ظهور حق همزمان بوده است (همان: ۲۳۶/۸). بنابراین مشخص می‌شود که در این سیاق، آوردن فعل «نزل» به جای «وقع» از جایگاه چندانی برخوردار نیست و چون نمی‌توان در سیاق واحد، هر دو واژه را به جای هم استعمال کرد، نمی‌توان آن دو را مترادف خواند. همچنین است که نمی‌توان به جای لفظ «انقلبوا» از «رجعوا» یا «صاروا» بهره برد؛ زیرا آنچه در این سیاق با صیغه «غلبوا» مناسبت دارد، تنها همین واژه است و از فصاحت بیشتری برخوردار است (همان: ۲۳۷/۸).

۶. ضرورت توجه به تطور تاریخی و استعمالات زبانی واژگان مترادف

بررسی تطور تاریخی واژگانی که مترادف به نظر می‌رسند، در اثبات یا ردّ ترادف آنها ضرورت دارد. ریشه‌شناسی مفردات قرآن به ویژه در بحث مترادفات، یکی از مقوله‌های مهم قواعد تفسیر است. با توجه به اشتراک ریشه‌ای زبان عربی با دیگر زبان‌های سامی، این امر اگر در حوزه‌های بین زبانی مورد توجه قرار گیرد، به نتایج بسیار دقیق و بدیعی منتهی خواهد شد. از این رو، یافتن مترادف برای برخی از واژگان قرآنی در میان زبان‌های سامی، امری است که نباید از آن غفلت ورزید و از پیامدهای مثبت این امر در غنی‌سازی محتوای تفسیر غافل بود.

علامه طباطبایی

ایشان ذیل آیه ۹۶ سوره آل عمران، درباره معنای دو واژه «مکة» و «بکة» می‌نویسد:

«قيل إنَّ بَكَّةَ هي مَكَّةُ وأَنَّهُ من تَبْدِيلِ الميمِ بَاءً كما في قولهم لازم و لازم و راتم و راتب ونحو ذلك» (۱۴۱۷: ۳/۳۵۰).

به عبارت دیگر شیوه اهل زبان در ابدال و ادغام حروف،^۱ سبب تفاوت ظاهری دو واژه بوده و اصل معنا در آن‌ها یکسان است. بنابراین وی این دو واژه را مترادف دانسته است. این ابدال و ادغام، گاه به سبب تفاوت در لهجه‌هاست؛ مثل تبدیل «کلوة» به «کلیة» در زبان اهل یمن، و گاه به سبب تفاوت در اصل وضع کلمات مترادف است و لهجه‌ها در آن دخالتی ندارند؛ مثل دو واژه «تلعثم» و «تلعذم» که ابدالی در آن‌ها رخ نداده و هر یک به صورت جداگانه وضع شده‌اند (سحیمی، ۱۴۱۵: ۸۷).

ابن عاشور

وی دو واژه «بکَّة» و «مکَّة» را از این مقوله دانسته و ابدال میم و باء را در بسیاری از واژگانی که مترادف محسوب می‌شوند، پذیرفته است (۱۴۲۰: ۳/۱۵۹). واژه «لقاء» نیز در اصل به معنای مصادفه و مواجهه با کسی است؛ اما به مرور زمان، کاربرد غالب آن به معنای «لقاء در قتال» غالب شده و از این پس با قتال و نزاع مترادف است (همان: ۱۲۲/۹). ترادف در ریشه‌های واژگان نیز از این مقوله مستثنا نیست. در آیه «أُولَئِكَ يَتْلَاهُمْ نَصِيحُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ» (اعراف/ ۳۷)، هر دو ماده «نیل» و «نول» برای فعل «ینال» در کتب لغت ذکر شده است. بیشتر معانی ذکرشده برای دو واژه مترادف‌اند (همان: ۳۰۱/۸) و این امر بیشتر ناشی از قلب حروف یا تداخل لهجه‌هاست (همان: ۸۸/۸). ابن عاشور ترادف دو واژه «نفل» و «غنیمة» را نیز به سبب استعمالات زبانی دانسته است (همان: ۱۰۱/۹). در معنای واژه «قرب» ابن عاشور چنین می‌پندارد که این لفظ برآمده از زبان عبری است؛ زیرا در سفر لاویان و سفر خروج وجود داشته و به همین معنای قرب به کار رفته و قرآن کریم معادل فصیح آن را به صورت «المقربون» آورده است (همان: ۳۳۸/۴). در نصوص قدیمی نیز وصف ملائکه را در اشعار «امیة بن ابی صلت» با لفظ

۱. یکی از صفات حرف «باء» در کلام قدما، ابدال آن است. به علل گوناگون صوتی، «باء» به واج‌های دیگر یا حروف دیگر به «باء» تبدیل می‌شوند و یکی از ابدال‌های موجود در اشعار و اقوال عرب، تبدیل «باء و میم» است که در لهجه بنی‌مازن و در کلماتی مانند «الرباء و الرماء» و «مکة و بکة» دیده می‌شود (ر.ک: ابن سکیت اهوازی، بی‌تا: ۱۰).

«کرویین» ملاحظه می‌کنیم که مشتق از «کرب» و مترادف «قرب» است (همان). وی واژه «قبله» را نیز در عربی با واژه «جنوب» در میان قوم بنی‌اسرائیل مترادف دانسته است؛ زیرا قبله آنان بر اساس آیین حنیف و قبل از اینکه رو به بیت‌المقدس تغییر کند، مانند مدینه، بین شرق و غرب و رو به جنوب بوده است. ممکن است که موسی عَلَيْهِ السَّلَام از لفظ دیگری که معنای جنوب را داشته، استفاده کرده و خداوند در قرآن کریم، معادل و مترادف آن، یعنی «قبله» را که در میان عرب رایج بوده، به کار گرفته است (همان: ۱۶۲/۱۱).

۷. فزونی معنا به سبب وجود واج‌های اضافه

وجود واج‌های اضافی در واژه، دال بر فزونی معناست و از این رو، وضع کلمات برای این است که الفاظ را به معانی آنها برسانند و اگر هر لفظی در ماده و هیئت خاص خود دلالت بر معنایی نداشته باشد، فایده وضع منتفی خواهد بود. بنابراین هر تصریفی در کلمه یا تغییر در حرکات، بر معنای جدید دلالت می‌کند که کلمه دیگر بر آن دلالت ندارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۴۴/۵).

علامه طباطبایی

ایشان در آیه **﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾** (نساء/۱۴۲)، بار معنایی «مخادعه» را بیشتر از «خدعه» دانسته و کثرت و تشدید در آن را نسبت به خدعه نتیجه گرفته است (۱۴۱۷: ۱۱۱/۵). در آیه **﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لِّيَتَّقُوا وَدَرَسَتْ﴾** (انعام/۱۰۵) نیز به قرائت دیگری از «دَرَسَتْ» یعنی «دارست» اشاره کرده که ضمن تأیید هم‌معنایی در آن دو، زیادت حروف را نشان از زیادت معنا دانسته است (همان: ۳۰۳/۷).

۱. در مقابل این دیدگاه، افرادی مانند آیه‌الله خوبی به مخالفت برخاسته‌اند. ایشان چنین می‌نویسد: «وقد خفی الأمر علی جملة من المفسرین، فتخیلوا أنَّ كلمة "الرحمن" أوسع معنی من كلمة "الرحیم" بتوهم أنَّ زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی وهذا التعلیل ینبغی أن یعد من المضحکات؛ فإنَّ دلالة الألفاظ تتبع کیفیة وضعها ولا صلة لها بکثرة الحروف وقتها ورب لفظ قلیل الحروف کثیر المعنی وبخلافه لفظ آخر، فکلمة "حذر" تدل علی المبالغة دون کلمة "حاذر" وإن کثیرًا ما یکون الفعل المجرد والمزید فیه بمعنی واحد، کضّر وأضّر» (موسوی خوبی، بی‌تا: ۴۴۰).

ابن عاشور

وی این امر را از اصول زبان برشمرده (۱۴۲۰: ۱۶۲/۲۶) و در موارد متعدد با استناد به آن، مترادف بین دو واژه را محل تأمل دانسته داده است. در نگاه ابن عاشور، این اصل ویژگی اغلبی داشته و مقصود از زیادت، زیادت‌های معروفی است که برای افاده معنای جدیدی وضع شده‌اند، بی‌آنکه قصد تغییر در معنای اصلی را داشته باشند؛ مانند افزودن «یاء» تصغیر به کلمه که معنای اصلی را تغییر نداده و تنها زیادت معنایی دارد و آن زیادت، همان تصغیر است (همان: ۱۶۹/۱). برای نمونه دو واژه «تولّی» و «ولی» را مترادف دانسته، اما معتقد است که «تولّی» بر اساس قاعده «زیادت مبانی»، معنای بیشتر و بلیغ‌تری را در بر دارد و مقصود را با قوت و شدت بیشتری می‌رساند (همان: ۴۰/۲۰). نیز درباره «نفع» و «منفعة»، مصدر میمی را به سبب زیادت مبانی، بلیغ‌تر (همان: ۳۲۶/۲) و فعل «استجاب» را به سبب دارا بودن حروف «سین و تاء» گویای مبالغه در مفهوم دانسته است (همان: ۳۳/۹). همچنین «فدی» و «افتدی» را مترادف و «تاء» افتعال را در آن، دلیل زیاده بودن معنای آن فرض کرده است (همان: ۱۰۶/۱۱). اما با وجود اینکه در مواردی شاهد تفاوت و فزونی واج‌ها در دو لفظ هستیم، ابن عاشور برخی از آن‌ها را مترادف خوانده و بر خلاف قاعده فوق رفتار نموده است؛ برای نمونه، واژگان «الضیر» و «الضیر» (همان: ۱۴۱/۱۹)، «الحیاء» و «الاستحیاء» (همان: ۳۵۶/۱)، و «نبأ» و «أنبا» (همان: ۳۱۳/۲۸) را با وجود اختلاف در تعداد واج‌های دو کلمه، یا باب «تفعل» و «استفعال» (همان: ۵۰۶/۱) را در بسیاری از موارد مترادف دانسته است (برای دیدن نمونه‌هایی دیگر از نقض این قاعده در *التحریروالتنوییر* ر.ک: همان: ۴۷۷/۱، ۵۰۷ و ۱۹۲/۲). وی درباره ترادف دو واژه «سلم» و «سلام» می‌نویسد:

این ترادف از باب اتحاد دو وزن «فعال» و «فعل» در برخی صفات مانند حرام و حرم، حلال و حل است (همان: ۲۹۴/۱۱).

۸. ضرورت تحلیل معنای واژگان مترادف با توجه به سیاق

الفاظ مترادف چنانچه در سیاق یکسان قرار بگیرند، باید معنا و دلالت یکسان داشته باشند. بر همین اساس، واژه در سیاق‌های متفاوت بار معنایی متفاوتی دارد. تحلیل

زبانی از واژگان همنشین در یک بافت مشخص، نقش مهمی در وقوع هر یک از واژگان به ظاهر مترادف در یک آیه ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، ظهور یک واژه در آیه در حالی که واژه‌ای مترادف در جای دیگری از گفتمان قرآنی برای آن می‌بینیم، دقیقاً به بافت موقعیت آیه (سیاق) بستگی دارد که سبک واژگان را دچار تغییر می‌کند (عبدالرؤوف، ۱۳۹۰: ۲۰۴). به طور کلی، یکی از نقش‌های سیاق، تعیین معنای واژگان و عبارات نص است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۳۴).

علامه طباطبایی

در آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره/ ۲۱۳)، چرا از فعل «أرسل» به جای «بعث» استفاده نشده است؟ همنشینی فعل «بعث» با «النَّبِيِّينَ» و استفاده نکردن از فعل «أرسل»، به سبب احوال امت‌های قبل است؛ زیرا آنان در سکوت و خمود به سر می‌بردند و واژه «بعث» که گویای به پا خاستن و برانگیختن است، برای این سیاق مناسب‌تر است. از سوی دیگر، به کار بردن «النَّبِيِّينَ» به جای «المُرْسَلِينَ» یا «رسل» نیز با توجه به ادامه آیه که از انزال کتاب و بیان حق برای مردم سخن می‌گوید، به سبب آن است که حقیقت بعثت، بیان حق برای مردم و تنبیه و آگاهی دادن به آنان است که با کلمه «نَبِيِّ» تناسب دارد نه «رَسُول» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۲). رسول به معنای کسی است که حامل رسالت و اتمام حجت برای مردم بوده و واسطه بین خدا و بندگانش است که در پی آن عقاب و ثواب وجود دارد؛ اما نبی آگاه به معارف و اخبار الهی و مسئول بیان حقیقت است (همان: ۱۳۹/۲). از این رو، سیاق آیه ایجاب کرده تا دو واژه «بعث» و «النَّبِيِّينَ» به ترتیب به جای «أرسل» و «المُرْسَلِينَ» یا «رسل» به کار برود.

همین طور به کار بردن لفظ «إِنشَاء» به جای «خَلْق» در آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (انعام/ ۹۸) نیز به سبب آن است که آیه در مقام بیان خلقت تمامی افراد بشر و انشعاب آن‌ها از یک فرد است و لفظ «إِنشَاء» معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج را می‌رساند (همان: ۱۱۲/۱۷)؛ بر خلاف «خَلْق» و الفاظ دیگری که مترادف آن هستند و معنای ایجاد تدریجی را می‌دهند (همان: ۲۸۸/۷).

ابن عاشور

وی به این قاعده آنگاه که درباره تفاوت میان حروف تسویف «س» و «سوف» سخن می‌گوید، اشاره کرده است. در نگاه اکثر مفسران، «سوف» به مدت زمانی طولانی‌تر از «س» دلالت دارد، اما ابن عاشور به ترادف این دو حرف معتقد است (۱۴۲۰: ۴/۴۳)؛ به ویژه آنگاه که هر دو این الفاظ در سیاق یکسانی مانند سیاق وعده قرار بگیرند، یک معنا را افاده می‌کنند و آن کوتاهی زمان برای تحقق وعده است. وی برای این قاعده به آیه «قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي» (مریم/ ۴۷) اشاره کرده است (همان: ۱/۷۲۱).

۹. ضرورت توجه به روابط بینامتنی در اثبات ترادف

«بینامتنی»^۱ بودن یکی از مسائلی است که در حوزه مطالعات ادبی و زبان‌شناختی مورد توجه است و بر مبنای آن هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۳۶). این اصطلاح، به رابطه‌های گوناگون میان متون که به نوعی در پیوند با یکدیگر هستند و دانش بینامتنی مفسر اشاره می‌کند. یکی از کاربردهای این اصطلاح، رابطه تفسیری بین متون است که بر اساس آن، خواننده یک متن آن را با توجه به تجربیات خود از متون دیگر تفسیر می‌کند. درباره قرآن نیز مفسر در هر سطح از تفسیر، نیازمند این روابط است. این امر به معنای تحمیل متون دیگر بر قرآن نیست؛ زیرا قرآن با فضای خود در فضای متون دیگر تفسیر می‌شود. اگر قرآن را از فضای خود جدا کرده و در فضای سایر متون تفسیر کنیم، آنگاه است که خود را در معرض خطر تفسیر به رأی قرار داده‌ایم (همان: ۴۳۶-۴۵۰). یکی از متونی که بینامتنی بودن آن با قرآن مورد توجه است، اشعار جاهلی است. از آنجا که قرآن به زبان قوم نازل شده است، بخشی از واژگان و عبارات به کار رفته در آن، به صورت دیگر در ادبیات و عرف پیش از اسلام و در میان مردم رواج داشته‌اند که در قرآن یا به همان صورت قبلی یا با ایجاد معانی جدید یا متفاوت برای آن‌ها به کار گرفته شده‌اند. از آنجا که ادبیات پیش از اسلام، بیشتر در قالب شعر بوده، می‌توان با حفظ جایگاه و حریم وحیانی و الهی قرآن و بدون اعتقاد به تأثر قرآن از دیگر متون، روابط بین الفاظ را در این منابع با قرآن کریم جستجو کرد.

1. Intertextuality.

بهره‌گیری از اشعار در کشف معنای واژگان غریب، تأیید معنا و نیز فهم معنا از طریق شناخت اسلوب‌های مورد استفاده در عرف عرب مؤثر است. یکی از کاربردهای آن نیز در اثبات ترادف بین واژگان است.

علامه طباطبایی

بر خلاف تصور موجود که غالباً ورود علامه را در استشهاد به شعر عرب در تفسیر لغوی رد کرده‌اند، ایشان در بیان معنای واژگان مترادف، از اشعار عرب نیز بهره برده است. وی در تفسیر واژه «مراغم» ذیل آیه ۱۰۰ سوره نساء،^۱ علاوه بر استناد به قول راغب برای مترادف بودن «رغم» و «أرغم» با «سخط»، به یک بیت شعر به عنوان مؤید اشاره کرده و از مقابله آن با صیغه «إرضاء»، لفظ «أرغم» را مترادف با «أسخط» دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲/۵).

إذا رغمت تلك الأنوف لم أرضها
ولم أطلب العتبی ولكن أزیدها
همچنین در بیان هم‌معنایی واژه «الأزلام» با «تیرهای تفأل» که در میان عرب بسیار شایع بوده، به قول شاعری استناد کرده و آورده است (همان: ۱۷۵/۶):

فلئن جذیمة قتلت ساداتها
ففساؤها یضربن بالأزلام^۲
علامه دو لفظ «تحسس» و «تجسس» را نیز نظیر یکدیگر دانسته و عطف آن دو در حدیث «لا تحسسوا ولا تجسسوا» را تنها از باب اختلاف در لفظ دانسته و این چنین به قول شاعری استناد کرده است: «متی أذن منه ینأى عنه ویبعد» (همان: ۲۳۴/۱۱).

ابن عاشور

ابن عاشور نیز در تفسیر آیه «... قَالَ إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ قَبِهُتِ الَّذِي كَفَر...» (بقره/ ۲۵۸)، فعل «بهت» را مترادف با «عجز» دانسته و به بیت شعری از عروة العذری استشهاد کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۰۷/۲):

فما هو إلا أن أراها فجأة
فأبهت حتى ما أكاد أجد
نیز در آیه «وَلَا مَرَمٌ لَهُمْ فَلَیُبَیِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ» (نساء/ ۱۱۹) و بیان ترادف «تبتیک» و

۱. «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسِعَةً».

۲. اگر بزرگان قبیله جذیمة بسیار کشته شدند، در عوض زنان آنها با ازلام فال می‌زنند.

«قطع» به شعری از تأبط شراً استناد کرده است (همان: ۲۵۸/۴):

ويجعل عينه ريئة قلبه
إلى سلّة من حدّ أخلق باتك^۱

ب) رویکرد ویژه دو مفسر به ترادف

آنچه تا بدین جا آمد، پژوهش درباره اصل ترادف از نگاه این دو مفسر و مشترکات بین ایشان بود. اکنون آهنگ آن داریم که رویکردهای ویژه هر کدام از این مفسران را با توجه به پژوهش مصداقی و موردی نشان دهیم:

۱. لزوم توجه به واژگان هسته‌ای

تمام لغات زبان از کارکرد یکسانی برخوردار نیستند. برخی در مرکز و برخی در حاشیه قرار می‌گیرند. بر این اساس، واژگان را به دو گروه هسته‌ای و غیر هسته‌ای تقسیم کرده‌اند (بارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۳۴). واژگان هسته‌ای بی‌نشان بوده و ساده و بنیادی‌ترین اقلام واژگان هستند. این دسته از واژگان، متضاد مشخصی دارند، از بسامد بیشتری در کاربرد برخوردارند و در یک گروه مترادف متقارب، دیگر اعضای گروه را بر اساس آن تعریف می‌کنند، از آن‌ها معانی کنایی بر نمی‌خیزد و غالباً مفهومی فراگیرتر از کلمات دیگر گروه خود دارند (همان)؛ برای نمونه، در گروه واژگانی «مُرد، به رحمت خدا رفت، به ملکوت اعلی پیوست، عمرش را به شما داد، سقط شد، به درک واصل شد»، کلمه «مُرد» نقش هسته‌ای دارد. در بسیاری از موارد، گوینده منظور خود را با به کارگیری واژگان غیر هسته‌ای القا می‌کند (همان: ۱۳۸). هر کدام از این کلمات در بافت و سیاقی خاص کاربرد دارند.

علامه طباطبایی

در قرآن کریم، سه کلمه «بأساء»، «بؤس» و «بأس» هر سه حامل بار معنایی «شدت گرفتاری» هستند. اما «بؤس» بیشتر در جنگ و امثال آن و «بأس» و «بأساء» بیشتر در غیر جنگ از قبیل فقر و قحطی و امثال آن به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۹/۷). همین شرایط درباره واژگان «موت»، «قتل»، «حتف أنفه»، «توقی» و «قضی نجه» به چشم

۱. برای نمونه‌های دیگر ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۸/۲ و ۲۵۱، ۳۱۴/۴.

می خورد که در همه آنها معنای هسته‌ای «مرگ» وجود دارد؛ اما هر کدام به تناسب خود در جملات مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ با این توجه که اگر در کلام فقط «موت» استعمال شود، معنایی اعم از موت و قتل دارد (همان: ۳۷/۴). «توفی» نیز بیشتر به معنای قبض روح استعمال می‌شود (همان: ۱۰۰/۹).

واژگان «خالق»، «بارئ»، «مصور»، «مبدع» و «فاطر» نیز همگی متضمن معنای ایجاد هستند که در هر کدام از آنها معنای «خلق» به ذهن متبادر می‌شود (همان: ۲۲۲/۱۹)؛ اما هر یک به اعتبار خاص خود مورد استفاده قرار می‌گیرند. «خالق» به معنای کسی است که اشیا را با اندازه‌گیری پدید آورده باشد. «بارئ» نیز همان معنا را دارد؛ با این فرق که اشیا را که «بارئ» پدید آورده، از یکدیگر ممتازند. کلمه «مصور» به معنای کسی است که پدیدآورده‌های خود را طوری صورتگری کرده باشد که به یکدیگر مشتبّه نشوند (همان؛ نیز ر.ک: همان: ۱۹۰/۱). واژه «فاطر» نیز در قرآن با عنایت به فطری بودن دین در نهاد انسان (همان: ۱۹۲/۷) و خلقت از عدم محض (همان: ۲۹۹/۱۰؛ نیز ر.ک: همان: ۲۵/۱۲) مورد استفاده قرار گرفته است. در کلمه «ابداع»، نبودن الگوی قبلی و در کلمه «صانع» ترکیب مواد مختلف و ایجاد صورت جدید مدّ نظر است (همان: ۶/۱۷). بنابراین، این کلمات متضمن معنای ایجاد هستند، اما به عبارات مختلفی که بین آنهاست. واژگان «أجر»، «أجرة» و «جزاء» نیز از این دسته‌اند (همان: ۱۲۲/۱۶).

گاهی از اوقات، به واژه «نظائر» درباره‌ی واژگان قریب‌المعنی برخورد می‌کنیم. در این موارد نیز به نظر می‌رسد منظور از واژگان نظیر، مواضع گوناگون قرآنی از یک معنای محوری مشترک است (طیار، ۱۴۲۲: ۹۴)^۱ که هر کدام از این واژگان به تناسب بستر سیاق، گزینش و مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ برای نمونه، علامه سه واژه «ال نصب»، «الوصب» و «التعب» را نظائر یکدیگر خوانده که همگی در معنای محوری «سستی ناشی از خستگی» مشترک‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۴۰).

۱. النظائر: المواضع القرآنية المتعددة للوجه الواحد التي اتفق فيها معنى اللفظ فيكون معنى اللفظ في هذه الآية نظير (أى: شبهه ومثيل) معنى اللفظ في الآية الأخرى.

۲. عدم امکان مترادف واژگان با تغییر بار عاطفی واژه

برخی از واژگان تنها از نظر معنای عاطفی از یکدیگر متمایزند و باقی مانده معنای آنها یکسان است (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۰۹). یکی از شروط مترادف تام آن است که معنای عاطفی و معنای اصلی کلمه با هم متحد باشند (افراشی، ۱۳۷۸: ش ۱۶۷/۳۴). به این ترتیب، تفاوت بار عاطفی در واژگان، نشان از عدم مترادف آنها دارد. به عبارت دیگر، تغییر در معنای عاطفی، امکان وجود هم‌معنایی مطلق با توجه به گونه زبان را از میان می‌برد.

علامه طباطبایی

در آیه ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لِمَ جَعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف / ۴۷) عبارت «صرفت أبصارهم» به جای «نظروا إليهم» یا عبارات معادل آن به کار رفته است. ظاهراً چون انسان از نگاه کردن به مناظر دردناک و تأسف‌آوری مانند عذاب اکراه دارد، گوشه چشمی از سر اکراه به سوی آن منظره باز می‌کند؛ گویی شخص دیگری چشم او را باز کرده است و از این رو، استعمال «صرف بصر» به سبب القای این بار عاطفی در واژه بوده که با «نظر» متفاوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۰/۸).

۳. توجه به حفظ اصالت الفاظ مترادف در موقعیت‌های گوناگون

در هر موقعیتی که خداوند در قرآن کریم قصد توصیف آن را داشته است، تعبیر مناسب با آن را به کار برده است. از این روست که تعابیر قرآنی، مفهوم‌سازی خاص دارند؛ به گونه‌ای که باید میان موقعیت‌های قرآنی^۱ و تعبیرهای گوناگون از آن فرق گذاشت (همان؛ نیز ر.ک: صغیر، ۱۹۹۹: ۴۹). به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که هر واژه قرآن، کارکرد خاص خود را داراست که واژه‌ای دیگر قادر به انجام آن نیست، اولاً دو واژه قریب‌المعنی نمی‌توانند از یک موقعیت و قلمرو حکایت کنند؛ ثانیاً یک واژه در سیاق‌های گوناگون، برداشت متفاوتی از معنا را به مخاطب ارائه می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳). پس باید دانست که قریب‌المعنی دانستن دو واژه در خارج از سیاق و بافت متن، منافاتی با پذیرش اصالت تعابیر قرآنی ندارد.

۱. موقعیت قرآنی، حادثه یا واقعی است که آیه‌ای از قرآن آن را توصیف می‌کند (ر.ک: قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

علامه طباطبایی

ایشان آنگاه که در صدد بیان معنای واژگان است، از الفاظ قریب‌المعنی بسیار بهره برده است. او هرچند در برخی از موارد به مترادف تام میان دو واژه قرآنی نیز معتقد است، به اصالت تعابیر قرآن نیز گرایش نشان داده است؛ برای نمونه در تفسیر آیه ﴿فَالْقِيَّ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (اعراف/ ۱۰۷)، به مقایسه موقعیت این آیه با آیه ﴿فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَّى يُعْطَبُ﴾ (قصص/ ۳۱) پرداخته و آنگاه در چرایی استعمال دو لفظ «ثعبان» و «جان» در این دو آیه چنین آورده است:

ثعبان به معنای مار بسیار بزرگ است و منافاتی بین این وصف با وصف «جان» در آیه ﴿فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَّى يُعْطَبُ﴾ نیست. بنا بر اختلاف دو داستان، «جان» به معنای مار کوچک است، بلکه این کلمه در آیه‌ای به کار رفته که مربوط به داستان موسی در شب طور است که در جای دیگر درباره آن فرموده: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ (طه/ ۲۰) و کلمه «ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» در آیه مربوط به جریان ملاقات با فرعون است (۱۴۱۷: ۲۱۳/۸).

پیدا است که علامه کاربرد دو واژه را با در نظر گرفتن دو موقعیت متفاوت از یک حادثه تحلیل کرده که هر کدام اصالت خود را داراست. این قاعده در مورد کاربرد یک واژه در بافت‌های گوناگون نیز صادق است؛ برای نمونه، منظور از «عفو» در آیه ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۲) با آیه ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (آل عمران/ ۱۵۵) متفاوت است. این دو آیه مربوط به مؤمنانی است که در جنگ احد، پس از شنیدن خبر شهادت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از معرکه فرار کردند. اما عده‌ای از آنان با اطلاع از شایعه بودن خبر شهادت ایشان، به میدان بازگشتند و دسته دوم نجات جان خود را ترجیح دادند. از نگاه علامه «عفو» در آیه اول، عفو است که فقط شامل حال مؤمنانی شده که پس از گریختن از میدان جنگ پشیمان شده و به سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازگشتند؛ زیرا بسیار بعید است که عنایت و فضل خدا شامل حال گناهکارانی از مؤمنان شود که از جنگ گریختند و توبه نیز نکرده و فقط به فکر جان خود بودند. اما «عفو» در آیه دوم، بخشودن کسانی است که از جنگ گریختند و به سبب اطلاق آیه، شامل همه فراریان آن روز، چه آن‌ها که پس از فرار برگشتند و نعاس و چرت بر آنان احاطه یافت و چه آن‌ها که برنگشتند و فقط به فکر حیات مادی خود

بودند، می‌شود.^۱ لحن این دو آیه متفاوت است و یکی از دلایلی که سبب اختلاف معنای «عفو» در این دو آیه است، همین اختلاف لحن دو آیه است که تفاوت آشکاری در آن ایجاد نموده است (همان: ۵۱/۴). بنابراین معنای عفو در این دو مورد مختلف است و هر کدام مصداق خاصی دارند، هر چند به هر دو «عفو» گفته می‌شود. اما این دو واژه در این دو آیه به سبب تغییر لحن آیه، مترادف تام نیستند (همان). وی همین واژه را در آیه «إِنْ نَعَفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً» (توبه/ ۶۶) که درباره منافقان نازل شده، به معنای «ترک عذاب» دانسته نه مغفرت مستند به توبه، و چنین استدلال کرده است: هیچ وجهی ندارد که معتقد به این معنا شویم که اگر گروهی از شما را به سبب توبه کردن بیامرزیم، گروه دیگر را به سبب جرم ایشان عذاب می‌کنیم؛ حال آنکه اگر منافقان همگی توبه کنند، قطعاً همه آمرزیده خواهند شد (همان: ۳۳۵/۹).

به عبارت دیگر، یک واژه در سیاق معین، معارفی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد و در سیاقی دیگر، برش متفاوتی از آن معارف را به دست می‌دهد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳).

ابن عاشور

اما ابن عاشور ظاهراً به این کارکرد واژگانی معتقد نیست؛ برای نمونه دو لفظ «رددت» و «رجعت» را در دو آیه ۳۶ سوره کهف^۲ و ۵۰ سوره فصلت^۳ مترادف دانسته که از باب تفنن در کلام و اجتناب از تکرار استعمال شده‌اند، نه اینکه هر یک در موقعیت خاص قرآنی، معنای مخصوصی را افاده کنند (۱۴۲۰: ۶۷/۱) یا در آیه «تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا» (مریم/ ۹۰) معتقد است که دو واژه «تفطّر» و «انشقاق» مترادف‌اند که تنها به سبب تفنن در کلام و خودداری از سنگینی تکرار در آیه، متفاوت آمده‌اند (همان: ۸۵/۱۶؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ۲۳۷/۱ و ۲۴۲/۶).

۴. جواز تعمیم دامنه ترادف به کلمات غیر مترادف

توسعه و تعمیم دامنه ترادف به کلماتی که از نظر لغوی مترادف محسوب نمی‌شوند،

۱. این عده کسانی هستند که در آیه ۱۵۴ با تعبیر «أَمْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ» از آنان یاد شده و فقط به فکر خود بودند.

۲. «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رَدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا».

۳. «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رَجَعْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا».

گاه در اثر همنشینی واژه با کلمات دیگر، استعمالات عرب و گاه به سبب دلالت‌های معنایی واژگان نسبت به یکدیگر امکان‌پذیر است.

ابن عاشور

وی عقل و علم را با اینکه از نظر زبانی مترادف نیستند، مترادف شمرده و ذیل آیه ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۹) به سبب همنشینی «علم» با «أولوا الألباب» صراحتاً به ترادف بین این دو معنا اشاره کرده است: «العقل والعلم مترادفان» (همان: ۳۴/۲۴). همچنین در آیه ﴿...ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (توبه/ ۶) می‌نویسد: علم در کلام عرب به معنای عقل و اصالت رأی است که عقیده شرک، متضاد آن به شمار می‌رود؛ یعنی چگونه ممکن است انسان عاقل، سنگ خودساخته را عبادت کند، در حالی که می‌داند سودی برایش ندارد (همان: ۲۷/۱۰).

وی همین برداشت را در آیه ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنِ اجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (هود/ ۵۱) ارائه کرده و نوشته است: «العقل العلم» (همان: ۲۷۸/۱۱). وی ذیل آیه ﴿كَذَلِكَ نُطْعِجُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ (یونس/ ۷۴) نیز «معتدین» و «ظالمین» را مترادف دانسته است: «فالمعتدین مرادف الظالمین» (همان: ۱۴۶/۱۱). آنگاه مراد از این دو واژه مترادف را «مشرکان» دانسته است؛ زیرا در مواضع بسیاری از قرآن، مراد از «ظلم» و «اعتداء» همان شرک است و آنان کسانی هستند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تکذیب نموده و با عیب‌جویی‌های کذب خود نسبت به گروه صادقان تعدی نمودند.

نتیجه‌گیری

از رویکردهای مشترک و خاص میان علامه طباطبایی و ابن عاشور در حوزه ترادف واژگان چنین استنباط می‌شود که علامه همپای مفسرانی مانند ابن عاشور و حتی برتر از او که تفاسیر ایشان به تفسیر لغوی نامبردار است و از قواعد لغوی بسیار بهره برده‌اند، در حوزه تفسیر ادبی و لغوی پیش رفته است و این نشانگر آن است که بر خلاف تصور عام، روش تفسیری قرآن به قرآن به معنای کنار گذاشتن قواعد لغوی و ادبی در تفسیر نیست. میزان توجه این دو مفسر به «ترادف و زیرساخت‌های آن» پس از استقصای تمامی موارد مربوط به

ترادف در دو تفسیر المیزان و التحریر و التنویر^۱ در نمودار زیر به نمایش درآمده است:



برخی از رویکردهای این دو مفسر در حوزه ترادف عبارت‌اند از:

۱. اصلی‌ترین شرط ترادف، اتحاد در تمام اجزای معنای دو واژه است.
۲. بررسی کاربردهای قرآنی واژگان به ظاهر مترادف، پرده از تفاوت‌های نهان معنایی برمی‌دارد.
۳. عطف بین دو مترادف جایز نیست.
۴. متقابل‌ها یا متضادهای دو لفظ مترادف یکسان هستند.
۵. دو واژه واقعاً هم‌معنا باید بتوانند در تمامی جایگاه‌ها به جای یکدیگر بنشینند.
۶. توجه به تطور تاریخی و استعمالات زبانی واژگان مترادف ضروری است.
۷. همنشینی‌های ویژه، به معنای واژگان مترادف تعیین می‌بخشند.
۸. وجود واج‌های اضافی در واژه، دال بر فزونی معناست.
۹. تحلیل معنای واژگان مترادف باید با توجه به سیاق انجام شود.
۱۰. توجه به روابط بینامتنی در اثبات یا رد ترادف واژگان لازم است.
۱۱. توجه به واژگان هسته‌ای، گزینش هریک از الفاظ مترادف را در متن تعیین می‌کند.
۱۲. معنای عاطفی و معنای اصلی دو لفظ مترادف یکسان است.
۱۳. الفاظ مترادف در موقعیت‌های گوناگون قرآنی، اصالت خود را حفظ می‌کنند.
۱۴. تعمیم دامنه ترادف واژگان به کلمات ظاهراً غیر مترادف با توجه به همنشینی کلمات، استعمالات عرب و دلالت معنایی واژگان به یکدیگر ممکن است.

۱. ر.ک: رساله دکتری نویسنده با موضوع بررسی تطبیقی قواعد تفسیر در تفسیر المیزان و التحریر و التنویر.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سکیت اهوازی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، *الکنز اللغوی فی اللسن العربی؛ نقلاً عن نسخ قدیمه*، تحقیق اوغست هفتر، بیروت، بی تا.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد، *الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و مسانلها و سنن العرب فی کلامها*، بیروت، دار المعارف، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. افراشی، آزیتا، «نگاهی به مسئله هم‌معنایی مطلق در سطح واژگان»، *فصلنامه نامه فرهنگ*، شماره ۳۴، ۱۳۷۸ ش.
۶. اقبالی، عباس، «شیوه لغوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۴، ۱۳۸۲ ش.
۷. پاکتچی، احمد، *ترجمه‌شناسی قرآن کریم؛ رویکرد نظری و کاربردی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ ش.
۸. پالمر، فرانک رابرت، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، چاپ ششم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱ ش.
۹. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *التعریفات*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۳۵۷ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. زهرانی، مشرف بن احمد جمعان، *اثر الدلالات اللغویة فی التفسیر عند الطاهرین عاشور فی کتابه التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة الریان، ۱۴۳۰ ق.
۱۲. سحیمی، سلیمان بن سالم بن رجاء، *ابدال الحروف فی اللهجات العربیة*، المدینة النبویة، مکتبة الغرباء الاثریة، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. صغیر، محمدحسین علی، *تطور البحث الدلالی؛ دراسة تطبیقیة فی القرآن الکریم*، بیروت، دار المورخ العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۵. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. عبدالنواب، رمضان، *فصول فی فقه العربیة*، چاپ ششم، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. عبدالرؤوف، حسین، *سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی)*، ترجمه پرویز آزادی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *المحصول فی علم الاصول*، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.

۲۲. قائمی نیا، علیرضا، بیولوژی نصر؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. همو، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. لاشین، عبدالفتاح، ابن القیم و حسه البلاغی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الراءد، ۱۴۰۲ ق.
۲۵. لاینز، جان، درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ترجمه کورش صفوی، تهران، علمی، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. لبایدی، احمد بن مصطفی الدمشقی، معجم اسماء الاشیاء المسمی: اللطائف فی اللغة، تحقیق احمد عبدالتواب عوض، قاهره، دار الفضیله، بی تا.
۲۷. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. منجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم (بین النظرية والتطبيق)، دمشق، المطبعة العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۳۰. مهدوی راد، محمدعلی، آفاق تفسیر؛ مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. میرلوحی، علی، ترادف در قرآن کریم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۳۲. یارمحمدی، لطف‌الله، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.

