دراسات الأدب المعاصر، السنة العاشرة، شتاء ۱۳۹۷، العدد الأربعون: صص ۱۱۳- ۱۳۴

ظاهرة الترادف بين المفردات القرآنية فی آراء توشيهيكو ايزوتسو

علیه رضاداد*

تاريخ الوصول: ۹۷/۶/۲۵
تاريخ القبول: ۹۷/۱۰/۱۸

الملخّص

لا شک أنّ معرفة علاقات اللغات، تؤدی دوراً هامّا فی إدراک مفهوم النص، خاصة معرفة الظواهر اللغوية فی القرآن الكريم لأثرها فی إيضاح المعنی المقصود فی تفسير آی القرآن الكريم. ومن أهمّ هذه الظواهر اللغوية نسبة الترادف التی لها مكانة مرقومة عند الباحثين فی اللغة وأصول الفقه والمنطق والمشتغلين بالعلوم القرآنية. ولكن اختلفت آراؤهم فی تعريف الترادف وكيفية علاقة الألفاظ بالمعانی وللباحثين فی هذا المجال أقوال مختلفة: فبعضهم ينكر الترادف وبعض آخر يقبله وهناک نظريات بين الإثبات والإنكار. ففی هذه المحاضرة نبحث فی آراء *الاستاذ توشيهيكو ايزوتسو*، لنبين رأيه فی مسألة الترادف بين المفردات القرآنية. وترتكز المقالة على تحقيق رأی *ايزوتسو* حول إثبات الترادف أو إنكاره بملاحظة تقسيم الترادف إلى التام وغير التام(شبه الترادف)، وتحليل نماذج من الألفاظ المترادفة فی كتبه وتقويمها.

الكلمات الدليلية: القرآن الكريم، المفردات، شبه الترادف، الترادف المصداقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* أستاذ مساعد بجامعة فرهنگيان، قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية، طهران، إيران. rezadad@gmail.com

المقدمة

مسألة الترادف فی الكلام ذات شأن عند علماء اللغة، أصول الفقه، المنطق والمشتغلين بعلوم القرآن، ولكن اختلفت أنظارهم فی تعريف الترادف وكيفية علاقة الألفاظ بالمعانی والباحثون فی هذا المجال يذهبون إلی أقوال، وبعضهم ينكرون الترادف فی الألفاظ والآخرون يقبلونها و يلحق بهم من تردّد بين الإثبات والإنكار.

وأمّا *توشيهيكو إيزوتسو* بناءً على النظرية التی اتخذ بالنسبة إلی اللغات القرآن الكريم والعلاقة الوثيق بين هذه اللغات، إتخذ رأياً جديداً بالنسبة إلی الترادف فی القرآن الكريم. وهو يعتقد أنّ الألفاظ يترادفون فی مواقع كثيرة فی الدلالة المصداقية ويختلفون فی الدلالة المفهومية. ولكن بملاحظة بعض آثاره يحتمل أن نقول هو لا يقبل الترادف فی الألفاظ فی مواضع، بل يتصور أيضاً فی معنی اللغة الواحدة، المعانی المختلفة بتناسب استعمالها فی السياق.

فی هذه العجالة نقصد بالتتبع فی كتبه:

- God and Man in the Koran
- The Structure of Meaning in Ethico – Religious Concepts in the Quran
- The Concept of Belief in Islamic Theology

وإشارة إلی نماذج من الألفاظ المترادفة فی آثاره، يتبين رأی *إيزوتسو* فی هذا المجال تبييناً دقيقاً. وجدير بالذكر هنا أن فی نتيجة هذا التحقيق يوجد شاهداً أخری إلی الإعجاز البيانی للقرآن الكريم، مضافاً إلی إرائة نظرية جديدة فی مفهوم ترادف اللغات القرآنية.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تعريف الترادف

«الترادف: لفظ مشتق من الفعل: رَدِفَ، أو المصدر: الردف، والردف: ما تبع الشیء. وكل شیء تبع شيئاً، فهو رِدْفُهُ، وإذا تتابع شیءٌ خلف شیء، فهو الترادف والجمع الرُّدافی. يقال: جاء القوم رُدافی أی بعضهم يتبع بعضا. والترادف: التتابع»(ابن منظور، ١۴٠۵ق، ج٩: ١١۴).

أما الترادف فی المصطلح فإنه أطلق مجازاً على عدة استعمالات مجازية، أشهرها ما أجمع عليه علماء فقه اللغة من إطلاقه على كلمتين أو أكثر تشترک فی الدلالة على

معنی واحد. لأن «الكلمات قد تترادف على المعنى الواحد أو المسمّى الواحد، كما يترادف الراكبان على الدّابّة الواحدة. وعلى هذا فالعلاقة فی هذا الاستعمال المجازی هی التشابه» (الزيادی، ۱۹۸۰م: ۳۳)، حيث شُبّهت الكلمتان فی ترادفهما وتتابعهما ودلالتهما على المعنى الواحد بالراكبين وترادفهما على الدّابّة الواحدة.

وهذا ما صرّح به *الجرجانی*(ت ۸۱۶ هـ) فی كتابه «التعريفات»، مشيراً إلى الصلة بين المعنى اللغوی والاصطلاحی للترادف بقوله: «المترادف ما كان معناه واحدا وأسماؤه كثيرة وهو ضد المشترک، أخذ من الترادف الذی هو ركوب أحد خلف آخر، كأن المعنى مركوب واللفظان راكبان عليه كالليث والأسد...»(الجرجانی، ۱۹۶۹م: ۲۱۰).

أما التعريف الجامع لمصطلح الترادف: «هو الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد» (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۲۸۵). وفی بيان آخر يشبه سابقه يقول *فخر الدين الرازی* (ت ۶۰۶هـ) فی تعريف الألفاظ المترادفة: «هی الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفردة عن الرسم والحد، وبقولنا باعتبار واحد عن اللفظتين، إذا دلّا على شئ واحد باعتبار صفتين، كصارم والمهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة، كالفصيح والناطق فإنهما من المتباينة»(الرازی، ۱۴۱۲ ق، ج۱: ۲۵۳).

الترادف فی نظر الباحثين

اهتمّ علماء العربية بموضوع الترادف، وخاضوا فی الحديث عنه منذ بدأت أولى جهودهم فی وضع أسس وقواعد اللغة العربية، وجمع ألفاظها، وترتيبها وتصنيفها، وشرح معانيها ودلالاتها. وأوّل من أشار إلى هذه الظاهرة *سيبويه*(ت ۱۸۰هـ)، وأقدم مؤلف فيها *الأصمعی*(ت ۲۱۷هـ) وعنوان كتابه «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»(مكرم، ۱۴۲۲ق: ۶-۷)، ومنذ ذلک الحين دبّ الخلاف فيما بينهم، حول إصالة الترادف فی العربية، فمنهم من أثبته فيها، وأكد الدفاع عن موقفه، ومنهم من أنكره، ليصرح باستحالة وقوعه عقلاً ونقلاً.

أ. المثبتون للترادف

أما من أثبت وجود الترادف فی العربية، فإنهم يعللون ذلک بأن العرب إنما قد استعملت اللفظين فی معنى واحد «ليدلّوا على اتساعهم فی كلامهم، كما زحفوا فی أجزاء

الشعر، ليدلّوا على الكلام واسع عندهم، وإن مذاهبه لا تضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والإطناب»(السيوطى، لا تا، ج١: ٣٨).

وأهمّ ما يحتجّ به المثبتون للترادف وقوعه فى كل لغة ويثبت هذا بأن وضع اللغة اصطلاح من البشر من واحد أو جماعة تواطؤوا على وضعها(الآمدى، ١۴٠٢ق، ج١: ٢٣-٢۴؛ الخضرى بک، ١٩۶٩م، ج ١: ٣١).

وبدأوا بالتأليف فى موضوع الترادف، ومنهم *الأصمعى*(ت٢١۶ هـ) صاحب رسالة «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»، *وابن خالويه*(ت ٣٧٠ هـ) الذى ألّف كتابين، أحدهما فى أسماء الأسد، والثانى فى أسماء الحية، *وأبوعبيد*(ت٢٢۴ هـ) الذى ألّف كتاب «الأسماء المختلفة للشيء الواحد»، وكتاب *المبرّد*(ت٢٨۶هـ) «ما اتفق لفظه واختلفت معناه من القرآن المجيد». ومنهم أيضا *الرمانى*(ت٣٨۴هـ) الذى استعمل لفظ الترادف أوّل مرة وألّف كتاب «الألفاظ المترادفة والمتقاربة فى المعنى».

وكذلک ألّف *الجواليقى*(ت ۵٣٩ هـ) رسالة بعنوان «ما جاء على فعلتُ وأفعلتُ بمعنىً واحد». وألّف *ابن مالک*(ت٦٧٢هـ) كتاب «الألفاظ المترادفة فى المعانى المؤتلفة». وألّف *الفيروزآبادى*(ت٨٧١ هـ) كتابين: أحدهما فى أسماء العسل سمّاه «ترقيق الأسل لتصفيق العسل»، أورد فيه ثمانين إسما للعسل، والآخر بعنوان «الروض المسلوف فيما له اسمان إلى الألوف».

واختص *سيبويه*(ت ١٨٠هـ)(سيبويه، ١٩٧٠م، ج ١: ٢۴) *وابن الأنبارى*(ت ٣٢٨هـ) (الأنبارى، ١٩٨٧م: ۶، ٧) *وابن جنى*(ت٣٩٢هـ)(ابن جنى، لا تا، ج ٢: ٣٢٠) وابن فارس (ت ٣٩۵هـ) (ابن فارس، ١٩١٠م: ۶۵، ١٧١) فصول من كتبهم إلى مسألة الترادف. نحو ابن جنى حيث أشار اليه فى «باب فى استعمال الحروف بعضها مكان بعض» مستدلاً به على وقوع الترادف بقوله: «وجدت فى اللغة من هذا الفن شيئاً كثيرا لا يكاد يحاط به» (ابن جنى، لا تا،ج ٢: ٣٢٠).

ومعظم المحدثين من اللغويين العرب يعترف بوقوع الترادف فى اللغة، من هؤلاء:

على الجارم الذى يقول إن الترادف موجود ولا سبيل إلى إنكاره، ولكن لا يجوز المبالغة فيه بإدخال الصفات مرادفة للأسماء. *وإبراهيم أنيس* الذى يقول إنّ علماء اللغات يجمعون على إمكان وقوع الترادف فى أى لغة من لغات البشر، والذين أنكروا الترادف من القدماء

كانوا من الأدباء النقاد الذين يستشفون أموراً سحرية ويتخيلون فی معانيها أشياء لا يراها غيرهم، وفی هذا من المبالغة والمغالاة ما يأباه اللغوی الحديث فی بحث الترادف(أنيس، ١٩٥٢: ١٧٩- ١٨٠).

ويبدو أن أصحاب الترادف لم يكونوا متفقين تماما، فهم كما يری *الدكتور أحمد مختار* عمر كانوا فريقين: «الأول: وسّع فی مفهومه، ولم يقيّد حدوثه بأی قيود، والثانی: كان يقيِّد حدوث الترادف، ويضع له شروطا تحدُّ من كثرة حدوثه»(مختار عمر، ١٩٨٢م: ٢١٧-٢١٨).

ب. المنكرون للترادف

لقد أنكرت الترادف فئة من العلماء قديماً وحديثا من العرب ومن غيرهم. ومنهم *ابن الاعرابی*(ت ٢٣١هـ) و*ثعلب*(ت٢٩١هـ) الذی كان يقول لا يجوز أن يختلف اللفظ والمعنی واحد، و *ابن درستويه*(ت ٣٤٧هـ) *وابن فارس*(ت ٣٦٩هـ) الذی يقول فی هذا إن الاسم واحد وهو "السيف" وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها معناها غير معنی أخری. *وأبو علی الفارسی*(ت ٣٧٧هـ) الذی ردّ علی *ابن خالويه* عندما افتخر بأنّه يحفظ للسيف خمسين اسما، قائلاً لا أعرف له إلا اسما واحدا هو السيف وأمّا الباقی فصفات(راجع: عبد التواب، ١٩٨٧م: ٣١٣). *وأبو هلال العسكری*(ت ٣٩٥هـ) الذی ألّف كتاب «الفروق اللغوية» لنقض الترادف وإبراز الاختلاف بين هذه الكلمات.

وأهم ما يحتج به المنكرون للترادف:

١- لا يجوز أن يختلف اللفظ والمعنی واحد لأنّ فی كل لفظة زيادة معنی ليس فی الأخری.

٢- الشاهد علی أن اختلاف الأسماء يوجب اختلاف المعانی أن الاسم يدل كالإشارة، فإذا أشير إلی الشیء مرة واحدة فعرف فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم لا يأتی فيها بما لا يفيد(راجع: المنجد، ٢٠٠١م: ٧١).

وبالنسبة إلی المفردات القرآن الكريم نری ثلاثة اتجاهات فی قضية وقوع الترادف:

الاتجاه الاول: يری وقوع الترادف فی القرآن الكريم، ولا داعی للمغالاة فی الفروق بين المعانی الألفاظ، فقد تكون متكلفة.

الاتجاه الثانی: جواز وقوع الترادف فی القرآن الکریم، ولکن علی أساس تکررالألفاظ بدون تکریر المعنی.

الاتجاه الثالث: إنکار وقوع الترادف فی القرآن الکریم مطلقا، لأن القرآن الکریم معجز فی بیانه و بلاغته، وکل کلمة فیه لها دلالتها الخاصة(مکرم، ۲۰۰۱م: ۳۴).

أقسام الترادف

إنّ الترادف ینقسم علی قسمین:

أ- الترادف التام، وهو نادر الوقوع(True or Pure Synonym).

ب- الترادف الناقص أو الترادف الجزئی أو شبه الترادف(Near Synonym).

الترادف التام: ویقصد به ألفاظ متحدة المعنی، وقابلة للتبادل فیما بینها فی أی سیاق. وإن المحدثین لا یشترطون الاتفاق التام فی المعنی حسب، بل یرون أیضا أن مقیاس الترادف فی ألفاظ اللغة، یقوم علی أساس مبدأ الإستعاضة الذی یعنی استبدال الکلمة بما یرادفها فی النص دون أی تغییر فی المعنی.

والترادف الناقص أو شبه الترادف: وهو أن تتقارب الألفاظ فی دلالتها علی الشیء الواحد. وهذا الترادف قد یکون ۱.تواردا وتجانسا فی المعانی. ۲.تطورا صوتیا للألفاظ. ۳.من الألفاظ المتقاربة فی المعنی جدا، بحیث یصعب تحدید الفروق بینها. ۴.باشتراک الألفاظ فی مجموع الصفات التمییزیة الأساسیة(أنظر: أولمان، ۱۹۷۲م: ۱۰۹- ۱۱۶؛ مختار عمر، ۱۹۸۲م: ۲۲۷- ۳۳۱؛ البابیدی، ۱۹۰۰م: ۲۲- ۲۴، من مقدمة المحقق؛ الزیادی، ۱۹۸۰م: ۶۷- ۶۹). وعلی هذا النوع، جاء معظم ما جاء فی المعجم العربی من الألفاظ المترادف.

رأی الأستاذ ایزوتسو حول الترادف

أ. شبه الترادف

من خلال آراء *الأستاذ ایزوتسو* فی تفسیر بعض الآیات نری أنّه قد إرتأی الترادف التام غیر موجود، وأما شبه الترادف یوجد فی کتبه کثیرا بحیث هو یجعل طائفة من الکلمات مترادفا. لکن هو یتوجّه إلی سیاق الآیات، وعلی هذا إذا أمکن التبادل بین اللفظین فی بعض السیاقات فالترادف موجود و إلا فلا(Izutsu,1966: 37). ونموذجاً من ألفاظ شبه

المترادف فی کتبه «الصراط والسبيل»(Idem, 1964: 33)؛ «ضلّ، زاغ، عمه وغوی» (Idem, 1966: 137- 138)؛ «الهوی والشهوة»(Ibid, 142)؛ «الظلم والبغی»(Ibid, 147) «البرّ والقسط؛ الخير والمال؛ الطيب والحلال؛ الختّار والخوّان؛ النجس والرجس»(Ibid, 241)؛ «الإعتداء والظلم»(Ibid, 172).

وفيما يلی نوضح بعض الكلمات التی بينها رابطة شبه الترادف بناءً علی نظرية *ايزوتسو*. لكن قبل أن نبتدئ الكلام لنقول إنّ *ايزوتسو* لا يلفت إلی فروق دقيق بين الكلمات ولا يبحث بحثا تامّا حول حدود الترادف. بأنّ تلك الرابطة بين هذه المفردات هل هی شبه الترادف أو الترادف التام؟ ولذا فی تبيين نظريته فی أی رابطة اختارها ينبغی أن نذكر فروق المفردات من كتب اللغة والتفاسير ثمّ نذكر رأيه فيها:

المستكبر والمتكبّر، طغی، استغنی، بطر، الجبّار

التكبر والاستكبار

إنّ الأصل الواحد فی المادّة: هو ما يقابل الصغر، وهما أمران متقابلان نسبيّان، فالكبير يمكن أن يكون صغيرا بالنسبة إلی ما هو أكبر منه(المصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۰: ۱۷).

ولفظة مستكبر مأخوذة من هذه المادة، فهو طلب الكبر من غير استحقاق، والطلب إمّا إرادیّ كما فی ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً﴾(نوح/ ۷) أو طبيعیّ كما فی ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾(البقرة/ ۳۴).

فإنّ الاستكبار بحسب أصل هيئته طلب الكبر ولازمه أن لا يكون ذلك حاصلاً للطالب من نفسه وإنما يطلب الكبر والعلو علی غيره دعوی فكان مذموماً فی جميع الخلق (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۲۶۶).

أمّا التكبر من باب التفعّل، ويدلّ علی المطاوعة والأخذ والإظهار، فی قبال التفعيل، أی إظهار الكبر من نفسه واختياره(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۱۲۶؛ الطريحی، ۱۳۷۵ش، ج۳: ۴۶۶).

والفرق بين التكبّر والاستكبار إن الاستكبار إظهار الكبر الباطل، أما التكبر عامّ لإظهار الكبر الحق ولإظهار الكبر الباطل، فهو الظهور بالكبرياء سواء كانت له فی نفسه كما لله سبحانه وهو التكبر الحق أو لم يكن له إلا دعوی وغروراً كما فی غيره. ولذلك جاز فی

صفة الله تعالى المتكبر ولا يجوز المستكبر(الطوسی، ١۴٠٩ق، ج ٧: ٣٧١؛ ابن منظور، ١۴٠۵ق، ج ۵: ١٢۵؛ الطريحی، ١٣٧۵ش، ج ٣: ۴۶۶).

ولو أن المفسرين واللغويين أشاروا إلى فروقهم لكن *ايزوتسو* لا يذكر فروق هذه الكلمات بل يعتقد بترادفها مطلقاً(Izutsu, 1966: 113, 142- 146)؛ وكذا يصرّح بترادف «العالی» و«الإستنكاف» كمرادف لـ«التكبر» و«الإستكبار»(Ibdi, 146). ويذكر وجوها مختلفة بالنسبة إلى لفظة «الكبر» بالمفردات التی فيما يلی ونری أن رابطة التی يجعل بين الكبر ومترادفاته شبه الترداف.

الاستغناء

فالأصل الواحد فی هذه المادّة: هو ما يقابل الفقر، أی ضدّ الحاجة(الطبرسی، ١۴١۵ق، ج ٢: ۶۴٨). فالمستغنی علی ما ذكره *الراغب*: «من تلبس بالغنی، ولازمه التقدم والرئاسة والعظمة فی أعين الناس والاستكبارعن اتباع الحق. لأنه يعتقد نفسه مستغنيا عن ربه المنعم عليه فيكفر به، وذلک أنه يشتغل بنفسه والأسباب الظاهرية التی يتوصل بها إلی مقاصده»(الراغب الإصفهانی، ١۴٠۴ق: ۶١۵).

فكانت الاستغناء مقدمة للاستكبار والطغيان ومنشأهما. وقد أشار به: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَآهُ اسْتَغْنَى﴾(العلق/ ۶-٧). ففی هذه الآيه جملة «أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى» فی مقام التعليل لطغيان الإنسان، لأنه إذا كثر ماله واستغنی، بطر وطغی وخرج عن الحدّ المحدود له فيغفل عن ربّه من غير أن يری حاجة منه إليه تبعثه إلی ذكره وشكره علی نعمه فينساه ويطغی(الطوسی، ١۴٠٩ق، ج ١٠: ٣٨٠؛ الطباطبائی، ١۴١٧ق، ج ٢٠: ٢٠١).

و*ايزوتسو* يقول إنّ بين الاستغناء وطغی والاستكبار رابطة شبه الترادف ويشير إلی تفاوت هذه المفردات قريبا فيما نذكر آنفا(Izutsu,1966: 151).

الطغيان

أن الأصل الواحد فی المادّة: هو الارتفاع والتجاوز عن الحدّ المتعارف، ماديّا أو معنويّا. قال *الخليل*: «الطغيان والطغوان لغة، وهو مجاوزة الحدّ، وكلّ شیء جاوز المقدار والحدّ فی العصيان فهو طاغ»(خليل بن أحمد، ١۴٠٩ق، ج ۴: ۴٣۵؛ الطوسی، ١۴٠٩ق، ج ١٠:

۳۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵: ۸-۷). فالطغيان إمّا فی الموضوعات الخارجية كما فی ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾(الحاقة/ ۱۱)، أو فی النفس بأیّ سبب كان (المصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۷: ۸۳)، كما فی ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾(العلق/ ۶-۷). ولا يخفی أنّ المعنی الجامع فی منشأ الطغيان فی النفس هو الاستغناء وهو يتصور على أنحاء، فكلما كان الاستغناء فی سعة يكون الطغيان شديدا.

وبهذه المناسبه، تطلق الطاغية على الجبار المستكبر والطاغوت على المتجاوز عن الحدّ بالاستغناء والاستكبار(ابن منظور: ۱۴۰۵ق، ج ۱۵: ۸-۷؛ الفيروزآبادی، لا تا، ج ۴: ۳۵۶).

ويقول *ايزوتسو* مستدلاً بقول *البيضاوی* فی تفسير الآية ۷۵ من سورة المؤمنون ﴿وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. إنّ الطغيان إفراطهم فی الكفر والاستكبار عن الحق وعداوة الرسول والمؤمنين. ولهذا يقول إن الطغيان يستعمل مع الكفر غالباً وهذا يشير إلى أن الكفر والطغيان مترادف(Izutsu: 1966, 149- 150)، لكن فی توضيح كلام *ايزوتسو* لأقول إن الترادف بين الكفر والطغيان ترادف مصداقی الذی أوضحه فيما سيأتی.

العتو

الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو مجاوزة عن الحدّ فی طريق الشرّ والفساد، أی مبالغة فی سلوک طريق الشرّ. ويراد من الشرّ والفساد: مطلق مفهومهما، ماديا أو معنويا أو عرفيا أو شخصيا أو بالنسبة إلى جهة خاصة(الراغب الإصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۱؛ المصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۸: ۳۰).

فالعتو من هذه المادة على وزن «غلوّ» بمعنی الإصرار على الاستكبار أو التجبّر أو العصيان. فكانت لفظة الاستكبار مقدّمة للعتوّ. فانّ النظر فی هذه المادة إلى جهة الإصرار وإدامة السير فی طريق الشرّ والمكروه(الطبرسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰: ۴۹۲؛ الراغب الإصفهانی، المصدر السابق: ۳۲۱) والفرق بين هذه اللفظة والطغيان أنّ الطغيان مجاوزة الحدّ فی المكروه مع غلبة وقهر. وأما العتّو المبالغة فی المكروه فهو دون الطغيان (العسكری: ۱۴۱۲ق: ۳۳۷). ويفرق *ايزوتسو* بين العتو والاستكبار بأنّ العتو يشير إلى حالات الخارجية والاستكبار يشير إلى حالات الباطنية(Izutsu: 1966, 148).

الجبّار

أنّ الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو ظهور العظمة ونفوذ القدرة والتسلّط علی أمر، بحیث یجعل الطرف تحت نفوذه وحکمه وسلطانه(خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۱۱۷؛ الجوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۰۷).

وقد وردت هذه المادة فی القرآن الکریم فی ما یقرب من عشرة مواضع، کلّها تدلّ علی الذمّ، إلّا ما أطلق علیه تبارک و تعالی، قال عزّوجلّ: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾(الحشر/ ۲۳) فهو من الأسماء الحسنی ومعناه الذی یقهر العباد علی ما أراد من أمر أو نهی، أو یقهر خلقه علی الموت والنشور(العسکری، ۱۴۱۲ق: ۱۵۳؛ الجوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۰۷؛ المصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۲: ۴۶).

والجبّار من الناس الذی یجبر نفسه بنقیصته بادّعاء منزلة من التعالی الذی لا یستحقّها، أو یجبر غیره علی ما یرید علی نحو العلو والتکبّر والقهر. فیئول معناه إلی أنه المستکبر المستعلی الذی یحمل الناس ما أراد ولا یتحمل عنهم، فهی صفة مذمومة، قال تعالی: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾(ابراهیم/ ۱۵) کذلک یطلقونها علی الذی یرید أن یسدّ نقصه ویغطیه بادعاء العظمة والتکبر، وهذه کلّها صفات بارزة للطواغیت المستکبرین فی کل زمان(العسکری، ۱۴۱۲ق: ۱۵۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۱۳؛ الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۲۱).

و *ایزوتسو* مستدلاً بآیة ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾(المؤمن/ ۳۵) یعتقد بترداف المتکبر والجبار وکذا یقول إن لفظة عصیا فی آیة ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا﴾(مریم/ ۱۲- ۱۴) یقوّی معنی الجبار(Izutsu: 1966, 151- 152).

التقوی، والخشیه، والخوف، والرهبة

التقوی

والأصل الواحد فی هذه المادّة: هو حفظ الشیء عن الخلاف والعصیان فی الخارج وفی مقام العمل، کما أنّ العفّة حفظ النفس عن تمایلاته وشهواته النفسانیة(الراغب الإصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۸۸۱؛ المصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۹: ۳۴۷).

فالتقوى تختلف خصوصيّاته باختلاف الموارد، و الجامع هو الاجتناب عمّا يخاف منه ضرر فی الدين ثمّ الذی يخاف الضرر منه فی أمر الدين قسمان محض الحرام و المعصية، وفضول الحلال- لأنّ الانهماک فيه أيضا يجرّ إلى الحرام المحض، لأنّه يوجب شره النفس وطغيانها وتمرّدها وعصيانها- فمن أراد أن يأمن الضرر فی أمر دينه فليجتنب عن فضول الحلال لئلا يقع فی الحرام حتى يصير ذلک وقاية له عن كل شرّ. فلمّا حصلت وقاية بين العبد وبين المعاصی والشرور من قوة عزمه وتوطين قلبه على تركها، فيوصف حينئذ بأنه متّقی، ويقال لذلک العزم والتوطين «تقوى»(صدر الدين الشيرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۲: ۵۴؛ الراغب الإصفهانی، المصدر السابق: ۸۸۱؛ الطريحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴: ۵۴۰-۵۳۷).

وايزوتسو فی تبيين معنى التقوى: اولاً بواسطة خوف الانسان من الحساب تترادفها بالخشية والخوف والرهبة. و يقول إن معنى الايمان مجملاً هو خوف من الله بأنه مالک يوم الدين. والنقطة المحوريّة لهذا كلّه هی الفكرة الأخرويّة "يوم الحساب". ومن الواضح أن الخوف الذی نقول فی معنى التقوى لا خوفا عاديا وقد تبلورت فی مفهوم التقوى، بالمعنى الأصلی لها أی خشية العقاب. لكن أن القرآن الكريم يستعمل بعض المفردات كالخوف والخشية والرهبة التی يستعمل العرب لبيان الخوف العادی، فی بيان حالات المؤمنين ولذا يمكن أن نجعل هذه المفردات مرادفا. كآية ۲ من سورة المائدة: ﴿وَاتَّقُواْاللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

وثانياً يقول إن التقوى فی أواخر عصر التشريع تترادف مع الإيمان والزهد والورع وقلّ رابطة التقوى والخوف ويستعمل فی معنى المؤمن المتورع وضدها الكافر. كآية ۱۳۱ من سورة النساء: ﴿وَلِلّهِ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُواْ اللّهَ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلّهِ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ غَنِيّاً حَمِيداً﴾(See: Izutsu: 1964, 231- 239; idem: 1966, 195- 196).

الخوف

وهو ما يقابل الأمن ويدلّ على الذعر والفزع ويعتبر فی الخوف: توقّع ضرر مشكوک والظنّ بوقوعه(المصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج۳: ۱۴۵)، وإذا أراد التوقّی منه: فيقال فی هذا المقام الحذر(العسكری، ۱۴۱۲ق: ۲۲۷). وإذا أدام الخوف واستمرّ: فهو الرهب(المصدر

نفسه: ٢٦١). وإذا حصل الخوف وأثره مفاجأة ولم يتحمّل به وانزعج قلبه: فهو الفزع. كما أنّ الهلع والذعر: مرتبتان من الفزع والجزع(المصدر نفسه: ۴۰۴).

ويجعل *ايزوتسو* لفظة «خوف» مرادف التقوى(Izutsu: 1966, 199) بدليل تقارنها كآيات:

﴿...ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾(الزمر/ ١۶)

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾(المائدة/ ٢٧- ٢٨).

الخشية

والأصل الواحد فی هذه المادّة: هو المراقبة والوقاية مع الخوف، بأن يراقب أعماله ويتّقی نفسه مع الخوف والملاحظة(المصطفوی، ١٣۶٠ ش، ج ٣: ۶۴). فإن الخشية بمعنی اللحاظ والمراقبة والتوجّه مع الخوف وانزعاج النفس لتوقع ما لا يؤمن من الضرر. فهذه المادة ليست بمعنی الخوف ويدلّ عليه قوله تعالی «لا تخاف دَرَكا ولا تخشی»(طه/ ٧٧). فإنّ الخشية قد ذكر فی مقابل الخوف. وهی أشدّ من الخوف وتكون من عظم المخشیّ فلذلک خشيه من الله حالة تحصل عند الشعور بعظمة الخالق وهيبته وخوف الحجب عنه وهذه الحاله لا تحصل إلا لمن اطلع علی حال الكبرياء وذاق لذة القرب، ولذا قال تعالی: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء﴾(فاطر/ ٢٨)، أما الخوف يكون من ضعف الخائف وإن كان المخوف أمراً يسيرا(العسكری، ١۴١٢ق: ٢١٨).

وقالت *بنت الشاطئ* فی وجه افتراق الخشية عن الخوف: «إن الخشية تكون عن يقين صادق بعظمة من نخشاه، أما الخوف فيجوز أن يحدث عن تسلط بالقهر والإرهاب»(بنت الشاطئ، ١٩٧١م: ٢٠٩).

وأما *ايزوتسو* يستدل فی الترادف بين الخشية والتقوى بآية ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾(النور/ ۵٢)(Izutsu: 1966, 197).

لكن هذا الاستدلال فی تبيين ترادف الخشية والخوف والتقوى لا يكون تامّا. لأن إذا قارن كلمتين فی سياق لا يمكن أن يقول هاتين مترادفتين ويوجب تكرار المفهوم.

وينبغی أن *ايزوتسو* فی بيان ترادف بينها، ولو برابطة شبه الترادف، يبحث بحثاً دقيقا ويلفت إلی فروق دقيقة بينها.

الرهبة

رهبة: إذا خاف من شیء(الجوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۴۳۶). والفرق بين الخوف والرهبة: أن الخوف هو شک فی أن الضرر يقع أم لا. والرهبة: معها العلم بأن الضرر واقع عند شرط، فان لم يحصل ذلک الشرط، لم يقع. و قيل الفرق بين الرهبة والخوف أن الرهبة طول الخوف واستمراره(العسكری، ۱۴۱۲ق: ۲۲۷).

لكن *ايزوتسو* لا يوضح حول الرهبة تفصيلاً ويكتفی ببيان ترادف بين الرهبة والتقوی والخوف، ويستدل بتقارن رهبة والتقوی فی الآيات ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ﴾(النحل/ ۵۱- ۵۲). ويستفاد من هذه الآية ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾(الحشر/ ۱۳) التی فی توصيف المنافقين، أن الله يكون سبب الخوف فقط(Izutsu: 1966, 199- 200).

الذنب، الخطيئة، السيئة، الإثم، الجرم، الجناح

إنّ *ايزوتسو* فی البحث عن «الذنوب» يأتی هذه الألفاظ ويعتقد أنّ هؤلاء تترادف فی مواضع. لكن تختلف معانيها اختلافاً دقيقاً، فنسبة بينها الترادف غير التام. هنا نذكر بعض اختلافات ذكروها المفسرين و نأتی نظرية *ايزوتسو* اجمالاً:

الذنب

إنّ الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو التبعيّة مع قيود التأخّر والإتّصال والدناءة، وبملاحظة هذه القيود تطلق علی الإثم الذی يلحق الآثم ويتبعه من دون أن ينفصل عنه وهو دنیء وكريه فی نفسه(الراغب الإصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۱؛ المصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج۳: ۳۳۴). وقد تستعمل مادة «غفر» للذنب، كـ«غافر الذنب»، «واستغفری لذنبک»، «يغفر الذنوب»، «فاغفر لنا ذنوبنا»، و«يغفر لكم ذنوبكم». فبملاحظة حقيقة الذنب والنظر إلی

خصوصياته: تستعمل مادّة الغفران والإستغفار متعلّقة به، ولا تناسب فی موارد الإثم والوزر والحوب والعصيان، فإنّ العبد يلزمه الإصلاح ورفع تلک الموضوعات وردّها عن مسيره، ومن انقطع عن الحقّ، أو عصى أمره، أو حمل وزرا، أو أظهر البطؤ والتسامح فی عمله، فلا بدّ له أولاً أن يتوجّه إلى انحرافه وتقصيره، ثمّ يصلحه ويتوب إليه.

نعم قد تستعمل متعلّقة بالخطأ- ليغفر لنا خطايانا، أن يغفر لی خطيئتی- وإصلاح الخطأ هو التوجّه إليه والندامة، وعلى هذا ترى استعمال الغفران فی مورده واقعاً بصورة الطلب والدعاء والتوبة(المصدر السابق، ج٣: ٣٣٥). والذی يذهب إليه /*ايزوتسو* فی الذنب أنّه يطلقه على كلّ عمل معارض مع الله كالتكذيب والكفر والاستكبار والفحشاء والظلم وعموماً على الكبائر(Izutsu: 1966, 242). فيجعل الذنب مترادف الخطيئة(Ibdi, 243) كما تقف عليها فيما سيأتی. ومثال ذلک فی قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(آل عمران/ ١٠-١١).

﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ...﴾(العنكبوت/ ٣٩-٤٠).

الخطيئة

أنّ الأصل الواحد فی هذه المادّة هو ما يقابل الصواب(الجوهری، ١۴٠٧، ج ١: ۴٧)، وأمّا التعمّد فی عمل قبيح وإرادة فعل مخالف: فلا يعدّ من الخطاء، بل هو العصيان فلا يصدق الخطاء إذا أريد الخلاف والمعصية(الراغب الإصفهانی، ١۴٠۴ق: ٢٨٨؛ المصطفوی، ١٣۶٠ش، ج ٣: ٧٩). ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب/ ٥) فالخطأ فی مورد العفو والرحمة ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ وأمّا العصيان والتعمّد بالخلاف فيحتاج إلى أمور ومؤنة زائدة. وعلى قول أكثر المفسرين إن الخطيئة هی الصغيرة، أو ما لا ينبغی فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ، والخطيئة هی العمل أو أثر العمل الذی لم يقصده الإنسان ولا يعد حينئذ معصية أو لم يكن ينبغی أن يقصده ويعد حينئذ معصية أو وبال معصية(الطباطبائی، ١۴١٧ق، ج ۵: ٧۶). وقيل: الخطيئة الشرک، والنتيجة من هذه الأقوال أن الخطيئة لها معنى واسع يشمل الذنب

المتعمد والذنب الصادر عن غير عمد(مكارم الشيرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۴۵). وإن *ايزوتسو* فی تبيين مادة «خطئ» يذهب إلى أن الخطيئة مترادف الذنب ويجعل الكافر بديل الخاطئ(Izutsu: 1966, 246) ومثال ذلک فی قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا﴾(الاسراء/ ۳۱).

﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِؤُونَ﴾ (الحاقة/ ۳۰- ۳۷).

ومشابه رأی *ايزوتسو* قول *الشيخ الطوسی* فی قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (يوسف/ ۲۹) أی اطلبی المغفرة من الله من خطيئتک، والذنب الخطيئة، والخطيئة العدول عما تدعو إليه الحكمة إلى ما تزجر عنه، ويقال لصاحبه خاطئ إذا قصد ذلک، فإذا وقع عن غير قصد قيل أخطأ المقصد، فهو مخطئ، وإن لم يكن صفة ذم»(الطوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۱۲۸).

على أن *ايزوتسو* فی البحث عن الخطيئة يتمسک إلى معنى الخاطئ لا المخطئ. ولذلک يترادف بين الذنب والخطيئة. وأما بعض اللغويين والمفسرين بالنظر إلى التفريق بين الخاطئ والمخطئ، يذكر الفرق بين الخطيئة والذنب. ويفرق *ابو هلال*(بين الذنب والخطيئة) بقوله: «الفرق بين الخطأ والذنب: الفرق بينهما أن الذنب يطلق على ما يقصد بالذات، وكذا السيئة والخطيئة تغلب على ما يقصد بالعرض، لأنها من الخطأ، كمن رمى صيدا فأصاب إنسانا، أو شرب مسكرا فجنى جناية فی سكره. وقيل: الخطيئة: السيئة الكبيرة، لان الخطأ بالصغيرة أنسب والسوء بالكبيرة ألصق. وقيل الخطيئة ما كان بين الانسان وبين الله تعالى، والسيئة ما كان بينه وبين العباد»(العسكری، ۱۴۱۲ق: ۲۲۱).

الإثم

إنّ المعنى الحقيقی والأصل فی هذه المادّة هو البطئ والتأخّر للخير(العسكری، ۱۴۱۲ق: ۲۲۱). وبالنظر إلى هذا الأصل تنكشف لطائف وحقائق فی موارد استعمالاتها فی الآيات الكريمة. أما كلمة "إثم" فتطلق عادة على الذنوب الصادرة عن عمد، وتعنی- فی الأصل- ذلک الشیء الذی يمنع الإنسان من عمل معين، ولما كانت الذنوب تحول دون

وصول الخيرات إلى الإنسان فقد سميت "إثما"(مكارم الشيرازى، ١۴٢١ق، ج ٣: ۴۴۵). والإثم ما يحصل بسبب العمد وهو الكبيرة(الطبرسى، ١۴٠٩ق، ج ١: ۴٩٧؛ الرازى: ١۴٢٠ق، ج ١١، ٣٨) و قيل الإثم ما دون الشرک (الطبرسى، المصدر السابق، ج ٣: ١٨۶).

والفرق بين الإثم والخطيئة «أنّ الخطيئة قد تكون من غير تعمّد، ولا يكون الإثم إلا تعمّدا. ثمّ كثر ذلک حتّى سمّيت الذنوب كلّها خطايا»(العسكرى، ١۴١٢ق: ٢٢٢).

لكن *ايزوتسو* فى آثاره يطلق الإثم إلى كل عمل غير مشروع تعمدا. لكن لا يتبين مقصوده واضحا وقد استند باختلاف اللغويين والمفسرين فى تبيين هذه الكلمة. على أى حال هو يقول إن هذه الكلمة فى القرآن الكريم تستعمل فى الأحكام الحقوقية والقضائية كالوصية والإرث(Izutsu: 1966, 243- 244).

السيئة

إنّ الأصل الواحد فى هذه المادّة: هو ما يقابل الحسن، وهو ما يكون غير مستحسن فى ذاته، سواء كان فى عمل أو موضوع أو حكم أو أمر قلبى أو معنوى أو غيرها(الطبرسى، ١۴٠٩ق، ج ٣: ١٨۵؛ المصطفوى، ١٣۶٠ش، ج ۵: ٢۵١).

وذهب قوم إلى أن السيئة والخطيئة واحدة، وأن الخطيئة وصف للسيئة. وفرق بعضهم بينهما فقال: السيئة الكفر، والخطيئة ما دون الكفر من المعاصى، قاله *مجاهد* و*أبو وائل* و*الربيع بن أنس*.

وقيل: إن الخطيئة الشرک، والسيئة هنا ما دون الشرک من المعاصى (أنظر: أبا حيان، ١۴٢٢ق، ج ١: ۴۴۵- ۴۴۶). وقيل الخطيئة ما كان بين الانسان وبين الله تعالى، والسيئة ما كان بينه وبين العباد(العسكرى، ١۴١٢ق: ٢٢١). و إن *ايزوتسو* يطلق السيئة على الصغيرة(Izutsu: 1966, 243) بدليل قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾(النساء/ ٣١).

الجرم

إنّ الأصل الواحد فى هذه المادة: هو القطع على خلاف اقتضاء الحقّ. وبمناسبة هذا المعنى مع حفظ القيد تستعمل فى موارد مختلفة، منها الذنب بلحاظ كونه أعظم سبب

للانقطاع عن اللّه المتعال، فانّ العبد بالذنب والعصيان يقطع نفسه عن السير إلى اللّه والتوجه إليه(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲: ۹۲-۹۱؛ المصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲: ۷۵). والفرق بين الذنب والجرم: قيل: هما بمعنى. إلا أن الفرق بينهما أن أصل الذنب الاتباع، فهو ما يتبع عليه العبد من قبيح عمله، كالتبعة. والجرم أصله: القطع، فهو القبيح الذی ينقطع به عن الواجب(العسكری، ۱۴۱۲ق: ۲۴۴) وإن *ايزوتسو* يترادف الجرم والذنب ويعتقد أن مصداقه الكفر، لا محالة(Izutsu: 1966, 247).

الجناح

الجناح فی اللغة عبارة عن الميل كيفما اتفق، ولكنه خص بالميل إلى الإثم ثم عبر به عن الإثم فی الشريعة وقد استعملته العرب فی الهم والأذی(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۴۳۰). وقال *الزجاج*: الجناح الإثم وأصله من جنحت إذا عدلت عن المكان وأخذت جانبا عن القصد(الثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۳۷۹).

وايزوتسو يعتقد برابطة شبه الترادف بين الإثم والجناح أيضاً ويقول إن الجناح يستعمل فی الأحكام التشريعية نظير أحكام الزواج والطلاق(Izutsu: 1966, 248- 249). هنا جدير بالذكر إن بعض المفسرين ذهبوا إلى الترادف التام فی بعض هذه المفردات.

فيعنی فی قوله تعالی: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾(النساء/ ۱۱۲) يقولون: إنهما لفظان بمعنى، كررا مبالغة. لكن فی هذه الآية ظاهر العطف بأو المغايرة(أنظر: أبا حيان، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۳۶۱). قال *الزجاج*: لما سمی الله تعالی المعاصی بأنها خطيئة ووصفها دفعة أخری بأنها إثم، فصل بينهما ههنا حتی يدخل الجنسان فيه(الطوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۳۲۲). ومما تقدم يظهر وجه اختلاف التعبير عن المعصية فی الآيات الكريمة تارة بالإثم وأخری بالخطيئة والسوء والذنب وغيرها، فكل واحد من هذه الألفاظ هو المناسب بمعناه لمحله الذی حل فيه.

فظهر الفرق بين الذنب والإثم والخطأ والجرم: فإنّ النظر فی الذنب إلى جهة اللحوق والدناءة والتبعيّة، وفی الخطأ إلى جهة الخطيئة، وفی الإثم إلى جهة القصور، وفی الجرم إلى جهة الانقطاع عن الحقّ. وبهذا ظهر لطف التعبير بالمادّة فی مواردها.

ب. الترادف فی الدلالة المصداقية

وهناک رأی آخر يلاحظ فی کتب *توشيهيکو/يزوتسو* أن فی القرآن الکريم بعض کلمات تختلف معانيها ولکن أنها تترادف فی الدلالة المصداقية(See: Izutsu: 2006, 282- 283). ومن الواضح أن هذه الألفاظ لا تترادف فی الدلالة المفهومية لکن بالنظر إلی بعض آيات القرآن الکريم نری أن نبدل بعضها بالبعض. و*يزوتسو* يبسط هذا المجال فی کتابه « The Structure of Meaning in Ethico – Religious Concepts in the Quran» ويستقرؤ فی القرآن الکريم ويوضح رابطة بعض هذه الألفاظ تفصيلاً ويرسم الخطوط الأصلية لبيان هذه الرابطة. نحو ترادف المسلم والمؤمن فی دائرة الإيمان(ibdi, 71- 103)، وترادف الکافر ونظائرها کالفاسق والظالم والمسرف فی دائرة الکفر (See: Izutsu: 1966, 157, 169,176).

وفيما يلی نأتی بعض الآيات التی يستفاد منها رابطة الترادف بين الکافر و الظالم:

﴿کَيْفَ يَهْدِی اللَّهُ قَوْمًا کَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(آل عمران/ ٨۶)

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَی عَلَی اللَّهِ کَذِبًا أُولَئِکَ يُعْرَضُونَ عَلَی رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ کَذَبُوا عَلَی رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَی الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کَافِرُونَ﴾ (هود/ ١٨- ١٩)

﴿إِنَّ الَّذِينَ کَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا إِنَّ الَّذِينَ کَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَکُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾(النساء/ ١۶٧- ١۶٨).

إن *يزوتسو* يعتقد أن الظلم فی هذه الآيات يستعمل مرادف الکفر تقريبا ويستشهد بقول *البيضاوی* فی تفسير ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾(الأنعام/ ١٣۵) حيث يقول «وضع الظالمين موضع الکافرين لأنه أعم وأکثر فائدة»(البيضاوی، لا تا، ج٢: ۴۵۵). وارتأی أن التکذيب والإستهزاء والإفتراء الذی من أهم وجوه الکفر، يتعلق بساحة الظلم(Izutsu: 1966, 169) نحو آية ۵ من سورة الجمعة: ﴿...بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ کَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ وآية ٢١ من سورة الانعام: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَی عَلَی اللَّهِ کَذِبًا أَوْ کَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾. هنا جدير بالذکر إن نظرية *يزوتسو* حول الترادف المصداقی التی تصدر من التفسير

اللسانی من القرآن الكريم نظرية موجهة بحيث نمكن أن نقول إن هـذه النظريـة تسـطيع أن تكون من أهم مناهج التفسيرية فی العصر الحاضر.

نتيجة البحث

ممّا تقدّم تبين لنا رأی *توشيهيكو/يزوتسو* حول الترادف فـی القـرآن الكـريم، ونـذكر إجمال النتائج التی اهتدی إليها:

۱. إن الترادف فی القرآن الكريم فی نظرية */يزوتسو* أمـر لا يمكـن إنكـاره بحيـث أنـه يجعل الوقوف علی الألفاظ المترادفة من أهم المناهج التحليلة فـی القـرآن الكـريم(ibdi, 37- 38).

۲. منشأ رأی */يزوتسو* حول الترادف ينبعث من نظريته بأن يكون شـبكة علاقـات فـی جانب اللغوی وفی جانب المفهومی فی المعجم اللغوی للقرآن الكريم. ولذا هو فـی تبيـين نظريته حاول أن يشكـل حقول الدلالة والشبكات المعنائية.

۳. إن */يزوتسو* فی تفسير حقول الكلمات لا يقبل الترادف التام، لكن هو يعتقد برابطـة شبه الترادف بين البعض التعابير المفتاحية والكلمات الصميمية.

۴. إن */يزوتسو* فی بعض السياقات يحكم بوجود الترادف فـی الدلالـة المصـداقية بـين المفردات وبعد تحديد المستوی اللغوی يقوم بعملية الاستبدال.

۵. إن نظرية الترادف عند */يزوتسو* تتجلّی فی مواقـف عمليـة متعـدّدة تتـراءی لقـارئ الكتاب. لكن هو لا يهتمّ ببيان فروق دقيقة بين المفردات غالباً ويشير إلـی تـرادف بينهـا فقط.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المصادر والمراجع

ابن جنی، ابوالفتوح عثمان. لا تا، **الخصائص**، حققه عبدالحکیم بن محمد، مصر: المکتبة التوفیقیة.

ابن فارس، أحمد بن فارس. ۱۹۱۰م، **الصاحبی فی فقه اللغة وسنن العرب فی کلامها**، القاهرة: المکتبة السلفیة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۰۵ق، **لسان العرب**، قم: نشر أدب الحوزة.

ابوحیان، محمد بن یوسف. ۱۴۲۲ق، **البحر المحیط**، تحقیق عادل أحمد عبد الموجود وعلی محمد معوض، الطبعة الأولی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

الآمدی، علی بن محمد. ۱۴۰۲ق، **الإحکام فی أصول الأحکام**، الطبعة الثانیة، بیروت: المکتب الإسلامی.

الأنباری، محمد بن القاسم. ۱۹۸۷م، **الأضداد**، حققه محمد أبوالفضل إبراهیم، بیروت: المکتبة العصریة.

أنیس، إبراهیم. ۱۹۵۲م، **فی اللهجات العربیة**، القاهرة: مطبعة البیان العربی.

اولمان، استیفن. ۱۹۷۲م، **دور الکلمة فی اللغة**، ترجمة د. کمال محمد بشر، المطبعة العثمانیة.

البابیدی، أحمد بن مصطفی. ۱۹۰۰م، **معجم أسماء الأشیاء**، حققه أحمد عبد التواب عوض، القاهرة: دار الفضیلة.

بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. ۱۹۷۱م، **الإعجاز البیانی للقرآن**، القاهرة: دار المعارف.

البیضاوی، عبد الله بن عمر. لا تا، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، بیروت: دار الفکر.

الثعلبی، أبو اسحاق أحمد بن محمد. ۱۴۲۲ق، **الکشف والبیان**، حققه أبو محمد بن عاشور، مراجعة وتدقیق نظیر الساعدی، الطبعة الأولی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

الجرجانی، علی بن محمد. ۱۹۶۹م، **التعریفات**، بیروت: مکتبة لبنان.

الجوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۴۰۷ق، **تاج اللغة وصحاح العربیة**، الطبعة الرابعة، حققه احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.

الخضری بک، محمد. ۱۹۶۹م، **أصول الفقه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الخلیل بن أحمد. ۱۴۰۹ق، **العین**، حققه المهدی المخزومی وإبراهیم السامرائی، قم: دار الهجرة.

الرازی، محمد بن عمر. ۱۴۱۲ق، **المحصول فی علم أصول الفقه**، حققه طه جابر فیاض العلوانی، الطبعة الثانیة، بیروت: مؤسسة الرسالة.

الرازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب المشتهر بالتفسیر الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۰۴ق، **المفردات فی غریب القرآن**، الطبعة الثانیة، قم: دفتر نشر الکتاب.

الزيادی، حاكم مالک. ۱۹۸۰م، **الترادف فی اللغة**، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام.
سيبويه، عمرو بن عثمان. ۱۹۷۰م، **الكتاب**، حققه عبد السلام هارون، بيروت: عالم الكتب.
السيوطی، عبد الرحمن بن ابی‌بكر. لا تا، **المزهر فی علوم اللغة وأنواعها**، حققه محمد ابو الفضل إبراهيم وآخرون، بيروت: دار الفكر.
صدر الدين الشيرازی، محمد بن إبراهيم. ۱۳۶۶ش، **تفسير القرآن الكريم**، الطبعة الثانية، قم: نشر البيدار.
الطباطبائی، السيد محمد حسين. ۱۴۱۷ق، **الميزان فی تفسير القرآن**، قم: منشورات جامعة المدرسين.
الطبرسی، الفضل بن الحسن. ۱۴۱۵ق، **مجمع البيان**، الطبعة الاولی، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
الطريحی، فخر الدين بن محمد. ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرين**، طهران: المكتبة المرتضوية.
الطوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۰۹ق، **التبيان فی تفسير القرآن**، حققه أحمد حبيب قصير العاملی، الطبعة الاولی، لا مک: مكتب الاعلام الاسلامی.
عبد التواب، رمضان. ۱۹۸۷م، **فصول فی فقه اللغة**، القاهرة: مكتبة الخانجی.
العسكری، ابو الهلال. ۱۴۱۲ق، **الفروق اللغوية**، الطبعة الاولی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
علم الهدی، علی بن حسين. ۱۴۰۵ق، **رسالة الحد والحقوق فی مجموعة رسائل الشريف المرتضی**، تقديم و إشراف أحمد الحسينی، قم: دار القرآن الكريم.
الفيروزآبادی، مجد الدين محمد بن يعقوب. لا تا، **القاموس المحيط**، بيروت: دار العلم.
مختار عمر، احمد. ۱۹۸۲م، **علم الدلالة**، الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع.
المصطفوی، الحسن. ۱۳۶۰ش، **التحقيق فی كلمات القرآن الكريم**، طهران: بنگاه ترجمه ونشر كتاب.
مكارم الشيرازی، ناصر. ۱۴۲۱ق، **الأمثل فی تفسير القرآن**، الطبعة الأولی، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب(ع).
مكرم، عبد العال سالم. ۲۰۰۱م، **الترادف فی الحقل القرآنی**، الطبعة الاولی، بيروت: مؤسسة الرسالة.
المنجّد، محمد نور الدين. ۲۰۰۱م، **الترادف فی القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، الطبعة الثانية، دمشق: دار الفكر.

کتب انگلیسی

Izutsu, Toshihico; (1964), God and Men in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
Izutsu, Toshihico; (2006), The Concept of Belief In Islamic Theology, Islamic Book Trust.
Izutsu, Toshihico; (1966), The Structure of Meaning in Ethico – Religious Concepts in the Quran, McGill University, Institute of Islamic Studies.