اعداد مكتبة الروضة الحيدرية
المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية

الجامعـة الإسلاميـة في لبنـــان
كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانيـة
قســـم الـدراســـات العليـــا
شعبـة اللغـة العربيـة وآدابهـا

مفهوم التَّرادُف وقيمته الدلالية بين لغة القرآن الكريم ونهج البلاغة

رسالة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب والعلوم الإنسانية/الجامعة الإسلامية في لبنان

وهي جزء من متطلبات درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها/ لغة

إعداد

فراس تركي عبد العزيز

إشراف

أ . د مها خيربك ناصر

١٤٣١ هـ ٢٠١٠م

الإهداء

إلى الَّذين حملوا منارات العلم.....

إلى الَّذين يرفعهم الله درجات.....

إلى كلّ أستاذ منحني من علمه .....

وأفاض عليَّ من ومضات نوره.....

أهدي هذا الجهد.....

فراس المسلماوي

كلمة شكر

أود أن أعرف الفضل لأهله، فأقدم وافر الشكر والامتنان لأستاذي الدكتور (وجيه فانوس) رئيس قسم الدراسات العليا، الذي منحني إرشاداته وملاحظاته في منهجية البحث، فكانت مناراً أهتدي بها، كما زرع في نفسي الجرأة العلمية للتصدّي للبحث والغور فيه،فكان بحقّ أباً في الغربة وراعياً للعلم وطلّابه، كما أتقدم بالشكر والعرفان لأستاذي الدكتور (أسعد نصرالله السكاف) الذي تلقّيتُ العلمَ على يديه، والذي كان المسبب المباشر لاختيار هذا الموضوع من خلال سؤالٍ طرحه في محاضراته، فجلعهُ يجول في ذهني، وصرت أبحث عن إجابته، فانفتحت لي أبواب لم تكن في خلدي؛ ما دعاني إلى البحث في هذا الموضوع. كما أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل للمشرفة الأستاذة الدكتورة (مها خيربك ناصر) لإشرافها على البحث ومتابعتها لي وله، مع كلّ عبارة تكتب وفصل ينظم، فكان لها الأثرالأكبر في رعاية هذه الدراسة وإخراجها بالصورة الحالية؛ فهي التي غذّتني من فيض علومها ودقّة ملاحظاتها وأفكارها العلمية في رحلتي الشاقّة، ومنحتني رعاية الأمّ الرؤوم في غربتي، وستبقى في ذاكرتي عنوان عناية علمية وإنسانيّة، بكلماتها العبقة العالقة بمسمعي، سائلاً الله جل جلاله أن يحفظها لنشر منابع اللغة العربية في أرجاء المعمورة. كما يطيب لي أن أشكر جميع الأصدقاء والزملاء الّذين أمدوني بالعون، ولم يبخلوا بالمساعدة خلال قيامي بإعداد هذه الدراسة وطباعتها؛ ولا سيّما الدكتورة (مريم رضا هاشمي) وفقها الله لما يحبّ ويرضى.

مختصرات و رموز واردة في الكتاب

لا.ت. = لا تاريخ

لا.ط. = لا طبعة

مرا. = مراجعة

م.س. = المرجع السابق

م.ن. = المرجع نفسه

تح. = تحقيق

تر. = ترجمة

{}. = إضافات الباحث

( ). = توضيح أكثر لفهم النصّ

← . = يتبع

فهرس المحتويات

الإهداء.....١

كلمة شكر.....٢

مختصرات و رموز واردة في
الكتاب.....٣

مقدِّمة.....٨-١٦

الفصل الأوَّل: تحديد مفهوم التَّرادُف وأقسامه.....١٧-٦٨

أّولاً: التَّرادُف لغةً واصطلاحاً.....١٨

١- التَّرادُف لغةً ١٨-١٩
٢- التَّرادُف اصطلاحاً.....٢٠-٢١
٣- ظهور المصطلح.....٢٢-
٢٣

ثانياً: مفهوم التَّرادُف وتباينه بين اللغويين والأصوليين والمناطقةوفي السيميائيات.....٢٤-
٦١

١- مفهوم التَّرادُف عند القدماء من اللغويين.....٢٤-٢٩
٢- مفهوم التَّرادُف عند المحدثين من اللغويين.....٣٠-
٤١
أ- الّذين يرون التَّرادُف اتحاداً تاماً في المعنى.....٣٠-
٣١

ب- الّذين يرون التَّرادُف جزئياً ٣٢-٣٣
ج- الّذين يضعون للتَّرادُف شروطاً تحدُّ من كثرته.....٣٣-٣٥
د- التَّرادُف في الدراسات الغربية.....٣٥-٣٨
-الخلاصة.....٣٨-
٤١
٣- مفهوم التَّرادُف عند الأصوليين والمناطقة.....٤١-
٥٥
أ- مفهوم التَّرادُف عند الأصوليين.....٤١-٥٢
ب- مفهوم التَّرادُف عند المناطقة.....٥٣-
٥٥
٤- مفهوم التَّرادُف في السيميائيات.....٥٦-٦١
ثالثاً : أقسام التَّرادُف.....٦٢-٦٨
١- التَّرادُف الكامل.....٦٣
٢- شبه التَّرادُف.....٦٣-٦٥
-تقسيم آخر للترادف.....٦٦
١- التَّرادُف الإشاري.....٦٦
٢- التَّرادُف الإحالي.....٦٦-
٦٧
٣- التَّرادُف الإدراكي.....٦٧
-
الخلاصة.....٦٨

الفصل الثَّاني نشأة التَّراُف والمواقف منه.....٦٩-١٢٧

أولاً: نشوء التَّراُف ومصادره.....٧٠-١٠٥

١- تداخل اللّهجات العربيَّة.....٧٠-٧٥

٢- الُمعّرب والدخيل..... ٧٦-٧٩

٣- التطّور اللّغوي.....٧٩-٩٨

أ- التطور الصوتي.....٧٩-٨٠

ب-التطور الدلالي.....٨١-٩٨

(١) تخصيص العام (تضييق الدّلالة).....٨٥-٨٩

(٢) تعميم الخاصّ (توسيع الدّلالة).....٩٠-٩٢

(٣) الانزلاق الدلالي.....٩٣-٩٨

٤- الصفات الغالبة على موصوفاتها.....٩٩-١٠٥

ثانياً: مواقف اللّغويين من التَّراُف ١٠٦-١٢٦

١- إنكار التَّراُف.....١٠٦-١١٧

أ- المنكرون العرب.....١٠٦-١١٤

(١) المنكرون من القدامى.....١٠٦-١١٠

(٢) المنكرون من المحدثين.....١١١-
١١٢

- الخلاصة.....١١٢-١١٤

ب- المنكرون من الغرب.....١١٤-١١٦

(١) المنكرون للترادف التام.....١١٤-١١٥
(٢) المنكرون للترادف الجزئي ١١٥-
١١٦

-الخلاصة.....١١٦-
١١٧

٢- إثبات التَّرادُف.....١١٧-١٢٦
أ- المؤيدون العرب.....١١٧-
١٢٤
(١) القدامى.....١١٧-١٢٠
(٢) المحدثون.....١٢٠-
١٢٤
(أ) الموسّعين لمفهوم التَّرادُف.....١٢٠-
١٢٢
(ب) المضيقين لمفهوم التَّرادُف.....١٢٢-
١٢٤
ب-المؤيدون من الغرب.....١٢٤-١٢٦
-
الخلاصة.....١٢٧

الفصل الثالث: التَّرادُف بين لغة القرآن ونهج البلاغة (تطبيقاً).....١٢٨-١٨٩

السياق والاستبدال أدوات لكشف التَّرادُف.....١٢٩-١٣٦

أولاً: السياق.....١٢٩-١٣٢

- النظرية السِّياقية واختبار المترادفات..... ١٣٣-١٣٤

ثانياً: الاستبدال.....١٣٤-١٣٦

- (تلا- قرأ)..... ١٣٧-١٤٢
- (التمام – الكمال)..... ١٤٣-١٥١
- (الخَشْيَة- الخَوْف).....١٥١-١٥٨
- (السرعة والعجلة)..... ١٥٨-١٦٤
- (الميثاق – العهد)..... ١٦٤-١٦٩
- (الفوز –الفلاح).....١٦٩-١٧٣
- (النشر – البَعْث)..... ١٧٤-١٧٨
- (النصر- الفتح).....١٧٩-١٨٤
- الخلاصة.....١٨٥-١٨٧
- جدول الألفاظ المدروسة.....١٨٨-١٨٩
- الخاتمة.....١٩٠-١٩٤
- فهرس المصادر والمراجع.....١٩٥-٢٠٦

مُقَدِّمَة

ظاهرةُ التَّرادُف قضيةٌ محوريةٌ في الدراساتِ اللسانيةِ،قديمها وحديثها، وهي قضيةٌ متداخلةٌ في العلومِ والاختصاصاتِ الأخرى ويترتبُ عليها أثارٌ وضعيةٌ، مع وجودِ الاختلافِ حول التَّرادُف نفسِه، وحول مدى فاعليته أو أوجه الاستفادة منه.

كما يعدُّ التَّرادُف من الظواهر اللغويَّة المهّمة؛ لما لعلاقة الألفاظ بالمعاني من أثرِ التواصل بين الناسِ، ففكرة التَّرادُف في حقيقتها مسألةٌ دلاليةٌ قبل كل شيءٍ، تتعلقُ بالمعنى وما يعتريه من تغيّرٍ من جراء الاستعمالِ، وقد تشعبتْ مسائلُ التَّرادُف وحظيتْ باهتمامِ العلماءِ والدارسين، فاختلفتْ آراؤهم فيها، وتباينتْ اتجاهاتُهم حولها.

إنّ الهدفَ الأساسَ من جمعِ الألفاظِ المترادفةِ والمتقاربةِ في المعنى ووضع كتب خاصة بها في العصورِ الماضيةِ،كما تفيدُ مقدمات بعض هذه الكتب،هو تثقيفُ المشتغلين بالكتابةِ من الَّذين ضعفتْ أو هجنتْ لغُتُهم وقلّتْ حصيلُتُهم من الألفاظِ؛ ومما لاريبَ فيه أن الضعفَ اللغوي لدى المشتغلين بالكتابةِ وغيرِهم من الناشئةِ والمتعلمين عامة سائدة في واقعنا المعاصر أكثر منه في تلكَ العصورِ، وقلة المحصولِ من ألفاظِ اللُّغةِ وصيغها من أبرزِ أسباب هذا الضعف. فإنّ الكشفَ عن مواردَ جديدةٍ أو العمَل على توثيقِ الارتباطِ بهذه الموارد والإشارة إلى طُرقِ استغلالها وسُبُل الاستفادة منها، من أجلِ سدّ النقصِ القائم والفقر اللغوي المتفشي يصبحُ من أهمِّها يخدمُ اللُّغةَ ويعزز مكانتها ونفوذها ويبرز تراثها ويرتقي بفكرِها .

كما أنّ هذه الظّاهرة تحتاج إلى التهذيبِ، وإبراز الأوعية الناقلة لمفرداتها على النحو الذي يجعل المُكتسبَ من هذه المفردات صحيحاً أصيلاً وافراً وفياً بمتطلباتِ العصر، وُمعيناً على الارتقاء بمستوى العطاء الفكري لمجتمعنا العربي. لذا فإنّ قضية التَّرادُف في اللُّغة هي من الحيويةِ والحداثةِ بمكانٍ، بحكمِ توسع اللُّغة الدائم، الذي يجعل المهتَّم بأمرِ اللُّغةِ وتطورِ دلالتها، على مفترقِ طريقين ممتدينِ مُنذُ عصور سلفتْ؛ بين مؤيدٍ لهذه الظّاهرة ورافضٍ لها.

أما وصف (القيمة) بـ (الدلالية) لمفهوم الترادف في عنوان البحث، فانه يكوِّن مصطلحاً دلالياً ذا مفهوم خاصّ يعّرفهُ علماء اللغة بأنه [قدرة العناصر اللغوية على التأثير في المعنى][1]، ولا يخفى ما لمفهوم الترادف من قدرة على التأثير في المعنى و تغييره، وإعطائه قيمة دلالية سواء كانت سلباً أم إيجاباً.

وقد تناولت هذه الظاهرة بين لغة القرآن الكريم ونهج البلاغة، مقارناً الاستعمال اللغوي للمفردة بين استعمالها في النصّ القرآني واستعمالِها في نهج البلاغة؛ مع بيان موقف المعجم بإزائها، بعد تأصيل وتحديد مفهوم الترادف وأقسامه ومصادره والمواقف منه في القسم النظري من البحث.

وما يُغوّلنا الخوضَ في هذا الموضوع، بعد تلكَ الدراساتِ كلّها قديمها وحديثها أربعة أمور هي:

أّولاً: أهمية هذا البحث، وهي تَكُمْن فيما اخترناه من أساس للجانبِ التطبيقي، ألا وهو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفِه، وتلك ميزة لم يحظَ بها نصٌ آخر شعراً كان أم نثراً. لاسيما انه منطلق الدراسات اللغوية ومحورها، والأساس الثّاني نهج البلاغة الذي قيل عنه: إنه كلاٌم فوقَ المخلوقِ و دونَ الخالق ، وهو نصٌ بشريٌ مستوحى من النص القرآني وقريبٌ من زمانه.

ثانياً: إن الذين تنالوا هذه الظاهرة (الترادف) وتابعوا بروزها، لم يفّرقوا بين النص الأدبي والنص القرآني، إلاّ قلة منهم وسأسعى لإبراز هذا الفارق الذي أغفله بعضهم، من خلال القسم النظري والقسم التطبيقي.

ثالثاً: الاعتمادُ على النظريةِ السياقيةِ في تحديدِ دلالةِ مُفرَدة، والاستنادُ إلى قانون الاستبدال للحكم على ترادف المفردات أو عدمه؛ ولعّل دمج النظريةِ السياقيةِ مع قانونِ الاستبدالِ في التطبيقِ على

[1] – محمد علي الخولي، **معجم علم اللغة النظري**، ص ٢٥١-٢٥٢.

النصِّ القرآنيِّ ونصوص نهج البلاغةِ، لم يحظَ بدراسةٍ معمقةٍ حول التَّرادُف؛ على الرغم من أنه يحوي ثماراً ناضجةً ، وأفكاراًمتقدمةً ، تعزز عظمة اللغة العربية التي نزل بها القرآنِ الكريمِ.

رابعاً: ومما يسّوغُ لنا دراسة هذا الموضوع أيضاً، تناقض مواقف كثير من الباحثين حول هذه الظّاهرة، إذ نجد أحدهم ينفي التَّرادُف في بداية بحثه ثم يثبته في نهايته، أو نجد من يوّسع مفهوم التَّرادُف في البدء ثم يضيّق مفهومه، ويجعل له شروطاً تحدُّ منه؛ أو هناك من يخلط في مفهوم التَّرادُف، بين مفهومه عند اللغويين ومفهومه عند الأصوليين، ومفهومه عند أهل المنطق، ومفهومه في الدرس اللساني الحديث، من دون التمييز واتخاذ منهج واضح للوصول إلى نتيجة مقنعة، ورؤية واضحة لا ضبابية فيها.

وهذا التناقض يكشف لنا قوة الأدلة عند المنكرين والمؤيِّدين، ما أدى إلى نشوء هذه المواقف المتباينة عند الباحثين، ونجد أحد الباحثين العرب المعاصرين يصّرح علناً بقوله:(البحث حول التَّرادُف مشكل، وقد وجدتُ القضية أوسع مما كنتُ أقرر لها، (...) وجذورها تمتد إلى أغوار الزمن الأول الذي نشأت فيه هذه اللُّغة؛ وهي بين قائل بالتوقيف أو الاصطلاح)[٢].

ومع كثرة ما كُتِبَ حول قضية التَّرادُف اللغوي وأثرها في إصلاح لغتنا الحاضرة، وإثراء رصيدها، مازال الباب مفتوحاً أمام دراسات نقديةّ جادّة متوطّعلى النحو المطلوب، تبرز هذه الأهمية، وتجلي هذا الأثر، وتعالج الإشكاليات التي أُثيرت حولها؛ والأسباب التي منعت أو مازالت تمنع من الاحتفاء بها والتوّجه إلى استغلالها والاستفادة منها.

استناداً إلى ما سبق نشأت الرغبة لديّ في البحث عن هذه الظّاهرة اللغويَّة في (القرآن الكريم) و(نهج البلاغة) آملاً التوصل إلى مقاربات علميةّ، أّسست لهذه الظّاهرة التي مازالت تشغل الباحثين في قضايا اللسان العربي.

وتتمثل الإشكاليةُ بالبحث عن نتائَج لغويةٍ، من خلال نماذَج من اللُّغةِ العربيَّةِ، وتطبيقاتٍ على الاستعمال القرآنيِّ، واستعمال نهج البلاغة للمفردات،والإجابة عن التساؤل المفصَليِ، ألا وهو:

هل استطاع التطوُّر الدّلالي نقل دلالة اللفظ إلى مستوى صيرورته مرادفاً لبعض الألفاظ ؟

---

[٢]- عبد الر حمن بن حسن المحسني، **الترادف بين الانكار والاثبات**، بحث في شبكة المنهاج الإسلامية (اللغة العربية)، ١٩ حزيران/ ٢٠٠٧م.

وهل إنّ ظاهرة التَّرادُف أضفت دلالات أخرى على الألفاظ التي أصابها التطوُّر الدّلالي ؟

وتنبثق من هذه الإشكالية عدة تساؤلات هي :

- **كيف تطّورت دلالة اللفظة ؟**
- **ما هي المؤثرات التي تحكمها ؟**
- **وهل تسير اللُّغة في تطّورها على أسس ومبادئ، أو تكون خاضعة للحرية الفردية المطلقة في الكلام ؟**
- **هل الأصل في اللُّغة العربيَّة تعدد الألفاظ للمعنى الواحد؟**
- **ما هو الأساس الذي يعُتمد عليه أو ما هو المقياس؟ هل الرجوع إلى التواضع اللغوي (الأصل اللغوي) ؟ أو الرجوع إلى الاستعمال ؟ أو التواضع والاستعمال معاً ؟**
- **هل اتّحاد المفهوم بين الألفاظ مستحيل أو ممكن ؟**
- **هل هذه الظّاهرة موجودة في القرآن الكريم ونهج البلاغة أو لا ؟ وما هو الدليل؟**
- **وهل تمثل نقصاً أو ضعفاً في اللُّغة العربية لكي ننزه القرآن الكريم عنها ؟**
- **كيف قّسم الدرس اللساني العربي القديم والحديث هذه الظّاهرة اللغويَّة ؟ وعلى أيِّ أساس أو معيار ؟**
- **وما هي الركائز الرئيسة التي تساعد على فهم هذه الظّاهرة في الدرس اللساني الحديث؟ وكيف علّلها ؟**

تحاول هذه الدراسة، بيان ما حصل من إفراطٍ وتفريطٍ في هذه الظّاهرة اللغويَّة، من كلا الفريقين (المنكرين والمؤيِّدين)، وإعطاء رؤية علمية معتدلة، ومستندة إلى الدّليل العلمّي، والذوق اللغوّي. َمعيني في ذلك مناهج الدرس اللساني القديمة والحديثة وأدواتها، التي أسهمت في تحليل هذه الظّاهرة اللغويَّة وتفسيرها .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الغرض من هذه الدراسة ليس إثبات التَّرادُف أو نفيه بقدر ما هي دراسة لغويةّ وصفيةّ تطبيقيةّ تعتمد التّحليل والتّفسير، وتقوم على التتبّع والاستقصاء بغية استجلاء غوامض هذه الظّاهرة والكشف عن طبيعتها.

وقد شقّ البحثُ طريقهُ عبر ثلاثة فصول، سُبقتْ بمقدمةٍ وأُلحقتْ بخاتمةٍ.

- الفصل الأوَّل: تناولَ تحديدَ مفهومِ التَّرادُف وأقسامه في ثلاث نقاط رئيسة، اختصّتْ الأولى بتعريفِ التَّرادُف لغةً واصطلاحاً، وحاولنا فيها تتبع استعمالات لفظ (التَّرادُف) في اللُّغة ورصدها، ومدى علاقة الاستعمال اللغوي بالمفهومِ الاصطلاحي، ثمّ بعد ذلك حصرنا التعريف الاصطلاحي بتعريفين، يمثّل الأوَّل التعريف الموّسع، والثَّاني التعريف المضيقّ (المحدّد) لمفهومِ التَّرادُف، ثم ناقشنا ظهور مصطلح التَّرادُف صراحةً، أما النقطة الثَّانية فخصّصناها لتمايز مفهوم التَّرادُف وتباينه بين اللغويين (قدماء ومحدثين) وبين الأصوليين والمناطقة؛ ونظرة السيميائيّات للمترادفات. وخلصنا إلى تعريف للترادفِ يعتمدُ عليه في الجانب التطبيقي. وتطرّقنا في النقطة الثالثة إلى أقسام التَّرادُف وخلصنا إلى تقسيم التَّرادُف – بعد ذكر أقسام عدة للتَّرادف على أسس مختلفة– إلى قسمين رئيسين. وذُيّل الفصل بخلاصةٍ تختزل الآراء حول التَّرادُف وأقسامه.
- الفصل الثَّاني: نُوقِشتْ فيه نشأةَ التَّرادُف والمواقفَ منهُ في نقطتين؛ اختصّتْ الأولى بنشوءِ التَّرادُف ومصادره، موضّحاً تداخَل اللهجاتِ، والمعّرَب والدخيَل، والتطوُّر اللغوي ومجالاتِه، والصفاتِ الغالبة على موصوفاتها، وأثرها في نشوءِ التَّرادُف. أما النقطة الثَّانية فقد وضحنا فيها مواقف اللغويين من التَّرادُف، وصنفناهم إلى قسمين (المنكرين والمؤيِّدين) وجعلنا لكلّ قسمٍ تصنيفاً خاصّاً بحسب أسباب إنكار اللغويين أو إثباتهم، والرأي الجامع لهم، لكي نحافظ على الترابط والتَّتابع في آرائهم، ونتخلّص من التكرار، ونضمن التَّصنيف الأكاديمي لعرض الآراء. وذُيلّ الفصل بخلاصةٍ أبرزتْ النتائَج التي توصّلنا إليها في هذا الفصل.
- الفصل الثَّالث: اختصّ بالتطبيق على مجموعة من المفرداتِ التي يظّن فيها التَّرادُف في السياقِ القرآني وسياقِ نهج البلاغة، واعتمدنا في هذا الفصل على نظريةِ السياقِ في تحديدِ دلالةِ مفرَدة، وعلى قانونِ الاستبدالِ للحكمِ بترادفِ المفردتين أو عدمه، وجعلنا التعريف الذي أسسناهُ في الفصلين (الأوَّل والثَّاني) مقياساً نلجأ إليه، ثم عزَّزنا الفصل الثَّالث بخلاصة أظهرت نتائج التّطبيقات. وتُوِّجَ البحث بخاتمة تبين أبرز ما جاء فيه، وتعرض ما توصل إليه البحثُ من نتائَج، ووضّحتُ بعضَ الأفكارِ التي تستلزمُ الإيضاَح بالرسومِ والمخططاتِ والجداولِ، لاستجلاءِ ما تضّمنتهُ، واستيضاحِ ما حوتهُ من أفكارٍ وإشاراتٍ.

- أما المنهج المتبّع في البحث فهو:

المنهج الوصفّي

تنوعت المناهج في الدراسات التطبيقية والتنظيرية، والمنهج الوصفي يتلاءم مع طبيعة البحث، إذ يعالج فيه تفسير ظاهرة التّرادف وبيان أسبابها وحدوثها، من أجل الوقوف عند ظروف نشأة التّرادف في اللُّغة وفهم مصادرها، مستندين إلى الوصف العلمي البعيد عن الأحكام المسبقة. إذ يستلزم منّا أن ننظر إلى الألفاظ نظرة وصفيّة، آخذين بالحسبان ما آلت إليه من دلالات، ما يمكننا أن نلمس حقيقة التّرادف.

- **أما التقنيات المتبعة في التّطبيق فتتضّمن ما يلي:**

١- استقراء بعض المفردات التي تحتمل القول بالتّرادف في لغة القرآن ونهج البلاغة.

٢- الاعتماد على النظرية السياقية لمعرفة المعنى، من خلال تتبع مفردة الواحدة في السياقات القرآنيّة وسياقات نهج البلاغة.

٣- المقارنة بين معاني مفردة في اللُّغة العربيَّة (المعجم)، وبين استعمالها في الآيات القرآنيّة، واستعمالها في نصوص نهج البلاغة.

٤- الكشف عن وجوه الاتّفاق والافتراق في المفردات المدروسة.

٥- الاستناد إلى قانون الاستبدال للحكم على ترادف المفردتين أو عدمه.

وفي ما يتعلّق بالمصادر والمراجع التي اعتمدتُها في الدراسة، فضلاً عن المصدرين الأساسيين (القرآن الكريم) و(نهج البلاغة)، استعنتُ بمعاجم اللُّغة المعتمدة، لاسيّما (لسان العرب) الذي تأخّر فجمع فأوعى، و(تاج العروس)، و(تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة) للجوهري، كما اعتمدنا كتب الفروق

اللغويَّة، ومن أبرزِها (الفروق اللغويَّة) لأبي هلال العسكري، و(كليَّات أبي البقاء)، و(الرسالة التّامة في فروق اللُّغة العامّة) للشّيخ محمد جعفر الكرباسي، ومن كتبِ اللُّغة التي رجعنا إليها، (المزهر في اللُّغة وعلومها) للّسيوطي، وكتب الألفاظ المترادفة، ومن أبرزِها (ما اختلفتْ ألفاظُ واتّفقتْ معانيه) للأصمعي(ت.٢١٤هـ.)،و(الغريب المصنّف) لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت.٢٢٤ هـ.).

أّما أهّم المصادر القرآنيةّ، فتمثلّت بـ(المفرداتِ في غريبِ القرآن) للراغب الأصبهاني،ّ و(تفسيرِ الميزان) للعلامة الطباطبائي، و(التبيانِ في تفسيرِ القرآن) للطّوسي، و(البرهانِ في علومِ القرآن) للزركشي؛ أّما مصادر نهج البلاغة فاعتمدتُ على الشُّروح التي اهتّمت بالجانب اللغويّ ومن أبرزِها، شرح محّمد عبده، وشرح صبحي الصّالح، وشرح كمال الدين ميثم البحراني، وشرح السيدّ عباّس علي الموسوي، و(المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة) واعتمدتُ نصَّ نهج البلاغةِ الذي ضبطهُ واْبتكَر فهارسهُ صبحي الصّالح.

أّما الصّعوبات التي واجهتْ البحثَ، فأبرزُها تتبُّع ُ فرَدة الواحدة في السياقات القرآنيةّ وسياقاتِ نهج البلاغة مما استلزم الجهدَ الكبيرَ والوقتَ الطويل، في الوصولِ إلى دلالةُ فرَدة في الاستعمالِ، للحكمِ عليها بالتَّرادُ فأو عدمه، وهذه نتيجةٌ طبيعيةٌ للمنهجِ الذي سلكناهُ في التَّطبيق.

وفي الختام أسأل الله ﷻ أن يتقبَلّ هذا العمل بقبولٍ حَسَن، وأن يجعلهُ خالصاً لوجهِه الكريم، وزاداً انتفُع به يوَم لا ظلَّ إلاّ ظلّه. ومنه نُستمدُّ العونَ و به نستعينُ.

الفصل الأوَّل

(تحديد مفهوم التَّرادُف وأقسامه)

أّولاً: التَّرادُف لغةً، اصطلاحاً.

ثانياً: مفهوم التَّرادُف وتباينه بين اللغويين والأصوليين والمناطقة

١- مفهوم التَّرادُف عند القدماء من اللغويين.

٢- مفهوم التَّرادُف عند الُمحدثين من اللغويين.

٣- مفهوم التَّرادُف عند الأصوليين والمناطقة.

٤- نظرة السيميائيات لمفهوم التَّرادُف.

ثالثاً : أقسام التَّرادُف

١- التَّرادُف الكامل.

٢- شبه التَّرادُف.

- تقسيم آخر للتَّرادُف

١- التَّرادُف الإشاري.

٢- التَّرادُف الإحالي.

٣- التَّرادُف الإدراكي.

أوّلاً: التَّرادُف لغةً، اصطلاحاً

١-التَّرادُف لغةً

هو تتابع شيء خلف شيء، والجمع : الرُّدافى، يقال: جاء القومُ ردافى أي بعضهم يتبع بعضاً. قال الأصمعي: [تعاونوا عليه و ترادفوا] بمعنى تتابعوا، وَرِدْفَ الرَّجُل وأردفه: رَكِبَ خَلْفَهُ، وارْتَدَفَهُ على الدَّابه، و رديفكَ: الَّذي يرادفكَ، و الجمع رِدفاء و رُدافى، يقال رَدِفْتُ فلاناً أي صرتُ له رِدْفاً.

قال الجوهري: [الرِّدْفُ المُرْتَدِفُ وهو الَّذي يركبُ خلف الرَّاكب، والرَّديف: المُرْتَدِفُ، والجمع رِدافٌ]. واسْتَرْدَفَهُ سألَهُ أن يُرْدِفَهُ والرِّدْفُ: الرَّكب خلفك. والرِّدفُ: الحقيبة ونحوها ممّا يكون وراء الإنسان كالرِّدْف.

فالرِّدف هو ما تبَع الشيء، و كلّ شيء تبَع شيئاً فهوْ رِدْفُهُ ، ومن هذا قولهم اللّيل والنّهار رِدفان؛ لأنّ كلّ واحد منهما ردفُ صاحبه، بمعنى أنّ أحدهما يتبع الآخر. وقولهم: أرداف النّجوم أي تواليها وتوابعها، وأردفتِ النّجوم أي توالت.قال الجوهري: [الرَّديف النَّجم الَّذي ينوءُ من المشرق إذا غاب رقيبهُ في المغرب]. وأرداف الملوك:هم الَّذين يخلفونهم في القيام بأمر المملكة، بمنزلة الوزراء في الإسلام، و أحدهم رِدف. ويقال:هذه دابّة لا ترادف، أي لا تحمل رِديفاً[1].

وقد فُسِّر قوله تعالى:(♦♌❑➔✦⓪✐⇔♦✌⇔○■✍ ♋❶♡❸ ❼♡□❄❒🕮 ⇗☠➔⌛♦☜ ⌘✇✍⊠✗♦☞⇔✍✍✍♦▫ ⇗☠↗▤✸✍◆❻ ⌘Ⅱ♌✂✍ ☠↗✍❻❾♌☺↖✍ ✂✍☜⊠☺■▣✇✍✂ ♌□♦▤✐✧✸✇✓♌▫♌⑩⇔❺←✎ ♌✍✓▫✍)[الأنفال:٩]. بمعنى يأتون فرقة بعد فرقة على رأي الزَّجّاج، وقال الفَرّاء: [رِدفين مُتَتابِعين].

وقد سمّوا ضرباً من القوافي في الشّعر والعروض [بالتَّرادف] و هو كلّ قافية اجتمع في آخرها ساكنان؛ لأنّ غالب العادة في أواخر الأبيات أن يكون فيها ساكن واحد، فلّما اجتمع

---

[1] - ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، باب الفاء، فصل الراء ، مج ٦، ص١٣٦- ١٣٨.

في هذه القافية ساكنان مرادفان كان أحد الساكنين رِدْف الآخر ولاحقاً به. أوردفه ُ عليه أي أتبعه ُ عليه[1].

لاحظ قافية البيت الشعري:

يا صاحِ، قد أخلَفَتْ أسماء ُما كانتْ تُمَنّيكَ، مِن حُسنِ **وِصالْ**[2]

يتّضح ممّا سبق أن التَّرادُف يلحظُ فيه جانب التَّتابع والتوالي في الزمان والمكان والهيئة، وسنستحضُر هذه المعاني عندما نأتي إلى نظرة السيميائيّات[3] لمفهوم التَّرادُف. والتَّرادُف مصدر يدَلُّ على الحدثِ دون الدلالة على الزمانِ، ويدلّ بصيغتِه الصرفيةّ، على المفاعلةِ بين طرفين ، [وهما اللفظان اللذان يتعاقبان موقعاً سياقياً ودلالة][4].

ويدخُل ضمن دلالته، التبعيةّ والخلافة، وإحلال الشيء محّل الآخر، في أمر من الأمور، وهذا أقرب الدلالات إلى معنى التَّرادُف في الاصطلاح، حيث تمّ اشتقاق لفظ التَّرادُف، الّذي يحمل دلالة المادة على الخلافة، وفيه من المجاز لعلاقة المشابهة، إذ يردف اللفظ، لفظاً آخر في أداء عمله؛ ويمكننا من خلال تتبع استعمالات التَّرادُف لغةً أن نعرفه بأنه: تتابع شيئين وتواليهما على أمرٍ واحد.

٢- التَّرادُف اصطلاحاً

---

[1] -إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، **تاج اللغة وصّحاح العربية**، تح: احمد عبد الغفور عطار، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م، مج٤، ص١٣٦٣-١٣٦٤.

٢ - جار الله الزمخشري، **القسطاس في علم العروض**، ص٨٨.

[3] - السيمياء: هو علم يبحث في أنظمة الإشارات اللغوية الكائنة في المجتمع، كاللغات الطبيعية، وإشارات السير والملاحة. محمد ألتونجي، **معجم علوم العربية**، دار الجيل، بيروت، ط.١، ٢٠٠٣م، ص٢٤٥.

[4] - فريد عوض حيدر ، **علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية** ، الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص ١١٨.

يُعرَّفُ التَّرادُف بتعبيراتٍ مختلفةٍ، فليس هناك اتّفاق تّام بين العلماءِ و الدارسين قديماً وحديثاً على تعريف اصطلاحي واحد لمفهومِ التَّرادُفِ عندهم، لعلّ ذلك بسبب تعدّد نظرتهم لظاهرة التَّرادُف أدّى إلى خلافٍ كبيرٍ بينهم، نجمتْ عنه آراء وصلتْ إلى حدِّ التناقض بين مُقرٍّ بالتَّرادُفِ ومنكرٍ له، كما أدّى إلى خلطٍ و اضطرابٍ في النظرِ إلى الألفاظِ والحكم عليها بالتَّرادُفِ أو عدمِه. وسنعرضُ ذلك بالتّحليل والمناقشة لاحقاً.

ويمكننا أن نحصَر التعريفَ الاصطلاحي للتَّرادُفِ من كتبِ التعريفاتِ والمصطلحاتِ عموماً، بتعريفين:

أولاً: [دلالة عدّة كلمات مختلفة ومنفردة على المسمى الواحد أو المعنى الواحد دلالة واحدة].[1] (كالحنطة، والبُر، والقمح)، و(المسكن، والمنزل، والدار، والبيت)، و(ذهب، و مضى، وانطلق) و (العَيْر و الحمار).

ثانياً: يقول التّهاوني بعد أن يعرِّف التَّرادُف لغةً: [وعند أهل العربيَّة والأصول والميزان، هو توارد لفظين مفردين، أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع، على معنى واحد، من جهة واحدة].[2] وقوله: (بحسب أصل الوضع) هو احترازٌ من اعتبار الدِّلالات التي تصيب الألفاظ عن طريقِ النّقل وتصيّرها إلى مترادفاتٍ.

لَقد بيّنَ التَّهاوني بأنّ هذا التعريف هو حصيلة ما ذكرهُ أهل العربيَّة والأصول والميزان، والملاحظة أنّ قيد الانفراد، وأصل الوضع، والجهة الواحدة في المعنى كان من جهد علماء الأصول أوّلاً، وتبعهم في ذلك أهل المنطق، أما أهل العربيَّة فقد استفادوا هذا التعريف منهم.

ويشير صاحب منتقى الجمان إلى حسبان تعدد الوضع بتعدد الألفاظ فيقول في منظومته:

---

[1] – علي بن محمد الشّريف الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م، ص٢١٠ ويُراجع: جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار احياء الكتب العربية، لا.ط، لا.ت، مج١، ص٤٠٢-٤٠٧.

[2] – التهاوني، **كشّاف اصطلاح الفنون**، تح : د . لطفي عبد البديع ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٦٣م، ج ٣، ص٦٦.

تَعَدُّدُ اللَّفْظِ لِمَعْنًى اتَّحَدْ تَرَادُفٌ إِنْ طَابَقَ الوَضْعُ العَدَدْ [1]

وهي إضافة في محلّها إخراجاً لقسمٍ من الاستعمالاتِ المجازِية كاستعمال لفظتي (الأسد) و(البطل) في الرجل الشجاع، مع وضوح اتحاد المعنى فيهما وتعدد اللفظ إلا أنّ الوضع فيهما واحد فهما ليسا بمترادفين.

ومما تقدّم يمكن أن نلحظَ العلاقةَ بين المعنى اللغويللتَّرادُفِ والمعنى الاصطلاحي، إذ إنالتَّرادُفلغةً هو ركوب أحد خلف آخر، وأطلقت الكلمة في الأصل على هذا المعنى، ثمّ نقلتْ دلالتها من معناها الحقيقي إلى عدّة معانٍ مجازية كما ذكرناها سابقاً، ومن جملتها إطلاق التَّرادُف على الكلمات التي تدلّ على معنى واحد. فإنّ الألفاظ قد تترادف على المعنى الواحد، كما يَتَرَادَف الراكبان على دابة واحد، فهي علاقة مشابهة، أي شابهه ركوب أحد خلف آخر على دابّة واحدة.

وقد أشار الجرجاني في تعريفِه إلى هذا المعنى موضّحاً الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة:[تَرادف ما كانمعناهُ واحداً وأسماؤهُ كثيرة وهو ضدّ المشترك اللفظي، أخذاً من التَّرادُف الَّذي هو ركوب أحد خلف آخر، كأنّ المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه][2].

٣- ظهور المصطلح

[1] – عبد الهادي شليلة، **منتقى الجمان**، ص٤٩. نقلاً عن محمد تقي الحكيم، **من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م ، ص٩٣.

[2] – الشّريف الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢١٠.

أما ظهور مصطلح (التَّرادُف) صراحة، فالخوض التاريخي لم ينتهِ بعد إلى رأيٍّ حاسمٍ، ويمكن القول أنّه ظهر على يد علي بن عيسى الرّماني (ت ٣٨٤هـ.) الّذي جعله عنواناً صريحاً لكتابِه (الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى)؛ وليس كما ذهب إليه حاكم مالك الزيَّادي إلى أنّ أقدَم نصّ لغوي بين أيدينا ورد فيه هذا المصطَلَح صراحة هو لثعلب[1] وذلك في معرض إنكاره للتَّرادُف اعتماداً على ما نقله السيوطي[2] من قول التاج السَّبكي[3] في شرح المنهاج: [ذهب بعض النّاس إلى التَرادفِ في اللغِة العربيَّة، وزعم أنّ كلَّ ما يظنّ من المترادفاتِ فهو من المتبايناتِ التي تتباين بالصفات (...) وقد اختار هذا المذهب أبو الحسن أحمد بن فارس[4] في كتابِه الّذي ألّفه في فقه اللغة العربيَّة وسنن العرب وكلامها نقلاً عن شيخه أبي العبّاس ثعلب][5].

---

[1] - ثعلب (٢٠٠ – ٢٩١ هـ = ٨١٦ – ٩١٤ م) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب: إمام الكوفيين في النحو واللغة.كان راوية للشعر، محدثا، مشهورا بالحفظ وصدق اللهجة، ثقة حجة. ولد ومات في بغداد.وأصيب في أواخر أيامه بصمم فصدمته فرس فسقط في هوة، فتوفي على الاثر. من كتبه (الفصيح) و (قواعد الشعر) رسالة، و (شرح ديوان زهير) و (شرح ديوان الاعشى) و (مجالس ثعلب) مجلدان، وسماه (المجالس) و (معاني القرآن) و (ما تلحن فيه العامة) و (معاني الشعر) و(الشواذ) و(إعراب القرآن). خير الدين الزركلي، الأعلام، ص ٢٩١.

[2] - جلال الدين السيوطي: (911هـ = 1505م) من كبار علماء المسلمين .ألّف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل إذ يذكر ابن إياس في "تاريخ مصر" أن مصنفات السيوطي بلغت ست مائة مصنف. وقد ألف في طيف واسع من المواضيع تشمل التفسير، والفقه، والحديث، والأصول، والنحو، والبلاغة، والتاريخ، والتصوف،والأدب. ومن هذه المصنفات : (الإتقان في علوم القرآن)،و(شرح سنن ابن ماجه)، و(الآية الكبرى في شرح قصة الاسراء)، و(ألفية السيوطي)، و(الإلماع إلى المسلسل)، و(المزهر في علوم اللغة وأنواعها)، و(المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب). **الموسوعة العربية العالمية** ،ص٩١١.

[3] - السّبكي، تاج الدين (٧٢٧ –٧٧١هـ = ١٣٢٧– ١٣٧٠م). فقيه شافعي أصولي مؤرخ. يلقب بقاضي القضاة تاج الدين. ولد بالقاهرة، وأخذ العلم عن علمائها. له مؤلفات كثيرة منها: شرح مختصر ابن الحاجب؛ شرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه المسمى الإبهاج شرح المنهاج؛ القواعد المشتملة على الأشباه والنظائر؛ طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى؛ الترشيح في اختيارات والده؛ جمع الجوامع في أصول الفقه؛ وشرحه المسمى منع الموانع. توفي بدمشق. **الموسوعة العربية العالمية**، ص٧٧١.

[4] - ابن فارس (٣٢٩ – ٣٩٥ هـ = ٩٤١ – ١٠٠٤ م) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، من أئمة اللغة والادب.قرأ عليه البديع الهمذاني والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان.أصله من قزوين، وأقام مدة في همذان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها، وإليها نسبته.من تصانيفه (مقاييس اللغة) ستة أجزاء، و (المجمل) و (الصاحبي) في علم العربية، ألفه لخزانة الصاحب بن عباد، و (جامع التأويل) في تفسير القرآن، أربعة مجلدات، و (النيروز) في نوادر المخطوطات، و (الاتباع والمزاوجة) و (الحماسة المحدثة) و (الفصيح) و (تمام الفصيح) و (متخير الالفاظ) و (ذم الخطأ في الشعر).الزركلي، **الأعلام**، ص ٣٩٥.

[5] – السيوطي، **المزهر**، ١\٤٠٣.

ويعقّب الزيَّادي على هذا النصّ، بقولِه:[ومما يعزز هذا الرأي ،أيضاً، إشارة أحمد بن فارس نفسه إلى مذهبِ شيخِه ثعلب في التَّرادُف واعترافه بالتعويلِ عليه][1].

والَّذي نميل إليه غير ذلك، إذ إن النصّ الَّذي اعتمد عليه الزيادي من صياغة التاج السبكي، وليس من صياغة ثعلب، والمصطلح في عصر السبكي كان موجوداً، استعمله ليعبّر عمّا ارتآه ثعلب من الإنكار، فكان نقلاً عنه بالمعنى وليس باللفظ، والنصّ صريح في ذلك، إذ ورد فيه: [ذهب بعض الناس، زعم أنّ كلّ ما يظنّ من مترادفات فهو من المتباينات]ثمّ بعد ذلك يورد في الأخير ذكر ابن فارس وثعلب وهذا دليل على النقل بالمعنى ،أيضاً، وإلاّ لجاء في البداية بأن يقول: [قال ثعلب] وليس زعم بعض الناس.ثمّ في قولِه: [اختار هذا المذهب أبو الحسن أحمد ابن فارس(...) ونقله عن شيخه أبو العباس ثعلب]. دليل على اتخاذهما الإنكار مذهباً وليس فيه شاهد على ذكرهما مصطلح التَّرادُف، ولا حجة بعد ذلك فيما عزّز به الزيادي رأيه من إشارة ابن فارس إلى مذهب شيخه ثعلب في التَّرادُف؛ لأنها إشارة إلى مذهبه في الإنكار وليست إشارة إلى ذكر المصطلح. ولكن هذا لا يعني أنّ فكرة التَّرادُف قد ظهرت في هذا الوقت، ولم تكن معروفة أو ملحوظة بشكل ما لدى علماء اللغة وواضعيها، فقد سبقتْ ظهور هذا المصطلح عبارات وتسميات عبّرت عن هذه الظاهرة تعبيراً إجمالياً.

ثانياً: مفهوم التَّرادُف وتباينه بين اللغويين والأصوليين والمناطقة وفي السيميائيات

١- مفهوم التَّرادُف عند القدماء من اللغويين

[1]- حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق ، ١٩٨٠م، ص ٣٤.

إنّ أقدم النصوص التي وردتْ إلينا والتي أشارت بوضوح إلى هذه الفكرة، نصّ سيبويه (ت.١٨٠هـ.) حين قال: [اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: وجدت عليه من الموجدة و وجدت إذا أردتُ وجدان الضالّة أشباهُ هذا كثير][1].

والّذي يتعلق بموضوعنا في هذا التقسيم للألفاظ، هو القسم الثّاني الّذي ينصُّ على اختلافِ اللفظين والمعنى واحد، وقد مثّل له بقوله ذهب وانطلق. وهذا النوع من الألفاظ سمّي فيما بعد بالألفاظ المترادفة.

يتّضحُ ممّا سبق أن مفهوم التّرادُف في نصّ سيبويه، يدلّ على السعة بالقياس إلى المفهوم الدقيق للتّرادُفِ الّذي حدده العلماء، كما أنّ مفهوَم سيبويه للتّرادُفِ يصدقُ على ألفاظ مختلفة أخرى معناها واحد لكنّها ليست مترادفة، مثل (جذب، وجبذ)، (اضمحل، وامضحل)، (السباسب، والبسابس)، (النُشُوز، والنَشُوص)[2].

هذه الألفاظ المختلفة دالّة على معنى واحد، ولكن اختلافها جاء بسبب القلب أو الإبدال وما إلى ذلك من الاختلافات الصوتيةّ في الكلمة الواحدة فمثل هذه الألفاظ ليست مترادفة في الحقيقة[3]، إذ ليس ثمّة اختلاف بينها تماماً، فاللفظة واحدة جاءت بصور مختلفة، هذا ما يدعوهُ المحدثون بالتّرادُف الوهمي[4]، وهو أن تأتي لفظتان أو أكثر للدلالة على معنى واحد، ولكن أصلها واحد؛ والذي نميل إليه عدم ترادف هذه الألفاظ، بل يمكن أن ينصَّ على تطورها الصوتي حينما يطلب بيان معانيها.

---

[1] – سيبويه.أبو بشر عمر بن عثمان (ت ١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق وشرح:عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٣٨م،ج١، ص٧-٨.

[2] – الأصمعي،**ما اختلف ألفاظهُ و اتفقت معانيه**،تح: ماجد حسن الذهبي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦م، ص ٣٢.

[3] – حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، ص ٣٨.

[4] –يُراجع: عبد الحسين مبارك، **فقه اللغة**، مطبعة جامعة البصرة، العراق، ١٩٨٥م، ص١٠٣-١٠٥.

ويعُدُّ هذا النص لسيبويه من النصوص اللغويَّة المهّمة التي أشارت إلى الحقبة الزمنية للتَّرادُف في اللغة وقد صار هذا التقسيم مشهوراً بين العلماء، حتّى جُعل أساساً تُبنى عليه الكتب، ومنها كتاب الأصمعي[1] الَّذي عنونه بـ[ما اختلفتألفاظهُ واتفقت معانيه]، وكتاب [ما اتفق لفظهُ واختلف معناه من القرآن المجيد] للمبرد وكتاب [الأسماء المختلفة للشيء الواحد] من الغريب المصنّف لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكذلك ابن الأنباري الَّذي جعل تقسيم سيبويه في مقدمة كتابه في الأضداد، وفصّل فيه القول شرحاً وتعليقاً؛ فبعد ذكره الأضداد والمشترك اللفظي قال: [وأكثر كلامهم يأتي على ضربين آخرين : أحدهما أن يقع اللفظان المختلفان على المعنيين المختلفين كقولك : الرجل، والمرأة، والجمل، والناقة، واليوم، والليلة، وقام، وقعد، وتكلم، وسكت، وهذا هو الكثير الَّذي لا يحاط به. والضرب الآخر أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك: البُرّوالحنطة ، والعَيْر والحمار، والذئب والسيِّد ، وجلس وقعد ، وذهب ومضى][2].

وهكذا ظهرت فكرة التَّرادُف في مصنفاتِ اللغويين الأوائل على أساس من تعدد الألفاظ للمعنى الواحد، كما ورد في تقسيم سيبويه، بغضّ النظر عن أي قيد أو شرط. وذلك من قبل الاصطلاح عليها وتطّور البحث فيها وتحديد مفهومها.

ولإيضاح مفهوم التَّرادُف عند القدماء، نسلّط الضوء على كتاب [الأسماء المختلفة للشيء الواحد] وهو أحد الكتب التي ينقسم إليها كتاب [الغريب المصنف] للقاسم بن سلام[3]، فقد أورد ألفاظاً مختلفةً دالةً على معنى واحد، ومن ذلك ما ذكرهُ للعطية من أسماء،

---

[1] - الاصمعي (١٢٢ - ٢١٦ هـ = ٧٤٠ - ٨٣١ م) أحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان.مولده ووفاته في البصرة.كان كثير التطواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقى أخبارها. قال الاخفش: ما رأينا أحدا أعلم بالشعر من الاصمعي. وتصانيفه كثيرة، منها (الابل)، و(الاضداد)، و(خلق الانسان)، و(المترادف)، و(الفرق) أي الفرق بين أسماء الاعضاء من الانسان والحيوان، و(شرح ديوان ذي الرمة)، و(الوحوش وصفاتها)، و(النبات والشجر). الزركلي، **الأعلام**، ص ٢١٦.

[2] - محمد بن قاسم الانباري ، **الاضداد** ، تح :محمد ابو الفضل ابراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، لا.ط ،١٩٦٠م، ص٦-٧.

[3] - أبوعُبيد القاسم بن سلاّم (١٥٠ - ٢٢٤هـ = ٧٦٧-٨٣٨م). فقيه محدّث ونحويّ على مذهب الكوفيين، ومن علماء القراءات. ولد بهراة. وروى اللغة والغريب عن الأئمة الأعلام. قال ابن الأنباري: "كان أبوعبيد يقسّم الليل أثلاثًا، فيصلّي ثلثه، وينام ثلثه، ويصنع الكتب ثلثه".جمع أبوعبيد صنوفًا من العلم وصنّف الكتب في كل فنّ، وكانت كتبه مستحسنة مطلوبة في كل بلد . كما

نحو: الشكد، والجزح، والصفد، والفرض، والرفد، واللهوة، والنوفل[1]. كما أفرد صاحب الكتاب أبواباً كثيرةً وفي مواضع متفرّقة لذكر أسماء الخمر، والعسل، والسيف، وأسماء الزوجة، والداهية، والنفس، والسباع، والضباع، والثعالب، وأسماء القصير والطويل وغير هذا، وهو يروي وينقل هذه المترادفات عمن تقدّمه من اللغويين كالأصمعي، وأبي عمرو، والكسائي، والفّراء.

ومن هذا ما جاء في باب العسل: [الضرب العسل والشهدة هي مؤنّثة، يقال هي ضرب، والأري العسل والسلوى العسل][2]. وهذه المترادفات للعسل هنا، قد بلغت الثمانين، بعد ذلك عند الفيروزآبادي[3] في كتابه [ترقيق الاسل لتصفيق العسل]ثمّ استدرك عليه السيوطي باثنتين[4].كذلك ما رواه المؤلّف عن الأصمعي في باب اسم حليلة الرجل: [حَنَّة الرجل امرأته و هي، أيضاً، طَلَّته، رمه، و قَعيدَته، ووَرِيضُه، و ظَعِينَتُه، وزوجه][5].

وما ذكرناه آنفاً ينطبُق على أسماء السيف، والخمر، والداهية، والنفس، والأصل، والطويل، التي أوردها صاحب (الغريب المصنف) و خصّص لها أبواباً مستقلّة من كتابه.

ولو أُنْعِم النظر في كتب المتأخّرين من الّذين جمعوا المترادفات وعنَوا بها، لوجد أنهم نقلوا عن هذا الكتاب وأضافوا إليها كثيراً وضاعفوها مّرات، حتّى بلغت المئات كما في أسماء الداهية وغيرها.

يقول القفطي . ومن ذلك: كتاب الأمثال؛ غريب الحديث؛ الأجناس؛ الأموال؛ الإيمان؛ ماورد في القرآن الكريم من لغات القبائل؛ كتاب النعم والبهائم. وهي مطبوعة كلّها. أما مصنفاته المخطوطة فأكبرها وأشهرها كتاب الغريب المصنّف وما يزال مخطوطًا. **الموسوعة العربية العالمية**، ص٢٢٤.

[1] – القاسم بن سلام، **الغريب المصنف**، ص ٢٨٦ ب– ٢٨٧ أ.

[2] – **م.ن.**، ص ٥ب.

[3] – الفيروزآبادي (٧٢٩ – ٨١٧ هـ = ١٣٢٩ – ١٤١٥ م) من أئمة اللغة والادب.ولد بكارزين (بكسر الراء) من أعمال شيراز. وانتقل إلى العراق، وجال في مصر والشام، ودخل بلاد الروم والهند. أشهر كتبه (القاموس المحيط) أربعة أجزاء. و (المغانم المطابة في معالم طابة). وينسب للفيروزآبادي (تنوير المقباس في تفسير ابن عباس)، وله (بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز) الزركلي، **الأعلام**، ص ٨١٧.

[4] – السيوطي، **المزهر**، ١\٤٠٧ و ٤٠٨.

[5] – القاسم بن سلام، **م.س.**، ص ٣٨ب.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه لا يصحّ الحكم على الألفاظِ المختلفةِ كلِّها التي أوردها القاسم بن سلام للمسّمى الواحد بأنّها مترادفة. إذ إنها تبدو مترادفة في الظاهر، لكنّها عند التحقيق ليست مترادفة، فالمؤلّف لم يقتصر على مرادفات الشيء الواحد وحسب، بل ذكر مجموعة من الأسماء التي تدلّ على أحواله وأنواعه وصفاته وما يتعلّق به،شأنه في ذلك شأن كتب الموضوعات الأخرى؛كما أنّنا نلاحظ في مواضع كثيرة عدّة صيغ وصوراً مختلفة للكلمة الواحدة ومثال ذلك: رَفهنية و رَفاهية و رَفاغية[1]. ومنها ،أيضاً، ما جاء في أسماء القصير، نحو: الحَبْتَر و البُحْتُر و الُبْهتُر[2]. و مثل هذا كثير.

إنّ هذه الألفاظ ليست من التَّرادُف الحقيقي في شيءٍ، خلافاً لما ذَهَبَ إليه كثير من القدماء وبعض المحدثين الّذين توهّموا التَّرادُف في هذا النوع من الألفاظ، حين عدّوا أقل تغيير في بنية الكلمة وشكلها، مهما كان طفيفاً – مع بقاء دلالتها على المعنى عينه– من التَّرادُف. ما أدّى إلى خلط كثير الباحثين بين الترادف حقّاً والمغاير للترادف، ما جعلهم يصلون مرحلة من الغلو في الترادفات لا يمكن التسليم به. وقد أصاب حسين نصّار في وصفه هذه الكتب بأنها كانت مولعة بإيراد الترادفات[3].

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ فكرة التَّرادُف عند القدماء تمثّلت في تعبيرهم عنها باختلاف اللفظين والمعنى واحد تارة، وبما اختلفت ألفاظها واتّفقت معانيه تارةً أخرى، أو بالأسماء المختلفة للشيء الواحد. فكلّ هذه التَّسميات والتَّعبيرات متقاربة في دلالتها على فكرة التَّرادُف بصورةٍ واسعةٍ وبغير تحديد دقيق لها. لذلك احتوت شواهدهم على الترادف وغيره. إذ إنها لم تقتصر على الألفاظ المفردة، بل تجاوزتها إلى العبارات والجمل المختلفة في الألفاظ التي تواردت على

---

[1] - القاسم بن سلام، **الغريب المصنف**، ص ٢٨٨ أ.

[2] - **م.ن.**، ص ١١ أ- ١١ ب.

[3] - يُراجع: حسين نصّار، **المعجم العربي نشأته و تطوره**، دار مصر، ط٢، ١٩٦٨م، ص١٤٧.

معنى واحد، وإلى المجاز والكناية والمشترك وإلى ذكر أنواع المسّمى وصفاته وأحواله في أحيان أخرى[1].

وقد حاول علماء اللّغة المتأخرون أن يحدّدوا مفهوم التَّرادُف، وأن يضعوا بعض الاعتبارات اللغويَّة، فهم لم يقفوا عند مفهوم التَّرادُف في دلالته، (عدة كلمات مختلفة على معنى واحد) ، أو بمعنى آخر انصراف عدّة أسماء إلى مسّمى واحد. بل يرون أنه لابدّ من تحقق اعتبارات لغويةّ معينةّ حين النظر إلى هذه الظاهرة اللغويَّة لتميّزها من غيرها وإخراج الشواهد التي لا ينطبق عليها مفهوم التَّرادُف؛ وبهذا أصبحت فكرة التَّرادُف عندهم أكثر وضوحاً وتحديداً بعد تطوّر البحث اللغوي واتّساعه، وخير ما يمثّل ذلك تعريف التهانوي للتَّرادُف الَّذي ورَد سابقاً[2].

والملاحظ أنّهم ضيّقوا من مفهوم التَّرادُف وحدّوه؛ لئلاّ يختلط به غيره مما يوّزوهُ من الظواهر اللغويَّة الأخرى كالإتباع نحو (حسن بسن)، و(عطشان نطشان)؛ لأنّ بعضهم قال بترادفهما، ولكنّهما خرجا بقيد الانفراد، زد على ذلك أنّ شروط الاتبّاع في الوزن وعدم إفادة التابع معنى إذا كان منفرداً تختلف عن فكرة التَّرادُف وما ينبغي أن يتحقّق فيها من اشتراطات خاصّة. كذلك أخرجوا منه التوكيد بنوعيه اللفظي والمعنوي. كما أخرجوا منه الألفاظ الدّالة على معنى واحد مجازاً. وليس عندهم من التَّرادُف ،أيضاً ، تلك العبارات والجمل التي تواردت في الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة، نحو: الإنسان قاعد، والبشر جالس، فمثل هذه وإن كانت سواء في معناها، إلاّ أنّها ليست من التَّرادُف في شيء بسبب اشتراطهم الانفراد في الكلمات المترادفة[3] وهذه من قبيل التراكيب.

وعلى هذا يتبيّن لنا توّهم بعض الباحثين في عدّ التَّرادُف حتّى في الجمل والعبارات. وقد فاتهم أن ليس هناك ترادف في الجمل والعبارات بالمعنى الاصطلاحي الَّذي تواضع عليه المحقّقون

---

[1] - حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، ص ٤٨.

٢ -يُراجع: ص ١٧ من هذا الفصل.

[3] - التهانوي، **م.س.**، ٣\٥٧٨- ٥٧٩. و **المزهر**، ١\٤٠٢-٤٠٣.

من العلماء، وأنّالتَّرادُف ينبغي أن يلتمس في الألفاظ المختلفة المنفردة. ونتيجة ذلك وقع هؤلاء في خلط عجيب وفوضى لا طائل تحتها لعدم اهتدائهم إلى المفهوم الحقيقيللتَّرادُف وشروط تحقّقه في اللغة. صحيح أن الجمل والعبارات قد تتوارد على معنى واحد، وهذا في الواقع من قبيل تنّوعالأساليب البيانيّة في التَّعبير، وليس ترادفاً بمفهوم المصطلح اللغوي كمابيّناه. وإذا تجّوزنا في إطلاق [التَّرادُف] على مثل هذه الجمل والعبارات، فهذا يشكّل مفهوماً يختلف عن مفهومالتَّرادُف في اللغة.

تأسيساً على ما سبق يمكن القول: إنّ فكرةالتَّرادُف من الظواهر اللغويَّة الأولىالتي تنبّه إليها العلماءُ والدارسون العرب في وقتٍ مبكرٍ، نتيجة ملاحظاتهم للواقع اللغوي؛ وقد اتّضحت عندهم فكرةالتَّرادُف أوّل الأمر في اختلاف الألفاظ للمعنى الواحد أو للشيء الواحد، وذلك قبل الاصطلاح عليها وتطور البحث فيها وتحديد مفهومها، وبمرور الزمن و نتيجة التأمّل في هذه الظاهرة اللغويَّة، وبسبب تباين مناهج العلماء ومذاهبهم في النظر إليها، توصّلوا إلى مفهوم أكثر تحديداً، وقد وفقوا في ذلك إلى حدّ ما، مُدلين بأقوالهم و وجهات نظرهم المتفاوتة التي جعلت هذه الفكرة تختلف ضيقاً واتساعاً لديهم. حتّى وصل الأمر إلى المُحدثين من علماء اللغة الَّذين حدواالتَّرادُف وقيدّوهبضوابط أكثر صواباً ممّا نجده عند من سبقهم، كما سنرى ذلك لاحقاً في مفهومالتَّرادُف عند المُحدثين، ولهذا ما كان لمفهومالتَّرادُف أن يكون متطابقاً عند جميع العلماء وعلى اختلاف العصور.

٢- مفهوم التَّرادُف عند المُحدثين من اللغويين

لا بدّ من الوقوف عند النظرة اللغويَّة الحديثة بغية الوصول إلى مفهومِالتَّرادُف الدقيق، الَّذي يمكن أن نهتدي به في البحث، فإنّ عدم الاهتداء إلى مفهومالتَّرادُف الحقيقي، كان ومازال سبباً مهّماً للاختلاف والاضطراب في النظر إلى هذه الظاهرة اللغويَّة عند معظم

الدارسين. من الجدير ذكره أن المحدثين اختلفوا في نظرتهم إلى التَّرادُف، ولم يكن هناك اتّفاق حول مفهوم واحد له.

لقد اهتّم المحدثون بظاهرة التَّرادُف ودرسوها وفقاً لمناهج البحث المختلفة، وخصَّصَ بعضُهم بحوثاً ومقالات في دوريات لشرح هذه الظاهرة وتوضيح خفاياها واستيعاب مضامينها.

ويمكننا أن نصنّفهم على أربعة أقسام، وفقاً لآرائهم ونظرتهم لمفهوم التَّرادُف:

أ- الّذين يرون التَّرادُف اتحاداً تاماً في المعنى

يرى بعض اللغويين أن الترادف هو اتحاد تام في المعنى ومن هؤلاء اللغويين، إبراهيم أنيس الذي أثبتَ التَّرادُف في اللغة النموذجية المثالية الأدبية بعد أن عرض آراء العلماء المؤيّدين لفكرة التَّرادُف والمنكرين لها، فأشار إلى أنّ التَّرادُف الحقيقي هو الاتّحاد التّام في المعنى، والاحتكام في ذلك للاستعمال لا الأصل اللغوي، إذ يقول: [فإذا دلّت نصوص اللغة على أنّ بين الألفاظ المختلفة الصورة فروقاً في الدلالة. مهما كانت تلك الفروق طفيفة، لا يصحّ أن تعدّ من المترادفات، لأنّ شرط التَّرادُف الحقيقي هو الاتحّاد التّام في المعنى والحكم في هذا مرجعه أولاً وأخيراً إلى الاستعمال، لا إلى ما يتكهّن به بعض أصحاب المعاجم].[1]

ومن هؤلاء حاكم مالك الزيادي الّذي اعتمد المنهج الوصفي في نظرته إلى التَّرادُف، أشار إلى أنّ مفهوم التَّرادُف هو [دلالة ألفاظ مختلفة على معنى واحد على سبيل الانفراد][2]. ولكنّه يختلف مع القدماء في تقييدهم التَّرادُف بالوضع، إذ يقول: [إنّه من الصعب أن نقف على حقيقة الألفاظ تبعاً لمعانيها الوضعية في اللغة، فالوضع الأصلي أمر مجهول لدينا لا سبيل

[1] - إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو، مصر، ط٢، ١٩٦٣، ص ٢١٣.

[2] - حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، ص ٧٢.

إلى الوصول إليه والقطع به،لتعلّقه بالتّاريخ اللغوي السّحيق أوليّات اللّغة التي يكتنفها الغموض] [1].

كما أنّه يختلف معهم في اشتراطهم أن تكون دلالة المترادفات على المسّمى الواحد، حقيقة لا مجازاً، إذ يقول: [فأمر ليس له صفة الثبات في الألفاظ لاختلاط الحقيقة بالمجاز وتداخلهما كثيراً في اللغة. فقد تصير الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة، وليس لدينا مقياس ثابت لتحديد ذلك، و إنّما الأمر مرّده إلى الحسّ اللغوي العام] [2].

وبناءً على مسألة الحقيقة والمجاز المتغيّرة، يرى عدم التماس التّرادُف في ألفاظ اللغة بمقتضى الوضع الأصلي، فلابدّ من النظر إلى التّرادُف تبعاً للاستعمال، الملغّو على الواقع اللغوي، إذ يقول: [فإذا كان الناس يستعملون ألفاظاً مختلفةً بمعنى واحد، من غير أن يشعروا بفرقٍ بينها، بحيث يمكنهم أن يستبدلوا كلمةً بأخرى فلا يتغير المعنى المقصود، قلنا حينئذ أنّ هذه الألفاظ مترادفة] [3].

و بهذا يتفق الزيادي مع ما توصل إليه إبراهيم أنيس بأن الترادف هو اتحاد تام في المعنى، والمرجع في تحديد ذلك الاستعمال لا الأصل اللغوي، لصعوبة الوصول إليه.

ب–الّذين يرون التّرادُفَ اتحاداً جزئياً

[1] - حاكم مالك الزيادي، م.ن، ص ٧٢.

[2] - م.ن.، ص ٧٣.

[3] - م.ن.، ص ٧٤.

يرى بعض المحدثين أن الترادف ليس اتحاداً تاماً في المعنى، فيكفي الاتحاد في جزء المعنى ومنهم رمضان عبد التّواب، فقد أشار إلى مفهوم التَّرادُف، مع إيمانه بتفرّد كلّ كلمة بمعانٍ خاصّة بها، قائلاً: [ورغم ما يوجد بين لفظةٍ مترادفةٍ وأخرى من فروقٍ أحياناً، فإنّنا لا يصحّ أن ننكر التَّرادُف مع من أنكره جملة، فإنّ إحساس الناطقين باللغة، كان يُعامل هذه الألفاظ معاملة مترادف، فنراهم يفسّرون اللفظة بالأخرى][1].

أمّا أحمد مختار عمر فقد أورد مفهومين للتَّرادُف، فأنكر وجود التَّرادُف بالمعنى الأوّل أثبته بالمعنى الثَّاني، إذ يقول: [إذا أردنا بالتَّرادُف التطابق التّام الّذي يسمح بالتبادل بين اللفظين في جميع السياقات {من} دون أن يوجد فرق بين اللفظين في جميع أشكال المعنى (الأساسي، والإضافي، والأسلوبي، والنفسي، والإيحائي)، ونظرنا إلى اللفظين في داخل اللغة الواحدة، وفي مستوى لغوي واحد، وخلال فترة زمنية واحدة، وبين أبناء الجماعة اللغويَّة الواحدة، فالتَّرادُف غير موجود على الإطلاق][2].

ثمّ يشير في نهاية بحثه إلى المفهوم الثَّاني للتَّرادُف الّذي يثبته ويذكر أمثلة عليه، إذ يقول: [أما إذا أردنا بالتَّرادُف التطابق في المعنى الأساسي دون سائر المعاني، أو اكتفينا بإمكانية التبادل بين اللفظين في بعض السياقات، أو نظرنا إلى اللفظين في لغتين مختلفتين أو في أكثر من فترة زمنية واحدة، أو أكثر من بيئة لغوية واحدة- فالتَّرادُف موجود لا محالة][3].

ومن الباحثين المعاصرين محمود فهمي حجازي الّذي بيّن رأيه في الترادف بقوله: [إنّه في ظلّ مبدأ نسبية الدلالة لا يمكن أن تكون هناك كلمات تتّفق في ظلال معانيها إتّفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدّلالات لا أكثر ولا أقّل. فالألفاظ المترادفة هي بهذا المعنى الألفاظ

[1] – رمضان عبد التواب، **فصول في فقه اللغة**، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧، ص ٢٧٨.

[2] - أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨ ص ٢٢٧.

[3] – أحمد مختار عمر، **م.ن**، ص ٢٣٠.

ذات المعاني المتقاربة][1]. إذ إنه يرى أنّ المعنى الحديث للتَّرادُف إنّما هو في الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة، وليس في إتّفاق المعاني.

وبالموازنة بين آرائهم يتبيّن اتفاقهم في عدم اشتراط الاتحاد التام لتحقق الترادف، لكن احمد مختار عمر تميز بإضافة بعدٍ جديدٍ في اشتراط التطابق في المعنى الأساس دون سائر المعاني، كما انه لم يشترط التبادل بين اللفظين في جميع السياقات، ولم يقصر الترادف على لغة واحدة، أو زمن واحد، أو بيئة لغوية واحدة.

ج-الَّذين يضعون للتَّرادُف شروطاً تحدُّ من كثرته

يرى هذا الفريق لابد من شروط لتحقق الترادف منهم، علي الجارم الَّذي أكّد في بحث مفصّل قدَّمَهُ إلى [المجمع اللغوي] في القاهرة (١٩٣٥م)، على أن التَّرادُف موجود في اللغة العربيَّة ولا سبيل لإنكاره، ولكن لا تجوز المبالغة في ذلك؛ لأنّ بعض ما يظّن أنّها مترادفات إنّما هي صفات[2]؛إذ قيّد مفهوم التَّرادُف بشروط هي: الإفراد في أصل الوضع، والدلالة على معنى واحد من جهة واحدة، وبهذا المفهوم أخرج كثيراً من الألفاظ التي يظُن أنّها المنُ َترادفات.

وحاول محّمد الطاهر بن عاشور، أن يضع تعريفاً وافياً، مُفَرَّقاً ومحدداً لمفهوم التَّرادُف، قائلاً: [أختار أن ألحدَّ َترادف بأنّه لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى قد دلّ عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كلّها إذا شاءت، أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط استقلال تلك المفردات في الاستعمال وفي الدلالة][3].

ثمّ شرع يفصّل القول في مفردات تعريفه: [فقولي لفظ يشمل الاسم والفعل والحرف، وقولي دالّ بالوضع على معنى، خرج عن ذلك استعمال الألفاظ في معان مجازيّة أو كنائية، والتقييد بالمفرد؛ لأنّه لا ترادف بين المركّبات التقييديّة والإضافيّة والإسناديّة، وقولي يخالفه في بعض حروفه

---

[1] – محمود فهمي حجازي، **علم اللغة بين التراث و المناهج الحديثة** ، وكالة المطبوعات، الكويت،لا.ط، ١٩٧٣، ص ٩٨.

[2] يُراجع: علي الجارم، **الترادف**، مجلة مجمع القاهرة، ج١، ص ٣٢٩.

[3] – محمد الطاهر بن عاشور، **المترادف في اللغة العربية**، مجلة مجمع القاهرة، ج٤، ١٩٣٧م ، ص٢٤١-٢٦٨.

الموضوع عليها بحيث تنطُق به قبائل العرب كلّها إذا شاءت؛ لأريك أنّ الاعتداد في اعتبار اللفظين مترادفين إنّما هو بالاختلاف في الحروف الموضوعة عليها أصالة؛ ولذلك زدت الحيثية لزيادة البيان لئلا يعدّ من التَّرادُف ما كان بين اللفظين أو الألفاظ من الاختلاف في كيفية نطق قبائل العرب أو القبيلة الواحدة، وقولي بشرط استقلال تلك المرادفات في الاستعمال؛ لإخراج ما يُسمّى بالاتباع، وقولي في الدلالة لإخراج التوكيد المعنوي][1].

ومن بين الباحثين الذين يضعون شروطاً، محمّد نور الدين المنجّد، الّذي اختار تعريفاً، ذكر فيه شروطاً عدّة، بقوله: [التَّرادُف عندنا أن يدلَّ لفظان مفردان فأكثر دلالة حقيقية، أصلية، مستقلّة، على معنى واحد، باعتبار واحد، وفي بيئة لغوية واحدة. فلا اعتداد بالألفاظ المركَّبة، ولا المعاني المجازية والأسباب البلاغية، وبشرط الأصالة تخرج الألفاظ المتلاقية على معنى واحد نتيجة لتطور صوتي أو دلالي، وبالاستقلال يخرج التابع والتوكيد، وبشرط الاعتبار الواحد يخرج ما يدلّ على ذات وصفة كالسيف والصارم، أو صفتين كالصارم، والمهند، أو صفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح، وبشرط البيئة الواحدة يخرج ما تداخل من ألفاظ وضعتها قبائل مختلفة على معنى واحد][2].

ويذهب مشتاق عباس معن إلى أن هناك شرطين لا بد من تحققهما كي نثبت ترادفية الألفاظ وهما: القصدية والإبلاغية.

ويعني بالشرط الأول (القصدية): أن يكون صاحب اللغة المنسوب إليها الترادف بين ألفاظها، قاصدا الترادف بعينه وهو أمر متحقق في لغاتنا الدارجة إذ تجدنا نطلق على كثير من الأعيان أسماء معينة كوسمنا لفناء الدار (ساحة/حوش) وغيرها وهي من الألفاظ التي تدور على ألسنة عوام بغداد.

ويعني بالشرط الثاني (الإبلاغية): أن تحقق اللفظتان الدلالة المقصودة من التخاطب فقولنا (حوش الدار) يطابق تماما قولنا (ساحة الدار) وبتطابق المعنيين يتحقق الإبلاغ ويحصل

---

[1] – محمد الطاهر بن عاشور، **م.ن.**، ص ٢٤١-٢٦٨.

[2] – محمد نور الدين المنجد، **الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٣٥.

الإفهام وهو ديدن اللغة[1]. وهذان الشرطان تنطق بهما النتيجة التي خرج بها من خلال تطبيقه نظرية الحقول الدلالية وقانون الاستبدال على ظاهرة الترادف؛ لأن القصدية وتحصيل الإبلاغ بين الألفاظ المترادفة يتحقق تطابق معانيها لا محالة.

وبالموازنة بين آرائهم نجد أنهم تشدّدوا في شروط الترادف، مما يؤدي إلى قلة وجوده. والذي نلاحظه أنهم اتفقوا في بعض الشروط واختلفوا في البعض الآخر، فالطاهر بن عاشور لم يقيد بالجهة الواحدة والبيئة اللغوية الواحدة، في حين علي الجارم اشترط الجهة الواحدة فأخرج الصفات من الترادف، وأما المنجد فأضاف لاشتراط الجهة الواحدة البيئة اللغوية الواحدة، أما الأخير (مشتاق عباس معن) فلم يشترط كل ذلك، وإنما انفرد بشرطين جديدين هما (القصدية والإبلاغية).

د- التَّرادُف في الدراسات الغربية

لاشك ان الاختلاف في البنية والتركيب بين العربية وغيرها من اللغات متحقّقٌ، ومع ذلك يبقى الاستئناس بما جاء عند الغربيين مفيداً لنا، فقد عرّف أولمان التَّرادُف بأنّه: [ألفاظ متّحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أيّ سياق][2]. وعرّفه بالمر بقوله: [التَّرادُف مصطلح مستعمل للإشارة إلى التّساوي الدّلالي بين بعض الألفاظ، إنّه مصطلح يجمع بين مجموعات كبيرة من الألفاظ في المعجم؛ لأنّها تدلّ على معنى واحد، فتسمّى هذه الألفاظ مترادفة، لما بينها من علاقة دلالية جامعة][3]. وهناك مجموعة من التعاريف تشير إلى أنّه يعني دلالة كلمتين على معنى واحد في اللغة الواحدة.

ويشير جون لاينز إلى عدّ التعاريف ذات المعنى الواحد مترادفة، وهنا يجب ملاحظة نقطتين حول هذا التعريف، النقطة الأولى أنه لا يحدّد علاقة الترادف بالوحدات المعجمية، إذ

---

[1] يُراجع: مشتاق عباس معن، **دروس في فقه اللغة العربية**، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٦٤.

[2] – ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، تر وتعليق: كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ط١٢، لا. ت، ص ٩٧.

[3] – فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، تر:خالد محمود جمعه،مكتبة دار العروبة، الكويت، ط١، ١٩٩٧، ص ١١٣.

يفسح المجال أمام التعابير البسيطة معجمياً لأن يكون لها المعنى نفسه الّذي تحمله التعابير المعقدة معجمياً. أما النقطة الثانية فهي أن هذا التعريف يتّخذ من التطابق في المعنى وليس مجرد التشابه في المعنى معياراً للتّرادف. ويختلف هذا التعريف في النقطة الأخيرة عن تعريف الترادف الّذي نجده في المعاجم القياسية، ويختلف ،أيضاً، عن التعريف الّذي يعتمده عادة مؤلفو المعاجم أنفسهم[1].

وبعض الأجانب لم يكتفوا بمفهوم الاتّفاق التّام في المعنى، وإنّما يرون لا بدّ من مبدأ الاستعاضة الّذي يعني استبدال بالكلمة ما يرادفها في النص من دون أي تغير في المعنى، إذ يقول فرانك بالمر: [إنّ وجود إمكانية لاختبار التّرادف مفيد جدّاً، لاسيّما إذا كانت هذه الإمكانية متجليّة في الإجراء الاستبدالي الّذي تستبدلُ فيه المرادفات في جميع سياقاتها][2].

وقد جعلوا الاستبدال مقياساً للتحقّق من التّرادف في الألفاظ، وهذا هو المفهوم الدقيق للتّرادف في فقه اللغة المعاصر. هو ما ذكره ماكولي(Macaulay)[3] و وليم الستن(William P.Alston)[4] وستيفن أولمان (Stephen Ullmann)[5] قد أسموه مبدأ الاستعاضة أو الاستبدال، جعلوه أفضل سبيل للتحقق من الألفاظ المترادفة.

ومن الجدير ذكره، أنّ هناك من قسّم التّرادف على أكثر من ضرب وأعطى لكلّ قسم تعريفاً يميّزه عن الآخر، وهذا ما سنوضّحه في موضوع أقسام التّرادف في نهاية هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

يرى أولمان أنّ التّرادف التّام يمكن أن يوجد إلا أنّه قليل، ومعظم المترادفات تبدو لأول وهلة متماثلة في المعنى، إلا أنّ الفروق بينها تظهر بالتدريج. ومن ثَمَّ فهي تلاءم معنى خاصّاً،

---

١ - جون لاينز، **اللغة و المعنى و السياق**، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، ص ٥٣.

٢ - فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، ص ١٦٩.

3- The Principles of Semantics, p. 108.

4 - Philosophy of Language, p. 441.

٥- ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**،ص ٩٧.

التَّرادُف التّام على الرغم من عدم استحالته نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها بسهولة ويسر، ويرى أنه إذا وقع هذاالتَّرادُف التّام فالعادة أن يكون ذلك لمدّة قصيرة محدّدة، حيث إنّ الغموض الّذي يعتري المدلول والألوان أو الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية أو الانفعالية التي تحيط بالمدلول لا تلبث أن تعمل على تحطيمه وتقويض أركانه، وكذلك سرعان ما تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المُترادفة بحيث يصبح كل لفظ منها مناسباً وملائماً للتعبير عن جانب واحد فقط من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد[1].

وقد يمثّل لهذا بكثير من الكلمات التي تشيُع في زحمة الشارع أو قاعة المحاضرة، فكلمة [يلج] مرادفة لكلمة [يدخل]، ولكن هناك بوناً بين الكلمتين مرده إلى تلك الظلال الهامشية والعاطفية التي تكتنف هاتين الكلمتين؛ إذ إن الثّانية تشيع على الألسنة في مقامات كثيرة، فيقال: [دخل البيت جذلاً] و[دخل السجن]، أما كلمة [ولج]فإنّها تلقي بظلال سلبيّة على الحدث الكلامي، فإذا ما قيل: [ولج الرجل بيت جاره] فإنّ السامع قد يستشعُر أن بغية الرجل السرقة أو نيل مطلب ما، ولا شكّ في أنّ هذه الظلال الهامشية والعاطفية تعمل على اطراح [التَّرادُف التّام].

و قد تشيُع كلمات يتباين استعمالها بتباين السياق والمقام الاجتماعي، فلو قيل: [حل الملك امرأته أو(حليلته) في مضارب البادية] لكان الأمر مستهجناً بعض الاستهجان؛ إذ إن هناك كلمة أخرى تستعمل في هذا السياق، وهي (عقيلته)، و لا شكّ في أنّ هناك ترادفاً، ولكنّه ليس تامّاً في هذا الموقف الّذي عرض له[2].

ومن خلال تتبّع أغلب تعريفات الغربيين للترادف يمكن القول إنّهم يشيرون إلى الترادف التامّ أو المطلق، وقليل منهم من أشار إلى مفهوم الترادف الجزئي، وسيتضح جليّاً في ما بعد أنّ

---

[1] - يُراجع: ستيفن أولمان، **م.ن.**، ص ١٠٩.

[2] - مهدي أسعد عرار، **جدل اللفظ و المعنى** [دراسة في دلالة الكلمة العربية]، دار وائل، عمّان، ط١، ٢٠٠٢، ص ٨٤.

أغلب اللغويين الغربيين ينكرون المفهوم الأول (الترادف التّام) ، ولعلّ هناك شبه أغلبية على قبول المفهوم الثاني (الترادف الجزئي).

استناداً إلى ما سبق يمكن القول إنّ نظرة المحدثين إلى التّرادف تختلف عن نظرة القدماء إليه، وهي نقطة مهمّة نتبيّن منها مدى اختلاف هذه الفكرة وتطوّرها عند هؤلاء عمّا كانت عليه عند أولئك. فلاشكّ في أنّ العلوم اللغويَّة الحديثة قطعت شوطاً بعيداً في مجال الكشف والبحث، وقد حدث تطوّر كبير في الدرس اللغوي بما توصّل إليه علم اللغة الحديث من حقائق ومعلومات، لاسيّما في موضوعات الأصوات واللّهجات وعلم الدلالة. بهذا تهيّأ للباحث اللغوي الحديث كثير من الأدوات والوسائل والعلوم التي لم تكن في وسع القدماء.

إنّ نظرة المحدثين إلى التّرادف تتمثّل في تلك الشروط اللغويَّة التي وضعوها ورأوا أنّه لابدّ من تحقّقها حتى يمكن القول بالتّرادف في الألفاظ، وبغيرها لا يمكن ذلك، وهذه الشروط تتلخّص فيما يأتي[1]:

١) الاتّفاق في المعنى بين كلمتين اتّفاقاً تامّاً، على الأقلّ في ذهن الكثرة الغالبة من أفراد البيئة الواحدة. فإذا تبيّن لنا بدليل قويّ أنّ العربيّ كان حقّاً يفهم من كلمة [جلس] شيئاً لا يستفيده من كلمة [قعد] قلنا حينئذ أنّه ليس بينهما ترادف؛ ويمكن أن نتبيّن ذلك من خلال السياق الّذي وردت فيه اللفظة.

٢) الاتّحاد في البيئة اللغويَّة، أي أن تنتمي الكلمتان إلى لهجة واحدة أو مجموعة منسجمة من اللهجات. وعلى هذا يجبُ ألاّ نلتمس التّرادف من لهجات العرب المتباينة والمتباعدة، فالتّرادف بمعناه الدقيق هو أن يكون للرجل الواحد في البيئة الواحدة، الحريّة في استعمال كلمتين أو أكثر في معنى واحد، يختار هذه حيناً ويختار

[1] يُراجع: إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢م، ص ١٦٦-١٦٧، و رمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م، ص ٢٨٤-٢٨٥.

تلك حيناً آخر، وفي كلتا الحالتين يكاد لا يشعر بفرق بينهما إلاّ بمقدار ما يسمُح به مجال القول.

٣) الاتّحاد في العصر: ينظر المحدثون إلى المترادفات على أنّها واقعة في عهد خاصّ وزمن معيّن، ويعبّرون عن هذه النظرة بكلمة Synchronic أي (الوصفية)، وليس على أساس النظرة التاريخيّة Diachronic التي تتبع الكلمات المستعملة في عصور مختلفة ثمّ تتّخذُ منها مترادفات. فإذا بحثنا عن التَّرادُف يجب ألاّ نلتمسه في شعر شاعر من الجاهليين ثم نقيس كلماته بكلمات شاعر من عصر آخر مثلاً.

٤) ألاّ يكون أحد اللفظين نتيجة تطّور صوتيّ للفظ الآخر، كما في [الجثل و الجفل] بمعنى النمل. حيث يمكن أن تعدّ إحدى الكلمتين اصلاً والأُخرى تطوراً لها. فالجثل والجفل ليستا في الحقيقة إلاّ كلمة واحدة. ولهذا أخرج المحدثون من التَّرادُف الكلمات التي حدث فيها تطور صوتي وصارت تنطق بعدّة صور، وعدّوها مترادفات وهميّة.

يتبّين لنا من هذا الفرق بين فهم المحدثين للتَّرادُف بهذه الشروط وبين نظرة القدماء إليه. ولو وازنّا بين النظرتين لظهر لنا بوضوح إسراف معظم القدماء وغلوهم في القول بترادف كثير من الألفاظ بسبب إغفالهم هذه الضوابط اللغويَّة التي قيد بها المحدثون فكرة التَّرادُف. فقد كانت هذه الفكرة تتّسع عندهم لكثير من الألفاظ إلى الحدّ الّذي سمحوا فيه لمئات الكلمات بأن تَتَوَ ف على المعنى الواحد أحياناً. بل إنّهم قد تسامحوا في هذه الفكرة حتى شملت كثيراً من الكلمات المتقاربة في المعنى وأسماء الشيء الواحد ذات الاعتبارات المتباينة في الدلالة عليه. كما توهّموا التَّرادُف في الصور اللفظية المختلفة للكلمة الواحدة بسبب العوامل الصوتية.

ويمكن القول إنّهم قد عدّوا كثيراً من الألفاظ مترادفة على الرغم من محاولتهم تحديد مفهوم التَّرادُف، ووضعهم لشروط تحقّقه في اللغة. و قد أدّت هذه النظرة المتساهلة إلى كثرة التَّرادُف في العربيَّة والمبالغة فيه الأمر الّذي أثار استغراب باحثين واستنكار آخرين له.

على أنّنا إذا نظرنا إلى المترادفات في ضوء شروط المحدثين هذه طبّقناها عليها، فسوف نخرج كثيراً منها ونستبعد تلك الأعداد الهائلة من الألفاظ التي يظن أنها مترادفة. ولهذا نرى أنّ شروط المحدثين في جوهرها تسعى إلى تقليل كثرة التّرادف والغلو فيه حتى صارت المترادفات بقدر مقبول، وكأنّهم قد أدركوا الاضطراب والخلط في هذه المسألة.

ولكنّنا لا نبخس القدماء حقّهم ولا ننكر فضلهم في هذا إذ لا نعدم أحياناً، أن نجد منهم من فطن إلى بعض هذه الشروط وأشار إليها على وجه من الوجوه. فقد كان حمزة الأصفهاني ينكر التّرادف في اللهجة الواحدة ويعترف به في لهجتين مختلفتين.

هذه وجهة نظر سليمة تتّجه إلى ما يتّجه إليه المحدثون في نظرتهم إلى التّرادف، كما يرى ذلك إبراهيم أنيس الّذي أعجب بهذا الرأي[1].

كما أنّ المفهوم الحديث للتّرادف قد اقترب كثيراً من مفهومه عند ابن جنّي، وذلك في قوله:[وإذا كثر على المعنى الواحد ألفاظ مختلفة فسمعت في لغة إنسان واحد، فإن أحرى ذلك أن يكون قد أفاد أكثرها أو طرفاً منها، من حيث كانت القبيلة الواحدة لا تتواطأ في المعنى الواحد على ذلك كله.هذا غالب الأمر، وإن كان الآخر في وجه القياس جائزاً][2].

فالمقصود من كلامه هو إذا وردت عدّة ألفاظ لمعنى واحد وفي بيئة واحدة، فإن ذلك يعني أنه قد نُقل أكثرها أو بعضها من جماعات أو قبائل أخرى؛ وما يعضد هذا التحليل قوله في موضع آخر[كلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد، كان ذلك أولى بأن يكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد][3]. ورأي ابن جني هذا حري بالقبول لما فيه من الاعتدال؛ فهذا القول يكاد تتفق معه نظرة المحدثين إلى التّرادف، لا سيّما قوله: [فسمعت في لغة إنسان واحد].

---

[1] - يُراجع: إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص ١٦٣-١٦٦.

[2] - إبن جنّي، **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط١،١٩٨٨،٣\٣٧٣.

[3] - إبن جنّي، **م ن**، ص ٣٧٤.

كما أن القدماء أشاروا إلى اتّفاق المعنى الذي تُرادفات وضرورة دلالتها على مسمّى واحد باعتبار واحد،كما رأينا ذلك آنفاً لدى بعض علماء اللغة.

نستنتُج من هذا أن شرطا المحدثين ليست جديدة كلّها و لعّل الجديد منها شرطان هما: الاتّحاد في العصر، وألاّ يكونَ أحد اللفظين نتيجة تطّور صوتي للفظ آخر. على أيّة حال إنّ هذه الضوابط اللغويَّة مجتمعة هي التي تمثّل نظرة الجمهور المنُحدثين إلى التَّرادُف وفهمهم له.

٣- مفهوم التَّرادُف عند الأصوليين والمناطقة

أ- مفهوم التَّرادُف عند الأصوليين

من الواضح وجود صلة وثيقة بين علم اللغة من جهة وعلم أصول الفقه والمنطق من جهة أخرى، إذ إن العلماء من الأصوليين والمناطقة بحاجة إلى اللغة في مباحثهم لطرائق الاستدلال والوصول إلى الأحكام.فلا يمكن التوصّل إلى ذلك إلاّ عن سبيل اللغة وفهمها وإدراك أسرارها لكونها الأداة التي يستعملها الأصوليون في مباحثهم، وتوصلهم إلى مرادهم. يقول السيّد محّمد باقر الصدرϖ في الدليل الشرعي اللفظي: [لما كان الدليل الشرعي اللفظي يتمثل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة، ناسب ذلك أن نبحث في مستهّل الكلام عن العلاقات اللغويَّة بين الألفاظ والمعاني، و نصنِّفُ اللغة بالصورة التي تساعد على ممارسة الدليل اللفظي والتمييز بين درجات من الظهورِ اللفظي][1].

لذا ناقشوا الظواهر اللغويَّة في مباحث خاصّة، فيما يسّمى عندهم (بمباحث الألفاظ والتصّورات)، و من أهّم المسائل اللغويَّة التي نظروا فيها هي ظاهرة التَّرادُف؛ لما لها من أثرٍ كبيرٍ في بناء الأحكام الفقهية، وتجلية المعاني التي هي موضوع علم المنطق، فعّرفوا التَّرادُف، وأثبتوهُ،

[1] - السيد محمد باقر الصدرϖ ،**دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، دار المنتظر، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٥١.

وبحثوا في أسبابه و فوائده. وطرحوا نظرّاتهم و تفسيراتهم لإمكان وقوعه. ولبيان مفهوم الترادف في بحثهم نأخذ نماذج من تعريفاتهم، منها:

١. تعريف الفخر الرازي[١]

فقد عرّفَ فخر الدين الرازيالتَّرادُفَ بقولِه:[هو الألفاظ المفردة الدالّة على شيء واحد باعتبار واحد]. قال: واحترزنا بالإفراد عن الاسم و الحدِّ، فليسا مترادفين، وبوحدة الاعتبار عن المتباينين،كالّسيف والصارم، فإنّهما دلاّ على شيء واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذّات والآخر على الصفة[٢]. ونلاحظ من خلال تعريف الرازيللتَّرادُف وشرحه، أنه أكثر تحديداً من تعريف القدماء من علماء اللغة. فقد فرق بينه وبين الحد والاسم بقوله بالإفراد، وفرّقبينه وبين المتباينين بوحدة الاعتبار، كما أنّه لم يكتفِ بالتعريفبل ميّز بينه وبين ما يحتمل التشابه معه من المؤكّد والتابع، بقوله: [و الفرق بينه وبين التوكيد، أنّ الحدُ تَرادفينفيد ما أفادهُ الآخر، كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يفيد الثّاني تقوية الأوّل؛ والفرق بينه وبين التابع، أنّ التابع وحدَهُ لا يفيدُ شيئاً كقولنا: عَطْشان نطْشَان][٣].

وقد ميّز الإمام الغزالي[٤] التواطؤ عنالتَّرادُفِ بقولِه: [وأمّا المتواطئة فهي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد،لكنّها متّفقة بالمعنى الّذي وضع الاسم عليها، كاسم الرجل فإنّهيُطلق

---

[١] - الرّازي، فخر الدين (٥٤٤ – ٦٠٦هـ، ١١٥٠ – ١٢١٠م). أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين. ولد في الري بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، ومنهم والده، حتى برع في علوم شتى واشتهر، فتوافد عليه الطلاب من كل مكان. كان الرازيإماماً في التفسير وعلم الكلام والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيرها. ترك مؤلفات كثيرة تدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه أبرزها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، وهو تفسير جامعٌ لمسائل كثيرة في التفسير وغيره من العلوم التي تبدو دخيلة على القرآن الكريم، وقد غلب على تفسيره المذهب العقلي الذي كان يتبعه المعتزلة في التفسير، فحوى تفسيره كل غريب وغريبة كما قال ابن خلكان.اختُلف في سبب وفاته، وقيل مات مسموماً. نقلا عن **الموسوعة العربية العالمية**، ص٣٦٧.

[٢] – السيوطي، **المزهر** ، ص ٤٠٢.

[٣] – **م.ن.**، ص ٤٠٢-٤٠٣.

[٤] - محمد الغزالي (١٣٣٥ – ١٤٦١هـ = ١٩١٧ – ١٩٩٦م). عالم ومفكر إسلامي مصري كبير، ولد بمحافظة البحيرة بمصر. التحق بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر سنة ١٩٣٧م وتخرج فيها سنة ١٩٤١م متخصصًا في مجال الدعوة، كما حصل على درجة التخصص في التدريس من كلية اللغة العربية عام ١٩٤٣م. تصدى لتيارات الغزو الفكري في العالم الإسلامي. ومن مؤلفاته: فقه

على زيد وعمر وبكر(...) وكّل اسم مطلق ليس بمعيّن كما سبق فإنّه يُطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ][1].

هناك من ميّز الألفاظ المتكافئة عن الألفاظ المترادفة، فهي تطلبه المترادفات، وهي الألفاظ المتحدة في الذات والمتباينة في الصفات، وأسماء الله تعالى وأسماء رسوله9من هذا النوع[2].

٢. تعريف صاحب المعجم الأصولي

وقد عرف التّرادف بقوله :[هو اشتراك لفظين متغايرين في معنى واحد، والمترادف هو ما يكون فيه المعنى قد وضع له أكثر من لفظ لغرض الدلالة عليه، ومثاله الحيوان المفترس، فإنّ له مجموعة من الألفاظ قد وضعت للدلالة عليه، مثل لفظ الأسد والليث والهزبر][3].

إنّ هذا التعريف خلا من المحددات والشروط التي رأيناها عند الفخر الرازي، ويمكن القول إنّ هذا التعريف يُصنَّف ضمن التعريف الموّسع للترادف، كما إنه ينسجُم مع تعريف اللغويين القدماء لمفهوم الترادف.

٣. تعريف صاحب حلقات الأصول

عرّف السيّد محمّد باقر الصدرϖ التّرادف بعد الإشارة إلى إمكان وقوعه، بقوله: [التّرادف هو وجود لفظين لمعنى واحد بناءً على غير مسلك التعّهد في تفسير الوضع][4].

السيرة؛ الإسلام والأوضاع الاقتصادية؛ دفاع عن العقيدة والشريعة؛ نظرات من القرآن؛ هموم داعية، **الموسوعة العربية العالمية**، ص١٤١٦.

[1] – الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا.ط.، لا.ت.، ١\٣١-٣٢.

[2] – السيوطي، **م.س.**، ص ٤٠٥.

[3] – محمد صنقورعلي، **المعجم الأصولي**منشورات الطيّار، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م، ١\٤٨٦.

[4] – السيد محمد باقر الصدرϖ، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص ٦٠.

ونلاحظ من التعريف أمرين: أحدهما، أنّ صاحب الحلقات، ربط بين موضوع التَّرادُف وتفسير الوضع، لا يخفى ما لهذه المسألة من أهميّة في تفسير وقوع التَّرادُف وإنكاره كما سنوضّحه لاحقاً بالتفصيل في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

وثانيهما، أنّه فسّر وقوع التَّرادُف بناءً على غير مسلك التعّهد في تفسير الوضع، والتعّهد يعني [الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى][1]. وهذا يعني يمتنع التَّرادُف المتضّمن لتعهدين من هذا القبيل بالنسبة إلى معنى واحد، إذ يلزمُ أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى، وهو غير مقصود من المتعّهد، بأن يأتي باللفظين للدلالة على معنى واحد، وسنناقش هذا المسلك بالتفصيل في إمكان وقوع التَّرادُف عند الأصوليين.

- إمكان وقوع التَّرادُف عند الأصوليين

أمّا في إمكان وقوع التَّرادُف في اللغة، فقد أثبتوهُ في تقسيماتهم للفظ والمعنى ومنهم صاحب تهذيب الأصول، إذ يقول: [اللفظ و المعنى إمّا متّحدان، يُعبَّر عنه بمتّحد المعنى، أو متعدّدان، يعبرَّ عنه بالمتباين. أو يكون المعنى واحداً عرفاً – وإنّ تعدّد بحسب الحيثيّات والدقيّات العقلية– واللفظ متعدّداً، يعبَّر عنه بالمُترادف، أو يكون بالعكس، ويعبّر عنه بالمشترك. ولا ريب في وقوع الجميع في المحاورات الصحيحة][2].

وقد يقال بعدم إمكان التَّرادُف في اللغة، وذلك لأنّه لا معنى لوضع لفظين أو أكثر لمعنى واحد، بعد أن كان الغرض من الوضع هو تفهيم المعنى، وهو يحصل بوضع لفظ واحد لإفادة المعنى المراد، ومن هنا يكون وضع أكثر من لفظ لإفادة معنى واحد منافياً لحكمة الوضع، والمفترض من واضع اللغة أن يكون حكيماً لا يقدم على ما هو عبث ومناف للحكمة. [إلاّ أنّ هذه الدعوى غير تامّة بعد شهادة الوجدان على وقوع التَّرادُف في اللغة، أو الوقوع أقوى شاهد

---

[1] – م.ن.، ص ٦١.

[2] – السيد عبد الأعلى السبزواري، **تهذيب الأصول**، دار الهادي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م، ١\٣٤.

على الإمكان، على أن ذلك لا ينافي مقتضى الحكمة من الوضع، فما هو المحذور في أن يتوصّل الواضع أو المتكلّم بأكثر من لفظ لإفادة المعنى المراد عنده]"[1].

ويرى السّيد محمّد تقي الحكيم أنّ جلّ مناشئ الخلاف قائمٌ على بعض النظريات التقليدية في نشأة اللغة، فإذا قلنا بالدلالة الذاتيّة، تعذّر علينا الإقرار بالترادف، وكذلك إذا قلنا بالواضع هو الله فهو حكيم قادرٌ، يضع لكلّ معنى لفظاً، وإن قلنا بتعدّد الواضع (الإنسان) ساغ لنا القول بالترادف[2].

لكن لمّا كانت النظرية الاجتماعيّة للغة تراها إحدى مظاهر الاجتماع تولّدها حاجة المجتمع للتفاهم، ولا يقع التواضع عن تشاور فإن الترادف ممكن وقوعهُ، ثمّ يقول وقد توضع لدى مجتمعات ما ألفاظ لمعنى واحد وتضع أخرى لفظاً لشبيه المعنى، فيأتي أرباب المعاجم فيسجلونها ألفاظاً دالة على معنى واحد من دون ذكر تعدد الواضع. إذاً لا موضع للتساؤل عن الأهداف العقلانية من وراء الترادف، مادمنا نقّر بأنّ الوضع عملٌ تلقائي اقتضتهُ طبيعة المجتمعات[3].

- الإشكال على نظرية التعهد

---

[1] - محمد صنقور علي، **المعجم الأصولي**، ١\٤٨٦.

[2] - محمد تقي الحكيم، **من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص٩٩-١٠٠.

[3] - **م.ن.**، ص١٠١-١٠٢.

المتحصّل أنّ إمكان التَّرادُف في اللغة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه على تمام المباني في ما هو واقع الوضع، لكن يمكن الإشكال في إمكانه بناءً على نظريّة التعّهد في الوضع التي يتبنّاها السيّد الخوئي ϖ[1]، وذلك لأنّ المتعّهد إذا التزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلاّ إذا جاء بهذا اللفظ، فهذا يعني أنّه لا يكون ملتزماً بتعّهده إذا جاء باللفظ الآخر المرادف وقصد تفهيم المعنى نفسه إلاّ أن يكون قد التزم بالتزامين هو ألاّ يقصد تفهيم هذا المعنى إلاّ أن يأتي بهذا اللفظ، ثمّ يلتزُم التزاماً آخر بأن لا يقصد المعنى نفسه إلاّ إذا جاء باللفظ الآخر المرادف.

ولا يخفى التَّهافت بين الالتزامين، فأحد الالتزامين ينافي الآخر، لكن يمكن أن يلتزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلاّ إذا جاء بكلا اللفظين، وهذا الالتزام، إن كان ممكناً إلاّ أنّه خلاف المتعارف، إذ من غير المألوف الالتزام بالإتيان بالكُلّ تَرادفات لغرض تفهيم معنى واحد؛ ومثاله في اللغة على وفق هذا المبنى، أننا إذا أردنا أن نُعبّر عن الحرب علينا أن نأتي بمرادفه، فنقول في آن واحد (حرب، وغى) للتعبير عن معنى واحد، وهذا غير متعارف عليه، بل غير معمول به، ومن الواضح بطلانه.

– توجيه الإشكال

ويمكن توجيه الإشكال على هذا المسلك (التعهد) بأحد حلول ثلاثة ذكرها السيّد الصدر ϖ[2]:

١) افتراض تعدّد الواضع، بمعنى تعدّد المتعّهدين بتعدُّد تَرادفات. هذا الجواب لو تمّ فإنّه يصلح لتفسير تَرادُف في اللغة بناءً على مسلك التعّهد.

٢) افتراض اتّحاد المتعّهد، إلاّ أنّ التعّهد يكون بهذه الكيفيّة، وهي أن يتعّهد بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلاّ إذا جاء بأحد هذه الألفاظ تَرادفة.

---

[1] – محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، تقرير لبحث أبو القاسم الخوئي (قدس سره)، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف، ١٩٧٤، ج١، ص٣٩-٥٢.

[2] – محّمد باقر الصدر ϖ، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص ٦١.

٣) افتراض اتّحاد المتعّهد ،أيضاً، إلاّ أنّ التعّهد يكون مشروطاً، بمعنى أن نفترضَ أنّ المتعّهد يتعّهد بأن لا يقصد تفهيم المعنى إلاّ أن يأتي بهذا اللفظ ولكن بشرط ألاّ يأتي باللفظ الآخر، ثمّ يتعّهد تعهداً آخر، بأنّ لا يقصد تفهيم المعنى إلاّ أن يأتي باللفظ الآخر على أن لا يأتي باللفظ الأوّل.

نلاحظ أن في الافتراض الأول تعدّد (المتعِهّد) بالكسر أي تعدد الواضع، وفي الافتراض الثاني تعدد (المتعَهد) بالفتح أي تعدد اللفظ والواضع واحد، وفي الافتراض الثالث تعدد (التعهد) أي تعدد عملية الوضع؛ وبهذا البيان اتّضَح إمكان التَّرادُف في اللغة على جميع المباني الأصوليةّ.

ولعّل الافتراض الأّول ينسجُم مع ما جاءت به البنيوية التوليدية التي أرسى أسسها لويسيان غولدمان أكثر ما يمثلُ هذا الأمر؛ ويرى هذا اللغوي [أنّ اللغة هي إنتاج مستمّر من قِبَل الأفراد؛ أي أنّ كلّ فرد يخلُق اللغة بطريقته الخاصّة،وذلك باستعماله اليومي لها، وبطريقة تركيبيّة للجمل التي يستخدمها، والتي تختلفُ، قليلاً أو كثيراً، عن طريق استخدام أي فرد لها][1].

وقد أشار تمام حسّان إلى تعدد الواضع واستحداث ألفاظ جديدة بقوله: [حقاً إنّ الباب ليس موصداً أمام تصدّي الأفراد لارتجال الكلمات للمعاني ولتحويل الدلالة من معنى إلى آخر، فالشرط الأساسي لأن يصبح هذا الصوغ الجديد أو الاستعمال الجديد الّذي جاء به الفرد جزءاً من مفردات اللغة هو أنّ يتقبله المجتمع ويشيع استعماله فيكتسب العرفية الضرورية لكلمات اللغة][2].

ويتّضح من كلامه أنّ المعيار والمقياس هو الاستعمال العرفي للكلمات فلا فائدة في لفظة بلغت ما بلغت والنّاس لا تستعملها أي مهما كانت دلالتها على المعاني، ومهما كان

---

[1] – هاشم صالح، **البنيوية والحداثة**، مجلة مواقف، عدد ٣٦، ص٨٤.

٢– تمام حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة،القاهرة، لا.ط،لا.ت، ص ٢٢٢.

إيحاؤها الصوتي. كما يتضح أنها إشارة إلى تعدد الواضع، وهذا يتلاءم مع الافتراض الأول الذي ذكره السيد محمد باقر الصدرϖ.

– منشأ التَّرادُف عند الأصوليين

أمّا منشأ وقوع التَّرادُف في اللغة عندهم، يمكن أن نحصره بثلاثة احتمالات: **الأوَّل:** إنه نشأ من تصدّي الواضع لوضع لفظين أو أكثر لمعنى واحد، أمّا في عرض واحد أو على حقبات متعاقبة، وذلك لا محذور فيه ولا منافاة معه لحكمة الوضع.

الثَّاني: إنه نشأ من اختلاف الواضع، بمعنى أنّ كلّ قبيلة من قبائل العرب قد وضعت للمعنى المراد لفظاً خاصاً، ثمّ لما جمعت ألفاظ اللغة أو تداخلت القبائل فيما بينها، صار للمعنى الواحد ألفاظٌ متعدّدةٌ.

وهذان الاحتمالان يمكن أن يكون أحدهما هو منشأ لوقوع التَّرادُف في اللغة، كما يمكن أن يكون مجموعهما هو المنشأ لذلك، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون بعض المترادفات نشأ عن الاحتمال الأوَّل و بعضها نشأ عن الاحتمال الثَّاني[1].

الثالث: إنّ الوضع قد يكون تعيّناً، بمعنى أنّه ينشأ عن كثرة استعمال لفظ في معًنى ولا يكون لأحد تصدّ للوضع، وإذا كان كذلك فمن الممكن أن يكثر استعمال لفظ في معًنى بدرجة ينشأ عن هذه الكثرة الاستعمالية الوضع، ثمّ يكثر استعمال لفظ آخر من القبيلة نفسها في المعنى نفسه وينشأ عن ذلك وضع آخر ومن ثَمَّ يحصل التَّرادُف. و لعّل هذا يقابل ما ذكره اللغويون في كثرة استعمال الصفات الغالبة، ما أدّى بلوغها حدّ الاسميّة، أي حلّت محّل الأسماء لكثرة استعمالها وشيوعها، وهذا ما سنوضحه مفصلاً في السبب الرابع من نشوء التَّرادُف في الفصل الثَّاني.

ولتوضيح الاحتمال الثالث في منشأ التَّرادُف وتسليط الضوء عليه، نشير إلى ما طرحه علماء الأصول في مباحث الألفاظ من أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست دلالة ذاتية،

[1] – محمد صنقور علي، **المعجم الأصولي**، ص ٤٨٧.

كدلالة الألم في عضو من أعضاء الإنسان على وجود خلل فيه، وإنّما هي بجعل جاعل واعتبار معتبر، وإلاّ لو كانت الدلالة ذاتية، للزم أن يشترك جميع البشر فيها، مع أننّا نجد العربي لا يفهم معاني الألفاظ الفارسيّة – مثلاً– وكذا العكس من دون تعلّم و دراسة[1].

إنّ دلالة تلك الألفاظ في كلّ لغة لمجموعة من الناس على معانيها، تم بإحدى كيفيّتين:

الأوّلى: التعيين، وهو الأصل في دلالة اللفظ على معناه، ويراد به أن يتصوّر الواضع اللفظ،ثمّ يتصوّر المعنى الّذي يريد أن يخصّ ذلك اللفظ به، فيضعه بإزائه، و ينصّ على أنّي وضعت هذا اللفظ: [أسد] مثلاً بإزاء [الحيوان المفترس][2].

وتسمّى هذه الكيفيّة من الوضع بـ[الوضع التعييني][3]. و يسمّى اللفظ دالاً والمعنى مدلولاً و يسمّى الإنسان الّذي مارس غلبة التخصيص والتنصيص هذه واضعاً واللفظ موضوعاً، والمعنى موضوعاً له.

الثّانية: الاستعمال، فإنّ كثرة استعمال لفظ و إرادة معنى خاصّ منه، يولّد علاقة خاصّة في الذهن بين ذلك اللفظ وهذا المعنى، بحيث ينتقل الذهن فوراً إلى المعنى عند سماع اللفظ؛ وتسمّى هذه الكيفيّة من الوضع بـ[الوضع التعيُّني][4]. و يسمّى اللفظ في الوضع التعيُّني مستعملاً، ويسمّى المعنى مستعملاً فيه و قصد المستعمل إحضار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ إرادة استعمالية.

وفي ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ منشأ الوضع التعييني هو التخصيص والتنصيص بينما يكون منشأ الوضع التعيُّني هو كثرة الاستعمال وهذا الأخير يؤدّي إلى استحداث ألفاظ جديدة للمعنى نفسه، ما يؤدّي إلى نشوء ظاهرةالتّرادف في اللغة. أضف إلى ذلك قول الفخر الرازي

---

[1] – محمّد جعفر شمس الدين، **مدخل إلى دراسة علم أصول الفقه**، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٢٧.

[2] – **م.ن.**، ص ٢٨.

[3] يُراجع: **م.ن.**، ص ٢٨.

[4] يُراجع: **م.ن.**، ص ٢٩.

في إثبات وقوع التَّرادُف: [ومن الناس مَنْ أنكره، وزعم أن كلَّ ما يُظَنّ من المترادفات فهو من المتباينات؛ إمّا لأنّ أحدهما اسم الذات، والآخر اسم الصفة أو صفة الصفة. قال: والكلامُ معهم إمّا في الجواز، ولا شكّ فيه؛ أو في الوقوع إمّا من لغتين، وهو أيضاً، معلوم بالضرورة، أو من لغة واحدة؛ كالحنطة والبُرّ والقَمح؛ وتعسّفات الاشتقاقيين لا يشهدُ لها شُبهةُ فضلاً عن حجّة][1].

ويتضح من كلام الرازي، أن التَّرادُف ممكن وواقع سواء أكان في لغة واحدة أم في لغتين، كما أنه أشار إلى الفروق التي يتبناها الاشتقاقيوّن بين الألفاظ، وفي رأيه لا تنهض كونها شبهة فضلاً عن حجة.

أمّا التاج السبكّي في شرح [المنهاج] فلم يكتفِ بذكر أنّه واقع في اللغة، بل وقف متعجبّاً من التكلّف في التفريق لأكثر الألفاظ المترادفة، بقوله: [ذهب بعض الناس إلى إنكار المُترادف في اللغة العربيَّة، وزعم أنّ كلّ ما يُظّن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأوَّل موضوع له باعتبار النسيان، أو باعتبار أنّه يؤنِس، والثَّاني باعتبار أنّه بادي البشرة كذا الخَنْدَريس العُقار؛ فإنّ الأوَّل باعتبار العتق، والثَّاني باعتبار عَقْر الدَّنّ لشدَّتها. وتكلّف لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب][2].

ويجيبُ الآمدي[3] مانعي ظاهرة التَّرادُف، بقوله: [وجوابه أن يقال لا سبيل إلى إنكار الجواز العقلي، فإنّه لا يمتنُع عقلاً أن يضع واحد لفظين على مسّمى واحد، ثم يتّفق الكلّ عليه.

---

[1] – السيوطي، **المزهر**، ص ٤٠٣.

[2] – **م.ن.**، ص ٤٠٣.

[3] – الآمدي، أبو الحسن (٥٥١–٦٣١هـ). أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، أصولي، كان حنبلياً، ثم تحول إلى المذهب الشافعي. قَدِم بغداد فتعلم القراءات، وبرع في الخلاف، وتفنن في أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة. رحل إلى مصر وتصدّر للإقراء والفقه الشافعي، فتتلمذ عليه خلق كثير. ومن مصر خرج إلى الشام وتُوفي فيها. من كتبه: الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في علم الكلام ولباب الألباب. **الموسوعة العربية العالمية**، ص٦٣١.

أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الا سمين على مسّمى، وتضع الأخرى اسماً آخر، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك. كيف وإن ذلك جائز بل واقع بالنظر إلى لغتين ضرورة فكان جائزاً بالنظر إلى قبيلتين][1].

ومن علماء الأصول مَنْ لم يَر معنى لإقامة البرهان على جوازه بعد تحقق وقوعه، ومنهم من خاضَ في معمعة الإثبات والإنكار، وأدلى بدلوه في النقاش والحوار، وكانت النتيجة استهجان إنكار الاشتقاقيين من أهل اللغة، ونعتهم بالتكلّف الظاهر و التعسّف البحت الّذي لا يشهدُ بصحّته عقل لا نقل، فوجب تركهُ عليهم[2].

ويمكن إجمال بأز ما لاحظناهُ عند الأصوليين ونظرتهم إلى ظاهرة التَّرادُف بالآتي:

أوّلاً: دقّة علماء الأصول في تعريف التَّرادُف، وتمييزهم له ممّا يشتبه به، من المؤكّد، والتابع، والحدّ، والألفاظ المتواطئة والمتكافئة.

ثانياً: مناقشة مسألة التَّرادُف نقاشاً عقلياً أقرب ما يكون إلى أسلوب المناطقة وعلم الكلام في التقسيم والتفريع والجدل في إثباته وإنكاره.

ثالثاً: جعل بعض منهم التَّرادُف سنّة من سنن العرب، وقسماً من كلامها، واتّساع معانيها، أوجبهُ بالضرورة الاستقرائية.

رابعاً: إنّ أسباب نشوء التَّرادُف عندهم مبنيّة على كون اللغات اصطلاحية، إذ إن منشأ وقوع التَّرادُف عندهم يتمثّل في ثلاثة احتمالات:

- الأوَّل: أن يكون بسبب تعدّد الواضع، بمعنى أنّ كلّ قبيلة من قبائل العرب، قد وضعت للمعنى المراد لفظاً خاصّاً، وما جمعت ألفاظ اللغة أو تداخلت القبائل فيما بينها صار للمعنى الواحد ألفاظ متعدّدة.

---

[1] – الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دارالكتب العلمية، بيروت، لا.ط.، ١٩٨٠، ١\٣٠-٣١.

[2] – يُراجع: محمّد نور الدين المنجد، **الترادف في القرآن الكريم**، ص ١٠٠-١٠١.

- الثَّاني: أن يكون بسبب تعدّد الوضع، بمعنى تصدّي الواضع بوضع لفظين أو أكثر لمعنى واحد، إمّا في عرض واحد أو على مراحل متعاقبة.
- الثَّالث: أن يكون بسبب الوضع التعيُّني، بمعنى أنّه ينشأ عن كثرة استعمال لفظ في معنى و لا يكونُ لأحد تصدٍ للوضع.

خامساً: ذهب جمهور منهم إلى القول بوقوع التَّرادُف و إثباته في اللغة، فهم يرون أنّ التَّرادُف لا يمتنعُ عقلاً، ولا شكّ في جواز وقوعه، سواء أكان من لغتين، فهو عندهم معلوم بالضرورة، أم من لغة واحدة كالحنطة، و البُرّ، والقمح.

سادساً: وما يلاحظ أنّهم أخرجوا من التَّرادُف طائفة من الألفاظ التي قال بعض اللغويين بترادفها، وذلك كاسم الشيء وصفاته، والصفة وصفة الصفة.

ب- مفهوم التَّرادُف عند المناطقة

إنّ فكرةَ التَّرادُفِ ليست بغريبة ولا بجديدة عند أصحاب المنطق، فقد أشار إليها أرسطو واضع المنطق من قبل، في مباحث التصّورات التي تتّصل بكثير من المسائل اللغويَّة، كذلك ذكرها في تقسيماته للأسماء وفي باب الحدود. لقد لاحظ أرسطو تعدّد الأسماء الكثيرة

للمعنى الواحد وقرر أنّه يمكن أن يقال الشيء بعينه متى كانت الأسماء له كثيرة والمعنى واحداً بعينه وذلك بمنزلة الثوب والرداء[1]، وعنده أنّ الكلمات مثل الفرح، والطرب، والسرور كلّها أسماء لمعنى واحد هو اللّذة[2].

وقد عدّ أرسطو التَّرادُف وسيلة لحدّ الشيء في البسائطمثال ذلك أن يجعل بدل [الثوب] [رداء]، ومثل قولنا: [اللائق جميل، وهكذافكّل ما يجري هذا المجرى ينبغي عنده أن نجعله داخلاً في باب الحدّ، وينبغي ذلك أن تبدل الأسماء بالأسماء إذا كان معناهما واحداً. إلاّ أنّه من أعظم الخطأ أن نجعَل التبديل بأسماء لا تعرف و مثال ذلك أن نجعَل مكان حجر أبيض: جندل بلجاء، فما قيل بهذا الطريق لم يجز و هو أقّل بياناً][3].

ويبدوأنّ أرسطو ينظر إلى مرادف الكلمة على أنّه تعريف لها، مقيّداً ذلك بضرورة كون المرادف أوضح من الكلمة المراد تعريفها؛ وهكذا يتبيّن لنا كيف تمثّلت فكرةالتَّرادُف في منطق أرسطو بهذه الصورة.وقد عرّف محّمد رضا المظفر الترادف بقوله: [تسمية لفظ إلى لفظ من جهة دلالة كّل منهما على معنى واحد يشتركان في الدلالة عليه، ففي التَّرادُف يتّحدُ المعنى، ويتعدّد اللفظ][4].

أي يكون للمعنى الواحد عدّة ألفاظ كّل منها يدلّ عليه،[5] مثل أسد، وليث، وَهِزبرَ، وَسبُع، وضَيغَم، وغضنفر، وغيرها. فكل هذه الألفاظ متّحدة في المعنى، وعليه يكون مُترادف عندهم هو ما تعدّد لفظه واتّحد معناه، مثل إصبع، وبنان، وقلم، و يراع. إنّ مثل هذه الألفاظ مترادفة عدهم لأنّها متّحدة في المفهوم، ومتّحدة في المصداق[6].

إنّ من أنواع التعريف لدى المناطقة، التعريف بالمرادف، حيث اصطنعوه سبيلاً لتعريف الشيء وحدّوه وأكثروا القول في هذا النوع وزادوه تفصيلاً وبياناً؛ فقد ذكر جونسون ثلاثة أنواع من التعاريف ومنها التعريف بالمرادف (Biverhal Definition) وهو تعريف الشيء

---

[1] – أرسطو، **منطق أرسطو**، تر و تح : عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م ،٢\٤٧٩-٤٨٠.

[2] – **م.ن.**، ٢\٥١٨.

[3] – **م.ن.**، ٢\٦٦١ .

[4] – محّمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٣ ، و خضر بن محّمد بن علي الرازي، **شرح الغرّة في المنطق**، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٥.

[5] – **أحمد عبده خير الدين**، علم المنطق، المطبعة الرحمانية، مصر، ط١، ١٩٣٠م ، ص ٣٣-٤٦.

[6] – بّسام مرتضى، **دروس في المنطق**، مؤسسة النعمان، بيروت، لا.ط.، ١٩٩٤م، ص ٣٢.

بمرادف أوضح منه[1] وقد قال بهذا كثير من المناطقة والباحثين، كأن نقول: البر هو القمح والسجنجل هي المرآة. وقد سمّى المناطقة هذا النوع من التعريفات [التعريف اللفظي][2].

وهم يرون في هذا النوع من التعريفات أنّ المرادف قد استخدم ليرمز بدقّة للمعرَّف، بحيث يمكن استبدال أحدهما بالآخر. فهما متكافئان ومتساويان منطقاً ودلالةً، ولا فرق بينهما إلاّ من جهة كون المرادف أكثر شهرة وأوضح، لأن التعريف عندهم هو دائماً معادلة.[3] وعلى هذا الأساس أجازوا منطقاً أن تعرف الكلمة بذكر مرادفها، وجعلوه إحدى طرائقهم في التعريف وذلك لإدراك المفرد وتصوّره ومعرفته.

إنّ الحاجة اللغويَّةللتَّرادُف — الوظيفة المنطقية عند أهل المنطق– قد ذهب إليها ،أيضاً، أصحاب المذهب الوضعي، فهي عندهم من قبيل التعريف الاسمي وضرب منه، وقد أطلقوا عليها، اسم [التعريف القاموسي] الَّذي هو ،أيضاً، يعرف الكلمة بمرادفها، معتمداً في ذلك على الاستعمال القائم فعلاً بين النّاس[4].

و قد توسّع الوضعيون كثيراً في هذا النوع من التعريفات، فكّل لفظة في اللغة يمكن تعريفها بحدّها ووضع ما يساويها، لا فرق في ذلك عندهم بين لفظة وأخرى، كما أنّهم لم يقصروه على الألفاظ المفردة، بل شمل العبارات؛ ولكن على الرغم من توسّعهم هذا، فأنّهم قد أصابوا في نظرتهم إلى التعريف القاموسي بوصفه حالة تاريخية؛ وذلك لأنّه تسجيل للكلمات بحسب استعمال الناس لها في ظروف معيّنة.

فإذا قلنا إنّ لفظ (س) معناه مرادف للفظ [ص]فهذا يعني تسجيلاً تاريخياً لحالة قامت بالفعل فيما مضى، وقد تكون قائمة اليوم كذلك؛ وليس لنا أن نقرّر تعريف اللفظة بما يساويها أن نضيف شيئاً من عندنا أو نحذف شيئاً، إذ إن النّاس يستعملون هذه الكلمة على هذا

---

[1] – Johenson: Logic I، ص ٢٨٩، **عن المنطق الصوري** منذ أرسطو وتطوره المعاصر، علي سامي النشار، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ط.١، ١٩٥٥م، ص ١٥٠.

[2] – أحمد عبده خير الدين، **م.س.**، ص ٥٥. وأبو العلاء عفيفي، **المنطق التوجيهي**،مطبعة لجنة التأليف و الترجمة، القاهرة، ط١٩٥٣،١١،ص٢٨.

[3] – محّمد فتحي الشنيطي، **المنطق و مناهج البحث**، مطبعة مينت برس، بيروت، ط١، ١٩٦٩، ص ٧١.

[4] – زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٥، ١\١٢٨.

النحو، وهم يستعملونها بحيث تساوي كذا من الكلمات الأخرى؛ فإذا استعملوا مثلاً كلمة قلم ويراع بمعنى واحد، كانت الواحدة منهما تعريفاً قاموسياً للأخرى.

ولما كانت المعاني القاموسية للكلمات تسجيلاً لما يجري به الاستعمال بين جماعة من الناس، ولهذه الجماعة أن تغير كيف شاءت من طريقة استعمالها للكلمات فإن معانيها القاموسية تتغيّر تبعاً لذلك، لذا أوجبوا ضرورة تقييد هذا التعريف بزمان معيّن ومكان معيّن، لأنّه يجوز أن يتغيّر التعريف باختلاف الزمان والمكان. فليست المعاني القاموسية بالحقائق الثابتة ثباتاً مطلقاً كجدول الضرب في الحساب[1].

وربّما أنّ أصحاب المنطق الوضعي كانوا أكثر دقّة من غيرهم في النظر إلى هذا التعريف وفي فهم فكرةالتَّرادُف وإدراكها. فقد اقتربوا كثيراً من حقيقتها عندما ربطوا هذه الظاهرة بتغير المعنى، ولاحظوا فيها الجانب التاريخي. كما أنّهم قد عولوا في ذلك على الاستعمال، وجعلوا صحّةالتَّرادُف في الألفاظ هو الواقع اللغوي لا غير، ومقياس الصواب أو الخطأ هو النّاس أنفسهم وكيف يتفاهمون.

٤- مفهوم التَّرادُف في السيميائيّات

إنّ السيميائيّات تهتّم بالعلامة اللغويَّة -وغير اللغويَّة- من حيث كنهها وطبيعتها، وتسعى إلى الكشف عن القوانين الماديّة والنفسيّة التي تحكمها، وتتيح إمكانية تمظهرها داخل

[1] يُراجع: زكي نجيب محمود، م.ن، ١\١٢٨-١٢٩.

التراكيب والسياقات اللغويَّة الاجتماعيّة. ومن بين الأهداف المعلنة للسيميائية، إبراز لعبة المعنى أو التدليل[1].

حاول السيميائيون دراسة خصائص اللّغة، داخل النظام اللغويّ، وطرائق الدلالة، والعلاقة الموجودة بين المعجم والتركيب، واهتموا بعلاقة اللفظ بمدلوله، وأدركوا أن المفردات تتكّون من مجموعة من العناصر يضبطها المعجم، ولكنّها، عندما تتعالق مع مفردات أخرى داخل تركيب محدّد فإنها تستقبل سمات جديدة لا يتّوفر عليها معجم تلك المفردات منفصلاً بعضها عن الآخر. وقد استعملوا في إبراز هذه المعطيات مصطلحات جديدة تحتاُج إلى فصل بيان. فاللفظة الواحدة تتضمن مجموعة من السمات أطلقوا عليها مصطلح[Semes] أي معانم، جمع معنم، وهو [الوحدة الصغرى للدلالة]. فلفظ [الكرسي]- مثلاً- يضم المعانم الآتية: [له مسند]،[له أرجل]،[لشخص واحد]،[للجلوس]، أما لفظ [الأريكة] ، فهو يضّم إلى جانب المعانم السابقة، معنم جديد وهو[له يدان][2].

ولفظ الخشية يضم المعانم الآتية: (شعور)+(متوجه نحو المستقبل). أما لفظ [الندم]، فهو يضم المعنم الأول (شعور)+(متوجه نحو الماضي). ولفظ التبذير يضم المعانم الآتية : (تجاوز الحد في الإنفاق)+(يختص بالمال) أما لفظ الإسراف: (تجاوز الحد في الإنفاق)+(يتعلق بكل شيءٍ وضع في غير موضعه).

نلاحظ أنّ الإسراف، يضم المعنم الأول من التبذير، أي كلاهما يشترك بهذا المعنم، لكنه يختلف في المعنم الثاني فهو يتعلق بكل شيءٍ وضع في غير موضعه[3].

إنّ الأمثلة السابقة تبرز أن الألفاظ تتوافر على مجموعة من السمات، أو المعانم وكلّما دخلت سمة جديدة، أتيح للدارس أن يميز، بموجبها، بين الألفاظ، وهذا يدلّ على أن للمعانم

---

[1] يُراجع: جوزف كورتيس، **سيميائية اللغة**، تر: جمال حضري ، مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات)، بيروت، ط.١، ٢٠١٠، ص١١.

[2] - محمد إقبال عروي، **السيميائيات و تحليلها لظاهرة الترادف في اللغة و التفسير**،مجلة عالم الفكر،مجلد١٩٩٦،٢٦، ص ٢٠٠-٢٠١.

[3] يُراجع: محمد جعفر الكرباسي، الرسالة التامة في فروق اللغة العامة، مكتب الصفا، النجف الأشرف، لا. ط، لا.ت، ص١٨.

وظيفة اختلافية، أي إنّه بوساطة الاختلافات الحاصلة بين المعانم، نستطيُع أن نميز بين الألفاظ في دلالاتها.

وقد ساعد على هذا الأمر قيام تحليل في الدراسات الفونولوجية واللغويَّة، سمي بالتحليل المعنمي أو المكوني، يسعى إلى البحث في مختلف السمات التي تميزّ بين الحروف والمفردات على المستوى الصوتي، إلى درجة يمكن الحديث عن علاقة تشاكليةّ بين مستوى الشكل- الحروف و الأصوات- ومستوى المحتوى- الدلالة. وقريب من هذا الرأي ما أشار إليه جوزف كورتيس بقوله: [يمكن لمدلول واحد أن يربط بدوال مختلفة، مثلما هو حال الترادف، حتى وإن لم يكن تاماً][1]. يتضح من كلامه أنه يشير إلى نقاط اشتراك بين المفردات ونقاط افتراق ما يؤدي إلى القول بعدم وجود الترادف التام.

وما يلاحظ، بصدد دراسة الألفاظ دراسة معنمية، أن بعض التعابير تضفي على اللفظة معانم ملائمة وسمات جديدة لا نجدها في معجم تلك اللفظة. وهذا يدلّ على أنّ السياق يمارُس دوراً في إضافة معانم ملائمة وسمات جديدة إلى الألفاظ في أثناء التركيب.

وتوضيحاً لهذه الحقيقة، يقدم بعض الدارسين الأمثلة الآتية :

- هناك عاصفة في الجبال.
- هناك عاصفة بين هؤلاء الناس.

فالعاصفة الأولى تتوفّر على معانم محددة وهي (عنصر طبيعي)+(دلالة على الاضطراب الجوي). أما العاصفة في المثال الثاني، فهي تستوعب سمة جديدة لا تتوفر في المعانم السابقة، وهي التي تتيح إمكانية التوافق السياقي و المعنوي بين [العاصفة] و [النّاس]، ألا وهي: [نقاش حاّد].

[1] - جوزف كورتيس، م. س، ص٦٦.

المعجم لا يقدم هذه السمة الجديدة، وإنما هي من إضافات السياق، ولذلك فقد ميّز السميائيون بين نوعين من المعانم: معانم ثابتة في بنية اللفظة سموها [معانم نووية][Semes cleaires][1]، وأخرى متحولة ومتغيرة من سياق لآخر، أطلقوا عليها مصطلح [معانم سياقية] [Classemes][2].

ولو حاولنا ربط هذا التحليل بظاهرةالتَّرادُف، فإننا نلاحظ أن كل مفردة تتوفر على سمات معينة، وعندما يروم الدارس تفسيرها بمفردة أخرى، فإنه يراعي أكبر قدر ممكن من التّشاكل الحاصل بين معانم اللفظة المفسَّرة واللفظة المفسِّرة، ويبعد أن يكون ذلك التوافق تاماً وشاملاً لجميع المعانم والسمات، لذلك يذهب (كريماس) إلى أنّه لا يوجد هناك ترادف بمعنى التطابق التام والكلّي، وإنّما يتوفّر ترادف جزئي (Synonymie partielle)،أوشبه ترادف.

وعلى صعيد الاستخدام اليومي للغة الشفوية، فإنه موجود والكاتب يستخدمه في حدود الممكن، فالأفعال (يشير)، و(يعني)، و(يبرز)، و(يلاحظ)، يمكنها أن تتبادل المواقع في بعض السياقات، من دون صعوبة، وهذا مايتميز به الاستخدام الأدبي عن الكلام العلمي[3].

وإذا كان من المستبعد الحديث عنالتَّرادُف بالمعنى التّام فلا أحد –وهذا ما أشار إليه كّل من كريماس و كورتيز– يشك في وجود ترادف معنمي بين الكثير من المفردات، ففعل [Craindre]– أي خشي من، أو خاف من. وفعل [Redouter]– بمعنى خشي من، أو خاف من...– يتضّمنان، فيالأقل، معنماً مشتركاً بينهما، يدعى نواة معنمية، وهو الّذي يتيح لهذين الفعلين أن يحل أحدهما محل الآخر في عدد من السياقات[4].

ومجموع الذاتيّات هو ما تسميه السيميائيات بالمعانم، ففي كّلمفردة ذاتيات تشترك مع غيرها، لكنها تستوعبُ في الوقت نفسه، سمات خاصّة بها، تظهر داخل كّل سياق، وهو ما

---

[1] – اختار بعض الدارسين ترجمتها إلى [معانم ذرية] ملحق كتاب **[الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة]** [مارسيلود اسكال]. ص٨٥.

[2] – محمد إقبال عروي، **م. س**، ص٢٠٠.

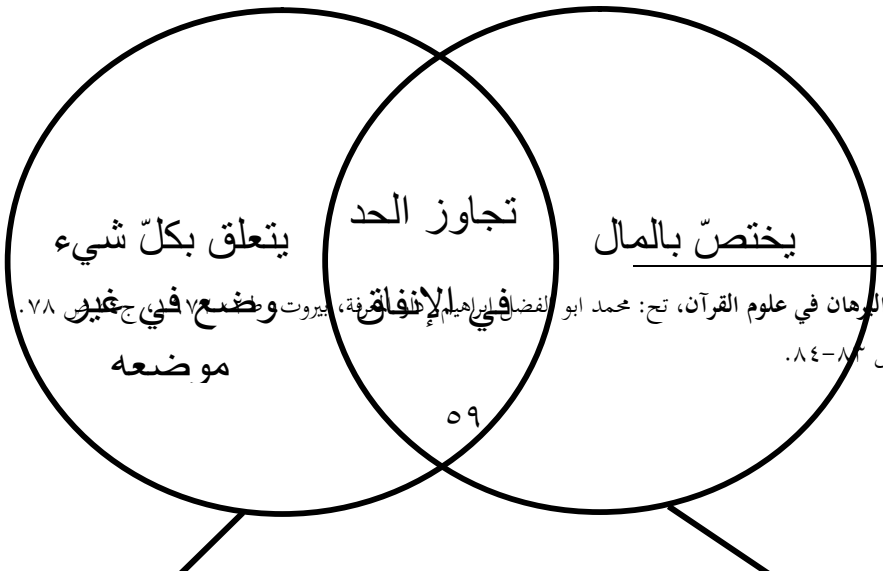
[3] – جوزف كورتيس، **م.س.**، ص٦٧.

[4] – محمد إقبال عروي، **م. س**، ص٢٠٢.

اهتدى إليه الزركشي في قاعدة له حول التَّرادُف تقول: [ولهذا وزعت، أي الألفاظ، بحسب المقامات، فلا يقوم مرادفها فيما استعملت فيه مقام الأخرى، فعلى المفسّر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم التَّرادُف ما أمكن، فإن للتركيب – أي السياق- غير معنى الأفراد – أي اللفظة مفردة- ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب، وإن اتفقوا على جوازه في الإفراد][1].

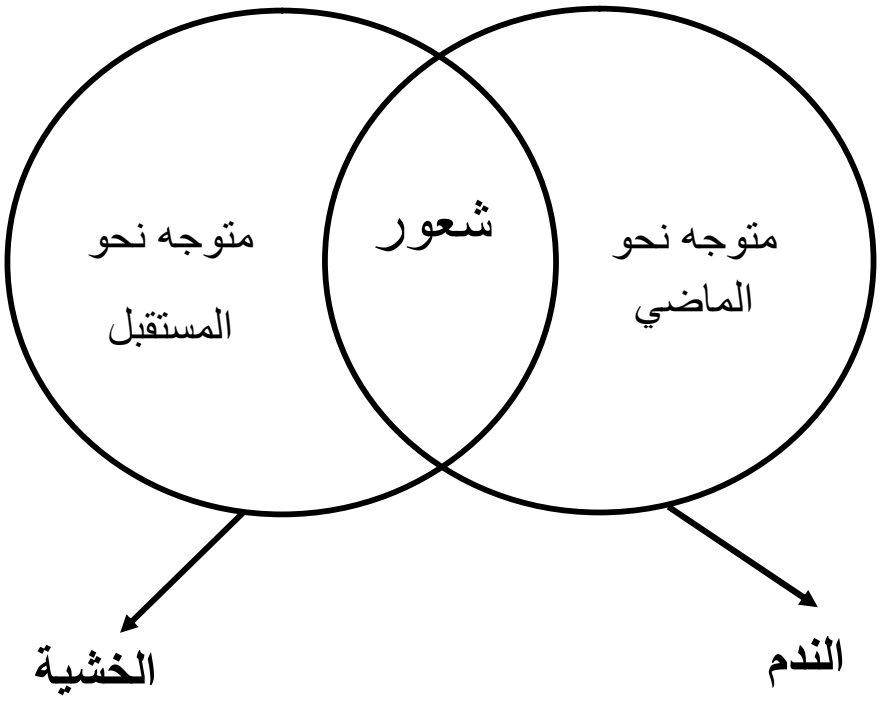
وعندما حاول التفرقة بين ألفاظ يظن بها التَّرادُف لم يجد إلى ذلك سبيلاً إلاّ بالاستعانة بمقولة [التقريب] و[التضمن]، فالفرق بين [الخوف] و[الخشية] فرق مراتبي، إذ الخشية أعلى من الخوف، والفرق بين [الشح] و[البخل] هو أن البخل داخل في الشح متضمن فيه، والشح أشد البخل، بمعنى أنّه يستوعبه و يتجاوزه إلى معانٍ أخرى، والفرق بين [التمام] و[الكمال]، أنهما وإن اشتركا في مقوم إزالة النقصان، فإن الأول لإزالة نقصان الأصل، أما الثاني، فهو لإزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل[2].

وممّا لا شكّ فيه أن دراسة بقية أمثلته دراسة دقيقة، تؤدي إلى نتائج تنسجُم مع التصور الحديث للتَّرادُف. وإنّ القول بوجود التَّرادُف أو عدم وجوده يحتاج إلى تحرير القول تحريراً دقيقاً، إذ من المحتمل أن يكون الخلاف لفظياً، و لعلّ ما كان يقصده المنكرون هو تأكيد وجود معانٍ خاصة بكل مفردة، وانطلاقاً من التحليل الحديث، يظهر بأن من يقول بالتَّرادُف، إنمّا يقصد به وجود معانٍ مشتركة بين لفظين، دون أن ينكر إمكانية وجود معانٍ خاصّة لكلّ منهما تبرز داخل سياق تركيبي معيّن. ولتوضيح الفكرة نحاول أن نرسم العلاقة بين الكلمات التي شرحناها سابقاً على الشكل الآتي:



[1] – الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، المعرفة، بيروت، ج٢، ص ٧٨.

[2] – **م.ن.**، ص ٨٣-٨٤.



مخطط توضيحي رقم (٢)

ومن الرسم السابق يمكن القول إنّ الّذين ينكرون التّرادُف ينظرون إلى العناصر التي بقيت خارج دائرة الاتحاد، أمّا الّذين يثبتونهُ، فإنّهم يركّزون على دائرة الاتحاد (الاشتراك في المعنى). وإذا اتّضح هذا الأمر علمنا أنّه بالإمكان التوفيق بين النظرتين، لأنّ كلّ واحدة منهما لا تنفي إمكانيّة الأخرى؛ بل إنّ الاختلاف المتوهّم ينحصر في دائرة اختلاف زاوية النظر ليس إلاّ، فالمنكرون ينظرون إلى المعانم الخاصة بكلّ لفظة أما المثبتون فينظرون إلى المعانم المشتركة بين الكلمات.

وربّما يكون النقاش حول رفض التَّرادُف أو قبوله مجّرد نقاش شكلّي يفقد جزءاً من مشروعيته عندما يحرر الكلام فيه تحريراً دقيقاً. ومن ثمّ فإنّ الخلاف حول التَّرادُف خلاف لفظي يتعيّن رفضه مع التحليل السيميائي، فالّذي يصرُّ على أن المعاني المشتركة على قلتها موجودة، فإنها كافية للقول بوجود التَّرادُف حتى ولو كان جُزئياً، كما أنّ التَّرادُف موجود بمعنى مخصوص يجلّيه التصّور السيميائي المعاصر. وإنّ انعدام التَّرادُف يعني انعدام التواصل اللغوي، وإفقار التجربة الإبداعية لدى الإنسان.

ثالثاً : أقسام التَّرادُف

بعد الاطّلاع على آراء القدماء لم نجد عندهم تقسيماً واضح المعالم للتَّرادُف، بل إشارات طفيفة وبأقوال متناثرة، نستنتُج منها بعض أقسام التَّرادُف، كالألفاظ المتكافئة والمتواردة، والألفاظ المتقاربة المعنى، مثل الّذي ذكره السيوطي بقوله: [قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون هذا قسماً آخر، وسمّاه المتكافئة. قال: وأسماء الله وأسماء رسوله9 من هذا النوع][1]. كما أشار إلى تقسيم (ألكيا)[2]: [الألفاظ التي بمعنى وا حد تنقسُم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة؛ فالمتواردةُ كما تسّمى الخمر عقَاراً وصَهْبَاء، وقَهْوَة وُ تَراهفهي التي يُقام لفظ مقام لفظ لمعانٍ متقاربة يجمعُها معنى واحد؛ كما يقال: أصلَح الفاسد، ولمّ الشّعث، ورتَق الفتق، و شعب الصّدع][3]. ويعلّق السيوطي على هذا التقسيم بقوله: وهذا تقسيم غريب.

ويمكننا أن نستنتج من العنوان الّذي وسم به الّرماني كتابه [الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى] تقسيماً آخر إذ يتمثّل القسم الأوّل بالألفاظ المترادفة والقسم الثّاني بالألفاظ المتقاربة في

---

[1] – السيوطي، **المزهر**، ص ٤٠٥.

[2] – الكيا الهراسي (٤٥٠ – ٥٠٤ هـ = ١٠٥٨ – ١١١٠ م) علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي: فقيه شافعي، مفسر.ولد في طبرستان، وسكن بغداد فدرس بالنظامية. ووعظ.واتهم بمذهب الباطنية فرجم، وأراد السلطان قتله فحماه المستظهر، وشهد له.من كتبه (أحكام القرآن)، الزركلي، **الأعلام**، ص ٥٠٤.

[3] – السيوطي، **م.س.**، ص ٤٠٧.

المعنى؛ من الجدير ذكرهُ أنّ هذا التقسيم يصلح أن يدلّ على اتّساع مفهوم التَّرادُف عند القدماء من اللغويين.

أمّا إذا انتقلنا إلى الدراسات الحديثة فإنّنا نجد الخلاف قائماً، إذ يقول أحمد مختار عمر: [والقضية أكثر تشعّباً عند المحدثين، وأشدّ إثارة للجدل لارتباطها من ناحية بتعريف المعنى، ومن ناحية أخرى بنوع المعنى المقصود][1]. ولا يخفى اختلاف وجهات النظر بين الدارسين حول تعريف المعنى ومفهومه.

وقد بيّنَ المحدثون أنواعاً مختلفةً من التَّرادُف، وقد ترجم أحمد مختار عمر بعض هذه الأقسام وهي[2]:

١) **التَّرادُف الكامل**: (full Synonymy أو genuine Synonymy)، أو التماثل (Sameness)، وذلك حين يتطابقُ اللفظان تمام المطابقة، ولا يشعُر أبناء اللغة بأي فرق بينهما، ولذا يبادلون بينهما في السياقات وقد عرفوهُ بأنّه [الكلمات التي تنتمي إلى النوع الكلامي نفسه (أسماء- أفعال) ويمكن أن تتبادل في الموقع دون تغيّر المعنى أو التركيب النحوي للجملة][3]. ويعلق حاكم الزيادي على هذا النمط قائلاً [هذا النوع نادر الوقوع في اللغة إن لم يكن لا وجود له بمفهومنا، لأنّه يتطلّب تطابقاً مطلقاً يمتدّ زماناً ومكاناً، وقابلاً للمبادلة في القيمة الفعلية التأثيرية][4].

٢) **شبه التَّرادُف**: (near Synonymy أو less-than-full Synonymy)، أو التشابه (likeness)، أو التقارب (contiguity).

---

[1] – أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص ٢٢٠.

[2] – **م.ن.**، ص ٢٢٠-٢٢٣.

3- Synonymy.p. 113 .

[4] – حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، ص ٧٠.

أوالتداخل(overlapping). وذلك حين يتقارب اللفظان تقارباً شديداً لدرجة يصعب معها – بالنسبة لغير المتخصص – التفريق بينهما، ولذا يستعملهما الكثيرون، مع إغفال هذا الفرق، ويمكن التمثيل لهذا النوع في العربيَّة بكلمات مثل: عام– سنة – حول. و ثلاثتها قد وردت في مستوى واحد من اللغة. ويحمل على هذا النوع الكثير من الكلمات التي توصفُ بالتَّرادُف مثل answer مع reply، و ill مع sick، وown مع possess.

[ويعتمد شبه الترادف على التقارب الدّلالي أو التّشابه بين كلمة وأخرى في الدلالة الموحية أو المتضمنة في الكلمات، ويتحقق التقارب الدلالي أو التشابه حين تتقارب المعاني لكن يختلف كلّ لفظ عن الآخر بملمح مهم واحد على الأقّل][1].

٣) **التقارب الدّلالي**:(Semantic relation)، ويتحقّق ذلك حين تتقارب المعاني، لكن يختلفُ كل لفظ عن الآخر بملمح مهم واحد في الأقّل. ويمكن التمثيل لهذا النوع بكلمات كل حقل دلاّلي على حدة، وبخاصّة حين نُضيقّ مجال الحقل ونقصره على أعداد محدودة من الكلمات. ويمكن التمثيل له من العربيَّة بكلمتي [حلم] و[رؤيا] وهما من الكلمات القرآنية بتتبع الاستعمالات القرآنية لهما تبيّن أنّ القرآن قد اقتصر في استعماله للأولى على معنى الأضغاث المشّوشة، وهي الهواجس المختلطة، وللثانية على معنى الرؤيا الصادقة[2].

٤) **الاستلزام** (entailment): وهو قضية (الترتب على). ويمكن أن يعّرف كما يأتي: س١ يستلزم س٢ إذا كان في كل المواقف الممكنة التي يصدق فيها س١ يصدق كذلك س٢. وعلى سبيل المثال: إذا قلنا: قام محّمد من فراشه الساعة العاشرة، فإنّ هذا يستلزمُ : كان محّمد في فراشه قبل العاشرة مباشرة.

---

[1] – عواطف كنوش المصطفى، **الدلالة السياقية عند اللغويين**، ص ٢٧٥.

[2] – بنت الشاطي، **من أسرار العربية في السياق القرآني**، مجلة اللسان العربي، الرباط، مج ٨، ١٩٧١، ص٢٣.

٥) **استخدام التَّعبير المماثل:** أو الجملُ المترادفة (paraphrase): وذلك حين تملك جملتان المعنى نفسه في اللغة الواحدة.وقد قسم Nilsen هذا النوع أقساماً منها:

أ- التحويلي، وذلك بتغيير واقع الكلمات في الجملة، وبخاصّة في اللغات التي تسمح بحريّة كبيرة، وذلك بقصد إعطاءبروز لكلمة معيّنة في الجملة دون أن يتغير المعنى العام لها. مثال ذلك:

دخل محّمد الحجرة ببطء.

ببطء دخل محّمد الحجرة.

الحجرة دخلها محّمد ببطء.

ب- التبديلي أو العكس، وذلك مثل قولك:

اشتريت من محّمد آلة كاتبة بمبلغ ١٠٠ دينار.

باعني محّمد آلة كاتبة بمبلغ ١٠٠ دينار.

فعلى الرغم من أنّهما مختلفتان من الناحية الظاهرية فإنّهما تشيران إلى الحادثة نفسها في عالم الحقيقة، ولذا يقال إنّهما جملتان مترادفتان.

ج- الاندماج المعجمي، وذلك مثل التَّعبير عن التجمع: covered with cement بكلمة واحدة هي cemented، أو عن التجمع to touch with the lips بكلمة واحدة هي:to kiss.

٦) **الترجمة:** (translation) وذلك حين يتطابُق التَّعبيران أو الجملتان في اللغتين، أو في داخل اللغة الواحدة حين يختلف مستوى الخطاب؛كأن يترجم نص علمي إلى اللغة الشائعة، أو يترجم نص شعري إلى نثري.

٧) **التفسير**: (interpretation). يكون (س) تفسيراً لـ(ص) إذا كان (س) ترجمة لـ(ص)، وكانت التَّعبيرات المكّونة لـ(س) أقرب إلى الفهم من تلك الموجودة في (ص). و على هذا فكّل تفسير ترجمة، ولا عكس.

وهناك تقسيم آخر ذكره محّمد محّمد يونس، ربّما كان يعتمدُ على أساس تعريفات المعنى المختلفة، والنظريات التي فسَّرت المعنى، وهو كالآتي:

١- لتَّرادُف الإشاري (Referential Synonymy)

ويقصد به اتّفاق لفظين أو أكثر في المشار إليه، وبناءً على ذلك لا يوصف اللفظان بالتَّرادُف الإشاري إلاّ إذا كان المشار إليه فيهما واحداً، ومن أمثلته أسماء النبي9 كالمصطفى والمختار والبشير، فهي جميعها تشير إلى ذاته عليه الصلاة والسلام. ومن أمثلته ،أيضاً،التَّرادُف الواقع بين أسماء الله الحسنى، كالرحمن والرحيم والملك والقدوس والسلام.

ومثلما يكون هذا النوع من التَّرادُف في الألفاظ المفردة يكون كذلك في الألفاظ المركّبة، كأن نعبّر عن آدمA بالتَّعبيرات الآتية: (أول إنسان خلق في الدنيا)، (أول نّبي على وجه الأرض)، (الجد الأول للبشرية)، (زوج حّواء)[١].

٢-التَّرادُف الإحالي (Denotational Synonymy)

وهو اتفاق لفظين أو أكثر في المحال إليه، ومن أمثلته الأسد، والليث، والغضنفر التي تحيل جميعها إلى ذلك الحيوان المعروف، وكذلك نحو مسيحي ونصراني اللذين يحيلان إلى من يدين بالمسيحية.

والفرق بين التَّرادُف الإشاري والتَّرادُف الإحالي مترتّب على الفرق بين الإشارة والإحالة، وبينما تكون الألفاظ مترادفة إشارياً ذات دلالة خاصّة مرتبطة بسياق معيّن ومقيّدة

[١] - محمد محمد يونس، **المعنى و ظلال المعنى**، ص ٤٠٤-٤٠٥.

بذلك السياق، فإنّ الألفاظ تُترادف إحالياً ذات دلالة عامّة مطردة، وليست مقيّدة بسياق معيّن[1].

٣- التَّرادُف الإدراكي (Cognitive Synonymy)

وهو اتفاق لفظين أو أكثر في تعبيرهما عن المعنى الإدراكي بصرف النّظر عن الاختلافات العاطفية أو التأثيرية بينها، نحو فم وثغر، وعنق وجيد، ويقابل هذا النوع من التَّرادُف، (التَّرادُف العاطفي)، الّذي يقتضي أن تكون اللفظتان تُترادفتان مشتركتين في إيحاءاتهما العاطفية، وإمكاناتهما التأثيرية، علاوةً على اتّفاقهما في المعنى الإدراكي.

ويبدو أنّ التَّرادُف العاطفي نادر الوجود في اللغة؛ إذ ليس من السهل العثور على كلمتين أو أكثر متّفقتين في معناهما المركزي أو الإدراكي مع خلوّهما من الظلال العاطفية، أو تساوي تلك الظلال فيهما، ولكن مع ذلك لا يبعد أن نجد في الكلمات العلمية والاصطلاحات كلمتين أو أكثر تتفقان في المعنى الإدراكي و تخلوان من الإيحاءات العاطفية[2].

ويذكر جون لاينز أنّ [التفريق بين التَّرادُف الإدراكي (التَّرادُف غير الإدراكي مرسوم بطرق مختلفة من قبل مؤلّفين مختلفين، ولكن في كلّ الحالات فإنّ التَّرادُف الإدراكي هو المعرّف أولاً؛ إذ لا أحد على الإطلاق يتحدّث عن الكلمات من حيث كونها مترادفة عاطفياً ولكنها ليست مترادفة إدراكياً)][3].

وهناك تقسيم آخر للتَّرادُف عند (جون لاينز) إذ جعله على أنواع سمّاها التَّرادُف الكامل، (التَّرادُف الكلي، (التَّرادُف التّام) يقول: [من الأمور البديهية اليوم أن نعتبر التَّرادُف المطلق، كما سأعرفه، نادراً جدّاً في اللغات الطبيعية باعتباره يمثل علاقة قائمة بين الوحدات المعجمية في أقل تقدير، وعلى هذا الأساس ينبغي التمييز بين التَّرادُف الجزئي (التَّرادُف المطلق في ضوء إخفاق التعابير في تلبية شرط واحد أو أكثر من الشروط التالية:

١- تعتبر تُترادفات كاملة التَّرادُف فقط إذا كانت كلّ معانيها متطابقة.

٢- تعتبر تُترادفات مترادفة كليّاً فقط إذا كانت مترادفة في السياقات كافّة.

---

[1] - محمد محمد يونس، **م.ن.**، ص ٤٠٥.

[2] - **م.ن.**، ص ٤٠٦.

[3] - جون لاينز، **اللغة و المعنى و السياق**، تر: عباس صادق الوهاب، ص ٤٤٩.

٣- تعتبر المترادفات مترادفة تماماً، فقط إذا كانت متطابقة في كلّ مجالات المعنى ذات العلاقة][1].

ولعلّ ما ذكره (جون لاينز) إشارة إلى ما وصلت إليه المسألة من تعقيد وكثرة مصطلحات، فقد قسم التَّرادُف إلى مطلق وجزئي، وجعل التَّرادُف المطلق مرهوناً بتحقّق التَّرادُف الكامل والكلّي والتّام، وهو بعد ذلك يشير إلى شبه التَّرادُف ويميزّه من التَّرادُف الجزئي.

ويمكننا الخلوص إلى تقسيم التَّرادُف على قسمين رئيسين :

الأوَّل: التَّرادُف التّام ونختار تعريفاً له بأنه (تطابق لفظين تمام المطابقة، والَّذي يسمُح بالتبادل بين اللفظين في جميع السياقات دون أن يوجد فرق بين اللفظين، بحيث لا يشعر أبناء اللغة بأي فرق بينهما).

الثَّاني: التَّرادُف الجزئي، ونختار تعريفاً له بأنه (إمكانية استبدال لفظ بآخر في السياق، لاشتراكهما في المعنى الأساس وما يرتبطُ به، مع وجود فائدة وخصوصية لكلّ لفظة).

وتحسُن الإشاره إلى أنّ القسم الأوَّل لا يوجد عليه اتّفاق تام، ولا مُسلَّم الاعتراف بوجوده بين اللغويين، بل إنّ الاختلاف الأكبر وقع فيه، بينما نجدُ القسم الثاني من التَّرادُف عليه شبه إجماع بوجوده وتحقّقه في الواقع اللغوي، بل نجدُ أنّ المنكرين أشاروا إليه في ثنايا إنكارهم للتَّرادُف، مقّرين بوجود هذا القسم، وهذا ما سنوضّحه في الفصل القادم عند الحديث عن مواقف المنكرين من التَّرادُف.

[1] - جون لاينز، م.ن، ص ٥٤.

الفصل الثَّاني

(نشأة التَّرادُف والمواقف منه)

أولاً : نشوء التَّرادُف ومصادره

١- تداخل اللّهجات العربيَّة.

٢- الُمعّرب والدخيل.

٣- التطّور اللّغوي.

أ - التطّور الصوتي

ب - التطّور الدّلالي

(١) تخصيص العام (تضييق الدّلالة)

(٢) تعميم الخاصّ (توسيع الدّلالة)

(٣) الانزلاق الدلالي (انتقال مجال الدلالة)

٤- الصفات الغالبة على موصوفاتها.

ثانياً: مواقف اللّغويين من التَّرادُف

١- إنكار التَّرادُف

٢- إثبات التَّرادُف

أولاً: نشوء التَّرادُف ومصادره

تشير الدراسات إلى وجود عوامل كثيرة تفاعلت فيما بينها وأدت إلى نشوء هذه الظاهرة، وسنحاول في هذه الدراسة أن نلم بها، قدر الإمكان ونوردها بنقاط على النحو الآتي:

١- تداخل اللّهجات العربيَّة

على الرغم من تعصب معظم القُدامى للغة قُريش، حتى كادوا يقصرونَ الفصحى عليها، إلاّ أنّهم لم ينكروا الاختلاط والتبادل بينها وبين لغات العرب الأخرى، إذ يقول الفراء: [كانت العرب تحضر الموسم في كلّ عام، وتحجُّ البيت في الجاهلية، وأهل قُريش يسمعون لغات العرب فما استحسنوهُ من لغاتهم تكلّموا به، فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللّغات ومستقبح الألفاظ][1].

كما أنّنا نجد مضمون هذا المعنى عند أحمد بن فارس بعد أن تحدث عن مكانة قُريش وفضلها، قائلاً: [وكانت قُريش مع فصاحتها وحسن لغاتها، ورقّة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب، تخيّروا من تلك اللّغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب][2]. وهذا ما صرح به أيضاً أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسّمى بـ[الألفاظ والحروف] فإنّه ذكر أنّ قُريشاً كانت أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأنّها نقلت عن قبائل العرب الأخرى كقيس وتميم وأسد كثيراً من الألفاظ[3].

يتّضح ممّا سبق أنّ القُدامى يقّرون بتداخل لغات العرب المختلفة وأخذ بعضها عن بعض، ولا سيّما ماكان بين لغة قُريش، ولغات القبائل الأخرى. وإذا كان أغلب القُدامى قد عدّوا اللّغة العربيَّة المشتركة هي لغة قُريش، أو أن معظم هذه اللّغة قد أخذت عن لغة قُريش، فإنّ المحققين المحدثين يرون غير هذا. فالذي عليه هؤلاء أن العربيَّة المشتركة ليست لغة قُريش حسب، وإنّما هي مؤلّفة من مجموع لغات العرب، وقد حفلت بمواد شتّى من هذه اللّغات. يقول إبراهيم السامرائي: [لقد تبينا أنّ هذه العربيَّة ورثناها حفلت بموادّ شتّى ممّا ندعوهُ اليوم بـ[اللّهجات] وليس من العلم أن نقول إنّ لغة

---

[1] - السيوطي، **المزهر** ، ٢٢١.

[2] - أحمد بن فارس، **الصاحبي**، تح: السيد أحمد صقر، البابي الحلبي، القاهرة،لا.ط، لا.ت.، ص٥٢.

[3] - يُراجع: السيوطي،**م.س.**، ص٢١١.

القرآن أو الفصحى هي لغة قُريش أو لغة الحجاز، والصحيح أن نقول إنه اجتمعت في هذه العربيَّة مواد كثيرة ترجع لجماعات عدّة في بيئات عدّة][1].

وعلى هذا الرأي طائفة المحدثين عرباً ومستشرقين، حيث ذكروا أنّ اللّغة المشتركة هي ليست لغة قُريش وحدها، وإنّما هي مزيج من لغات العرب فهي لا تنتسبُ إلى قبيلة بعينها، بل تنتسب إلى العرب جميعاً، مستدلّين على هذا بأدلّة كثيرة أهمّها ملاحظتهم الفروق بين لغة قُريش واللّغة الفصحى التي تتمثّل في تحقيق الهمز في الفصحى بخلاف لغة قُريش، وبدليل وجود الكثير من ألفاظ اللّغات الأخرى وصفاتها في القرآن الكريم[2].

وإذا اعترفنا بأنّ اللّغة المشتركة الموحّدة، قد تكّونت من لهجات عدّة، فإنّ هذا يستلزم الاعتراف بأثر تداخل لهجات القبائل المختلفة، وبروز مظاهر هذا الاختلاط، خصوصاً ما يتعلّق بالمستوى الدّلالي للألفاظ، ولاسيّما في مسألة التسمية. إذ إنّ لهجة من اللّهجات التي تكونت منها اللّغة المشتركة الموحدة قد تسّمي شيئاً باسم معين، على حين تسميه لهجة أخرى باسم آخر، وقد تسّميه لهجة ثالثة باسم ثالث. وبهذه الطريقة من دون أي قصد تعددت الاسماء للمسّمى الواحد عند نشأة اللّغة المشتركة، وهذه نتيجة طبيعية لتداخل اللّهجات واشتراكها في لغة واحدة، ما أدى إلى وقوع التَّرادُف في اللّغة المشتركة.

وهذا السبب يعدُّ من الأسباب الواضحة في حدوث هذه الظاهرة وذلك لأنّ [خاصية اللّغة المشتركة الأساسية تنحصُر في أنّها لغة وسطى تقومُ بين لغات أولئك الذين يتكلّمونها جميعاً][3].

ولعّل من الأمثِلَة الواضحة على ترادف الألفاظ بسبب اختلاف لغات القبائل ما دّونه الأصمعي في كتابه: [ما اختلف ألفاظهُ واتّفقت معانيه] حيث أورد الكثير منها، وهي لغات قبائل مختلفة على الأرجح، وإن أغفلت الإشارة إلى ذلك في الغالب. ومنها مثلاً: [ويقال للذي يرضع من كل

---

[1] – إبراهيم السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي**، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص١١٧.

[2] – يُراجع: رمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، ص٦٧، ٦٩، ٩٨–٩٩. و إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص٦٨، ١٢٥–١٢٦، ١٤١، ١١٧. و محّمد الأنطاكي، **الوجيز في فقه اللغة**، ص١٠٠.

[3] – فندريس، **اللغة**، تر: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص٣٤١.

صبي أو بهيمة بلغة أهل الحجاز: رَضِع يرضَع ، ويقول من دونهم: رَضَع يرْضِع ، وَمَلَج يَمْلُج، وَرَغَثَ يَرْغِثُ رغثاً، ورغاث، لا ينون مثل حذام، وهذا كلّه في معنى رضع][1] ومنها: (ويقال: إنّه لكريم الطبيعة، والضريبة، وإنّه لكريم الخيم، وكريم النحاس،وكريم السليقة،وكريم السوس والتوس)[2].

يتّضح من هذه الأمثلة أنّ اختلاف اللّهجات الذي أدّى إلى وجود اسماء عدّة للمسمّى الواحد، يمكن أن يعدُّ مصدراً طبيعياً للتّرادف. ومن الجدير ذكره أنّ القُدامى قد عوّلوا كثيراً على هذا السبب في وقوع التّرادف بل جعلوه السبب الرئيس لحدوثه، الذي عبّروا عنه أحياناً بتعدد الوضع. ولذا أشار إليه السيوطي، بقوله: [أن يكون من واضعين، وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، و الأخرى الاسم الآخر لمُسَمَّى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثمّ يشتهر الوضعان، ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر؛ هذا مبنيٌّ على كون اللّغات اصطلاحيّة][3].

ومن القُدامى الذين فسّروا التّرادف بتداخل اللّغات المختلفة للعرب واشتراكها في لغة إنسان واحد، ابن جنّي، وذلك بقوله :[كلّما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد،كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات، اجتمعت لإنسان واحد، من هنا ومن هناك][4].

الذي نراه أنّ القُدامى قد عوّلوا كثيراً على هذا السبب في تفسير وقوع التّرادف وبالغوا في أثره، والحقّ أنّه لا يمكن تفسير ظاهرة التّرادف بسبب معيّن ومحدّد، بل هي تعود إلى جملة أسباب.

وقد نلتمس العذر لهؤلاء في تعويلهم على هذا السبب بكونه من أوضح أسباب التّرادف وأظهرها، حتّى أنّ بعض منكري التّرادف كأبي هلال العسكري قد اعترف بعدم التفرقة بين الألفاظ للشيء الواحد إذا كانت من لغات مختلفة، إذ استثناها من قواعده في التفرقة بين الألفاظ، يدلّ على ذلك قوله: [فإذا اعتبرت هذه المعاني وما شاكلها في الكلمتين ولم يتبيّن لك الفرق بين معنييهما، فاعلم أنّهما من لغتين مثل

---

[1] – الأصمعي، **ما اختلفت ألفاظه واتّفقت معانيه**، ص٢.

[2] – **م.ن.**، ص٣.

[3] – السيوطي، **المزهر**، ص٤٠٥-٤٠٦.

[4] – ابن جنّي، **م.س.**، ١\٣٧٤.

القدر بالبصرية والبرمة بالمكية][1]. ولقوّة هذا السبب ووضوحه نجد حمزة الاصفهاني يقول: [وينبغي أن يحمل كلام من منع على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل][2].

إنّ حدوث التَّرادُف بتعدّد اللّهجات ثابت بالضرورة العقلية، وواقع في اللّغة، بل أشار إليه حتّى المنكرون، ولم يعترضوا عليه، وهو من أجلى أسباب نشوء التَّرادُف وربّما يُستشكل على ظاهرة التَّرادُف إذا حصلت في لغة واحدة، أمّا في لغتين فلا يوجد عليها شبهة أو إشكال، ولعّل هذا ما أراد إيضاحه حمزة الأصبهاني من كلامه.

وليس حدوث التَّرادُف بفعل هذا السبب مقصوراً على العربيَّة وحدها، فقد حدث لأكثر اللّغات الحيّة كما أكّد بعض الباحثين العرب والأجانب. وقد أشار محمد حسين آل ياسين إلى أنّ هذا السبب وإن كان وجيهاً و واضحاً، لا يفسّر لنا هذه الكثرة من المترادفات التي قد تصل إلى المئات والألوف؛ لأنّها أكثر من عدد القبائل أضعاف المرات[3]، و يعزّهذا توزيع المترادفات الكثيرة للشيء الواحد على عدد تلك القبائل؛ فإنّ عدد الألفاظ المترادفة يفوق بكثير عدد لهجات القبائل، ومن ثَمَّ يمكن أن نعدّ هذا العامل سبباً في ترادف طائفة من الألفاظ وأن نعزوها إلى هذه الحقيقة.

ويمكُن قبول هذا الاستدلال، على افتراض أنّ وظيفة القبيلة أن تضع مرادفاً واحداً، أمّا إذا افترضنا أنّ وظيفتها تتعدّى ذلك، بأن تضع القبيلة الواحدة مرادفات عدّة للمعنى الواحد – ولا يوجد مانع لغوي أو امتناع عقلي من هذا الافتراض– فلايبقى هذا الاستدلال قائماً.

وتجدُر الإشارة إلى أنّ محمد نور الدين المنّجد لم يعدّ اختلاف لغات القبائل من أسباب التَّرادُف، قائلاً: و[الذي نراهُ إخراج اختلاف لغات القبائل من أسباب التَّرادُف نظراً لما اشترطناهُ في التعريف من قَصْر التَّرادُف على البيئة اللّغوية الواحدة، فإذا اختلفت الألفاظ على المعنى بين القبائل فلا

---

[1] – أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠، ص١٦.

[2] – السيوطي، **المزهر**، ١\٤٠٥.

[3] – محمد حسين آل ياسين، **الأضداد في اللغة**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ١٩٧٣، ص٣٧.

نعدّ ذلك من قبيل التَّرادُف؛ لأنّ مستخدم هذا اللفظ غير مستخدم ذاك أصلاً، و إن أخذ الواحد عن الآخر فيما بعد][1].

والّذي نذهب إليه خلاف ذلك، و يمكننا مناقشة هذا الرأي بنقاط عدّة، هي:

أوّلاً: إنّ اشتراط البيئة الواحدة، ليس بالضرورة لحصول ظاهرة التَّرادُف.

ثانياً: إنّه أخرج اختلاف لهجات القبائل من أسباب التَّرادُف نظراً لما اشترطهُ في التعريف (قَصْر التَّرادُف على البيئة اللّغوية الواحدة)، وإذا قلنا بذلك وقبلنا باشتراطه، نقول ألا تعدّ الحجاز، التي احتضنت اللّغة المشتركة الموحدة (الفصحى)، بيئة واحدة؟!

إنّ بيئة قُريش، وهي مركز الجزيرة وملتقى اللّهجات، قد تجّمعت فيها الألفاظ المترادفة نتيجة الاختلاط وتوافد القبائل عليها في كلّ عامٍ إذ إنّها اختارت من الألفاظ أنقاها وأفصحها من لهجات القبائل، مما أدّى إلى ظهور أكثر من لفظ للشيء الواحد.

ثالثاً: يعلّل صاحب هذا الرأي، إخراج تداخل اللّهجات من أسباب التَّرادُف، بقوله: [لأنّ مستخدم هذا اللفظ غير مستخدم ذاك أصلاً، وإن أخذ الواحد عن الآخر فيما بعد] إلاّ إنّنا نقول: إنّ اللّغة المشتركة الموحّدة (الفصحى) التي تكّونت من عدّة لهجات، ضّمت في طيّاتها طائفة من الألفاظ المترادفة ثم خرجت منها إلى سائر العرب، ونقلها الرواة، وأصبح مستخدم هذه الألفاظ المترادفة واحداً.

رابعاً: ما يعضد ما ذهبنا إليه أن معظم كتب الألفاظ المترادفة مثل كتاب [الغريب المصنف] لأبي عبيد القاسم بن سلام في باب الاسماء المختلفة للشيء الواحد، وما ذكرهُ ابن جنّي من شواهد على التَّرادُف، من دون نسبة أغلب الألفاظ إلى القبائل، يشير إلى مستعمل واحد، وما يعزّز ذلك ملقلهُ السيوطي في كتابه حول السبب الأوّل للتّرادُف ثمّ [يَشتَهِر الوَضْعَان، ويخفى الواضعان][2] أي تعرى

---

[1] – محمد نور الدين المنجد، **التَّرادُف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق**، ص٧٩-٨٠.

[2] – السيوطي، **المزهر**، ص٤٠٦.

اللفظة من مواضعها وتصبح عند مستعمل واحد، ممّا يؤّي إلى ظهور الألفاظ المترادفة عند مستعمل واحد.

وقد أشار فرانك بالمر إلى أنّ تعدد اللّهجات يؤدي إلى تعدد المفردات للمدلول الواحد بقوله:[وتعدد المصدر يؤدي إلى ملاحظة أزواج ألفاظ تشير إلى مدلول واحد][1]. ويشير في أسباب التَّرادُف الى تداخل اللّهجات واثرها في نشوءالتَّرادُف بقوله:[ترجع بعض المترادفات في اللّغة الواحدة إلى التعدد اللهجي][2]. وفي موضع آخر يقول: [عرفت الدراسات العلميةّ التي حللت اللّهجات درساً و وصفاً أمثلة كثيرة منالتَّرادُف الناجم عن الاستعمال اللهجي][3].

و الذي نذهبُ إليه أنّ تداخل اللّهجات العربيَّة يعدُّ سبباً لطائفة من الألفاظ المترادفة، كما أن هذا التداخل لم يكن السبب الوحيد فيها، بل أسباب أخرى اجتمعت وأّت إلى نشوء هذه الظاهرة اللّغوية.

٢- المُعرّب و الدخيل

ممّا لا شكّ فيه أنّ في اللّغة العربيَّة كثيراً من الألفاظ الأجنبية، والاقتراض ظاهرة لغوية عامّة في كّل اللّغات، وليس مقصوراً على لغة دون لغة، وقد اصطلح عليها القُدامىالى بُعّرب والدخيل، على حين عّبر عنها بعض المحدثين بالاقتراض اللّغوي وعّبر عنها آخر بالامتزاج الحضاري أو الاستعارة من اللّغات الأجنبية. أّما مصطلحُ عّرب و الدخيل، فهناك من عدّهما مصطلحين مترادفين يدلاّن على شيء واحد، فقد ذكر السيوطي أنّه يطلق علىالمُعّرب (دخيل)[4]. قد سمّى الجواليقي[1] الكلماتُ عّربة بالدخيل[2].

---

[1] – فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، ص١١٤.

[2] – **م.ن.**، ص١١٥.

[3] – **م.ن.**، ص١١٦.

[4] – السيوطي، **م.س.**، ص٢٦٩.

وهناك من فرق بين المعرب والدخيل، وأعطى لكلّ واحد دلالته التي يتميّز بها من الآخر، من حيث المعايير الزمنية والأنماط اللّغوية في تحديد معانيهما وما تشير إليه من دلالة لغوية، فالمعرب هو ما استعمله الفصحاء في جاهليتهم وإسلامهم؛ أي لفظ استعاره العرب الخلّص في عصر الاحتجاج من أمة أخرى واستعملوه في لسانهم مثل، سندس وزنجبيل، وقد وضعت في القوالب العربيَّة[3].

المعرب هو الذي غيّروا فيه من حيث النطق والوزن والبنية، وابتعد عن صورته الأصلية، والدخيل هو الذي تُرِكَ على وضعه ولم يغيّروا فيه شيئاً. وقد أصبح المعرب والدخيل يشكّلان ظاهرة من اللّغة تناولها الدارسون بالبحث والتحليل، بعد أن تنبّهوا لها منذُ وقت مبكر، فقد أشار إلى وقوعهما الخليل بن أحمد الفراهيدي[4] ثمّ تابعه أصحاب المعجمات واللّغويون، حتّى أفردت لهما مصنّفات خاصّة كـ[المعرب] للجواليقي، و[شفاء الغليل] للخفاجي[5]، و[الألفاظ الفارسية المعرّبة] للأب أنّ شير، وغير ذلك ممّا كتب القُدامى والمحدثون، والذي يعنينا تلك الألفاظ التي اقتبستها العربيَّة من اللّغات الأعجمية، ولها نظائر عند العرب من حيث الدّلالة، واستعملتها العرب إلى جوار الألفاظ العربيَّة للدلالة على الشيء الواحد، لذا عُدّ المعرب والدخيل من أسباب وقوع التَّرادف. وقد عقد السيوطي فصلاً في [المعرب الذي له اسم في لغة العرب][6]، وفيه إشارة إلى هذا العامل المفضي إلى وقوع هذه الظاهرة، ومن أمثلته ماساقه: [إنّ الإبريق في لغة العرب يسّمى التأمورة، وفي الجمهرة: البط عند العرب صغاره وكباره إوز، الواحدة إوزة، وإنّ الهاوون يسّمى المنحاز والمهراس، و إنّ الطاجن يسّمى بالعربيَّة المقلى][7].

---

[1] - ابن الجواليقي (٤٦٦ - ٥٤٠ هـ = ١٠٧٣ - ١١٤٥ م) عالم بالادب واللغة.مولده ووفاته ببغداد.من كتبه (المعرب) في ما تكلمت به العرب من الكلام الاعجمي، و (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة)، و (أسماء خيل العرب وفرسانها)، و (شرح أدب الكاتب)، و (العروض). قال ابن الجوزى: لقيت الشيخ أبا منصور الجواليقى، فكان كثير الصمت، شديد التحري فيما يقول، متقناً محققاً. يُراجع: الزركلي،الأعلام، ص٥٤٠.

[2] - الجواليقي، **المعرب من الكلام الأعجمي**، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب، القاهرة، ١٣٦١هـ.، ص٣.

[3] - يُراجع: على عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، لجنة البيان العربي، ط ٦، ١٩٦٨، ص١٩٩.

[4] - السيوطي، **م.س**، ص٤٠٦.

[5] - الشهاب الخفاجي (٩٧٧ - ١٠٦٩ هـ = ١٥٦٩ - ١٦٥٩ م) ولد ونشأ بمصر.من أشهر كتبه:(شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل)، و(شرح درة الغواص في أوهام الخواص للحريري)، و(طراز المجالس)، و(نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض)، و(خبايا الزوايا بما في الرجال من البقايا)، و(ريحانة الندمان)، و(عناية القاضي وكفاية الراضي) حاشية على تفسير البيضاوي، و (ديوان الادب في ذكر شعراء العرب)، و (السوانح).يُراجع: الزركلي، الأعلام، ص١٠٦٩. ←

[6] - السيوطي، **م.س**.، ١\٢٨٣. و قد تحدث عن هذا العامل: إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٨٢، و صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٩م، ص٢٩٥.

[7] - السيوطي، **م.س**.، ص٤٠٦.

ويذكُر علي عبد الواحد وافي[1] أشهر الكلمات التي انتقلت من فلارسيّة ويصنف التمثيل لها في: الأواني، مثل الكوز، والطشت، والإبريق، والخوان، ثمّ الأقمشة مثل الخز الابريسم، والديباج، والسندس، والاستبرق؛ وكذلك الأحجار الكريمة مثل الياقوت، الفيروز، والبلور؛ ومن ثمّ اسماء الخبز، مثل السميك، والكعك، والجردق، وكذلك الرياحين، مثل سوسن، وياسمين، وجلّنار، وبنفسج؛ ثمّ الطبّ مثل المسك، والقرنفل، والكافور، والجوز؛ والصناعة مثل الخندق، والعسكر، وغيرها.

أمّا أشهر الكلمات التي انتقلت إلى العربيَّة من اليونانية في عصر الاحتجاج ؛ سواء كان انتقالها عن طريق مباشر أم عن طريق السريانية، فهي أسماء بعض آلات الرصد، والجراحة، وبعض مصطلحات الطّب، والفلسفة، والعلوم الطبيعية، وأسماء بعض المعادن، والوظائف، والمنشآت، وأدوات البناء، والموازين؛ مثل كلمات القيطون [وهو البيت الشتوي]، والفردوس، وتعني [البستان] والقرميد وتعني [الآجر] و القسطاس، وتعني [الميزان] و القولنج وتعني [مرضان] والترياق وتعني [دواء السموم]. وورد الحديث عن أشهر ما عرب في عصر الاحتجاج من السريانية والعّبرية كلمات مثل [اليّم]، و[طور]، و[طه]، و[إبراهيم،و[إسماعيل]، و[شرحبيل]، و[السموءل]. أمّا مثل الكلمات التي عربت من الحبشة في عصر الاحتجاج هو [المشكاة] و[الهرج] و[الأرائك][2].

أمثلة من المرادفات المُعّربة والدخيلة

الأصل العربي	المرادف المعّرب والدخيل	الأصل الأجنبي
١- البطيخ	الخربر	رسيّة
٢- السميط	الروذق	رسيّة
٣- المسحاة	بال	رسيّة
٤- الحوك	الباذورج	رسيّة
٥- القثاء	خيار	رسيّة
٦- الصحراء	الدست	رسيّة

[1] - علي عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، ص٢٠٧.

[2] - يُراجع: أبو منصور الجواليقي، **المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**، و كذلك شهاب الدين الخفاجي في كتابه **[شفاء الغليل فيما ورد في كلام العرب من الدخيل]**، تح: محمد عبد المنعم الخفاجي، ط ١، المطبعة المنيرية بالأزهر،القاهرة، ١٩٥٢.

٧- الداهية	الفتكر	رسيّة
٨- العسل	المستفشار	رسيّة
٩- الأسد	قسورة	رسيّة
١٠- الدجر	اللوبيا	رسيّة
١١- الحائش	البستان	رسيّة
١٢- الخمر	الاسفنط	رومية
١٣- الخمر	الرساطون	رومية
١٤- الخمر	الخندريس	يونانية
١٥- الخمر	الزرجون	رسيّة
١٦- الخمر	لباذَق	رسيّة
١٧- الخمر	فيهح	رسيّة
١٨- الطبيب	الأسي	آرامية
١٩- المرأة	السجنجل	رومية
٢٠- البحر	اليّم	آرامية
٢١- الميزان	القسطاس	رومية
٢٢- الكتاب	سجّل	حبشية

وخلاصة القول المُعرّب والدخيل إنّه سبب واضح لحدوث التَّرادُف في اللّغة، كما أنّ المنكرين للتّرادُف لم ينكروُ إذا جاء على هذا السبيل، أي إذا كان من لغتين، وقد أشار العسكري[1] إلى ذلك قائلاً: [فإذا اعتبرت هذه المعاني وماشاكلها في الكلمتين ولم يتبيّن لك الفرق بين معنييهما، فاعلم أنّهما من لغتين مثل القِدر بالبصرية و البُرمة بالمكيّة، ومثل قولنا الله بالعربيَّة وآزر بالفارسية][2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا السبب (المعّرب والدخيل) نظير السبب السابق (تداخل اللّهجات)، فهما يشتركان

[1]- أبو هلال العسكري: ولد عام **920م**، وتوفي عام **1005م** . وكان شاعرا وأديبا له مؤلفات كثيرة، ويرجع نسبه إلى عسكر مكرم من كور **الأهواز**، وهو ابن أخت أبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، و تلميذه أيضاً. **من مؤلفاته:** (المحاسن في تفسير **القرآن**)، **و**(ديوان المعاني)، و (الفروق في اللغة) و(جمهرة الأمثال) و(شرح الحماسة) و(الأوائل) و (كتاب الصناعتين). الموسوعة العربية العالمية، ص٦٤٤.

[2] – أبوهلال العسكري، **م.س.**، ص١٦.

في تعدد اللّغات الذي يؤدي إلى وقوع التَّرادُف؛ لكن السبب الأول يحصل داخل اللّغة العربيَّة، أما السبب الثَّاني فيحصل بين اللّغة العربية واللّغات الأخرى.

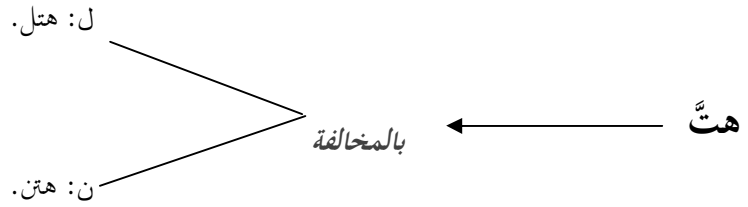
٣- التطّور اللّغوي

يقسم إلى قسمين:

أ- **التطّور الصوتي**: ويدخل فيه الإبدال، والقلب، و الحذف، و التصحيف، و التحريف.

-الإبدال: وهو جعل حرف مكان حرف في الكلمة، وغالباً ما يكون بين الحرفين علاقة صوتية إما في المخرج أو في الصفة. ومن أمثِلَة ذلك، دعس، ودعز، والمثالة، والحفالة، والخدالة، والحسالة، والحصالة[١]. وما رواه الأصمعي عن الرجلين اللذين اختلفا في لفظة [الصقر] وهل هي [الصقر] أم [السقر] وقد احتكما إلى أوّل وارد عليهما حين قال: لا أقول كما قلتما، إنّما هو [الزقر][٢]، يبيّن كيف اختلفت أصوات هذه اللفظة في أصوات الصاد والسين والزاي.

ومن ذلك هتل وهتن؛ إذ يظن أن أصلهما واحد وتطور أحدهما عن الآخر[٣]. ويمكننا توضيح ذلك بالآتي؛ أن أصل هذين اللفظين البناء الثنائي المضعف (هتّ) وبحسب قانون المخالفة تغيّر الصوت الثَّاني من صوتي التاء [تّ=ت+ت]. وللتقارب الصوتي بين اللام والنون تبادلا موضع المخالفة من البناء فوردت علينا صورتان للنطق بعد مروره بقانون المخالفة وهما[٤]:



[١]- رمضان عبد التواب، **فصول في فقه اللغة**، ص٣٢٠.

[٢] - ابن جنّي، **الخصائص**، **١**\٣٧٤.

[٣] - رمضان عبدالتواب ،**م.س**، ٣١٩- ٣٢٠.

[٤] - مشتاق عباس معن، **دروس في فقه اللغة العربية**، ص٦٠.

- **القلب**: وهو اختلاف ترتيب الحروف في اللفظ، ومن أمثِلَة ذلك جذب وجبذ، وصاعقة وصاقعة.
- **الحذف**: و هو حذف جزء من الكلمة ثم استخدامها، ومن أمثِلَة ذلك (سل) و أصلها (اسأل) و (حِظَة) و أصلها (حُظوة) و (عّل) و أصلها (لعّل)[1].
- **التصحيف**: وهو إبدال الحرف المهمل بحرف معجم، والحرف المعجم بحرف معجم آخر، ومن أمثِلَة ذلك نقب و ثقب، وحس و جس.
- **التحريف**: وهو تغيير الحركات، ومن أمثِلَة ذلك الضَّعف والضُّعف، العِلاقة و العَلاقة. وذكر السَّكاكيّ أنّ هذا التحريف كثير لا يأخذه إحصاء[2].

وقد جعل بعض المحدثين الإبدال، والقلب، والحذف، والتصحيف، والتحريف من أسباب التَّرادُف[3]. والذي نميل إليه عدم ترادف هذه الألفاظ، بل يمكن أن ينصَّ على تطورها الصوتي حينما يطلب بيان معانيها. ونرى أنّ هذه الكلمات عبارة عن كلمة واحدة.

ب- التطّور الدّلالي:

ونعني به التغيير الذي يطرأ على اللّغة في دلالة مفرداتها، نتيجة عوامل مختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأمم في مجالاتها كافّة[4]. أي هو تغيير معاني الكلمات، وهي ظاهرة شائعة في جميع اللّغات أكّدها الدارسون لمراحل نمّو اللّغة و أطوارها التاريخية[5]. وهناك أسباب كثيرة لتغيير المعنى منها ما هو معروف مألوف لنا من قبل، وهو الحاجة إلى كلمة أو كلمة أقدر من غيرها على التعبير عن المقصود، ومنها ما

---

[1] - محمد الطاهر بن عاشور، **مقال (المترادف في اللغة العربية)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ٤، ١٩٣٧، ص٢٠٨.

[2] - خليل السكاكيني، **مقال (التَّرادُف في اللغة)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ٨، ١٩٥٥، ص١٢٥.

[3] - يُراجع: علي الجارم، **مقال (التَّرادُف)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ١، ١٩٣٤، ص٣٢٥، و خليل السكاكيني، **مقال (التَّرادُف في اللغة)**، ص١٢٦.

[4] - يُراجع: عودة خليل، **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٩٨٥، ص٤٥.

[5] - إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، ص١٢٣.

هو مرتبط بأيّة حاجة عملية[1]. وفي الدراسات اللّغوية العربيَّة الحديثة، ألِّفَتْ كتب في التطّور اللّغوي وأسباب تغّير المعنى، استفاد أصحابها من النظريات الحديثة، ومن هؤلاء علي عبد الواحد وافي الذي يجمع عوامل تطور المعنى في أربعة عوامل:

- **إحدها**: انتقال اللّغة من السلف إلى الخلف.
- **ثانيها**: تأثّر اللّغة بلغة أو لغات أخرى.
- **ثالثها**: العوامل الاجتماعيّة، النفسيّة والجغرافيّة، كحضارة الأمة، ونظمها، وتقاليدها، وعقائدها، وثقافتها، وتجوّاهاتها الفكريّة.
- **رابعها**: العوامل الأدبية التي تتمثّل فيما تنتجه قرائح الناطقين باللّغة[2].

وقد نقل (بالمر) عن العالم اللّغوي الأمريكي (بلومفيلد) أنواعاً من تطّور دلالة الألفاظ، منها: الحصر (التقييد)، والتوّسع ، والمجاز، والكناية، والمبالغة(الغلو، الإغراق) وانحطاط الدّلالة، وإعلاء الدّلالة[3].

وذكر عودة خليل عدّة عوامل لتطّور الدّلالة ، ومن أبرزها[4]:

١) عوامل تتعلّق باستخدام الكلمات، فمدلول الكلمة يتغّير تبعاً للحالات التي يكُثر فيها استخدامها. مثل كثرة استخدام العامّ في الخاصّ او استخدام الخاصّ في معان عامّة.
٢) الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وتغّير معاني المفرادت، قد يؤّي في النهاية إلى انقراض المعنى الحقيقي وحلول المعنى المجازي محلّه.

---

[1] - ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص١٥٥.
[2] - يُراجع: علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، ص٢٤٩ و ما بعدها.
[3] - يُراجع: فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، ص٤٣.
[4] - يُراجع: عودة خليل، **التطور الدلالي بين لغة الشعر و لغة القرآن**، ص٥٣-٥٥.

٣) يتغيّر معنى الكلمة نظراً لأنّ الشيء الذي تدلّ عليه قد تغيّرت طبيعته أو عناصره أو وظائفه أو الشؤون الاجتماعيّة المتّصلة به. مثال ذلك كلمات الريشة والقطار والبريد. فالريشة كانت تتعلق بآلة الكتابة أيّام كانت تتّخذ من ريش الطيور، وأصبحت الآن تطلق على قطعة من المعدن مشكلة في صورة خاصّة. والقطار في الماضي هو مجموعة من الإبل على نسق واحد تستخدم في السفر، واليوم هو تلك الآلة المعروفة. وكلمة البريد كانت تطلق على الدابة التي تحمل عليها الرسائل،ثم أصبحت تطلق على النظم والوسائل التي تتخذ لتنظيم هذه العملية في الوقت الحاضر[١].

بل عَدَّ أحد الباحثين المعاصرين التطّور نافذاً، إذ يقول: [من القوانين المقّررة التي لاخلاف عليها أنّ [اللّغة] تتطّور، وأنّ هناك أسباباً كثيرة لتطّور اللّغات][٢]، وإذا درسنا أسباب وجود المترادفات في اللّغة نجد أنّها لا تخرج عن العوامل العامّة في مجال التطّور اللّغوي[٣].

إنّ معظم مصنّفي كتب اللحن عرفوا السبل التي تسلكها الدّلالة في تطّورها عبّر الزمن ومدار الاستعمال. فكثر التأليف في هذه الميادين وأشهر من ألّف في هذا المضمار [ابن السكيت] حيث ألّف كتابه [اصلاح المنطق]؛ وكذلك [ابن قتيبة] في كتابه [أدب الكاتب] وقد جاء في كلا الكتابين عنوان [ما يضعه النّاس في غير موضعه]. ونجد ابن مكّي صاحب كتاب [تثقيف اللسان وتلقيح الجنان] يجعل لمسالك الدّلالة المتطّورة ثلاثة أبواب:

(١) باَب ما وضعوه في غير موضعه.

(٢) باَب ما جاء لشيئين أو لأشياء فقصروه على واحد.

(٣) ما جاء لواحد فأدخلوه معه غيره[٤].

---

[١] - يُراجع:علي عبد الواحد وافي، **م.س**، ص٣٢٤.

[٢] - عبده الراجحي، **فقه اللغة في الكتب العربية**، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ط.، ٢٠٠٩، ص١٠٠.

[٣] - عودة خليل، **م.س**، ص٥٨.

[٤] - عبد الحسين مهدي عواد، **فقه اللغة العربية** (فصول في نشأته ومباحث في تأصيلات معارفه)، مؤسسة العارف، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٢٠٠.

بيد أنّ القُدامى على الرغم من اعترافهم بهذا التطّور، إلّا أنّهم قصروه على حقبة بعينها، ورفضوا كلّ تغيّر في المعنى حدث بعد ذلك، فوقف معظمهم من هذا التطّور موقفاً معارضاً وشدّدوا على هذا الجديد في المعنى، بدافع الحرص على سلامة اللّغة والحفاظ عليها، ومن أجل تنقيتها لئلاّ تفسد، ومراعاة لمبدأ الصحة اللّغوية والفصاحة فيها، ولم يكن لهذا الموقف أن يؤثّر في الحركة الدائبة لتطّور دلالة الألفاظ[1].

وما قاله علماء البلاغة والنقاد والمفسرون القُدامى، ومن بينهم الرازي، [ممّن نظروا في إعجاز القرآن على تجاوز الدّلالة وانتقالها، وعن وجوه المعاني، وعن اتّساع اللّغة بما يشكّل استباقاً لما سيذهب إليه علماء الألسنيّة والنقد المعاصرون من أنّ اللّغة هي بنية مولدة للمعاني، ومن أنّ المعنى هو نشاط لغوي][2]، وهذا يعني انفتاح إمكانية تغير المجال الدّلالي[3]. هو ما بحث مظاهره اللّغويون، محدّدين مستويات مختلفة لذلك التغير، منها: مستوى نقل الدّلالة بين المجالين الحّسي والمعنوي، ومستوى التغير بانحطاط الدّلالة أو تساميها، ومستوى تخصيص الدّلالة وتعميمها[4].

ويعدّ التطّور اللّغوي دليلاً على حيويّة اللّغة العربيَّة وقابليتها على التجديد والنمو بحسب الزمن مع الاحتفاظ بأصولها وقواعدها وبالفصيح من مفرداتها وشواردها[5]. وقد أشار رمضان عبد التّواب إلى أنّ المتتبع لحركة التأليف المعجمية واللّغوية عند العرب يجد جوانب كامنة للتطّور الدّلالي، إذ إنّ كثيراً من هذه الجوانب اللّغوية أخذت لدى الغربيين صورة النظريات المبتكرة التي أقاموا عليها مدارسهم واتّجاهاتهم النظرية والتطبيقية. فقد طرق العرب هذه المباحث الدّلالية، وسبقوا إليها إلاّ أنّ علم اللّغة الحديث أعطى هذه المباحث الصفة المنهجية على تصوّر كلّي للنشاط اللّغوي[6].

---

[1] – عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات الحديثة**، دار القومية، القاهرة، لا.ط.، ١٩٦٦، ص٢٧٩.

[2] – علي حرب، **التأويل و الحقيقة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٤ ويُراجع: محمد حسين علي الصغير، **تطور البحث الدلالي**، دار الكتب العلمية، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٨٨، ص٢٢.

[3] – يُراجع: جليلة صالح العلاّق، **البحث الدلالي في مفاتيح الغيب**، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٧، ص٣٣١.

[4] – يُراجع: منقور عبد الجليل، **علم الدلالة أصوله و مباحثة في التراث العربي**، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١، ص٢٢٤.

[5] – عدوية حياوي، **البحث الدلالي عند الشيخ البهائي**، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، ٢٠٠٨، ص٢١٨.

[6] – رمضان عبد التواب، **التطور اللغوي** (مظاهره وعلله وقوانينه)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧، ص١١.

إنّ كثيراً من الألفاظ ذات المعاني المتقاربة حصل فيها في مرحلة تاريخية من مراحل التغيير الدّلالي تحول في معناها. وقدعَدَّ حاكم مالك الزيادّي هذا العامل من أبرز الأسباب في حصولالتَّرادُف، إذ يقول: [وبهذا التفسير يمكن أن نرد كثيراً من المترادفات إلى هذه الحقيقة في التطّور والاستعمال][1] وقد أشار إلى نحو هذا ابن جنّي[2] في [الفصل بين الكلام الخاص والعام] الذي عدّه المستشرق (جولد تسهير)[3] من كتب المترادفات وليس من كتب لحن العامّة كما ذهب إلى ذلك المستشرق توربيكه[4]. وهذا ما يدلّ على مدى التقارب الدّلالي بين هذه الألفاظ حتّى أصبح مدعاة للتفرقة بينها لئلا تختلط وتصبح بمعنى واحد.

وحينما ندقّق في الكلمات واستعمالاتها في مراحلها التاريخية نجدها قد تطّورت دلالاتها تبعاً لتغير الاستعمال. وقد أشار إلى ذلك عبد الحسين المبارك، بقوله: [ونتيجة للتطور الدّلالي فقدت كثير من المفردات الفروق الدقيقة في معانيها أوضحت تؤدّي معنى واحداً في الاستعمال، فالحمد والشكر بسبب التقارب بين معنييهما استعملا لمقصد واحد في حين أنّ الحمد أعم من الشكر،غير أنّ تعميم التطّور الدّلالي أزال الفرق بين معنييهما. لأنّ الحمد معناه الثناء بكرم أو حسب أو شجاعة، والشكر الثناء عليه بمعروف][5].

إنّ كثيراً ما يحدث أن يتخصّص العام أو أن يعّمم الخاص، أو أن يتغير مجال الدّلالة، بفعل الاستعمال اللّغوي، فيختفي ذلك التباين بالتدريج، ثم تصبح دالة على معنى واحد، بمرور الزمن؛ وهكذا يحدثالتَّرادُف،لأهميّة هذه الجوانب سنتناولها بشيء من التفصيل.

---

[1] – حاكم مالك الزيادي،**التَّرادُف في اللغة**، ص٨٠.

[2] – ابن جنّي، **الخصائص**، ص٦٦.

[3] - جولد تسهير:(1921 – 1850) مستشرق يهودي هنغاري .عُرِفَ على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعة بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة هنغاري. أصبح جامعيا في بودابست في عام 1872 في العام التالي تحت رعايه الحكومة الهنغارية، بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر، واستغل الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في مسجد الازهر في مدينة القاهرة. وكان أول يهودي في العالم يصبح استاذاً في جامعة بودابست (١٨٩٤)، وممثل الحكومة الهنغارية وأكاديمية العلوم في مؤتمرات دولية عديدة. الموسوعة العربية العالمية، ١٢٧/١١

[4] - رمضان عبد التواب، **لحن العامّة و التطور اللغوي**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٧، ص٦٧.

[5] – عبد الحسين مبارك، **فقه اللغة**، مطبعة جامعة البصرة، العراق،لا.ط، ١٩٨٥م، ص١٠٢.

(١) تخصيص العام (تضييق الدّلالة)

إنّ كثرة استخدام العام في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، فيصبح مقصور الدّلالة على بعض ماكان له منها؛ ولدينا في اللّغة العربيَّة وحدها آلاف من أمثِلَة هذا النوع، فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامّة المدلول ثمّ شاع استعمالها في الإسلام في معانٍ خاصّة[١]. ولبيان حقيقة تخصيص العامّ في حدوث التَّرادُف نوردُ جملة من الأمثِلَة، منها: تخصيص الغنم باسم الضأن واستعمالهما بمعنى؛ والغنم في الأصل اسم عام يقع على الضأن و المعز جميعاً، ولكن الاستعمال قصره بعد ذلك على الضأن خاصّة. يقول ابن مكّي الصقلي: [ومن ذلك الغنم،لا يعرفونها إلاّ الضأن خاصّة، دون المعز، وليس كذلك، إنّما الغنم اسم للضأن والمعز جميعاً][٢]. ومثلهُ استعمال البعير مرادفاً للجمل. والبعير يطلق على الجمل وعلى الناقة، ثم خصّوا به الجمل. وقد سجل هذه الاستعمالات ابن مكي الصقلي كما يجري بها الاستعمال فعلاً، بيد أنّه عدّها لحناً بحجّة أنّها بخلاف الأصل، ووضعها في باب [ما جاء لشيئين أو لأشياء فقصروهُ على واحد][٣]. وما حقيقة هذه إلاّ تطّور دلالي قد جرى على جهة تخصيص العام، وتخصيص العام ليس غلطاً، يعزز هذا ما ذهب إليه عبد العزيز مطر[٤].

ومن ذلك استعمال المثقال بمعنى الدينار لاغير. والمثقال هو زنة الشيء، وكّل وزن يسمى مثقالاً، وليس مقصوراً على وزن معين هذا بحسبان الأصل، بيد أنّ الاستعمال قد قصرهُ على الدينار وحده وجرى بهما مترادفين بشهادة أبي بكر الزبيدي[٥] والجواليقي[٦] وابن الجوزي[٧]. وقد ذهب هؤلاء جميعاً إلى تخطئة هذا الاستعمال معّولين على الدّلالة الأصلية، وهذا عندهم قد جرى بخلاف ذلك. وليس الأمركما ذكروا، لأنّ المثقال اسم عام يشمل الدينار وغيره،ثمّ خصّ به استعمال الدينار فحسب، وهذا

---

[١] – عودة خليل، **التطور الدلالي بين لغة الشعر و لغة القرآن**، ص٥٣.

[٢] – ابن مكي الصقلي، **تثقيف اللسان و تلقيح الجنان**، تح: عبدالعزيز مطر، دار التحرير، القاهرة، لا.ط.، ١٩٦٦، ص٢٠٩.

[٣] – **م.ن.**، ص٢٠٩-٢١٠.

[٤] – يُراجع:عبد العزيز مطر،**لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص١٦١.

[٥] – ابو بكر الزبيدي، **لحن العوام**، تح: رمضان عبد التواب، مطبعة الكمالية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤، ص٢٢١-٢٢٢.

[٦] – ابو منصور الجواليقي، **تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامة**، تح: عزالدين التونخي، مطبعة المجمع العلمي العربي، لا.ط.، لا.ت.، ص٢١.

[٧] – ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **تقويم اللسان**، تح: عبد العزيز مطر، دار المعرفة، القاهرة، ط١، ١٩٦٦، ص١٩٣.

ليس غلطاً. قد صوّبه عبد اللطيف البغدادي أيضاً بقوله: [هذا أيضاً عام قد خصصه الاستعمال][1]، وهذا الرأي جدير بالقبول. وقد فسّره عبد العزيز مطر بتغير مجال الاستعمال في مكان آخر جعله من باب تخصيص العام[2]. والثّاني هو الأصحّ بالنظر إلى طبيعة هذا التطّور الذي بيّناه.

ومن الألفاظ التي ترادفت بسبب التطّور الدّلالي على هذا الوجه، اليقطين والقرع. إذ إنّ اليقطين في اللّغة هو كلّ شجر ينبسطُ على الأرض، ولا يقوم على ساق كالقرع والقثاء والبطيخ ونحو ذلك[3]. إلاّ أن الاستعمال قد خصّ اليقطين بالقرع وحده دون سواه، فأصبحت الكلمتان نتيجة هذا التخصيص بمعنى واحد. وهذا ما يشهدُ به ويؤيّده الواقع اللّغوي كما سجّل ذلك أصحاب كتب لحن العامّة، الذين أنكروا هذا التطّور كعادتهم وخطأوا الاستعمال، لأنّه جرى بخلاف الأصل[4].

وليس من الصواب أن نعتمد الكلمة فيما كانت عليه من دلالة في الماضي، ولا ننظر إلى ما آلت إليه من دلالة جديدة بحكم التطّور اللّغوي، ثم نخطّئ الاستعمال العام ونقول بالتفرقة تبعاً لذلك؛ لأن هذه التفرقة القائمة على الدّلالة القديمة للكلمة تبتعدُ عن واقع الاستعمال اللّغوي، ذلك أنّ الدّلالة القديمة قد صارت شيئاً تاريخياً منسياً في حياة الكلمة بسبب من تطورها الدّلالي، إذ هجرها الاستعمال أو تناساها بل إنّ الاستعمال العام يجهل مثل تلك الدّلالة التاريخية القديمة ولا يعنيه من الألفاظ إلا دلالتها الحالية المتداولة والمستعملة فعلاً.

وبفعل التطّور الدّلالي نجد في القرن الثّالث للهجرة العديد من الألفاظ التي أصبحت مترادفة في لغة ذلك العصر، بعد أن مكّن الاستعمال لها واختفت تلك الفروق الدقيقة بين دلالاتها. فلم يعد النّاس في استعمالهم اللّغوي العام يفرقون بينها ولا يراعون التباين في معانيها، بل إنهم يجهلون ذلك تماماً، وهذا ما لاحظه وصرح به ابن قتيبة المتوفّى سنة ٢٧٦هـ في مقدمة كتابه (أدب الكاتب) جعله

---

[1] – عبد اللطيف بن الحافظ البغدادي ،**ذيل فصيح ثعلب**، ضمن فصيح ثعلب و الشروح التي عليه، نشر وتعليق: محمد عبدالمنعم الخفاجي، ص٨.

[2] – عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص١١١، ١٩٦.

[3] – يُراجع: **لسان العرب**، باب النون، فصل القاف، مج ١٣، ص٣٤٥.

[4] – يُراجع: الجواليقي، **تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامة**، ص١٢، وابن الجوزي، **تقويم اللسان**، ص٢٠٨، و **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص١٩٦، وص٢٨١.

من أسباب تأليفه، فقال: [فما رأيت أحداً منهم يعرف فرق ما بين الوكع والكوع ولا الحنف من الفدع ولا اللمي من اللطع، فلما رأيت هذا الشأن كل يوم إلى نقصان وخشيت إذ يذهب رسمه ويعفو أثره، جعلت له حظاً من عنايتي وجزءاً من تأليفي][1].

ونحاول تتبع الألفاظ التي ذكرها ابن قتيبة في هذا النص، ومعرفة معناها من المعجم، لنستجلي المعنى المشترك بين هذه الألفاظ، الذي أدّى وبفعل التطّور الدلالي إلى ترادف تلك الألفاظ في لغة ذلك العصر؛ مما جعل المجتمع آنذاك لايفرّق بينهما، ويستعمل أحدهما بدل الآخر:

(وكع) الوَكَعَةُ: القُرْبُ بإِبْرَتِها وَكْعاً ضربته ولَدَغَتْه وكَوَتْه، والوَكَعَ: مَيْلُ الأَصابعِ بعضِها لسبَّابة حتى تصير كالعُقْفة خِلْقة أَو عَرَضاً، وقد يكون في إِبهام الرجل وقيل: الإِبهامُ على السبَّابة حتى يُرى أَصلُها خارجاً كالعُقْدة، وقال الليث: الوَكَعَ: مَيَلانٌ في صَدْر القَدَم نحو الخِنْصر وربما كان في إِبهام اليد وأَكثر ما يكون ذلك للإِماء اللواتي يَكْدِدْنَ في العَمَل[2].

أما الكَوَعُ فالتواء الكُوعِ (وهو طَرَفُ الزند الذي يلي أَصَل الإِبْهام)، وقيل في ترجمة وكع: الكَوَعُ أَن يُقْبِلَ إِبهامُ الرِّجْلِ على أَخواتها إِقْبالاً شديداً حتى يظهر عظم أَصلها، قال: والكَوَعُ في اليد انْقِلابُ الكُوعِ حتى يزول فترى شخص أَصله خارجاً الكسائي، وامرأَة كَوْعاءُ بيِّنةُ، والكَوَعِ والكَوَعُ بالتحريك أَن تَعْوَجَّ اليدُ من قِبَلِ الكُوعِ وهو رأْس اليد مما يلي الإِبهام[3].

والحَنَفُ في القَدَمين إِقْبالُ كل واحدة منهما على الأُخرى بإِبْهامها، وكذلك هو في الحافر في اليد والرجل، وقيل هو ميل كل واحدة من الإِبهامين على صاحبتها حتى يُرى شَخْصُ أَصلِها خارجاً، والحَنَفُ الاعْوِجاجُ في الرِّجْل وهو أَن تُقْبِلَ إِحْدى إِبْهامَيْ رِجْلَيْه على الأُخرى، الحَنَفُ إِقْبالُ القَدَم بأَصابعها على القدم الأُخرى الأَصمعي، وحَنَفَ عن الشيء وتَحَنَّفَ مال والحَنِيفُ المُسْلِم الذي تَحَنَّفَ عن الأَديان كلِّها وأَقبل إلى الحقّ[4].

---

[1] – ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، تح: ماكس كرنيرت، مطبعة برلين، لندن، ١٩٠٠، أعادت طبعه بالأوفسيت، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧، ص٩.

[2] – **لسان العرب**، باب العين، فصل الواو، مج٨، ص٤٠٨.

[3] – **لسان العرب**، باب العين، فصل الكاف، مج٨، ص٣١٦.

[4] – **م.ن**، باب الفاء، فصل الحاء، مج ٩، ص٥٦.

أما الفَدَعُ فَوَجَعٌ يُصيبُ المفاصِلَ كلَّها خِلْقةً أو داءٌ كأَنَّ المفاصل قد زالت عن مواضعها لا يُستطاعُ بَسْطُها معه، وأكثر ما يكون في الرُّسْغِ من اليد والقَدَم، فَدِعَ فَدَعاً وهو أَفْدَعُ بَيِّنُ الفَدَعِ وهو المُعْوَجُّ الرُّسْغِ من اليد أَو الرجل فيكون منقلب الكفّ أَو القدم إِلى إِنْسِيِّهما، وأَصل الفَدَعِ الميل والعَوَجُ وقيل الفَدَع أَن تَصْطَكَّ كعباه وتَباعَدَ قدماه يميناً وشِمالاً، الفَدَعُ بالتحريك زيغ بين القدم وبين عظم الساق[1].

واللَّمى على فُعْلٍ جماعة لَمياء مثل العُمْي جمع عَمياء الشِّفاهُ السود، واللَّمى مقصور سُمْرة الشفَتين واللِّثاتِ، وحكى سيبويه لَمِيَ لَمىً إِذا اسودَّت شفته، وشَفَةٌ لَمياءُ بَيِّنَةُ اللَّمى، وقيل اللَّمياء من الشِّفاهِ اللطِيفةُ القليلةُ الدم، وكذلك اللِّثةُ اللَّمياء القليلة اللحم، قال أَبو نصر سأَلت الأَصمعي عن اللَّمى مرة فقال هي سُمرة في الشفة، ثم سأَلته ثانية فقال هو سَواد يكون في الشفتين، وجعل ابن الأَعرابي اللَّمى سواداً[2].

أما اللَّطَعُ فتَقَشُّر في الشفةِ وحُمْرةٌ تعلوها، واللَّطَعُ أَيضاً رِقَّةُ الشفة وقلة لحمها، وهي شَفةٌ لَطْعاء ولِثةٌ لَطْعاء قليلة اللحم؛ وقال الأَزهريّ بل اللَّطَعُ رقة في شفة الرُّجلِ الأَلْطَع وامرأَة لَطْعاءُ بَيِّنة[3].

والذي نلاحظه هو أن المعنى المشترك بين (الوَكَعِ والكَوَعِ) هو الالتواء والميل والاعوجاج في أَصابع اليدين؛ والمعنى المشترك بين (الحَنَفُ والفَدَعُ) هو الميل والعَوَجُ في إبهام القدمين، أما المعنى المشترك بين (اللَّمي واللَّطَعُ) دلالتهما على لون الشفة وقلّة اللحم في اللثة. وهذا التقارب في المعنى الأساس جوّز للمجتمع آنذاك، استعمال لفظة بدل الأخرى، وهذا ينسجم مع ما نتبناه من مفهوم للتّرادُف.

وبهذا كشف لنا المؤلف عن التطّور الدّلالي الذي حدث لطائفة من الألفاظ في عصره، تلك الألفاظ التي صارت تستعمل بمعنى واحد وانمحت الفروق بينها نتيجة هذا التطّور. وإنّها لعظيمة تلك

---

[1] - **م.ن**،باب العين، فصل الفاء، مج٨، ص٢٤٦-٢٤٧.

[2] - **م.ن**،باب الياء، فصل اللام، مج١٥،ص٢٥٧-٢٥٨.

[3] - **لسان العرب**، باب العين، فصل اللام، مج٨، ص٣١٩-٣٢٠.

الفائدة التي نجدها في تسجيل ابن قتيبة للألفاظ بحسب معانيها التي آلت إليها في عصره وكما يجري بها الاستعمال فعلاً، وليس بحسب معانيها النقلية والمروية[1].

ومن الألفاظ التي ترادفت بسبب التطّور وخطأها ابن قتيبة معولاً على الاستعمال القديم، كلمة الطرب حيث استعملهاالنّاس في الفرح دون الجزع، ولكن المؤلف يذهب إلى أن الطرب خفّة تصيب الرجل لشدّة السرور أو لشدّة الجزع. ويستشهدُ على ذلك بقول النابغة الجعدي:

وَ أَ انِي طَرِباً في إِثْرِهِم طَ بَرالَواله أَو كَالمُخْتَبِلْ[2]

وهذا صحيح بالنظر إلى الأصل أو بالنسبة إلى ذلك الاستعمال القديم بيد أنّ الاستعمال اللاحق قد خصّ الطرب بالفرح وحده، وجرى بهما مترادفين، وتخصيص المعنى تطور دلالي.

(٢) تعميم الخاصّ (توسيع الدّلالة):

إنّ كثرة استخدام الخاصّ في معانٍ عامّة عن طريق التوسّع تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه و تكسبه العموم[3].

ولتوضيح تعميم الدّلالة وأثرها في حدوث التّرادُف، نُورد طائفة من الأمثِلَة، منها: أن أصل القرب هو طلب الماء، ولما كثر استعماله صار يقال ذلك لكل طالب. فيقال: هو يقرب كذا، أي يطلبه، ولا تقرب كذا. وفي اللسان عن الخطابي: [نقرب أي نطلب والأصل فيه طلب الماء، ومنه ليلة القرب، ثم اتّسع فيه فقيل: فلان يقرب حاجته، أي يطلبها][4].

---

[1] - يُراجع: يوهان فك، **العربية**، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، تر وتح: عبدالحليم النّجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥١، ص١٣٢-١٣٣.

[2] - ابن قتيبة، **م.س.**، ص٢٢-٢٣و يُراجع: **ديوان النابغة الجعدي**، ص٩٣. و فيه [فاراني].

[3] - عودة خليل،**التطور الدلالي بين لغة الشعر و لغة القرآن** ، ص٥٣.

[4] - **لسان العرب**، باب الباء، فصل القاف، مج ١، ص٦٦٧.

وأنّ العقيرة في الأصل هي الساق المقطوعة، ثم قالوا: رفع عقيرته أي صوته، وسبب ذلك أن رجلاً عقرت رجله فرفعها وصاح فقيل بعد لكل من رفع صوته: رفع عقيرته[1]. وأن النجعة معناها في الأصل طلب الغيث ولكثرة الاستعمال صار كلّ طلب انتجاعاً.

والمنيحة أصلها أن يعطي الرجل الناقة أو الشاة فيشرب لبنها،ثم صارت كل عطيّة منيحة، والوغى كان يعني اختلاط الأصوات في الحرب، وليس نفسها، ثم كثر استعمال ذلك حتّى صارت الحرب وغى وكذلك الواغية. والراوية كانت تعني في الأصل البعير الذي يُستقى عليه، ثم استعملت بعد ذلك بمعنى المزادة فصارت المزادة راوية[2].

ومن هذا أيضاً أن كلمة الخارب في اللّغة،كانت تطلق على سارق الإبل خاصة، ثم عمموا بها حتى صارت تقال لكلّ من سرق بعيراً كان أو غيره، جاء في اللسان:[والخارب: سارق الإبل خاصة، ثم نقل إلى غيرها اتّساعاً(...) والخارب: اللصّ، ولم يخصص به سارق الإبل ولا غيرها،(...) يقال: خرب فلان أي صار لصاً][3]. وبهذا أصبحت لفظتا الخارب والسارق مترادفتين بسبب هذا التعميم في الدّلالة[4].

وتجدر الإشارة إلى أنّ عبد العزيز مطر قد علّل هذا التطّور بتعميم الدّلالة،أورده السيوطي فيما سمّاه: [فيما وضع في الأصل خاصّاً ثم استعمل عامّاً][5]. ويجوز حمله على المجاز المرسل، إذ إنّ العلاقة المجازية واضحة بين المدلولين وهي التي سّوغت اطلاقلبأس بمعنى الحرب على كلّ شدّة وذلك لعلاقة السببيّة.

ومنأمثلة وقوعالتّرادف بسبب التعميم في الدّلالة، إطلاق اسم الورد على كلّ زهرة، وهو في اللّغة خاصّ بالأحمر. وحول إطلاق الوردة على كلّ زهرة يذكر فندريس أن في اللّغات السلافية الجنوبية

---

[1] – **م.ن.**، باب الراء، فصل العين، مج ٤، ص٥٩٣.

[2] – **م.ن.**، باب الياء، فصل الراء، مج ١٤، ص٣٤٦-٣٤٧.

[3] – **لسان العرب**، باب الباء، فصل الخاء، مج ١، ص٣٤٨-٣٤٩.

[4] – حول هذه الأمثلة جميعاً، يُراجع: ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ٣\٤٣٢-٤٣٤، و ابن فارس، **الصاحبي**، ٩٥-٩٦، والسيوطي، **المزهر**، ١\٤٢٩-٤٣٣، إضافة إلى **لسان العرب**.

[5] – السيوطي، **م.س**، ١\٤٢٩، ٤٣١.

صار اسم الوردة يطلق على الزهرة عموماً، كما في الصربية والكرواتية وبعض اللّهجات الألمانية، ثم حدث مثل هذا أيضاً في بعض اللّهجات الإيطالية التي صارت تطلق اسم الوردة على كلّ زهرة أيّاً كانت، و اضطّرت إلى أن توجد للوردة اسماً جديداً[1].

ومنها إطلاق الاستحمام على الاغتسال سواء أكان بالماء الحار أم البارد واستعمالهما بمعنى، وليس الأصل كذلك؛ لأنّ الاستحمام أصله الاغتسال بالحميم أي الماء الحار،ثم عمموه بعد ذلك فشمل كلّ اغتسال بأي ماء كان. وقد اعترف الجوهري بهذا الاستعمال نتيجة هذا التطّور الدّلالي وسجله بقوله: [والحميم: الماء الحار، والحميمة مثله، وقد استحممت إذا اغتسلت به، هذا هو الأصل، ثم صار كل اغتسال استحماماً، بأيّ ماء كان][2].

ومنها استعمال اللسع واللدغ والنهش بمعنى واحد. والأوّل للعقرب، وكل ما يضرب بذنبه، والثّاني لما يضرب بفيه، والثّالث لما يأخذ بأسنانه. هذا هو الأصل، ولكن النّاس يعممون دلالة كلّ منها، إذ ترادف الواحد منها الأخرى ولا يفرقون بينها، وذلك باعتراف بعض اللّغويين الذين ألّفوا في لحن العامّة وسجّلوا هذا الاستعمال وخطّأوه؛ لأنّه جاء بخلاف الأصل، ويمكن تفسير ترادف هذه الألفاظ بتعميم الخاصّ[3].

ومنها أيضاً استعمال العشّ والوكر أو الوكن مترادفة، والأوّل ما كان من عيدان، والثّاني لما كان نقباً في جبل أو حائط. والنّاس في استعمالهم زمن ابن الجوزي[4] لايفرقون بين هذه الألفاظ، وذلك باعتراف ابن الجوزي نفسه الذي خطأهم في هذا الاستعمال؛ لأنّه بخلاف الأصل[5]. ويبدو أنّ التّرادف

---

[1] – فندريس، **اللغة**، ص٢٥٨-٢٥٩.

[2] – الجوهري، **الصّحاح**، مادة [حمم]، ٥\١٩٠٥.

[3] – ابن الجوزي، **تقويم اللسان**، ص١٧٩.

[4] – ابن قيم الجوزي (٦٩١ –٧٥١هـ، ١٢٩٢– ١٣٥٠م).من أعلام الإصلاح الديني في القرن الثامن الهجري. ولد في دمشق وتتلمذ على يد ابن تيمية، حيث تأثر به تأثراً كبيراً وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه.من أبرز كتبه في مجال السياسة (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، كما أن له العديد من المؤلفات الأخرى منها:اعلام الموقّعين؛ زاد المعاد؛ مدارج السالكين؛ تلبيس إبليس؛ الوابل الصيّب من الكلم الطيّب؛ التبيان في أقسام القرآن.الموسوعة العربية العالمية، ص٥٧١.

[5] – ابن الجوزي، **م.ن.**، ص١٦٠.

هذه الألفاظ قديم، وذلك بدلالة قول أبي عمرو (ت.١٥٤هـ.) [الوكر: العش، حيثما كان][1]. ومثل هذا كثير من الألفاظ التي تطّورت دلالتها على وجه تعميم الخاصّ فصارت مترادفة في طرائق الاستعمال اللّغوي من غير مراعاة أو التفات إلى التباين الذي كانت عليه.

(٣) الانزلاق الدلالي (انتقال مجال الدلالة)

يؤّي الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي إلى تغّير في معاني المفردات قد يؤدّي في النهاية إلى انقراض المعنى الحقيقي وحلول المعنى المجازي محلّه[2]. والمجاز من أهّم السبل التي يتّم بها انتقال مجال الدّلالة؛ إذ ينتقل معنى الكلمة من محيط إلى آخر بطرقٍ أبرزها الاستعارة إلى المجاز القائم على علاقة المشابهة، والمجاز المرسل وهو الذي تكون علاقته غير المشابهة، كالسببية، والزمانية، والمحليّة، والدّلالة والمجاورية، وباعتبار ما كان وما سيكون.

ويرى عبد الحسين مهدي عّواد أنّه [يمكن أن يكون الاستعمال المجازي هو أحد ضروب التطّور الدّلالي باعتبار أن ما جمعوه تحت عنوان (ماوضعوه في غير موضعه) يقوم على باب المجاز أو على ضروب الاستعارة المختلفة، فيكون هذا النحو من التصرف الدّلالي يعتمد على ما جاء من العرب الذين

---

[1] – ابن سكّيت، **إصلاح المنطق**، ص٣٧٦–٣٧٧ ويُراجع: الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، ص٢٩٣، و**لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص٢٨٤.

[2] – عودة خليل، **التطور الدلالي بين لغة الشعر و لغة القرآن**، ص٥٣.

يعتدّ بهم][1]. ويدخل حاكم مالك الزيّادي الكناية إلى جانب المجاز بوصفها قريبة منه، قائلاً: [وفي ضوء المجاز والكناية يمكن أن نفسّر الكثير من ترادف الألفاظ][2].

لقد فرّق ابن جنّي بين الحقيقة والمجاز بقوله: [الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة. والمجاز ما كان بضد ذلك][3]. إلا أنّنا لم نجد المعجمات العربيَّة تعنى بتتبع المفردات حسب الحقيقة والمجاز باستثناء الزمخشري في (أساس البلاغة)، إذ كانوا يخلطون بين المعنى الحقيقي والمجازي حين يتحدّثون عن تلك الألفاظ. وقد أدّى هذا الخلط إلى أن تشيع الألفاظ المجازية شيوعاً ينسى معه المجاز فيها، فتستعمل كأنّها حقيقة[4].

إلا أنّ الشيخ البهائي[5] أخرج استعمال الألفاظ في معانٍ مجازية أو كنائية؛ لأنّ ذلك الاستعمال دال بالقرينة المانعة أو المعيّنة[6]. إذ يقول الشيخ البهائي: [الحقيقة لفظ مستعمل في وضع أول، والمجاز في غيره لعلاقة ولا شيء منهما قبله][7].

وهناك من العلماء ــ القُدامى والمُحدثين ـ من وجد أنّ قضيّة المجاز والحقيقة إنما هي مسألة ليست ثابتة، بل هي نسبيّة متغيّرة، ذلك أن الحقيقة والمجاز كثيراً ما يتبادلان هذه الصفة، فهما في حركة دائبة وانتقال مستمّر. فما كان حقيقة قد يصير مجازاً، وما كان مجازاً قد يصير حقيقة، ومقياس ذلك هو الاستعمال والعرف اللّغوي. وقد بيّن ابن جنّي انتقال المجاز إلى الحقيقة، ونص على أن المجاز إذا كثر لحق

---

[1] – عبد الحسين مهدي عوّاد، **فقه اللغة العربية**، ص٢٠٢.

[2] – حاكم مالك الزيادي، **التّرادُف في اللغة**، ص١٠٠.

[3] – ابن جنّي، **الخصائص**، ٢\٤٤٢.

[4] – عبد الحسين المبارك، **فقه اللغة**، ص١٠٢.

[5] – بهاء الدين العاملي (٩٥٣ – ١٠٣١ هـ = ١٥٤٧ – ١٦٢٢ م): عالم أديب إمامي، من الشعراء. ولد ببعلبك، وانتقل به أبوه إلى إيران. ورحل رحلة واسعة، ونزل بأصفهان فولاه سلطانها (شاه عباس) رياسة العلماء، فأقام مدة ثم تحول إلى مصر. وزار القدس ودمشق وحلب وعاد إلى أصفهان، فتوفي فيها، ودفن بطوس. أشهر كتبه (الكشكول) و (المخلاة) وهما من كتب الادب المرسلة، لا أبواب ولا فصول. وله (العروة الوثقى) في التفسير، و (الفوائد الصمدية في علم العربية) و (الحبل المتين) في الحديث، طبع بعضه، و (أسرار البلاغة) و (الزبدة) في الاصول، و (خلاصة في الحساب) و (تشريح الافلاك). الزركلي، **الأعلام**، ص١٠٣١.

[6] – عدوية حياوي، **البحث الدلالي عند الشيخ البهائي**، ص١٩١.

[7] – البهائي، **زبدة الأصول**، ص٢٣.

بالحقيقة[1]، على الرغم من تعريفه لهما بحسب أصل الوضع في اللّغة. كما نقل السيوطي عنهم قولهم: [إن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس، فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازاً عرفاً، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفاً][2].

ويرى فندريس أن المجاز وإن كان هو السبب في خلق العديد من المعاني للفظة الواحدة في اللّغة، إلا أنّه سريعاً ما ينسى، ويصبح المعنى الجديد الذي دخل اللفظ عن طريق المجاز لايقل في حقيقته عن المعنى الأوَّل الذي كان له. ونحن إذا أردنا أن نحدّد معنى الكلمة أو معانيها، فعلينا أن ننظر إلى استعمالاتها كما هي اليوم، لا إلى تاريخها. ويقول فندريس: [في التسليم بأن للكلمات معنى أساسياً ومعاني ثانوية صادرة عن الأوَّل إثارة لمسألة وجهة النظر التاريخية. ووجهة النظر التاريخية تلك لا قيمة لها هنا][3].

ويقول إبراهيم أنيس: [وحين تمر الأيام على تلك المجازات ويكثر استعمالها، لاتلبث أن تنسى الناحية المجازية فيها، وتصبح معانيها حقيقية][4]. ويرى محمد المبارك أن استعمال اللفظ بالمعنى الجديد يكون في بادىء الأمرعن طريق المجاز، ولكنّه بعد كثرة الاستعمال وشيوعه بين النّاس تذهب عنه هذه الصفة وتصبح دلالته على مدلوله الجديد دلالة حقيقية لا مجازية[5].

أشار الزيادي إلى أنّه مهما يكن السبب الذي يكمن خلف التسمية المجازية والظرف اللّغوي الخاصّ الذي استعملت فيه أوّل مّرة، ومهما تكن الأسباب والاعتبارات المتباينة التي أوحت إلى النّاس أن يسموا الشيء باسماء مختلفة ويطلقوا عليه العديد من الألفاظ على سبيل المجاز، فإنه بمرور الوقت يخلق

---

[1] – ابن جني، **الخصائص**، ٢\٤٧٧ و ما بعدها.

[2] – السيوطي، **المزهر**، ١\٣٦٧-٣٦٨.

[3] – فندريس، **اللغة**، ص٢٢٨-٢٢٩ و يُراجع: محمد الأنطاكي، **الوجيز في فقه اللغة**، ص٣٧٣-٣٧٤، ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص١١٣.

[4] – ابراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٨١.

[5] – يُراجع: محمد المبارك، **فقه اللغة و خصائص العربية**، ص٢٢١ و يُراجع: ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص١٧٧-١٧٨.

الكثير من الاسماء المختلفة للشيء الواحد. إذ إنّ هذه الاسماء المجازية، لطول العهد بها ولكثرة استعمالها وشيوعها، تنسى فيها الناحية المجازية، ثم تصبح دالة على المسمى دلالة حقيقية لا مجازية[1].

بل إن دلالتها عليها أقرب إلى الذهن من دلالتها الأصلية لشيوع المعنى الجديد وانتشاره بعد طول العهد بهذا الاستعمال. وهكذا يصبُح أمامنا في آخر الأمر العديد من الاسماء المترادفة للمسمى الواحد. ولهذا كان المجاز سبباً مهّماً من أسباب ترادف الألفاظ. وهذا ما عبّر عنه بعض المحدثين بـ [المجازات المنسية][2].

ويرى الزيادي أنّه لا يجوز عدّ كل مجاز مسبباً للتّرادُف على وجه الاطلاق. فربَّ معترض يقول: إنّ من شروط التَّرادُف ألاّ يكون مجازاً. وللجواب عن هذا نقول: إنّ ذلك مقيد بما قدّمنا من صيرورة المجاز حقيقة واختفاء الناحية المجازية في التسمية تماماً، أو أنّنا نجهل أن هذا الاسم مجاز في الشيء وذاك حقيقة فيه. فالاسم الذي كان يدل على مسماه مجازاً ثم شاع استعماله حتى صار دالا عليه دلالة اسمه الحقيقي الصريح هو الذي نعنيه هنا سبباً للتّرادُف. فما دامت مثل هذه الألفاظ قد أصبحت تدلّ على شيء واحد دلالة مباشرة، دون أن نلمح فيها أي أثر مجازي، بل نكاد نجهل أنها مجاز لبُتّة، فلا مناص حينئذ، في مثل هذه الحالة، من التسليم بترادفها[3].

وعلى أساس المجاز الذي صار حقيقة، نفسر الكثير من الألفاظ المترادفة فإنّ التأمل في طائفة كبيرة من المترادفات والتحقيق فيها من الناحية التاريخية، يبيّن لنا بوضوح أنّها في حقيقتها، ليست اسماً اصيلاً للشيء، وإنّما أُطلقت عليه مجازاً أول الأمر. ومن أمثلة ذلك ترادف الوَغى والحرب. والوَغى في الأصل اختلاط الأصوات في الحرب، ثم كثر ذلك فصارت الحرب وغى، بنصّ ابن دريد[4]. وتسمية الحرب وغى على المجاز المرسل لعلاقة المسبّب، وذلك لأن الحرب مسببة لاختلاط الأصوات. وعلى المجاز المرسل أيضاً نفسّر ترادف الراوية والمزادة. إذ إنّ الراوية هو البعير أو الحمار الذي يستقى عليه

---

[1] - يُراجع: مالك الزيادي، **التَّرادُف في اللغة**، ص١٠٦ .

[2] -إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٧١-١٧٢.

[3] - حاكم مالك الزيادي، **التَّرادُف في اللغة**، ص١٠٧.

[4] - ابن دريد، **الجمهرة**، مكتبة المثنى، بغداد، بالأوفسيت عن طبعة (١٣٤٦هـ.)، ٣\٤٣٢.

الماء، والمزادة هي الوعاء الذي يكون فيه الماء[1]. وبسبب المجاورة في المكان انتقل معنى الراوية من الدابة التي يستقى عليها إلى المزادة. فصارت الكلمتان بمعنى واحد. وغني عن البيان أن المجاورة هي إحدى علاقات المجاز المرسل، والعرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب، على حد تعبير ابن قتيبة[2]. وعلى هذا النحو نفسر قول ابن دريد: [والراوية: البعير الذي يستقى عليه ثم صارت المزادة راوية][3].

لقد ذكر ستيفن اولمان (Stephen Ullmann) أنّ ثمّة موضوعات معينة تكون مراكز لتجمع المترادفات حولها بسبب أهميتها في المجتمع والحياة، ومثّل لهذا بعدة مسميات في الانكليزية والفرنسيةّ مما له مجاميع من المترادفات؛ كفكرة (الموت) التي وصفها بأنها مركز دائم لجذب التَّرادُف بسبب أهميتها. ثم أشار المؤلف بعد ذلك إلى أثر المجاز والكناية في مجموعة المترادفات الدالة على هذا المعنى معززاً قوله بالأمثِلَة[4]، وقد علّل كثرة مرادفات الموت تعليلاً وجيهاً حين قال: [والواقع أن الثروة الطائلة من المترادفات التي ولدتها جميع اللّغات لتخفيف صدمة الموت ووقعه على النفس إنما ترجع إلى هذا القانون: (الاستهلاك بكثرة الاستعمال) والحاجة الدائمة إلى التجديد. وليس دور هذا القانون في هذا المضمار بأقّل من دور الموت نفسه، ذلك المجال الذي يضطّرنا إلى التنويع والتجديد في اصطلاحاته بسبب ماله من تأثير عاطفي][5].

وربّما أراد أن يشير إلى أنّ هناك ألفاظاً تستلزُم التَّرادُف؛ لما لها من الارتباط والتأثير في حياة الإنسان، ويمكن أنّ نمثّل بالناقة عند العربي، وارتباطها بحياته وأهميتها عنده ُ، ما أّدى إلى ترادف عدّة ألفاظ للإشارة إليها أو إلى أجزائها، بل خُصّصت كتب في الإبل وصفاتها ومتعلقاتها.

---

[1] -**لسان العرب**، باب الياء، فصل الراء،مج ١٤، ص٣٤٦-٣٤٧.

[2] - ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص٢١.

[3] - ابن دريد، **الجمهرة**، ٣\٤٣٣.

1 -Semantics an introduction of the science of meaning, p. 149_150 .

[5] - ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص١٧٨.

يقول علي عبد الواحد وافي: [وقد جمع الأستاذ (دوهامر Dehammer) المفردات العربيَّة المتصلة بالجَمَل وشؤونه، فوصلت إلى أكثر من خمسة آلاف وست مئة وأربع وأربعين][1].

وذهب نفر من المحدثين العرب إلى حدوث التَّرادُف بسبب المجاز والاستعارة، بيد أنّهم لم يربطوا ذلك بمسألة التطّور الدّلالي، ولم يبيّنوا علاقة العوامل الاجتماعيّة والنفسيّة وأثرها في هذا السبب، أنّ من أشار منهم إليه لم يجعله صراحة من أسباب نشأة التَّرادُف في اللّغة[2]. على حين أنّ بعضهم قد أغفله تماماً[3].

ولمن المحدثين الأجانب من تطّرق إلى ذلك فقد أشار إليه فندريس في عدّة مواضع مؤكّداً أثر الاستعارة والكناية في تعدّد التسمية بسبب العوامل الاجتماعيّة والنفسيّة. وذهب ستيفن أولمان إلى هذا السبب صراحة في الفصل الذي عقده لدراسة التَّرادُف في طائفة من اللّغات، إذ ذكر أن الاستعارة (Metaphor) والكناية أوحسن التعبير (Euphemism) من أسباب حدوث التَّرادُف في اللّغة[4].

في حين نجد محمد نور الدين المنجّد لا يعدّ المجاز والكناية من أسباب نشوء التَّرادُف، قائلاً: [واعتراضنا على مثل هذه المترادفات من وجهين: الأوّل: أنّها بين مفرد ومركّب، وشرط التَّرادُف: أن يكون بين مفردين. الثّاني: أن المركّب تعبير كنائي عن المفرد، والكناية من الأساليب البلاغية التي تتفاوت فيها قدرات النّاس، وليس التَّرادُف من ذلك في شيء][5].

والواضح من هذا الاعتراض أنه ناقش الأمثِلَة المركّبة، دون النظر إلى الأمثِلَة التي ذكرناها وهي بين المفردات، كما أنّنا أشرنا سابقاً إلى أنّه لا يجوز عَدُّ كل مجاز سبباً للتّرادُف على وجه الاطلاق، بل لابدّ من صيرورة المجاز ودلالته على الشيء دلالة الاسم الحقيقي الصريح. وذلك من خلال شيوع استعماله في هذا المعنى.

---

[1] – علي عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، ص١٦٣.

[2] – يُراجع: محمد حسين آل ياسين، **الأضداد في اللغة**، ص٣٠– ٣٧، وعلي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، ص٢٣٩، محمد مبارك، **فقه اللغة و خصائص العربية**، ابراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٩٦ وما بعدها.

[3] – رمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، ص٢٧٩ وما بعدها.

1 - Semantics (op. cit. p. 149_ 151.

[5] – محمد نور الدين المنجد، **التَّرادُف في القرآن الكريم**، ص٨٦ .

وخلاصة القول فيما يتعلق بحقيقة ترادف الألفاظ في ضوء التطّور الدّلالي هو أنّنا إذا نظرنا إليها نظرة (تأريخية) آخذين بالحسبان الأصول التأريخية لدلالتها، فإننا لا نجدُ ترادفاً فيها، أمّا إذا نظرنا إليها نظرة (وصفية) آخذين بالحسبان ما آلت إليه من دلالات لمسنا حقيقة ترادفها. والذي نميُل إليه المنهج الوصفي في النظر إلى الألفاظ وماتشير إليه من دلالة عند مستعمل اللّغة. وهذا يستلزم القول بالتَّرادُف؛ لكن ليس على سبيل المبالغة فيه، ووصول المترادفات إلى المئات؛ فوظيفة اللّغة في الأساس إيصال المعنى إلى المتلقي من دون غموض أو لبس.

٤- الصفات الغالبة على موصوفاتها.

المقصود بها الصفات التي كثرُ استعمالها إلى حدٍّ وصلت فيه إلى دلالتها الاسمية. ويرى الكثير المن ُحدثين أن الصفات تغلب الأسماء الأصلية في الاستعمال، فتعدلها في التسمية، وتصبح مرادفة لها[١].

يلاحظ في موضوع التسمية وتعددها أنه كلّما حظي الشيء المسّمى بمكانة كبيرة، أو كانت له أهمية خاصّة عندالنّاس، كثرت أسماؤه تبعاً لوجوه استخدامه وتنوع احواله وصفاته، و[إذا تعددت وجوه الاستعمال لحيوان ما تعددت اسماؤه][٢]. وقد تمثّل هذا الأمر الطبيعي في اللّغة وظهر أثره في مفرداتها بوصفها أداة للتعبير عن الواقع الاجتماعي وما فيه، وذلك ما نجده ُ في مسّميات من نحو السيف، والجمل، والناقة، والعسل، والخمر، والصحراء، والأسد، والذئب، والحية، وغير ذلك من الظواهر الحيوية أو الطبيعية التي كانت ذات اهمية في الحياة العربيَّة آنذاك.

---

[١] - يُراجع: علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، ص١٦٨، وابراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٨٢، ورمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، ص٣١٨.

[٢] - الأنطاكي، **الوجيز في فقه اللغة**، ص٣٩٥.

وقد اُختلِفَ في عدّ الصفات من المترادفات، ومبعث خلافهم فيها أنّ الاسم يدلّ على ذات المسمى على سبيل التجريد لا لمعنى فيه، في حين تدلّ الصفة على المسّمى وتشير إلى معنى خاصّ فيه. كما يقول ابن الأثير:[فقد يوجد من الاسماء ما يطلق على المسّمى بالوضع اسماً للذات لا لمعنى فيه، كالسيف بإزاء هذه الآلة المعروفة كيف كانت. ومنها ما يطلق عليه لصفته فيه كالصارم، فإنّه موضوع له لصفة الحدة][1]. وعلى هذا يجري القول في سائر الألفاظ التي عرف بها السيف.

وقد عبّر فخر الدين الرازي عن هذا الفرق بوحدة الاعتبار، فالسيف والصارم مثلاً، وإن [دلا على شيء واحد، ولكن باعتبارين أحدهما على الذات، والآخر على الصفة] وعلى هذا كانا متباينين وليسا مترادفين، لاشتراط تحقق وحدة الاعتبار في المترادفين[2].

ولكن إبراهيم أنيس مع قوله بعنوان الوصفية يرى أن الدّلالة لم تصمد ولم تكن عصية على التطّور والتغير، بل اقتصت من أطرافها، فالتقت الألفاظ المتعددة على المعنى الواحد. وهذا ما عبّر عنه بعض العلماء بقولهم فقدان الوصفية [3].

وهكذا تعدّدت الألفاظ المختلفة للسيف بحسب الوجوه والاعتبارات الكثيرة. وواضح أنّ الفرق بين هذه الألفاظ في أنّها تدلّ على السيف لخاصية معينة فيه، على حين تدل كلمة [سيف] على المسّمى مجرّدة من هذه الاعتبارات والأوصاف فهي تقع على الكّل أياً كان.

ولا بدّ من أنهّم كانوا يراعون مثل هذه الفروق ويلحظون تلك الاعتبارات في استعمالهم لهذه الألفاظ واطلاقها على السيف في الأصل، ولا سيمّا في نظر البدوي مستعمل السيف وصاحبه، الذي يدرك هذا التباين ويحسّ به أكثر من غيره نتيجة معاينته وخبرته وتماسه المستمر بالسيف وشؤونه. غير أنه بمرور الزمن ولبعدنا عن التمييز بين الأصل، مجرداً ومنعوتاً من هذه الصفات، ولكثرة تداول هذه الألفاظ– أو الصفات– وشيوعها في الاستعمال،كتب لها الغلبة والشهرة فغلبت غلبة الاسماء.

---

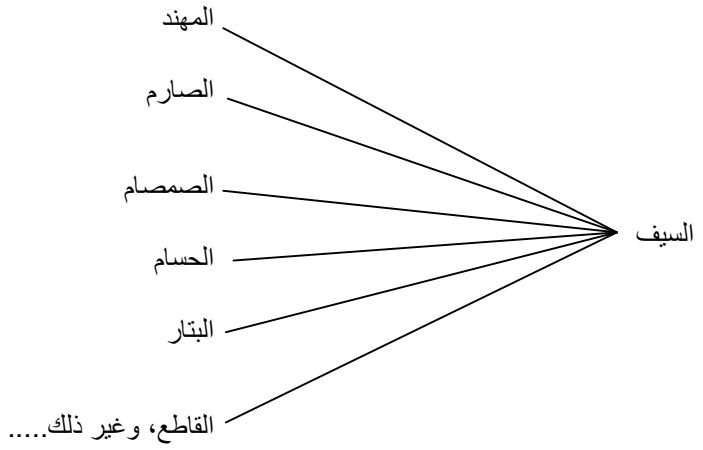
[1] – ابن الأثير، **المرصّع**، تح: إبراهيم السامرائي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١، ص٣٥٢.

[2] – السيوطي، **المزهر**، ١\٤٠٢.

[3]– ابراهيم أنيس ، **دلالة الألفاظ** ، ص٢١٢.

وربّما طغى بعضها في الاستعمال على الاسم الحقيقي المجرد (السيف) وخاصة تلك الألفاظ التي تشير إلى صفات مستحسنة محمودة فيه، وتلك الألفاظ التي تدلّ على أحسن السيوف وأفضلها عندهم نحو الحسام، والصارم، والعضب، والمشرفي، والمهند، واليماني، والبتار.

فإنّ هذه الألفاظ الغالبة المشهورة في السيف قد كانت صفات له لا ريب في ذلك. بيد أنّه قد أغفل فيها معنى الوصف شيئاً فشيئاً بسبب كثرة الاستعمال، والتركيز على ميزة فيه تهمنا أكثر من غيرها. وفي الأصل أن يكون للشيء تسمية واحدة، ولا ضير في تعددالأوصاف، وقد سبّب تعدد الأوصاف ولادة كثير من أمثلةالتَّرادُف، ولتوضيح ذلكنبيّنه بالمخطط الأتي:



فإن (السيف) هو الاسم الأصل وما سواه أوصاف جاءته؛ إما من مكان صنعه، أو طبيعته، أو شكله الخارجي، ولكن كثرة استعمال الصفات وغلبتها أدّت إلى استعمالها للتعبير عن السيف ذاته.

وقد قام حاكم مالك الزيادي بدراسة استقرائية لاستعمالات كل لفظة من ألفاظ السيف في ديوان المتنّبي، قائلاً: [وخلصت من هذا الإحصاء إلى أن المتنّبي قد استعمل كلمة (السيف)اسماً أصلياً أربعاً ومائة مّرة. على حين استعمل ستاً وعشرين صفة من صفاته في تسع وثلاثين ومائة مرة. ومن هذه الألفاظ ما يدلّ على السيف ويشير إلى زيادة معنى الوصف فيه، ومنها ما يراد به السيف فقط نحو

الحسام التي استعملها ثماني عشرة مّرة، والصارم التي استعملها سبع عشرة مّرة، والهندية أو الهنداوني أو المهنّد التي استعملها سبع عشرة مرة، والمشرفي التي استعملها ثماني مّرات، والعضب التي استعملها خمس مرات، و المناصل التي استعملها تسع امّرت، والصمصامة أو الصمصام التي استعملها مّرتين،واليماني التي استعملها مّرة واحدة، إلى غير ذلك من الاستعمالات الأخرى للألفاظ المتعلّقة بالسيف ويبدو واضحاً من هذا الاحصاء أن استعمال الألفاظ التي تدلّ على السيف أو عليه وعلى صفة فيه هي أكثر من استعمال الاسم الحقيقي الصريح للسيف في ديوان المتنّبي، ويدلّ هذا على شيوعها وغلبتها ومدى طغيانها على الاسم الأصلي. وأن المتنّبي قد استعمل طائفة من هذه الألفاظ استعمال الاسم ولم يكن يقصد بها إلا السيف][1].

وربّما كان السبب، في كثرة لفظة السيف او ما يدّلُ عليه، في القصائد المدحية للمتنبي، هو أن معظمها في مدح سيف الدولة الحمداني، وقد يكون للقب (سيف الدولة)أثُر كبير في كثرة استعمال المتنبي للفظة السيف او ما يدّلُ عليه،لاستمالة ممدوحه، ومن القرائن على ذلك أن مدح المتنبي لكل من بدر بن عمار، وكافور الأخشيدي، وفاتك ابو شجاع، لايكثُر فيه لفظة السيف، كما هو مع سيفيّات المتنبي في مدح سيف الدولة الحمداني. وإن استعمال صفات السيف بمنزلة الاسم، يشبه استعمال العباس، والحارث، والحسن في تسمية أشخاص بأعيانهم؛ وإنّما أصل هذه أوصاف ثم نقلت إلى العلمية.

وكثيراً ما نجُد في كتب اللّغة ما يدعوه اُللّغويون بـ (الصفات الغالبة) وهي إشارة إلى شيوع هذه الألفاظ وكثرة تداولها وغلبتها حتى يصار بها إلى أسماء في الاستعمال. ومن هذا ما جاء في اللسان حول الحسنة والسيئة، قوله: [وقد كثر ذكر السيئة في الحديث، وهي والحسنة من الصفات الغالبة]. يقال:كلمة حسنة، وكلمة سيئة، وفعلة حسنة وفعلة سيئة[2]. وكذلك قوله: [والحاجب: البواب، صفة غالبة وحجبه: أي منعه عن الدخول][3] ونحو هذا قوله في تسمية العظمين اللذين فوق العينين بلحمها وشعرهما بالحاجبين، وأنّها صفة غالبة[4].

---

[1] – حاكم مالك الزيادي،**التَّرادُف في اللغة**، ص١٣٤.

[2] – **لسان العرب**، باب الألف، فصل السين، مج ١، ص٩٧.

[3] – **م.ن.**، باب الباء، فصل الحاء، مج ١، ص٢٩٨.

[4] – **م.ن.**، باب الباء، فصل الحاء، مج ١، ص٢٩٨-٢٩٩.

ومثلها كلمة جهنم التي استخدمت نعتاً يشير إلى معنى العمق، ثم أصبحت من أسماء النار بعد ذلك.فقد ذكر ابن منظور أنّ الجِهِنّام تعني القعر البعيد، وأن لفظة جهنم استخدمت صفةً تشير إلى معنى العمق حيث يقال:بئر جهنّم: أي بعيدة القعر وجهنام كذلك.

وبعد بيان أصلها يقول: [به سميّت جهنم لبعد قعرها][1]. ويتضح من هذا كيف تكون الصفة سبيلاً من سبل تسمية الأشياء وإحدى طرائق إطلاق الألفاظ على المسّميات.

وفي اللسان عن ابن سيده حول تسمية ضرب من الحيات بالأرقم: [الأرقم من الحيات الذي فيه سواد وبياض والجمع أراقم، غلب غلبة الاسماء فكسر تكسيرها ولا يوصف به المؤنث][2]، وعن ابن حبيب: [و الأرقم إذا جعلته نعتاً قلت أرقش و إنّما الأرقم اسمه][3].

ممّا يؤكّد تطّور الصفة وانتقالها إلى فصيلة الأسماء، ما أقرّه البحث اللّغوي الحديث، من أن التأمّل في طائفة من الألفاظ والبحث فيها من خلال تطورها اللّغوي التاريخي، يظهر أن ثمّة أسماء كثيرة كانت في الأصل صفات. فقد لاحظ بعض المحدثين العلاقة الوثيقة بين الصفة والاسم والشبه الحاصل بينهما، وأنّهما يتبادلان الوظيفة في اللّغات كلّها، و قالوا بتحوّل أحدهما إلى الآخر بفعل الاستعمال.

وهذا ما بينّه فندريس فذكر أنّ [الصفة من جهتها لا يمكن تمييزها من الاسم تمييزاً واضحاً، إذ يبدو أنّهما في اللّغات الهندية الاوروبية صادران عن أصل مشترك، وأنّهما في كثير من الحالات يحتفظان بصيغة واحدة، وأن الاسم والصفة يتبادلان الدور في كل اللّغات، وكذلك لم يكن بينهما حد فاصل من الوجهة النحوية فيمكن الجمع بينهما في فصيلة واحدة هي فصيلة الاسم]. كما بيّن فندريس أن الاسم يصير صفة وبالعكس، فهو يقول بأنّ [كون الاسم يستطيع أن يصير صفة بتلك السهولة يرينا أنّه لا يوجد فرق جوهري بين هاتين الكلمتين] وأنه [كثيراً ما يقال في التعبير عن هذا الفرق أن الصفة أشمل مضموناً من الاسم. وهذا حقّ ولكن على شرط أن تضاف إليه العبارة التالية: في نظر المتكلم].

---

[1] – **م.ن.**، باب الميم، فصل الجيم، مج ١٢، ص١١٢.ويُراجع ما كتبه محّمد فنطر حول كلمة **جهنم أصلها وتطورها** في مجلة الفكر التونسية، ص١١ وما بعدها.

[2] – **لسان العرب**، باب الميم، فصل الراء، مج ١٢، ص٢٤٩-٢٥٠.

[3] – **م.ن.**، باب الميم، فصل الراء، مج ١٢، ص٢٥٠.

[وتستطيع الصفة بدورها أن تصير اسماً وهذا يحدث كلّما أضيف الوصيف العام الذي يعبّرعنه ُ بالصفة إلى فرد خاص، أي كلّما صارت الصفة وهي شائعة بطبيعتها–معرفة– ومن ثم جاء استعمال هذه الصفات المعرفة في اسماء الاعلام. وذلك هو السبب في أن اسماء الأعلام التي أصلها صفات تستعمل بالتعريف]. وهي أيضاً تمدّنا بعدد كبير من أسماء الأشياء[1].

وإلى مثل هذا أيضاً ذهب ستيفن أولمان في دراسته تغير المعنى وأسبابه وأشكاله، إذ ذكر أن الصفة تتحول إلى اسم، جاعلاً هذا الأمر من صور التطّور الدّلالي في الألفاظ. والملاحظ أن انتقال الصفة إلى الاسمية غالباً ما يكون له سبيلان، أولهما هو الصفة الشائعة والغالبة التي تستعمل بالتعريف وهو من باب إقامة وصف الشيء مقام اسمه؛ وثانيهما هو عن طريق الإضافة حيث يحذف المضاف ويقوم المضاف إليه مقامه وهو من باب إضافة الموصوف إلى صفته. وفي هدى هذا نفسّر ترادف كلمات مثل الدنيا والحياة والأصل الحياة الدنيا، ومثل المسجد والجامع والأصل مسجد الجامع، وفي فقه اللّغة للثعالبي فصلان الأوَّل بعنوان: (فصل في إضافة الشيء إلى صفته)، والثَّاني بعنوان (فصل في إقامة وصف الشيء مقام اسمه) وقد أورد الثعالبي جملة من الأمثِلَة على ذلك من القرآن الكريم وكلام العرب[2].

وتبعاً لمبدأ انتقال الصفة إلى الاسمية نتيجة التطّور اللّغوي كما بينّا، يمكن أن نقّرر أن الصفة بهذا المعنى هي من أسباب وقوع التَّرادُف في اللّغة. ويثبت هذا أن البحث في الألفاظ المترادفة من الناحية اللّغوية التأريخية يكشف لنا بوضوح أن كثيراً من الألفاظ إنّما هي في أصولها صفات، ثمّ صارت اسماء بفعل الاستعمال.

يقول محمد المبارك: [ولو نظرنا إلى وضع الألفاظ وتسمية المسّميات من وجه آخر لوجدنا أن للشيء المسّمى وجوهاً وصفات كثيرة، ويمكن أن يسمى بأكثر من صفة من صفاته، وأن يشتقّ له من الألفاظ كلمات متعدّدة تبعاً لتلك الوجوه والصفات ومن هنا ينشأ التَّرادُف. وهذا هو أبرز أسباب

---

[1] – فندريس، **اللغة**، ص١٥٧–١٧٨.

[2] – الثعالبي، **فقه اللغة**، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ٢٠٠٨، ص٣٣٤، ٣٦٢.

نشوئه وظهوره في جميع اللّغات][1]. وهذا القول صحيح في جملته ولكن فيه شيء من الاطلاق، ينبغي تحديده وحصره بالصفة الغالبة غلبة الاسم التي تطوّرت فبلغت مرحلة الاسمية وتنوسي فيها معنى الوصفية. حتى عدّت من باب الاعلام المنقولة عن صفات. فليست كلّ صفة مسبّبة للتّرادُف ما لم تستعمل استعمال الاسماء دون أي اعتبار آخر. وإذا ما علمنا أن القُدامى يشترطون الوضع والاصالة في التَّرادُف، فعندئذ لا ترادف في مثل هذه الألفاظ التي جرت على هذا السبيل أن أخذنا بهذا الشرط. وأمّا إذا اعتبرنا بتطور هذه الألفاظ وما آلت إليه فحينئذ تبدو مترادفة. ونحن نتّفق إلى حدٍّ ما، مع رأي الشيخ عز الدين بقوله: [الحاصل أنّ من جعلها مترادفةً ينظُر إلى اتّحاد دلالتها على الذات، و من يمنُع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى][2].

ويرى ماجد نجاريان أنّ الخوض في موضوع أسباب حدوث التَّرادُف في العربيَّة والوقوف على العوامل التي أدّت إلى وقوعه فيها، انطلاقاً من هذا المبدأ سوف يُخرج جميع ما وضع في خانة المترادف من النوع الأوَّل، أي من نوع التَّرادُف التام، ويدخله في النوع الثَّاني أي شبه التَّرادُف، أو ما يسمى بالتَّرادُف الجزئي[3].

والذي نرجحه أنّ التَّرادُف ليس حالة أصيلة في الألفاظ؛ وإنما حالة عرضية طرأت على الألفاظ عن طريق الاستعمال، وإنّ الأصل في التَّرادُف أن يكون جزئياً لا ترادفاً تامّاً؛ كما أنّهُ لا يمكن تفسير حدوث التَّرادُف بسبب معيّن، ولا يصحّ قصر نشأته على عامل واحد دون سواهُ، على ما ذهب إليه قدامى اللّغويين وتابعهم فيه كثير من المحدثين؛ والواقع أنّ نشأة التَّرادُف تعودُ إلى جملة أسباب وعوامل مختلفة، تتفاوت أثراً و وضوحاً كما عرضنا لها في هذه الدراسة.

---

[1] – محمد المبارك، **فقه اللغة و خصائص العربية**، ص١٩٩–٢٠٠.

[2] – السيوطي، **المزهر**، ص٢٠٥.

[3] –ماجد نجاريان، ظاهرة التَّرادُف في العربية، **مجلة آفاق الحضارة الاسلامية**، عدد ١٤، ٢٠٠٤م، ص٢٩٩.

ثانياً: موقف اللّغويين من التَّرادُف

لم يلقَ التَّرادُف إجماعاً كاملاً عند اللّغويين (قدماء ومحدثين) بل انقسموا حياله إلى قسمين، بين منكرٍ ومؤيّدٍ، لذا آثرنا أن نجعل لكلّ قسم دراسة خاصّة.

١- إنكار التَّرادُف

قسّمنا المنكرين إلى قسمين؛ الأول المنكرون العرب، القسم الثّاني المنكرون من الغرب، ثمّ قسّمنا العرب إلى قسمين (قدامى ومحدثين)؛ أما الغربيون فقسّمناهم من حيث إنكارهم للتّرادُف (التام والجزئي)، فالصّنف الأول المنكرون للتّرادُف التام، والصّنف الثاني المنكرون للتّرادُف الجزئي كما يأتي:

أ- المُنكرون العرب

(١) المُنكرون من القُدامى

أوائل المنكرين للتّرادُف، ابن الإعرابي[١]، وتلميذه ثعلب الذي يقول: [لا يجوز أن يختلف اللفظ والمعنى واحد، لأن في كل لفظة زيادة معنى ليس في الأخرى، ففي ذهب معنى ليس في مضى]. وتلميذ ثعلب أحمد بن فارس، وأبوعلي النحوي. كذلك أنكره في القرن الرابع للهجرة ابن درستويه[٢] الذي يقول: [لا يكون فعل

---

[١] - ابن الأعرابي (١٥٠ - ٢٣١ هـ = ٧٦٧ - ٨٤٥ م) علامة باللغة. من أهل الكوفة. كان أحول. قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الاعرابي وكان يحضره زهاء مئة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب. مات بسامراء. له تصانيف كثيرة، منها: (أسماء الخيل وفرسانها)، و (تاريخ القبائل)، و (النوادر) في الادب، و (تفسير الامثال)، و (شعر الاخطل)، و (معاني الشعر)، و (الانواء)، و (البئر) رسالة، و (الفاضل) أدب، و (أبيات المعاني). راجع: الزركلي، الأعلام، ص٢٣١.

[٢] - ابن درستويه (347-258هـ): كان عالما نحويا راوياً للأحاديث؛ يتبع المدرسة البصرية في النحو واللغة وكان يدافع عنها. يخبر ابن خلكان عن تصانيفه فيقول: وتصانيفه في غاية الجودة والإتقان، منها: "تفسير كتاب الجرمي" و"الإرشاد" في النحو، وكتاب "الهجاء" و"شرح الفصيح" و"الرد على المفضل الضبي في الرد على الخليل "وكتاب الهداية وكتاب المقصور والممدود وكتاب "غريب الحديث" وكتاب "معاني الشعر "وكتاب "الحي

وأفعل بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد إلا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، فأمّا من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد،كما يظن كثير من اللّغويين والنحويين، وإنما سمعوا العرب تتكلم على طباعها ولم يعرف السامعون العلل والفروق فظنوا أن هذه الألفاظ بمعنى واحد، فقد أخطأوا في تأويلهم، وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين][1].

ويبدو لنا من كلامه أنّه يقرّالتَّرادُف الحاصل من اختلاف اللّهجات و(هذه إشارة التفت إليها المحدثون واشترطوا في وقوعالتَّرادُف اتحاد البيئة)، ويؤكّد أيضاً على الفروق الدلالية بين الكلمات وعدم إدراك السامع لها يؤدي إلى وقوعالتَّرادُف وهو بهذا يؤكّد على سياقها الاجتماعي.

ويرد ابن فارس على حجج مثبتيالتَّرادُف، ومن خلال رده يتبيّن رأيه في مسألةالتَّرادُف، يقول: [وأمّا قولهم: إن المعنيين لو اختلفا، لما جاز أن يعبّر عن الشيء بالشيء، فإنا نقول: إنما عبّر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول: إنّ اللفظتين مختلفتان، فيلزمنا ما قالوه. وإنّما نقول: إنّ في كلّ واحدة منهما معنى ليس في الأخرى][2]. فابن فارس يرى أن بين اللفظين مشاكلة، وأنّ بينهما قدراً من الدّلالة يسمُح بنيابة أحدهما عن الآخر في الكلام، ولكنه يؤكّد أنّ كلّ لفظ منهما يحمل دلالة خاصّة ليست في الآخر[3]والمعيار الذي نتبنّاهُ في دراستنا للتّرادُف هو إمكانية استعمال لفظة بدل الأخرى؛ فإن تحقّق هذا الإمكان بينهما فهما مترادفان، وإلاّ فلا. فعندنا التَّرادُف لايعني التطابق التّام في المعنى، ولعلّ المنكرين على حقّ؛ ولكنّهم لم يلحظوا سوى التَّرادُف التطابقي أو ما يسّمى (التّام).

ومن المنكرين، الراغب الأصبهاني وابن الأنباري والبيضاوي الذي جزم في المنهاج أنالتَّرادُف على خلاف الأصل والأصل هو التباين. ويعدّ كتاب (الفروق اللّغوية) لأبي هلال العسكري، من أكثر الكتب، التي اهتمت بالفروق بين الألفاظ في المعاني. والذي يقول في مقدّمته:[الشاهد على أن

والميت" وكتاب "التوسط بين الأخفش وثعلب" في تفسير القرآن وكتاب "خبر قس بن ساعدة" و"كتاب الأعداد" و"كتاب أخبار النحويين". يُراجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/ ٤٤.

[1] – ابن درستويه، **تصحيح الفصيح**، دراسة وتح: عبدالله أحمد الجبوري، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ١٩٧٢، الباب السابع(باب أفعل)، ٣١٦/١.

[2] – ابن فارس، **الصاحبي**، ص١٢٠.

[3] – يُراجع: فريد عوض حيدر، **علم الدلالة دراسة نظرية و تطبيقية**، مطبعة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص١٢١.

اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني أن الاسم كلمة تدلّ على المعنى، دلالة الإشارة وإذا أشير إلى شيء مرة واحدة فعرف فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة وواضع اللّغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد][1]. ولعّل دليل أبي هلال مقبولٌ على فرض وحدة الواضع؛ والذي نميل إليه أنّ واضع اللّغة ليس واحداً، والوضع ليس في بيئة واحدة، كما ليس في ليلة واحدة.

على الرغم من إنكار ابي هلال العسكري، نجده في موضع آخر من الكتاب في باب الفرق بين الاختصار والإيجاز، يقول: [إنّ الاختصار هو إلقاؤك فضول الألفاظ من الكلام المؤلف من غير إخلال بمعانيه، ولهذا يقال قد اختصر فلان كتب الكوفيين أو غيرها، فالاختصار يكون في كلام قد سبق حدوثه وتأليفه، والإيجاز هو أن يبني الكلام على قلة اللفظ وكثرة المعاني ، يقال أوجز الرجل في كلامه، فإن استعمل أحدهما موضع الآخر فلتقارب معنييهما][2]. نلاحظ أن أبا هلال العسكري بعد أن أعطى الفرق بين اللفظتين ختمها بهذه العبارة التي توحي إلى تقارب المعاني فهو لا ينكر ذلك، فربما استعمل البعض لفظة الاختصار بدلاً من الإيجاز أو بالعكس، فهو اعتراف بوجود ترادف ليس على نحو الاتحّاد التّام في المفهوم الذي دعا إليه بعض علماء اللّغة، وإنما من باب تقارب المعنى، فيمكن إبدال احد اللفظين بالآخر؛ وهذا ما نميل إليه.

ويذهب ابن الأعرابي إلى أن مكة سميت بذلك لجذب النّاس إليها، ثمّ يقول بعد كلام طويل عن علّة بعض التسميّات لبعض البلدان [فإن قال رجل:لأي علّة سمّي الرجل رجلاً ، والمرأة امرأة قلنا: لعلّة علمتها العرب، وجهلناها، فلم تزل عن العرب حكمة العلم بما لحقنا من غموض العلة وصعوبة الاستخراج علينا]. وفي هذا الشأن يقول ايضاً: [كل حرفين أوقعتها العرب على معنى واحد في كل منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا][3]. ويتّضح لنا من كلام ابن الأعرابي أنه يؤكّدها تحملهُ الكلمات من معنى مختلف فيما بينها، وهو يشير إلى نقطة مهّمة هي سياق

[1]- أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص١٣.

[2]- **م.ن.**، ص٢٧.

[3] – السيوطي ، **المزهر** ، ص٣٩٩-٤٠٠.

الكلمات الاجتماعية أو مقام إطلاقها على الألفاظ التي كانت تستعمل فيه، وهذه إشارة واضحة إلى تلّمس الدّلالة السياقية الاجتماعية وأثرها في ترادف الكلمات في فهم أحد اللّغويين القدماء .

وباستعراض الآراء السابقة نجد أن أصحابها ينكرون وجودالتَّرادُف، ويمكن أن نستنبط عللهم ونجملها في النقاط الآتية:

أولاً: إنّ الشَّارع حكيم، وإذا سلمنا بالتَّرادُف، وقعنا في عبثية لفظية، ينزّه الشارع عنها، ورأيهم هذا ينطلق من عَدِّ اللّغة توقيفاً.

ثانياً: إنّ لكل كلمة دلالة تدور في محيطها، وما لم نعلم علته، فهو معلوم في العربيَّة، وإن جهلناه.

ثالثاً: لعلّنا نأخذ على المنكرين ذكر بعض المترادفات على الرغم من إنكارهم لمبدأالتَّرادُف، ومن ذلك ما نقله السيوطي عن أمالي الزَّجاجي قال أخبرنا نفْطويه عن ابن الأعرابي قال يقال :للعِمامة هي العِمامة، والمشْوذ، والسِّبّ، والمقطعة، والعصَابة، والعِصَاب،والتّاج، والمكْورة[1]؛ وفي أمالي ثعلب يقال: وقع ذلك في روعي، وخَلَدي،ووَهْمِي، بمعنى واحد[2]. ومن ذلك قول ابن الأنباري في تقسيم الألفاظ وأنواعها[الضرب الآخر أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك البُرُّ والحنطة، والعَيْر والحمار، والذئب والسِّيد، وجلس وقعد، وذهب ومضى][3].

وأقّر ابن فارس أيضاً بترادف فعل وأفعل، يقول:[يكونُ الفعل بالألف وغير الألف في معنى واحد نحو قولهم:رميتُ على الخمسين وأرميتُ، أي زدتُ، وعَنَدَ العِرْق إذا سال، وأعْنَدَ][4]. و يفخُر ابن فارس باتِّساع العربيَّة وفضلها على اللّغات بقوله: [وممّا لا يمكُن نقله لُبتّة أوصاف السيف والأسد والرمح، وغير ذلك من الأسماء المترادفة، ومعلوم أنّ العجم لا تعرف للأسد اسماً غير واحد، فأمّا نحن فنخرُج له

---

[1] - السيوطي، **المزهر**، ص٤١٠.

[2] - **م.ن** ، ص٤١٢.

[3] - محمد بن قاسم الأنباري، **الأضداد**، ص٦-٧.

[4] - أحمد بن فارس، **الصاحبي**، ص١٢٧.

خمسين ومئة اسم][1]. ومن ذلك ما ذكرناه سابقاً عن أبي هلال العسكري من أنّ تقارب المعنى يجّوز لمستعمل اللّغة أن يستخدم أحد اللفظين بدل الآخر.

ويبدو لأول وهلة أنّ ثمّة تناقضاً وقع فيه منكرون حين ذكر كلّ منهم أمثلة قليلة أوكثيرة من المترادفات، مع إنكارهم النظري للتّرادف، حتّى دعا هذا التناقض إلى استغراب الأستاذ الزيادي، قائلاً: [وهو أمر يدعو إلى العجب والغرابة؛ لأنّه يخالف في الظاهر ما ذهبوا إليه، ويدلّ دلالة واضحة على عجزهم عن بيان الفروق وذكرها في مثل هذه الألفاظ التي يسوقونها بمعنى واحد، وفي مسلك هؤلاء . كما نرى . تسليم بالواقع اللّغوي، وهو ما يعزّز مذهب القائلين بالتّرادف إلى حدٍّ كبير. وأمّا توجيه المنكرين وتأويلهم له بجهل تلك الفروق وغموض العلل والأسباب علينا وصعوبة استخراجها، ومن أنّ العرب لا بدّ أنّهم كانوا يعرفونها، فهي حجّة واهية، أقرب إلى الفرضية المنطقية، وعزوف عمّا يجري به الواقع اللّغوي][2].

وربّما أن المنكرين توصّلوا ببعد نظرهم إلى ما توصّل إليه علم اللّغة الحديث الذي أمعن النظر في المسألة، ففرّق بين التّرادف الكامل وأشباه التّرادف ، فأنكر الأوّل وأقّر الثّاني، ولايعدّ ذلك تناقضاً بين إثبات وإنكار، وإنّما هي النظرة الموضوعية التي تدرس الظاهرة بمختلف مستوياتها؛ وكذا كان شأن المنكرين في ما نظّن، فهم من نظرتهم التاريخية ينكرون التّرادف الكامل بين اللفظين بما يحملانه من معنى عامّ ومعانٍ فرعية خاصّة، ربّما ساعد الاشتقاق وعلل التسمية على كشفها، أمّا أن يجتمع اللفظان على معنى عامّ أو معنيين متقاربين، أو متداخلين، فلا يكترث بالدقّة الدلالية بينهما في التخاطب ولا ينكرون ذلك، فهم يفّرقون بين مستويين في استخدام اللّغة، مستوى الدقة الدلالية، ومستوى التخاطب العامّ.

---

[1] – **م.ن.**، ص٢١.

[2] – حاكم الزيادي، **م.س.**، ص٢٠٨.

(٢) الُمنكرون من المحدثين

ويرى بعض المحدثين، عدم جواز اختلاف الحركتين في الكلمتين ومعناهما واحد،ثمّ يقولون: وإذا كان اختلاف الحركات يوجب اختلاف المعاني، فاختلاف المعاني أنفسها أولى أن يكون كذلك، ولهذا المعنى قال المحققون من أهل العربيَّة:[إنّ حروف الجر لاتتعاقب] ويفّرقون بين قولي أبصرته، وبصرت به على اجتماعهما في فائدة شبه متساوية إلاّ أن أبصرت به معناه أنك صرت به بصيراً بموضعه، وفعلت أي انتقلت إلى هذه الحال، وأّما أبصرته فقد يجوز أن يكون مّرة، وأن يكون لأكثر من ذلك.

يقول علي زوين: [والرأي القائل بنفي التَّرادُف وتوجيه ألفاظه بمزيد معًنى له ما يعضده في الدراسات الدلالية الحديثة لاسيما في (المعنى) و(ظلال المعنى)؛ فالمعنى المركزي للكلمة له ظلال متفاوتة تتميّز بخصوصيات دلالية دقيقة تظهر في السياقات، ولعّل في ألفاظ الرؤية البصرية أمثلة مناسبة لذلك، نحو: رأى، بصر، رمق، شزر][1].

لكننّا نجد بعض المحدثين ينكرون التَّرادُف التام، ويعترفون بالتَّرادُف الجزئي، منهم محمود فهمي حجازي، فقد صّرح بقوله:[إنّه في ظل مبدأ نسبية الدّلالة لا يمكن أن تكون هناك كلمات تتفق في ظلال معانيها اتفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدلالات لاأكثر ولا أقّل. فالألفاظ المترادفة هي بهذا المعنى الألفاظ ذات المعاني المتقاربة][2].

ومن هؤلاء أحمد مختار عمر، الذي عبّر عن هذا المفهوم بقوله: [إن التَّرادُف . بمعنى التطابق الذي يسمح بالتبادل في كل السياقات من دون فرق بين اللفظتين في جميع أشكال المعنى . لا وجود له وبخاصة إذا نظرنا إلى اللفظتين في داخل اللّغة الواحدة وفي مستوى لغوي واحد وخلال فترة زمنية واحدة.أّما إذا

---

[1] – علي زوين،**منهج البحث اللغوي بين التَّرادُف وعلم اللغة الحديث**، بغداد، ط١، ١٩٨٦، ص١٣٧.

[2] – محمود فهمي حجازي، **علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة** ، ص٩٨ .

أردنا بـالتَّرادُف التطابق في المعنى الأساسي (وحده) أو اكتفينا بإمكانية التبادل في بعض السياقات، أونظرنا إلى اللفظتين في لغتين مختلفتين أو أكثر من فترة زمنية، أو أكثر من بيئة لغوية فـالتَّرادُف موجود لا محالة][1].

ويرد إبراهيم أنيس في سياق تعليقه على مؤلفي كتب الفروق اللّغوية القُدامى: [ولا نكاد نرى في كتب هؤلاء العلماء شواهد أو نصوصاً قديمة نستدلّ منها على ما يمكن أن يكون بين الدلالات من فروق، واغلب الظن أن ما التمسوه من تلك الفروق لم يكن إلا من وحي خيالهم. ومن الغريب أن نرى ناقداً من النقاد القُدامى مثل أبي هلال العسكري، وهو مَنْ عُرِفَ بعنايته بمذهب اللفظية يقول: إنّ الأثر الأدبي قد يسمو باللفظ وحده إذا كان سامياً، وحسب المعنى أن يكون متوسطاً. فهو مع هذا أو برغم هذا يؤلف لنا كتاباً يسّميه (الفروق اللّغوية) وفيه يحاول جهده أن يلتمس فروقاً دقيقةً بين مدلولات بعض الألفاظ المترادفة دون سند من نصوص أو شواهد. وليس عمله في هذا الكتاب إلاّ عمل الأديب صاحب الخيال الخصيب الذي يرى في الأمور ما لا يراه غيره، ويلتمس من خلال المعاني ما لم يخطر على ذهن أصحاب اللّغة القدماء][2]إلاّ أن ذلك لا يعني إنكار وجود الفروق الدلاليّة في اللّغة العربيَّة أو التقليل من شأنها ونسبتها إلى الوضع والخيال،كما يظّن إبراهيم أنيس.

من خلال تتبّع آراء الذين أنكروا التَّرادُف من العرب(قدامى ومحدثين)،يمكن ملاحظة ما يأتي:

١) يمكن القول إنّ جذر هذه القضية يعود إلى أصل نشأة اللّغة، ومن المعلوم أن علماء اللّغة على اختلاف واسع ومبسوط في كتب اللّغة، ويكاد الرأي الأخير يتشعب إلى رأيين أحدهما يرى التوقيف في أصل نشأة اللّغة وأن الله علّم آدم الأسماء كلّها، ورأي آخر يرى أن اللّغة قائمة في أصلها على الاصطلاح والتواضع. وتبعاً لهذين الرأيين انقسم علماء اللّغة إلى قسمين في قضيةالتَّرادُف، بين منكرٍ ومؤيدٍ. فمنكرون يرون أن الشارع حكيم، ومن العبث أن يأتيالتَّرادُف إلا ولكل كلمة دلالة، فإذا سلمنا بتلك الدلالات المتعددة فلا ترادف.

---

[1] - أحمد مختار عمر،**ظاهرة التَّرادُف بين القدماء والمحدثين** ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، عدد ٦، مج ٢، ١٩٨٢، ص. ٩.

[2] - إبراهيم أنيس ، **دلالة الألفاظ**، ص٢١٧

٢) يتبيّن مما سبق أن أبا هلال العسكري من القدماء ، ومحمود فهمي حجازي و أحمد مختار عمر من المُحدثين وغيرهم، ينكرون التَّرادُف بمعنى الاتحاد التامّ في المفهوم ولكن يعترفون بوجود التَّرادُف إذا كان بمعنى تقارب المعاني بين الألفاظ .

٣) إنّ بعض المنكرين يؤّولون بعض المترادفات بالتماس فروق دقيقة بينها، ومن ذلك تفريقهم بين ما هو اسم، وما هو صفة، كما فعل ابن فارس، وهذا النوع من التفريق يتّفقون فيه مع بعض المثبتين ممّن ضيّقوا مفهوم التَّرادُف، كالآمدي وفخرالدين الرازي والغزالي، ويرتكز أغلب الفروق الملتمسة على التوّسع في إبراز العلاقات الاشتقاقية بينها وبين كلمات أخرى، وهو مايخرجها عن دائرة التَّرادُف، وقد وصف الرازي تلك المحاولات بالتعّسف، كما وصفها التاج السبكي بالتكلّف، ومن تلك التكلفات حكمهم على العلاقة بين الإنسان والبشر بأنّها علاقة تباين وليست علاقة ترادف، موضّحين أنّ [الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنّه يؤنس، والثّاني باعتبار أنّه بادي البشرة][1].

ويمكن توجيه هذا الإشكال بقول شمس الدين المحلّي(ت. ٨٦٤هـ):[العرب تطلق الإنسان حيث لايخطر ببالها معنى النسيان،أو الأنس، والبشر حيث لا يخطر ببالها معنى باد في البشرة][2]، ولو كانت هذه الفروق ملحوظة من متكلّمي العربيَّة لراعوها في استخداماتهم لهاتين الكلمتين، أما وقد أهملت، وأغفلها المتكلمون فذلك يستلزم عدم اعتبارها في معنى الكلمتين ويقتضي ترادفهما طبقاً لذلك، إذ كيف نتصّور اطلاقهم كلمة إنسان أو بشر واستعمالهم لهاتين الكلمتين دون ملاحظة هذا الاختلاف مع أنّه جزء المعنى على تقدير أنّهما متباينان، وربّما قيل: إنّ اعتبار التباين لأجل المناسبة، أي لأنّ تسمية كّل منهما باعتبار مناسبة معنى ما اشتّق منه،فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال، فالجواب أنّه حينئذ ليس بجزء.

٤) إنّ بعض المنكرين يقصرون منع وقوع التَّرادُف في اللهجة الواحدة فقط، أّما في اللّغة بعاّمة فلاينكرونه، وهو ما يفهم ممّا سبق من كلام ابن درستوية، والعسكري، والأصفهاني.

---

[1] – السيوطي، **المزهر**، ص٤٠٣.

[2] – محّمد محّمد يونس، **المعنى و ظلال المعنى**، ص٤٠٠.

٥) يمكن القول: إن الأساس الذي اعتمد عليه المنكرون للتّرادُف هو الرجوع إلى التواضع في اللّغة (الأصل اللّغوي) وليس الاستعمال اللّغوي، وإنّ الأساس في اللّغة أن كل لفظ يدلّ على معنى خاصّ به، ومن المحال اتحاد المعنى بين الألفاظ، أما إذا قلنا بالاستعمال واعترفنا به فعلينا أن نعترف بما يترتّب عليه من تطوّر دلالي في المعنى.

٦) إن موقف المنكرين في الرجوع إلى الأصل اللّغوي (التواضع في اللّغة)، فيه شيء من الإغفال لحقيقة اللّغات ولكونها نشاطاً حيوياً (ديناميكياً) لاتوقف فيه ولا انتهاء له.

ب- المُنكرون من الغرب

(١) المُنكرون للتّرادُف التامّ

ومن الذين أنكروا التَّرادُف من علماء اللّغويين المحدثين، بلومفيلد (Bloomfield) إذ يقول:[إنّنا ندّعي أنّ كلّ كلمة من كلمات التَّرادُف تؤدّي معنى ثابتاً مختلفاً عن الأخرى، ومادامت الكلمات مختلفة صوتيّاً فلابدَّ أن تكون معانيها مختلفة كذلك. وعلى هذا فنحُن باختصار نرى أنّه لا يوجدُ ترادف حقيقي][1]. وهذا الرأي يتفق إلى حد ما مع رأي منكري التَّرادُف في العربيَّة.

ويقول (Foundations of Linguistics) إنّهُ لا يوجدُ مترادف كامل في اللّغة، فإذا اختلف لفظان صوتيّاً فلابدّ أن يختلفا دلاليّاً، ويرى [ليونارد][2] الذي تأثّر به بعض المعاصرين أنّه [إذا

---

[1]- أحمد نعيم الكراعين، **علم الدلالة بين النظرية والتطبيق**، ص١٠٥.

٢ – أحد علماء اللغة الأمريكيين وأحد أهم الرائدين في مجال اللغويات البنيوية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين من أعماله المهمة والتي أحدثت أثراً كبيراً في فهم اللغة وطبيعتها في ذلك الحين كتابه الذي أطلق عليه عنوان (اللغة)) عام ← ١٩٣٣، والذي قدم وصفاً شاملاً للغويات البنيوية في أمريكا. وقد قدم إسهامات كبيرة في ميدان اللغويات التاريخية للغات الهندوأوروبية وفي وصف العديد من اللغات في جنوب شرق آسيا والمحيط الهادي بالإضافة إلى وصف العديد من لغات السكان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية. وكان منهجه اللغوي متميزاً بالتركيز على الأسس العلمية للغويات والانطلاق من المذهب السلوكي في عدد من أعماله الأخيرة، بالإضافة إلى الاهتمام بالإجراءات البنيوية في تحليل المعلومات اللغوية. إلا أن تأثير اللغويات البنيوية التي أطلقها بلومفيلد قد تراجع وانحسر في نهاية الخمسينيات والستينيات بعد أن ظهرت نظريات القواعد التوليدية التي كان نعوم تشومسكي من أوائل واضعيها. من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ، آخر تعديل لهذه الصفحة في ٠١:٠٣، ١٧ يناير ٢٠١١.

اختلفت الصيغ صوتياً وجب اختلافها في المعنى][1]. ويقول(Stork): كل الكلمات تملك تأثيراً عاطفيّاً، كما تملكُتأثيراً إشارياً. ولهذا فمن المستحيل أن تجد مترادفات كاملة[2].

ويقول فرانك بالمر: [ومع كل ما ذكر بوسع المرء أن يقف إلى جانب من زعم بعدم وجود مترادفات حقيقية، لعدم إمكانية حيازة كلمتين للدلالة نفسها على نحو كامل، ولعدم إمكانية تعايش كلمتين تشيران إلى معنى واحد تعايشاً واقعياً][3].

(٢) المُنكرون للتّرادُف الجزئي

لقد أشار كمال بشر إلى أن عدم اعتراف [فيرث] بالتَّرادُف[التام والجزئي] يتمشى مع مذهبه الخاصّ بالمعنى اللّغوي؛ فالمعنى اللّغوي عنده عبارة عن مجموعة الخصائص والمميزات اللّغوية للكلمة أوالعبارة أوالجملة؛ومن الطبيعي أن تكون المميزات الصوتية إحدى هذه المميزّات والخصائص، فإذا اختلفت من كلمة إلى أخرى(كما هو الحال في المترادفات) وجب اختلاف الكلمات في المعنى أيضاً والنتيجة الحتمية لهذا هي عدم وجودالتَّرادُف[4].

ولخّص collinson الفروق التي تقع بين اللفظين اللذين يدّعى ترادفهما فيما يأتي[5]:

أ-أن يكون أحد اللفظين أكثر عمومية أو شمولاً من الآخر. (بكى- انتحب).
ب-أن يكون أحد اللفظين أكثر قوة و حدة من الآخر. (أنهك - أتعب).
ج-أن يكون أحد اللفظين مرتبطاً بالانفعال أو الإثارة أكثرمن الآخر(أتون- موقد).

د- أن يكون أحد اللفظين متميزاً باستحسان أدبي أو استهجان في حين يكون الآخر محايداً. (تواليت، مرحاض، دورة المياه).

---

[1]- ستيفن اولمان، **دور الكلمة في اللغة** ، تر: كمال محمد بشر، ص١٣٠.
[2] - أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص٢٢٤-٢٢٥.
[3] - فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، ص١١٥.
[4] يُراجع: ستيفن أولمان، **م.س**، تر: كمال محمد بشر، ص١٣٠.
[5] - أحمد مختار عمو **ظاهرة التَّرادُف بين القدماء و المحدثين**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ص١٩.

هـ- أن يكون أحد اللفظين أكثر تخصيصاً من الآخر (حكم ذاتي- استقلال).

و- أن يكون أحد اللفظين مرتبطاً باللّغة المكتوبة وأدبياً أكثر من الآخر. (تلو- بعد).

ز- أن يكون أحد اللفظين أكثر عامية أو محلية أو لهجية من الآخر. (لحّام- جزار).

ح- أن يكون أحد اللفظين منتمياً إلى لغة الأطفال، أو من يتحدّث إلى الأطفال بخلاف الآخر. (نَمْم- كُلْ).

وخلاصة القول إنّ معظم الباحثين الأجانب ينكرون وقوع التَّرادُف المطلق حسب مصطلح (جون لاينز)، ويرون أنّ التَّرادُف يكون فيما يصحُ تسميته بشبه التَّرادُف، أو التَّرادُف الجزئي، أو التقارب الدّلالي، أو التداخل المعنوي، وما أشبه ذلك من المصطلحات، وقليل منهم يرى التَّرادُف نادر الحدوث، و مرّد اختلافهم في ذلك إلى تباين نظراتهم إلى فكرة المعنى اللّغوي، وذلك حسب مناهجهم والنظريات التي ينطلقون منها، كالنظريّة النحويّة، والنظريّة التصوريّة، والنظريّة الإشاريّة، والنظريّة السلوكيّة، والنظريّة التحليليّة، والنظريّة التضمينيّة، و لعّل أهّم العقبات التي ذكرها منكرون تتمثّل في المعاني الإضافية والجوانب العاطفيّة والأسلوبيّة، والإيحائيّة.

والذي نذهبُ إليه أنّ مراعاة الدّلالة الأسلوبيّة والنفسيّة والإيحائيّة تخرج بالألفاظ عن حقيقتها اللّغوية إلى مجالات غير لغوية لا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة، كالانطباع الذاتي، والإيحاء الروحاني، والنشوة الوجدانية، وغير ذلك ممّا تُلقيه الألفاظ من ظلال وألوان في النفس، وما توحي به من معان شخصيّة تختلفُ باختلاف النّاس.

لذا فإنّ ما يعنينا في دلالة المترادفين في المجال اللّغوي إضافة إلى ما ذكرناهُ سابقاً في تعريف التَّرادُف- هو اشتراك اللفظين في الدّلالة على المعنى الأساسي وما يحيطُ به من معانٍ لغويةٍ جزئيةٍ تتّصلُ بالمعنى الأساسي وتتفرّع عنه، مما يؤدي إلى إمكانية استبدال لفظة بدل الأخرى في السياق، ولهذا فإنّنا لا ننكُر وقوع التَّرادُف مع من أنكره، إنّما نضيّقُ دائرته فنقلّلُ من إمكانية حدوثه بهذا المفهوم.

٢- إثبات التَّرادُف

لقد اتبّعناالمعندُ ؤيّدين التقسيم الذي اعتمدناهُ عند المنكرين؛ فقسّمناهم إلى قسمين، الأوّل المؤيدون العرب، والقسم الثَّاني ، المؤيدون من الغرب؛ وقسّمنا العرب إلى (قدامى ومحدثين). وقسّمنا المحدثين إلى (الموسّعين لمفهومالتَّرادُفوالمضيّقين له). وقلّمناُ ؤيّدين من الغرب إلى صنفين؛ الأوّل يسمُح بوجودالتَّرادُف، مع تضييق شديد، والثَّاني يسمُح بوجوده، مع شيء من التجّوز.

أ- المؤيدون العرب

(١) القُدامى

لعّل سيبويه أوّل من أشار إلى ظاهرةالتَّرادُف، إذ جاء في الكتاب: [إنّ من كلامهم اختلاف اللفظين والمعنى واحد، نحو ذهب وانطلق][1]. وعبّر عنها المبرد (ت ٢٨٥هـ.) بـ [اختلاف اللفظين والمعنى واحد] ومثل له بـ[ظننت وحسبت، وقعدت وجلست، وذراع وساعد][2].

وألّف الأصمعي كتاباً بعنوان [ما اتفق لفظه واختلف معناه]، وكان يقول: أحفظ للحجر سبعين اسما، وألّف أبو الحسن الرماني كتاباً بعنوان [الألفاظ المترادفة]، وابن خالويه الذي كان يفتخر بأنه جمع للأسد خمسمائة اسم وللحية مائتين وأنّه حفظ للسيف خمسين اسماً.

ومنهم حمزة بن حمزة الاصبهاني الذي كان يقول:[إنّه جمع من أسماء الدواهي ما يزيد على أربعمائة]، ومنهم الفيروز آبادي الذي ألف كتاباً فيالتَّرادُف بعنوان [الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف] والذي يقول فيه:[والحق وقوعه – أيالتَّرادُف– بدليل الاستقراء نحو أسد وليث]، وأيد هذه الظاهرة أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه [الغريب المصنف] حيث كانت معظم أبوابه تدور حول

---

[1]- سيبويه،أبو بشر عمر بن عثمان (ت ١٨٠هـ)، **الكتاب**، تح وشرح:عبد السلام محمد هارون، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٩٣٨م،١\٧-٨.

[2]- المبرد، محّمد بن يزيد،**ما اتّفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد**،تح: عبد العزيز الميمني، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠هـ.، ص٣٤.

التَّرادُف من أمثال: (أسماء الخمر، والعسل، والسيف، والداهية، والضباع، والأسد، والذئب)، ومن العلماء الذين قالوا بالتَّرادُف علي بن عيسى، وأبو بكر الزبيدي، والباقلاني، وابن سيده، والسيوطي[1].

وأشار ابن جنّي إلى هذه الظاهرة فعقد لها باباً بعنوان [باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني] يقول في أوله :[هذا فصل من العربيَّة حسن كثير المنفعة قوي الدّلالة على شرف هذه اللّغة]، وأشار إليه في (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض) مستدلاً به على وقوع التَّرادُف بقوله: [وجدت في اللّغة من هذا الفنّ شيئاً كثيراً لا يكاد يحاط به]وفيه يحكم على من يُنكر أن يكون في اللّغة لفظان بمعنى واحد، ويحاولُ أن يوجد فرقاً بين قعد وجلس، و بين ذراع وساعد، بأنه متكلّف[2].

ويرى أصحاب هذا الرأي أن هناك كلمات مترادفة، تؤدي معًنى واحداً تاماً، لم تأتِ في العربيَّة عبثاً، وإنما جاءت لأغراض ومقاصد، ويستدلون على صواب رأيهم بأدلة عقلية، وحديثهم في إثبات التَّرادُف قائم من منطلق أن اللّغة اصطلاحية، وقد صّرح بذلك السيوطي في (المزهر) بقوله:(وهذا مبني على كون اللّغات اصطلاحية][3].

ولعلَّ من أبرز القائلين به الآمدي صاحب (الإحكام في أصول الأحكام)، إذ نصّ على ذلك، واتهم أصحاب الرأي السابق وسرد أدلة عقلية على وقوعه [ذهب شذوذ من النّاس إلى امتناع وقوع التَّرادُف في اللّغة، وجوابه أن يقال:لاسبيل إلى إنكار الجواز العقلي، فإنه لا يمتنع أن يقع أحد اللفظين على مسمى واحد ثمّ يتفق الكّل عليه، وأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمًى، وتضع الأخرى له اسماً آخر، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى ثمّ يشيع الوضعان بعد ذلك][4].

---

[1]- عبد الحسين المبارك ، **فقه اللغة** ، ص١٨٣.

[2] - يُراجع: ابن جني، **الخصائص**، ٢\٣١٠

[3] – السيوطي ، **المزهر** ، ١\ ٤٠٦.

٤– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ١\٣٠-٣٢.

ثمّ يُدلل الآمدي على إمكانية وقوع ذلك بقوله :[ثمّ الدليل على وقوعالتَّرادُف في اللّغة ما نقل عن العرب من قولهم: الصَّهْلَب، والشَّوْذَب مِنْ اسماء الطويل، والبُهْتُر، والبُحْتُر من أسماء القصير][1].

والسيوطي ممن يثبتون وجودالتَّرادُف في اللّغة ويعلل ذلك، ذاكراً فوائدالتَّرادُف وأبرز علله ما يأتي:

أولاً: تكثير الوسائل، والطرائق، إلى الإخبار عّما في النفس، فربّما نُسِي أَحدُ اللفظين، أو عاب عليه النطق به، وقد كان بعض الأذكياء . ويقصد به واصل بن عطاء . ألثغ، فلم يحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تعينه على قصده لما قدر على ذلك؛ واستغنى بالمترادفات عن الكلمات التي فيها حرف الراء فمدحه الشاعر بقوله:

وَلَجْ الْبَرْقَ مَفْخَراً تَصَرُّفِهِ وَجانَبَ الرَّاءَ حتَّى احْتالَ للشِّعرِ

ولم يُطْقَ هَدْراً والقَوْلُ يُعجِلهُ فَاذَ بِلَفْظٍ إشْفاقاً مِنَ المَطَرِ[2]

ثانياً: التوّسع في سلوك طرائق الفصاحة، لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السجع، والقافية والتجنيس.

ثالثاً: ذهب بعضالنّاس إلى أنالتَّرادُف على خلاف الأصل ، والأصل هو التباين، وبه كما يقول الإمام السيوطي . جزم البيضاوي في منهاجه.

رابعاً:قد يكون أحد المترادفين أجلى في تعبيره من الآخر، وقد ينعكس الحال بالنسبة لقوم آخرين.

خامساً: أثبت السيوطيالتَّرادُف بنماذج لمن استقصوا أو حاولوا استقصاء اسماء العسل، والسيف، وكأنّه بذكره لهذه الأسماء، يرى أن القائلين بإنكارالتَّرادُف يتحّملون في وضع العلل[3].

---

١ – السيوطي، **المزهر**، [فصل لأسماء السيف]، ٤٢٣/١

٢ – الجاحظ، **البيان والتبيين**،تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، لا.ط.، ١٩٦٠، ج ١، ص٧١.

٣ – السيوطي، **المزهر**، ص٤٠٦– ٤١٣.

وعلى الرغم من أنّ أبا هلال العسكري، كان من الفريق الرافض للتّرادُف المبالغ في رفضه في كتابه الفروق غير أنّه في كتابين آخرين له، ينسى هذا المبدأ ويذكر الألفاظ المترادفة، بلا اعتراض عليها، أو محاولة التفريق بينها، و أّول هذين الكتابين هو: (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) وثاني الكتابين هو (المعجم في بقية الأشياء)، ذكر فيه من الاسماء الدالة على بقية الماء في الحوض الجحفة والخبطة والدعث والرشف والسملة والهلال[1].

(٢) المحدثون من العرب

ويمكننا أن نقسّم المحدثين الذين اثبتوا التَّرادُف إلى قسمين:

(أ) الموسّعين لمفهوم التَّرادُف.

ومن هؤلاء علي عبد الواحد وافي، الذي يرى أن العربيَّة تمتاز بثرائها على أخواتها السامية، بل تعدُّ من أغنى لغات العالم بالمترادفات، ويجعل هذا الغنى فخراً لها[2]. ومنهم صبحي الصالح الذي يصّرح قائلاً: [لم نجد مناصاً من التسليم بوجود التَّرادُف ولا مفّراً من الاعتراف بالفروق بين المترادفات، لكن هذه الفروق ـ على ما يبدو لنا ـ تُنُوسيت فيما بعد، وأصبح من حق اللّغة التي ضمتها إليها أن تعتبرها ملكاً لها، ودليلاً على ثرائها، وكثرة مترادفاتها][3].

ويبيّن كمال بشر، أن المنكرين للتّرادُف قد نظروا إليه من الزاوية التاريخية، إذ إنّ هذه الكلمات في القديم كانت لها معان مختلفة ومن ثمّ لا ترادف في المعنى الحقيقي، أّما المثبتون له فقد نظروا إليه من الناحية الوصفية الخاصة بمدّة معينة؛ وفي هذه المدّة المعينة(لم تكن الوقت الحاضر) قد تلاشت هذه الفروق في المعاني بين الكلمات وتنوسيت، وعلى ذلك فالتَّرادُف موجود[4].

---

[1] – رمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، ص٣١٥.

[2] – يُراجع: علي عبد الواحد وافي، **فقة اللغة**، ص١٦٢.

[3] – صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، ص٣٠٠.

[4] – يُراجع: ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص١٢٩.

ويرى بعض المحدثين أنالتَّرادُف وسيلة من وسائل الربط المعجمي، يسهم في امتداد المعنى داخل النص بوصفه شكلاً من أشكال التكرار، وأنه يؤدي إلى إعادة الصياغة بين الجمل، وله أثر في صنع التماسك سواء على مستوى الجملة الواحدة أم بين الجمل[1].

كما نجد بعض العلماء يثبتونالتَّرادُفبمعنى التطابق، ويعطونه خاصيّة التبادل بين الألفاظ في كلّ السياقات من دون فرق بين اللفظتين، خاصة إذا نظرنا إلى اللفظتين في داخل لغة واحدة وفي مستوى واحد وخلال مدّة زمنية واحدة؛ حيث يوردون احتجاج العلماء العرب القُدامى بقولهم: [إن جميع أهل اللّغة إذا أرادوا أن يفسروا [اللب]، قالوا: هو العقل وما أشبه ذلك، ولو كان لكل لفظةٍ معنى غير الأخرى لما أمكن أن يعبّر عن شيء بغير عبارته وتقول في لاريب فيه، لاشك فيه، فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة خطأ][2].

وهكذا نجد في معجمنا القديم والحديث، معاً تفسير كلمة (الفؤاد) بـ (القلب) وتفسير (الفرح) بـ (السرور) وكلمة (السرور) بـ(الفرح) وكلمة (التفسير) بـ (الشرح) وكلمة (بعل) و(زوج) و(خليلة) و (زوجة) و(حضر) و(جاء) يفسر كل واحد منهما بالآخر، ولو كانت الكلمة المفسِّرة مختلفة عن الكلمة المفسَّرة ، لما صحّ عمل المفسِّر.

ويمكن أن يتحقق التَّرادُف كذلك عند أصحاب النظرية التحليلية الذين يعّرفونه بأنه اشتراك اللفظين في مجموع الصفات التمييزية الأساسية؛ لأنّ ما عدا مكّونات المعنى الأساس لا تعدّ من الصفات التمييزية الأساسية، ولذا تستبعد عند التحليل. فالمكونات الأساسية لكلمة [أب] هي نفسها مكونات [والد]. ويرى أحمد مختار عمر أنّ كثيرمِّن الكلمات لا شفافيّة فيها، وهي ذات طبيعة معتمة. ولذا فهي تخلو أو تكاد تخلو من أي معان إضافية أو إيحائية. ومثل هذه يسهل التبادل بينها في الموقع الواحد دون حرج، وذلك مثل كلمات: وراء وخلف، قدّام وأمام، غرفة وحجرة، ساحة وفناء[3].

---

[1] - يُراجع: عزة شبل محمد، **علم لغة النص النظرية والتطبيق**، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٤٩-١٥٠.

[2] - أبو هلال العسكري ،**الفروق اللغوية**، ص٧٨.

[3] - أحمد مختار عمو **ظاهرة التَّرادُف بين القدماء والمحدثين**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ص٢١.

ويبيّن تمام حسّان العلاقة العرفية بين الكلمات ومعانيها فيقول :[العرف ملك المجتمع ولا يمكن أن يكون ملكاً للفرد مهما كانت قوته.والحقيقة أ نّ الفرد يحسّ دائما انه عاجز عن تغيير النظم العرفية في مجتمعه ويحسّ كما يقول علماء الاجتماع من أتباع المدرسة الفرنسية بجبرية الظواهر الاجتماعية حتّى إنّه في النهاية يشعر بأنّه مضطّر إلى مطابقة الاستعمال الاجتماعي في جميع مظاهر سلوكه. وكّل ذلك صادق على النشاط اللّغوي للفرد ينشأ ليجد أمامه مجموعة ضخمة من الكلمات المحّددة الأشكال صرفياً والمحّددة المعاني][1]. وهو بهذا أراد الإشارة إلى أن اللّغة من نتاج المجتمع، وهو الذي يحدد العلاقات بين اللفظة ودلالاتها، وأولى العلاقات الدلالية هي التَّرادُف.

(ب) المضيقّين لمفهوم التَّرادُف

إن المضيّقين لمفهوم التَّرادُف يقّون بوقوعه ، لكنهم ينكرون المغالاة فيه؛ ومنهم إبراهيم أنيس الذي اشترط لتحقيقالتَّرادُف: اتّحاد العصر، واتّحاد البيئة اللّغوية والاتّفاق في المعنى بين الكلمتين اتِّفاقاً تّاماً في ذهن الكثرة الغالبة لأفراد البيئة الواحدة، واختلاف الصورة اللفظية للكلمتين بحيثُ لا تكون إحداهما نتيجة تطّور صوتي عن الأخرى.

ويعلّل إبراهيم أنيس لإنكارالتَّرادُف عند من أنكره من القدماء بأنّهم كانوا من الاشتقاقيين، وعلى رأسهم ابن دريد في كتابه [الاشتقاق] فهو المسؤول الأوّل عن هذه المدرسة، وتبعه ابن فارس في مقاييس اللّغةوبأنّ بعضهم من الأدباء الذين يرون في الكلمات أموراً سحرية، ويتخيّلون لها معاني لا يراها سواهم.ويقف هو موقفاً وسطاً، بين المغالين في إنكارالتَّرادُف، والمغالين في قبوله، حيث يذكر أنه إذا استبعدت المترادفات التي تحايل المثبتون على إثباتها ولم ترد في نصّ لغويّ صحيح النسبة، وجدنا أنفسنا أمام عدد معقول من المترادفات في اللّغة العربيَّة[2].

---

[1] - تمّام حسّان، **اللغة العربية معناها ومبناها** ، ص٣٢٠-٣٢١.

[2] - يُراجع: إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، ص١٨٠-١٨١. و**دلالة اللفاظ**، ص٢١١-٢١٢.

وعلى الرغم من اعتراف أحمد فارس الشدياق[1] بالتَّرادُف، يقول: [على أني لا أذهب إلى أن الألفاظ المترادفة هي بمعنى واحد وإلاّ لسمّوها المتساوية، وإنما هي مترادفة بمعنى أن بعضها يقوم مقام بعض، والدليل على ذلك أن الجمال مثلاً والطول والبياض والنعومة والفصاحة تختلف أنواعها وأحوالها بحسب اختلاف المتصف بها فخصّت العرب كلّ نوع منها باسم، ولبعد عهدهم عنا تظنيناها بمعنى واحد. وقس على ذلك أنواع الحلي، والمأكول، والمشروب، والملبوس، والمفروش، والمركوب.][2]. من كلامه يتضح أنه يقرُّ بوجود الترادف، لكنه يختلف مع إبراهيم أنيس الذي يشترط الاتّفاق في المعنى بين الكلمتين اتِّفاقاً تّاماً، ويرى الشدياق أن الترادف لايعني التساوي في المعنى، بل هو قيام بعض الكلمات مقام بعض.

وقد ردّ الشيخ عبد الله العلايلي على المنكرين ولم يأخذْ كل ما جاء من مؤيّدين، قائلاً: [يتّخذ بعض من دارسي العربيَّة اليوم التَّرادُف علامة على قلق اللّغة، وبعض آخر يتّخذه أثراً من الاختلاف القبلي أو ما يشبه الرواسب المتبقية من جّراء امتدادات طويلة، والحقيقة، وإن كان في المذهب الأخير شيء من القوة والصدق ليس هو كل الحق. أمّا الرأي الأوَّل فليس إلاّ منكراً من القول وزوراً لا ريب في ذلك ولا شكّ، ولقد يكون صحيحاً لولم يكن من مواد لا تزال دارجة في اللّغة ولها حياة قوية، كما أن تعليله بالاختلاف القبلي ليس مقبولاً على إطلاقه، لأن من المعقول أيضاً أنّ الاختلاف بينها لن يبلغ هذا المبلغ الكبير إلى حدٍ أن يكون التَّرادُف في رقم الأربعمائة أحياناً وفي رقم المائتين كثيراً، وهكذا مما ذكره حمزة الأصفهاني][3]. يتضح من خلال ردّه على المنكرين، رأيه في تأييد الترادف، لكنه لايقبل التوسعة فيه بحيث تبلغ المترادفات حدّ المئات.

---

[1] - أحمد فارس الشدياق (١٢١٨-١٣٠٤هـ\ ١٨٠٤\١٨٨٧م): أحمد بن فارس بن يوسف بن منصور. لغوي صحفي لبناني. ولد في قرية عشقوت، إحدى قرى كسروان بلبنان. إشتغل بالتجارة و أصدر جريدة الجوائب، و توفّي بالآستانة. من أهم آثاره:« الساق على الساق»،«كنزالرغائب في منتخبات الجوائب»،«سر الليالِ في القلب والإبدال» و غيرها. راجع **الموسوعة العربيّة العالمية**، ١٤\٨٧.

[2] – أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ماهو الفارياق**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا.ط.، لا.ت.، ص٨٠.

[3] - الشيخ عبد الله العلايلي، **مقدّمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد**، دار الجديد، ط٢، ١٩٩٧، ص٣٣٥-٣٣٦.

ويصرّح صائل رشدي [فلو أننا دقّقنا في مصنفات من أولعوا بالمترادفات، لوجدنا أن القوم قد بالغوا كثيراً في تصنيفاتهم وأصابها الخلط بين ما قد يعد من التَّرادُف وبين ما قد يعد من غيره][1].

ويرى علي الجارم أنّ الفريقين كليهما قد أسرفا فيما ذهبا إليه، فالأوَّل أسرف في إثبات الظاهرة وعدَّ منها كل متشابهين في المعنى:[حتى كأنّهم يريدون أن يزودوا مخالفيهم الحجة عليهم][2] والفريق الثَّاني أسرف في البحث عن الفروق الدلالية بين الألفاظ وأشار بعد أن أجرى تحليلاً دلالياً لأسماء العسل، وأثبت أن معظمها من المجاز، وأنّ منها المقلوب مثل الشوْر، والشْو، ومنها المقترض مثل الدستفشار، ومنها المنسوب وغير ذلك، إلى [أن نقيس على هذه الأسماء غيرها، ونحكم بأن أكثر ما نسمع من المترادفات الكثيرة إنما جمعت على ضرب من التسامح، على أنّنا لا ننكر التَّرادُف، ونرى أنه واقع فعلاً، وأنّ وجوده في اللّغات من الخير لها، ولكنّنا ندعو إلى التأمل والتدقيق، وعدم الإغراق في التوسّع والتضييق][3].

ب- المؤيّدون من الغرب

هناك مجموعة من الأجانب تسمُح بوجود التَّرادُف، إمّا مع تضييق شديد، أو مع شيء من التجوّز:

١) من النوع الأوَّل (ستيفن أولمان Ullmann) الذي يقول:إذا ما وقع هذا التَّرادُف التام فالعادة أن يكون ذلك لمدّة قصيرة محدودة، حيث إنّ الغموض الذي يعتري المدلول، والألوان أو الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية أو الانفعالية التي تحيطُ بهذا المدلول لا تلبثُ أن تعمل على تحطيمه وتقويض أركانه، وكذلك سرعان ما تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة بحيث يصبح كلّ لفظ منها مناسباً، وملائماً للتعبير عن جانب واحد فقط من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد[4].

---

١ - صائل رشدي، **عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية**، مطبعة الأهلية، الأردن، ط١، ٢٠٠٤، ص٤١.

٢ - علي الجارم،**التَّرادُف**، مجلة مجمع القاهرة،ج١٩٣٤،١، ص٣١٣.

٣ - **م.ن.**، ص٣٠٨.

٤ - ستيفن أولمان، **م.س.**، ص١٢٠.

ويرى أولمان في موضع آخر: [أنّ معظم المترادفات ليست إلا أنصاف[1] أوأشباه مترادفات][2].

٢) ومن النوّع الثّاني الفريق الذي قال عنه (Lehrer): هناك فريق يقول بوجودالتَّرادُف؛ لأنّه يكتفي بصحّة تبادل اللفظين في معظم السياقات.

إنّ معظم ما جاء في بحوث اللّغويين الأجانب هو عدم اعترافهم بالتَّرادُف التام وإشارتهم إلى التقارب والتشابه بين الكلمات وإمكانية التبادل الجزئي في السياقات، ويمكننا أن نأخذ قول (Lehrere) شاهداً على ذلك يقول:[إذا اشترطنا التماثل التّام بين المفردتين، فلن يكون هناك مترادفات، ولكن قد يكون هناك عدد من المفردات المتشابهة إلى حدّ كبير في المعنى ويمكن تبادلهما بصورة جزئية][3].

ويشير اللّغوي (Leech) إلى هذا المعنى قائلاً:[وإذا فهمنا أنّالتَّرادُف هو المساواة الكاملة في أثره الإيصالي يصبح من الصعب أن نجد مثالاً يثبت هذه المقولة، كما أنّ هناك اتفاقاً كبيراً في تحديد مصطلحالتَّرادُف بأنه المساواة في المعنى المفاهيمي. وللموقف والأسلوب أهمية خاصة في التمييز بين التعبير المترادف][4]. فهو كما يبدو من النصّ يقّر بوقوعالتَّرادُف الجزئي في اللّغة، لكنه ينفيالتَّرادُف التام، فقد أشار إلى وجود فروق دقيقة بين المترادفات يحدّدها السياق والأسلوب.

ويمكُن القول إن أغلب اللّغويين المُحدثين من الغربيين، يقّرون بوقوعالتَّرادُفغير التامّ أو ما يسّمى بشبهالتَّرادُف أوالتَّرادُف الجزئي، وينكرونالتَّرادُف التام أو التطابقي أو المطلق.

أمّا أسباب الاختلاف بين علماء اللّغة ما بين مقر بوقوعه ومنكر، فقد أرجعها كمال بشر إلى سببين:

---

[1] – الأفصح: أَنصاف مترادفات أو أَشباهها.

[2] – ستيفن أولمان، **م.س.**، ص٩٩.

4 - A Lehrere, Semantic Field, P.23.

٤ – أحمد نعيم الكراعين،**م.س.**، ص١٠٧.

أولهما: عدم الاتفاق بين الدارسين على المقصود بالتَّرادُف. وثانيهما: اختلاف وجهات النظر واختلاف المناهج بين الدارسين[1].

وقد اتّفق مع –كمال بشر– حول السبب الأوَّل، على الرغم من أن ليش (Leech) يقول: [إنّ هناك اتفاقاً كبيراً في تحديد مصطلح التَّرادُف]،لأنّ تساوي لفظين أو أكثر مساواة كاملة في الدّلالة في تركيب أو نصّ واحد وإمكانية تبادلهما لمواقعهما ليؤديا المعنى نفسه أمر ليس بالسهل التسليم به، ومن هناكان إنكار المنكرين عندما فهموا التَّرادُف [بالمساواة الكاملة في الدّلالة] ولكن معظم المقّرين بوجوده اخذوا ذلك بالمنظار النسبي بين الألفاظ ودلالاتها للتيسير والتوسعة علىالنّاس في الاستعمال. أما السبب الثَّانيفلا أراه سبباً مقبولاً، لأنّ اختلاف وجهات النظر لايكون سبباً في اختلاف وجهات النظرلأن هذا يُعدُّ دوراً في المنطق، والدور ثابت بطلانه.

وربّما هناك سبب آخر للاختلاف وهو الأساس والمعيار الذي اعتمده كل فريق في دلالة اللفظ على المعنى، فالقائلون بالرجوع إلى الأصل اللّغوي يجدون فوارق معنوية بين الألفاظ، ومن ثم ينكرون التَّرادُف، أما القائلون بالاعتماد على الاستعمال اللّغوي للألفاظ، فيثبتونالتَّرادُف.

والَّذي نميل إليه وجود التَّرادُف، الذي يعني التشابه أو التقارب أو الالتقاء في المعنى دون التطابق والتوحد التام فيه، أو توحد لفظين أو مجموعة من الألفاظ على مدلول أساسي أو مركزي عام واحد مع اختصاص،كل منها بمعنى إضافي دقيق، أو معنى إيحائي أو مباشر ناتج عن تكوينها الصوتي أو موقعها الإعرابي أو تركيبها السياقي. فلا شكّ في أن هناك مجموعة كبيرة من الألفاظ تتفق كل مجموعة منها على مفهوم ظاهري عام واحد ولها دلالة مركزيّة منظورة، وربما أطلق كل منها على معنى أو مدلول واحد مفترض أو متصوّر لدى عامّةالنّاس أوعامّة المثقفين، أو أنها استعملت على سبيل التجاوز والتوسّع أو المبالغة أو التأكيد، أواتخّذت على سبيل الكناية أو التضحية من أجل سجعةٍ في عبارة منثورة أو من أجل قافية أو استواء الوزن في بيت من الشعر.

والَّذي يمكننا الخلوص إليه مايأتي :

١– ستيفن أولمان ، **دور الكلمة في اللغة** ، ص١٣٠–١٣١.

١) إنّ الأساس الذي اعتمد المنكرون هو الرجوع إلى الأصل اللّغوي للتفريق بين دلالة الألفاظ وعدم تطابقها.

٢) أما الأساس الذي اعتمد عليه المؤيدون، فهو الرجوع إلى [الاستعمال]، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار هذا الأساس، فالحق وقوع التَّرادُف؛ ذلك لأن الاستعمال يغيّر الأصل اللّغوي للكلمة، ممّا يؤدّي إلى اشتراك لفظتين أو أكثر للدلالة على معنى معيّن.

٣) إنّ المنكرين اقتصرت نظرتهم على التَّرادُف التامّ ولم يلحظوا التَّرادُف الجزئي؛ الذي هو واقع في اللّغة العربيَّة.

٤) مفهوم التَّرادُف الذي تبنيّناهُ هو (إمكانية استبدال لفظة بدل الأخرى في السِّياق، لاشتراكهما في المعنى الأساس وما يرتبطُ به).

٥) إنّ التَّرادُف ليس حالة ثابتة في كلّ العصور، بل متغيرة، تبعاً لتبدلات المعنى وتطوراته، فما كان مختلفاً سابقاً يمكن أن يكون مترادفاً حالياً، وما كان مترادفاً الآن يمكُن أن يكون متبايناً مستقبلاً؛ أي أنّ التَّرادُف حالة عرضية في اللّغة وليس أصيلة.

٦) إخترنا الرؤية المعتدلة بين الإفراط والتفريط، والتي تؤيدّ وجود هذه الظاهرة اللّغوية، ولكن لا تأخذ كلّ ما جاء من مُؤيّدين، من كثرة المترادفات وبلوغها المئات، فتزل عن الهدف المنشود.

٧) ويمكُن القول إنّه لاخلاف بين الفريقين (منكرين ومؤيّدين) في كثير من المسائل التي ذكروها، وإنّما هو اختلاف المنهج الذي اعتمده كلّ فريق في الحكم على ظاهرة التَّرادُف، فالفريق الأوّل أنكر أصالة التَّرادُف في وضع اللّغة، والثّاني أقرّهُ في الواقع اللّغوي، ولا تناقض بين الرأيين في ذلك، وقد رأينا أنّ المنكرين كانوا يذكرون قسماً من الألفاظ المترادفة في استعمال النّاس على منهج المثبتين، إلا أنّ المنكرين التمسوا الدقّة الدلاليّة في الألفاظ وبحثوا عن التطابق الكلّي بين دلالة اللفظين على المعنى العامّ والمعاني الجزئيّة وذلك شأن المتخصّصين، على حين اكتفى المحدثون بدلالة اللفظين على المعنى العامّ المتداول بين النّاس، ولا تعارض كذلك بين الاتجاّهين؛ لأنّ المنكرين لم يمنعوا دلالة اللفظين على المعنى العامّ أو معنيين متداخلين.

الفصل الثالث

التَّرادُف بين لغة القرآن الكريم ونهج البلاغة

(تطبيقياً)

السِّياقُ والاستبدالُ أدواتٌ لكشفِ التَّرادُف

أولاً: السِّياق

يمكن الاعتماد على السِّياق في كشف المترادفات، فلا ريبأن للسياق أثراً كبيراً في توجيه المعاني، فمن خلاله يتوصل إلى المعنى المراد من اللفظ إذا احتمل اللفظ أكثر من معنى، وكذلك إذا تقاربت الألفاظ في المعاني ووقع الظن عليها أنها من المترادفات، فالسِّياق هو الحكم الفصل في تحديد ذلك، يقول ابن القيم (ت. ٧٥١هـ): [السِّياق يشير إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدّلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته][1].

وللقرائن أُثر بارزٌ في إظهار القيم السِّياقية وتوضيح دلالتها إذ [قد يسوغ في الكلمة مع الاجتماع مع ما يقابلها مالا يسوغ فيها إذا انفردت][2]. ويرى الدلاليون أنّ اللفظة بشكلها الأحادي المنفرد، تنظمها الدّلالة المعجميةّ، وأنهاّ لا تحمل إلاّ بعض أجزاء المعنى، أّما دلالتها المكتملة وتبايناتها، فإنها تطفو على السطح من خلال انتظامها وتشكيلها داخل السِّياق اللغوي (linguisticcontext)، وسياق الحال (context of situation).

أّما الأّول: فهو تتابعها في نصّ لغوي أو هو النظم اللفظي وموقعها من ذلك النظم، وهو يشمل عندهم الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنصّ الّذي ترد فيه[3].

والثّاني: ونعني به سياق الحال: وهو الإطار الّذي يحّدد الحدث اللغوي أو النصّ الكلامي على وفق حالات المجموعة الإنسانية وظروف تكوينها الثقافية والنفسية، ولعّل

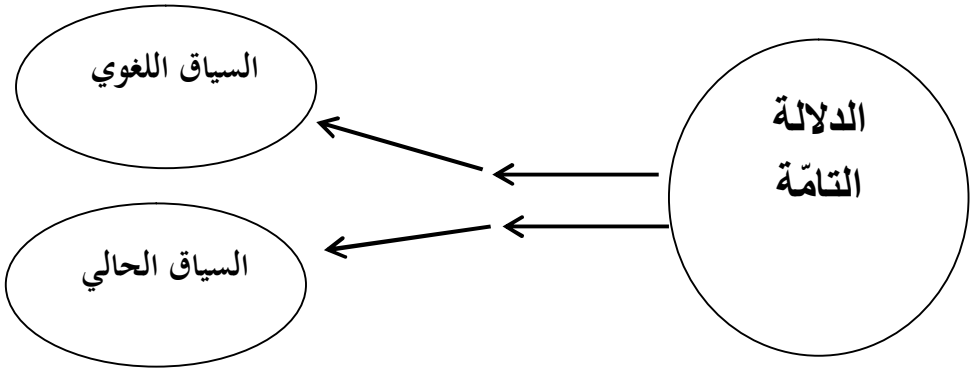
---

[1]- محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، **بدائع الفوائد**، تح: عادل عطا عادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، مكة المكرمة ، ١٩٩٦م، ٢٠٣/١.

[2]- أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق، ط٢، ١٩٧٨م، ج١، ص٣٦٧.

[3]- يُراجع: **دور الكلمة في اللغة**، ص٥٤، و**التنوعات اللغوية**، ص٢٠٨.

أوضح تعريف لسياق الحال أنه كلّ ما يحيط باللفظ من ظروف تتّصل بالمكان أو المتكلم أو المخاطب في أثناء النطق فتعطي اللفظ دلالته وتوجهها باتجاه معين[1].



وقد أشار اللغويون إلى أنَّ المعجم العربي هو الوسيلة لحفظ متن اللغة، إذ [إنّ الكلمة في المعجم إنّما وضعت من أجل استعمالها إلى جانب حفظها، وعلى هذا فإنّ المعجم ليس غاية وإنّما وسيلة][2].

فالقيمة التمييزيةّ للفظة لا تظهُر إلاّ وهي مستعملة داخل سياقات إذ إنّ: [الألفاظ لا تَتَفَاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها][3].وإشارة الجرجاني هذه يؤكدها ابن الأثير بقوله: [إعلم أنّ تفاوت التفّاضل يقع في تراكيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها][4].

وأشار كثيرٌ من الباحثين إلى أنّ للسياق أهمية كبيرة في تحديد معنى الكلمة ودلالتها، فالكلمة المفردة لها أكثر من معنى في داخل المعجم، والسِّياق يحدد هذا المعنى[5].

١- يُراجع: **منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية**، ص١٦٢، و**التنوعات اللغوية**، ص٢٠٨.

٢- **التنوعات اللغوية**، ص٢٠٩ويُراجع: **المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم**، ص٤١.

٣- عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، **دلائل الإعجاز** ، تصحيح : الشيخ محمد عبده، القاهرة، لا.ط ،331هـ، ص٣٨.

٤- أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير (673هـ)، **المثل السائر**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، 1995م، ج١، ص١٤٥.

٥- يُراجع: **التطّور الدلالي، ص**٧٥، و**بلاغة الكلمة في التعبير القرآني**، ص١٢٢ وما بعدها، و**علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص**٢٣٧ وما بعدها، و**اللغة معناها ومبناها**، ص٣٢٣، واستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص٥٠-٥٢، و**علم الدلالة نور** ←

فما جاء به جون لاينز في كتابه (اللغة والمعنى والسِّياق) يؤكّد هذا، فهو يتّخذ التشابه بين المعاني والمدى السِّياقي للحكم على المترادفات، إذ يقول:[إنما يهّمنا هو المدى السِّياقي للتعبير، أي مجموع السِّياقات التي يظهر فيها التعبير وربما يظّن أن المدى السِّياقي للتعبير يحدد معناه][1].

فلا يمكن فهم الدّلالات من خلال النظرة المجردة لمعنى المفردة المعجمي، ولكن بالنظرة المركبةّ، وأقصد بالمركبةّ هنا المعنى المعجمي والمعنى السِّياقي، فبمثل هذه التركيبة تتكّون عندنا الصورة الواضحة لمعنى المفردة، وتتولد عندنا دلالات جديدة وإيحاءات، ويمكننا التفريق بين المعنى المعجمي والمعنى المجازي لها من خلال النظر إلى المعاني الجزئية للمفردة وعلاقة هذه المعاني بالسِّياق[2].

وقد ورد ذكُر السِّياق كثيراً في كتب علماء الفقه والأصول، واستندوا إليه[3].لكننّا لم نجد- فيما اطّلعنا عليه تعريفاً مصطلحيّاً محدَّداً ودقيقاً، ما خلا التعريف الَّذي قدّمه السيد محّمد باقر الصدر١ والَّذي عرَّفه بقوله: [ونريد بالسِّياق كّل ما يكتنفُ اللفظ الَّذي نريدُ فهمه من دوالَّ أخرى سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الَّذي نريد فهمه، كلاماً واحداً مترابطاً، أم حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع][4].

الهدى، ص٩٥، و**الكلمة**، ص١٦٣، وجميل صليبا، **المعجم الفلسفي**،٦٨١/١، و**النصّ القرآني من الجملة الى العالم**، ص٥٢، و**المجاز وأثره في الدرس اللغوي**، ص٥٠، و**الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، ص١٦٢، و**العلاقات الدلالية**، رسالة ماجستير، ص١٤.

[1] - جون لاينز، **اللغة و المعنى والسياق**، ص٥٣.

[2] - صائل رشيدي ، **عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية**، ص44-45.

[3] - يُراجع: **تفسير الميزان**، 35/١١، و **روح المعاني**، ١١/ ١٧٨، و**البرهان في علوم القرآن**، ٣١٣/٢، وص ٣٣٥، وأبوالقاسم الخوئي١، **أجود التقريرات**، ١٧١/٢، ومحمد حسين الأصبهاني، **نهاية الدراية**، ٥٠/٤-٥١.

[4] - السيد محمد باقر الصدر١، **دروس في علم الأصول**، ص١٠٣.

أما العلامة الطباطبائي صاحب (تفسير الميزان)، فقد أولى دلالة سياق الآيات اهتماماً كبيراً، ووصفها بأنّها أقوى من ظاهر الآيات. وكان كلّما تعارض ظاهر الآية مع سياقها، تصرّف بالظاهر حتّى يناسبَ السياق[1].

وأشار أستاذنا عبد الأمير زاهد في محاضراته، إلى أثر السِّياق كأداة لكشف المترادفات ومن ذلك قوله: [إن أقوى الآليات لمعرفة التَّرادُف هو دور السِّياق، في تحديد نطاق المعنى للمفردة الواحدة][2].

فالسِّياق أو الاستعمال الصّحيح هو الَّذي يبيّن لنا أن الكلمات مترادفة ويمكن أن تتبادل سياقات معينة وليست كلّ السِّياقات، وفي ذلك يقول أوجدن و ريتشارد حول قضية المترادفات: [إنّها تقودنا بطبيعتها إلى دراسة(الاستعمال الصحيح) إن الرمز يكون صحيحاً فيما يثير محّركاً متشابهاً إلى ما يرمز إليه عند التفسير المناسب، وفي مثل هذا الموقف سيثار قدر معين من الثبات لشيء يمكن أن نطلق عليه المعنى الصحيح أو الاستعمال الجيد وذلك الشيء الثابت يوصف بأنّه معنى الكلمات الواردة في السِّياق][3].

والسِّياق هو الَّذي يحدد إن كانت الكلمة مستعملة الاستعمال الحقيقي، أو المجازي؛ ويحدد إن كانت الكلمة من الألفاظ المشتركة، أو الألفاظ المترادفة، ويحدد زمان اللفظة ومكانها، فلكل زمان دلالات ألفاظ مختلفة. ولأهمية السِّياق وأثره في اللغة، اهتم به العلماء قديماً وحديثاً، إلى أن أصبح نظرية متكاملة الجوانب في الدراسات اللسانية الحديثة، ويعود الفضل إلى عالم اللسانيات الإنجليزي فيرث (Firth) في تأصيل هذه النظرية من خلال وَضْعِه للإطار المنهجّي لتحليل المعنى.

---

[1] - يُراجع: تفسير الميزان، ١٧/٧-٩.

[2] - عبد الأمير كاظم زاهد، **قضايا لغوية قرآنية**، مطبعة أنوار، دجلة، بغداد، ط١، ٢٠٠٣م ، ص١٩٠.

[3] - مصطفى منذور، **اللغة بين العقل والمغامرة**، ص١٤٩.

النظريةّ السِّياقية واختبار المترادفات

نظرية السِّياق (Context theory)

يعني مصطلح السِّياق التركيب أو السِّياق الَّذي ترد فيه الكلمةُ ويُسهِم في تحديد المعنى المتصوَّر لها، ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ الدَّلالات الدقيقة للكلمة تتّضح من خلال تسييقها أي وضعها في سياقات مختلفة، ومثال ذلك كلمة يد في هذه السِّياقات: يَدُ الفأسِ: مقبضها، يَدُ الطائر: جَناحُه، يدُ الرجل: جماعته وأنصارُه، أعطاه من ظَهْرِ يدٍ: كافأه أو أعطاه تَفَضُّلاً، أسقطَ في يدِه: نَدِمَ، ضَرَبَ على يده: كَفَّه، مَنَعَه[1].

وإنّ استعمال الكلمة في رأي هؤلاء اللسانيين يحكُمه أمران: السِّياق اللُّغوي الَّذي لا ينظُر إلى الكلمات كوحداتٍ مُنْعَزِلَة؛ لأنّ الكلمةَ يتحدّدُ معناها بعلاقتها مع الكلمات الأخرى، وسياق الموقف الَّذي يتكوّن من ثلاثة عناصر[2]:

أولاً: المتكلّم والسامع، ومن يشهدُ الكلام، وأثره، والمشاهد في المراقبة أو المشاركة.

ثانياً: والأوضاعُ الاجتماعيّةُ والاقتصادية المتعلّقةُ بالحدث اللُّغوي يشملُ ذلك الزَّمان والمكان.

ثالثاً: أثر الحدث اللُّغوي كالإقناعِ و الفَرَحِ.

[فالمعنى السِّياقي الكامن للمفردة البنائية هو سلسلة المعاني السِّياقية الممكنة لتلك الوحدة المنظور إليها في تجريد من كلّ نص، ومعناها السِّياق الآني هو المعنى الفعلي في مثال معيّن، في مكان معيّن، في نصّ معين مع موقف معيّن][3].

---

[1] -سامي عياد حنّا، وكريم زكي حسام الدين، **معجم اللسانيات الحديث**، ص٢٨-٢٩.

[2] - **م. ن.**، ص٢٩.

[3] - محمد محمد يونس علي، **وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية**، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، لا.ط، ١٩٩٣، ص ١٠٣.

فمعنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو (استعمالها في اللغة)، أو (الطريقة التي تستعمل ُ بها)، أو(الدور الَّذي تؤّديه). ولهذا يصرح فيرث بأن المعنى لا ينكشفُ إلا من خلال تسييق الوحدة اللُّغوية، أي وضعها في السِّياقات المختلفة[1].

والألسنيوّن التوزيعيوّن ومن بينهم جان دوبوا (J.Dubois) يحّددون سلّم الكلمات المتشابهة والمتناقضة دلالياً انطلاقاً من سياقاتها المختلفة، فالفرق بين كلمات (مرض، وجع، ألم) يحدده ُ السِّياق الَّذي تقع فيه كّل واحدة، ولذلك يسّمى تحليلهم بالطريقة السِّياقية[2].

ولعّل أهّم الميزات التي يتمتّع بها المنهج السِّياقي، أنّه – على حدّ تعبير أولمان– يجعل المعنى سهل الانقياد للملاحظة والتحليل الموضوعي، وعلى حدّ تعبير فيرث أنّه يبعد عن فحص الحالات العقلية الداخلية التي تعدّ لغزاً مهما حاولنا تفسيرها[3].

ويمكن القول: إن النظرية السِّياقية قادرة على إعطاء المعنى الدقيق للكلمة، ومن ثَمَّ التمييز بين المترادفات. ويمكن جعلها أداة لكشف المترادفات، فإن السِّياقله ُ أُثر في إقصاء بقية الدلالات التي تكمُن في الكلمة المعيّنة و أبعادها، إذ تُرّجح دلالة واحدة للكلمة.

ثانياً: الاستبدال

أخذ هذا القانون يثبت نفسه على ساحة البحث سواء أكان البحث أدبياً أم لغوياً وذلك لحيويتّه وصدقه على أغلب مفاهيم الحقول الإنسانيةّ؛ وقد سحب الدلاليوّن هذا المفهوم لميدان بحثهم إذا استندوا إليه في التمييز بين المفردات التي اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها والتي عرفت في الدرس اللساني القديم والحديث بـ (التَّراد ُف Synonymy).

---

[1] يُراجع: أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص٦٨.

[2] – موريس أبوناظر، **مدخل إلى علم الدلالة والألسنية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد١٨، مارس١٩٨٢، ص٣٠.

[3] - أحمد مختار عمر، **م.س.**، ص٦٨.

إذ أكد (ستيفن أولمان) ضرورة تبني هذا القانون لمعرفة حقيقة الألفاظ المزعوم ترادفها، والَّذي قرر أن الألفاظ المترادفة هي [ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق][1].

واعتمدت جميع الاتّجاهات البنيوية المحور الاستبدالي في تحليلاتها؛ ومنها الاتّجاه التوزيعي حيث يرى هاريس (Zellig Harris) أن أساس المنهج التوزيعي هوتصنيف بالأشكال التي لها إمكانية التبادل إحداها بالأخرى؛ أي قائمة بالأشكال التي تظهر في المحيط نفسه[2].

وفي العلاقات الاستبداليةّ تدخل الوحدة اللُّغوية عبر المقارنة أو التعويض في ظرف خاصّ مع وحدات مشابهة أخرى[3]. ليست المسألة في نظر المحدثين مسألة الاتفاق التامّ في المعنى فحسب، وإنما يرون أن مقياس التَّرادُف في ألفاظ اللغة يقوم على مبدأ الاستعاضة الَّذي يعني استبدال الكلمة بما يرادفها في النص اللغوي دون أي تغير في المعنى، وجعلوا هذا مقياساً للتحقق من التَّرادُف في الألفاظ، ولهذا يؤكّد المحدثون على السِّياق التي ترد فيه الكلمات وطريقة استبدالها[4].

فالمحدثون اتخذوا من الناحية(الاستبداليةّ) في السِّياق وإمكانات إحلال كلمة بدل كلمة دليلاً على التَّرادُف بناءً على ما تحملهُ الكلمات من ظلال في المعنى، وكيفية استبدالها في السِّياق الكبير مرتبطٌ بإحساس ابن اللغة[5].

وقد التفت منكرو التَّرادُف من علمائنا القدامى إلى هذا القانون ولكن بصيغة التلميح، وذلك بإنكارهم اتفاق المعنى ورفضهم لتعاقب الألفاظ، أي استبدالها في السِّياقات اللغوية المختلفة،وقد استند (ابن درستويه ت٣٤٧هـ) و(أبو هلال العسكري ت٣٩٥هـ) إلى هذه

---

[1] يُراجع: ستفن آولمان، دور الكلمة في اللغة، ص٩٧-٩٨.

[2] - محمد الحناش، **البنيوية في اللسانيات**، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط.١، ١٩٨٠، ص٢٤٦.

[3] - أحمد جواد، **الحقول الدلالية وإشكالية المعنى**، مجلة المورد، وزارة الثقافة- جمهورية العراق، العدد الثاني، ٢٠٠٢م، ص٤٥.

4- Ullmann,principle of semantics,p 180.

[5] - عواطف كنوش، **الدلالة السياقية عند اللغويين**، ص٢٦٦.

المسألة بوصفها دليلاً على إنكارالتَّرادُف. إذ لا يمكن أن تدل اللفظتان المترادفتان على معنى واحد دلالة تامة؛ إذ لا بدّ من أن يكون [في كل واحدٍ منها معًنى ليس في الأخرى][1].

ونخلصُ إلى القول بأننّا إذا اعتمدنا على السِّياق، والحسّ اللغوي الواحد في واقع الاستعمال مقياساً للترادف، بحيث يتمكن أبناء اللغة الواحدة من استبدال الكلمات المترادفة بعضها ببعض، ولم يشعروا بتغيّر المعنى المقصود، قلنا حينئذ إنّ هذه الكلمات المستعملة مترادفة.

أما تقنيات التَّطبيق فهي:

١- استقراء بعض المفردات التي تحتملُ القول بالتَّرادُف في لغة القرآن ونهج البلاغة.

٢- الاعتماد على النظرية السِّياقية لمعرفة المعنى، من خلال تتبع المفردة الواحدة في السِّياقات القرآنية وسياقات نهج البلاغة.

٣- المقارنة بين معنى المفردة في اللغة العربية (المعجم)، وبين استعمالها في الآيات القرآنية، واستعمالها في نصوص نهج البلاغة.

٤- الكشف عن وجوه الاتفاق والافتراق في المفردات المدروسة.

٥- الاستناد إلى قانون الاستبدال للحكم على ترادف المفردتين أو عدمه.

وينبغي الإشارة إلى أنّ الفيصل حملهُ، لاستيعاب المفردات التي تحتملُ التَّرادُف، والتي أحصيناها في القرآن الكريم ونهج البلاغة، لذا كان لابدّ من اختيار مجموعة منها، نظنّها كافية لتعميم الحكم في هذه القضية وفقاً لمنهج الاستقراء الناقص.

وقبل الشروع في التطبيق، نذكّر بتعريف التَّرادُف الّذي اعتمدناهُ، ليكون مقياساً نلجأ إليه، وهو وليد التأمل في النظرية السِّياقية وقانون الاستبدال، وهو (إمكانية استبدال لفظة بدل الأخرى في السِّياق، لاشتراكهما في المعنى الأساس وما يرتبطُ به).

وفيما يلي مجموعة من الألفاظ القرآنية والتي استعملها نهج البلاغة مرتّبة حسب حروف المعجم:

---

[1] - السيوطي، المزهر، ص٤٠٥.

(تلا– قرأ)

في اللغة تَلَوت القرآنَ تِلاوةً قرأْته وعمَّ به بعضهم كل كلام[1]، وعن الليث تَلِيَ تَلْو تِلاَوة يعني قرأَ قراءة، وقوله عزّ وجلّ (واتَّبَعوا ماتَتْلو الشياطينُ على مُلْك سُلَيمان) قال عطاء على ماتُحَدِّثُ وتَقُصُّ، وقيل ما تتكلم به كقولك فلان يتلو كتاب الله أَي يقرؤه ويتكلم به[2].

أما أبو هلال العسكري، فقد فرّق بين التلاوة والقراءة بقوله: [إن التلاوة لا تكون إلا لكلمتين فصاعدا، والقراءة تكون للكلمة الواحدة يقال قرأ فلان اسمه ولا يقال تلا اسمه، وذلك أن أصل التلاوة إتباع الشيء الشيء، يقال تلاه إذا تبعه فتكون التلاوة في الكلمات يتبع بعضها بعضاً ولا تكون في الكلمة الواحدة إذ لا يصح فيه التلو][3].

ومن خلال السِّياقات القرآنية، سنلاحظ أن هذا الفرق الَّذي أشار إليه العسكري لا ينطبق على المفردة القرآنية، في حين نجد انسجاماً وتقارباً، مع ما فرّق به الراغب الأصبهاني بقوله: [التلاوة تختص بإتباع كتب الله المنزلة، تارة بالقراءة وتارة بالارتسام، لما فيها من أمر ونهي وترغيب وترهيب، أو ما يتوهم فيه ذلك، وهي أخص من القراءة، فكل تلاوة قراءة، وليس كل قراءة تلاوة، فقوله تعالى: (وإذا تتلى عليهم آياتنا)، فهذا بالقراءة، وقوله تعالى: (يتلونه حق تلاوته)المراد به الاتّباع له بالعلم والعمل][4].

وقال الطبرسي في الفرق بينهما:[الفرق بين القراءة والتلاوة أن أصل القراءة جمع الحروف وأصل التلاوة، اتباع الحروف][5].

---

١ – **لسان العرب**، باب الياء، فصل التاء، مج١٤، ص١٠٢.

٢ – **م.ن**، باب الياء، فصل التاء، مج١٤، ص١٠٣.

٣ – أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص١٤٠.

٤ ــ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لا.ط، لا.ت، ص١٠٠.

٥ - الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، منشورات المعارف، إيران،لا.ط، ١٣٧٩هـ، ج ٢،ص٣٨٢، في تفسير قوله تعالى (الأنعام: ١٥١).

أما في السِّياق القرآني، فنتتبع استعمال اللفظين (تلا، وقرأ)، ونلحظ الفرق الدلالي بينهما، وخصوصية كل مفردة في الاستعمال، وهل يمكن أن نستبدل أحدهما بالآخر، لكي نقول بترادفهما أم لا، هذا ما سيتضح لنا من خلال المقارنة.

أ- موارد استعمال لفظ (تلا) في السِّياقات القرآنية:

- (﴿ ﴾ [البقرة:١٢١]

يَتْلونه حقّ تِلاوته معناه يتّبعونه حقّ اتّباعه ويؤمنون به ويعملون به حق عمله.

- (﴿ ﴾ [ال عمران:١٦٤]

في هذا السِّياق قرن بين التلاوة، وتزكية النفس، وتعليم الكتاب والحكمة، وهذا يكشف عن تَضمُّن التلاوة معنى الفهم والتدبر.

- (﴿ ﴾ [الإسراء: ١٠٧] في هذه الآية المباركة قَرَنَ التلاوة، والعلم، والسجود، وهذا يُبيّن عن تَضمُّن التلاوة معنى الفهم وتدبر آيات الله، وفي آية أخرى تقرن بين السجود، والبكاء، والتلاوة في قوله تعالى (﴿ ﴾[مريم: ٥٨] وهذا الاقتران بين السجود، والبكاء، والتلاوة، يوضّح أن هؤلاء على قدرٍ عميق من الفهم والاستيعاب، ما أدّى بهم إلى البكاء والسجود، وهنا نكتة عظيمة أشار اليها السِّياق القرآني تكشف عن الفرق بين (تلا وقرأ)، ففي آية أخرى ترد في سياقها لفظ (قرأ) حيث تُقرن القراءة مع

الَّذين لا يسجدون وذلك في قوله تعالى (❒◆❍♐❶⬧✃ 🔔➔❷▓♋⌧
⬉◆⬛■❸⬀⊰⚹☠⬉ ✃⊱⊲⊘⊳◗➔❷⬀⬈◆✃♌⬉ ⬥⬥
④❑⬄⬀➔⑨⬅❑♌◆)[الانشقاق:٢١] فهؤلاء لا يوجد عندهم فهم وتدبر لآيات

القرآن الكريم، لذا استعمل السِّياق القرآني لفظ (قرأ) ولم يستعمل معهم لفظ (تلا).

- (◗♐♌❑ ✃⊱✏⅄🔔♓⬄×◆ ③◆☝⬀■➔❑♍♒ ✍♓☝◆⊙■✽
★✏⊱✃ ❑◆📖❑🔔⬧⊱✌⬉❑✃☎ ✃⊱⊘⊙⊙❏■❑🗐❑■
❑◆📖❑☼▦⌧◗➔❑✃☎ ✌♓☺⊙⊱ ⑥◆♋⌧🔔⬀☪◆⊙♑⬅☠⬀
⬞⬀❸◆✃ ❑◆⬉◆⌧⬧☼♓⑩◆❑☪ ③◆❷⬀♉⬉❑♍♒
✌♓♑❑⊙❷◆❑☪ ⊘⅄♊ ✍⬧🖮⬅❑⑥◆) [فاطر: ٢٩]

في سياق هذه الآية المباركة قرن بين التلاوة، وإقامة الصلاة، والإنفاق، ورجاء الآخرة، وهذا السِّياق يكشف عن تَضمُّن التلاوة معنى العمل بآيات الله وأحكامه.

ب-موارد استعمال لفظ (قرأ) في السِّياقات القرآنية:

- (⬦⬧✉♐❶⬧✃ 🔔⬧❷◆📖⬦☠✽ ✃⊱⊘⊙⊳◗➔❷⬀⬈◆✃♌◆
⬦⬧⊱⊱♊⬄☝◆⬥➔♓❿⬂ ✇♐⊱⊱✏★ ✌♓♊⌘
✃⊱⊘⊘⊙⊙⊘➲⬧⊙♊⬢ ✃⊱⊘❷⬧♉♒⑩⬀⚐)[النحل:٩٨]
- (📖❑❑⬀ ③◆🗏⬈❑♌◆ ⊘⬧🖮⬔ ✇◆⑩⊘✱⬤⋖ ✌♓♓♊
♐♒⌘⬀❷⬉⊱☹ 📖❑❑⬀ ✍⬧❷⬀♌■❼🗐 ×♐❼
✃⊱⊘⊙❍❍☺⬔⊱✏⬈♓ ❑◆⊘⬧♊ ☼⊰⬧⬀✌♓⬀♒
⊘♓❷⬉🔔♓⑩♒⬀⬔♐⬔ ❍⬔☹✽♐🗐 ✍➔ॐ◆❾♓⬀✌◆
⬉◆■⑩⊘⬀☪◆⊱ ✇♓☜◆⬤⊙⬔✡⊱ ☼✽◗⊘❷◆◆⬈■⬅⊙ ▤) [الإسراء:٩٣]

- (✃⊱🔔⊘❷◆📖⬞ ✇♓☝◆⊙⌛◆⬔⬀ ✇⌧✂⬧❼🗐
✇♐☪◆▦⊘❍⬀⬔⬀ ✃⊱⊘⊙◆❑⬀⬈◆ ⬉◆■■❶⊘⬔⬀
❍⬀❍⬀⑩⬔✡⊱)[الإسراء:١٤] في هذه الآية قَرَن بين القراءة وكتاب الإنسان، ومن هذا

السِّياق يتضح أن قرأ تستعمل للقرآن وغيره.

- (⬦⊱⊱🔔⊘❷◆⬈⬇❑✃☎ ✌♓◆⊱ ✍⬧⑩◆❍⬤❸◆ ✌♓♊⌘
✃⊱⊘⊙◗➔❷⬀⬈◆✃♌⬄ 🗐)[المزمل:٢٠] لاحظ في هذا السِّياق قرن لفظ (قرأ)

مع القرآن، والسِّياق يشير إلى القراءة التعبدية.

- (✃⊱🔔⊘❷◆📖⬞ ✇♐⊱⊱⊰⬄⚐ ⑥◆✇■♐⬔⬀
✃⊱✏⅄🔔♓❽ ❀⬔■⬀◆) [العلق:١].

يتضح لنا من خلال المقارنة بين سياق الآيات التي وردتْ فيها لفظ (تلا) وسياقات (قرأ) ثلاثة أمور:

1- إنّ في تلا معنى أوسع من قرأ؛ فالتلاوة يصاحبها تدبر آيات الله وفهمها واستيعابها والعمل بها؛ بينما القراءة تتضمّن التعبّد، وحفظ الآيات وترديدها.
2- إنّ التلاوة خاصّة بالقرآن الكريم، أما القراءة تستعمل مع القرآن وغيره.
3- إن كلّ تلاوة هي قراءة وليس كلّ قراءة تلاوة.
4- وربما يكون استعمال تلا في المواضع التي فيها الانقياد والتدبر والخشوع والعمل، لأن معنى تلا يتضمن دلالة إتباع شيء لشيءٍ، أي إتباع تلاوة القرآن الكريم بالعمل. أما معنى قرأ ليس فيها دلالة على ترتب شيء بعدها غير القراءة.

أما في سياقات نهج البلاغة فقد وردت لفظة (تلا) مرّتين ومشتقاتها تسع مرات، ووردت لفظة (قرأ) مرّة واحدة ومشتقاتها ست مرّات.

أ- سياقات (تلا) ومشتقاتها في نهج البلاغة:

- من خطبة له φ يصفُ فيها المتقين :[أَمَّا اللَّيْلَ فَصَافُّونَ أَقْدَامَهُمْ تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرَتِّلُونَهَا تَرْتِيلاً يُحَزِّنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَيَسْتَثِيرُونَ[1] بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعاً وَتَطَلَّعَتْ نُفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقاً وَظَنُّوا أَنَّهَا نُصْبَ أَعْيُنِهِمْ وَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ وَظَنُّوا زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَشَهِيقَهَا فِي أُصُولِ آذَانِهِمْ][2].

فالمتّقون على قدرٍ من الوعي والفهم والتدبّر لآيات القرآن الكريم، ما أدى بهم إلى الخشوع حينما يتلونَ الكتاب، ويستثيرونَ به أفكارهم، بل وصلوا إلى مرحلة الإحساس العالي بالنعيم حينما يتلونَ آيات التشويق، ويستشعرون صوت جهنّم وزفيرها، فتهرق

[1] - استثار الساكن هيّجه. وقارئ القرآن يستثير به الفكر الماحي للجهل. (صبحي الصالح، شرح نهج البلاغة، ص410)
[2] - م.ن، خطبة 193، ص410.

الدموع من أعينهم؛ لذا استعمل لفظة (يتلون) التي تتصاحب مع هذه المعاني السامية من التدبر والتفكر في آيات الله عز وجّل .

- ومن خطبة له φ في أركان الإسلام يبيّن فيها فضل القرآن قائلاً: [وَتَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْحَدِيثِ وَتَفَقَّهُوا فِيهِ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ وَاسْتَشْفُوا بِنُورِهِ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ وَأَحْسِنُوا التِّلَاوَةَ فَإِنَّهُ أَنْفَعُ الْقَصَصِ][1].

وفي هذا السِّياق قرنَ بين العلم والتفقه وشفاء الصدور والتلاوة، وهذا يكشفُ أن التلاوة ليست لقلقة لسان بل تتضمن التفكر والتدبر.

- ومن خطبة له φ في صفة من يتصدّى للحكم بين الأمة وليس لذلك بأهل [إِلَى اللَّهِ أَشْكُو مِنْ مَعْشَرٍ يَعِيشُونَ جُهَّالاً وَيَمُوتُونَ ضُلَّالاً لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ[2] مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ][3]. وربّما المقصود من (إذا تلي حقّ تلاوته) إذا فُسِّر لهم وتوضح المراد من الكتاب، وعلى الرغم من ذلك يجعلونه خلف ظهورهم. لذا شكاهم الإمام φ إلى الله فقد قُدمتِ الحجة وعرض عليهم الفهم والتدبر، لكنهم لم يستقيموا، بل أفسدوا رزقهم بالبوار.

- ومن خطبة له φ : [أُوهٌ[4] عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَوُا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ وَتَدَبَّرُوا الْفَرْضَ فَأَقَامُوهُ أَحْيَوُا السُّنَّةَ وَأَمَاتُوا الْبِدْعَةَ دُعُوا لِلْجِهَادِ فَأَجَابُوا وَوَثِقُوا بِالْقَائِدِ فَاتَّبَعُوهُ][5]

وفي هذا السِّياق يتأوّه الإمام φ على الإخوان (الّذين قضى نحبهم) والّذين تلوا القرآن وتدبّروه فجعلوه حكماً لاتباع الحقّ و أعوانه؛ وهنا قرن بين التلاوة والحكمة

ب- سياقات لفظة (قرأ) ومشتقاتها في نهج البلاغة:

---

[1] - م.ن، خطبة 110، ص211.

[2] - أبور: من بَارَتِ السِّلعَةُ إذا كَسَدَتْ. (صبحي الصالح، شرح نهج البلاغة، ص45)

[3] - م.ن، خطبة 17، ص45.

[4] - أُوهٍ : بفتح الهمزة وكسر الواو و تشديدها وكسر الهاء هي كلمة توجّع. (كاظم محمدي- محمد دشتي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت، لا.ط.، ١٩٨٦م،ص١٥٠).

[5] - صبحي الصالح، م.س، خطبة 182، ص354.

- ومن خطبة له φ قال فيها: [إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّداً وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَاباً][1].

ما يلاحظ من السِّياق أنّه قرن بين القراءة والكتاب الَّذي هو غير القرآن إذ جاء (كتاباً) نكرةً بمعنى أيّ كتابٍ من العرب، وليس فيها إشعار ان القراءة تستتبع شيئاً آخراً.

- ومن قصار حكمه φ [مَنْ أَصْبَحَ عَلَى الدُّنْيَا حَزِيناً فَقَدْ أَصْبَحَ لِقَضَاءِ اللَّهِ سَاخِطاً وَمَنْ أَصْبَحَ يَشْكُو مُصِيبَةً نَزَلَتْ بِهِ فَإِنَّمَا يَشْكُو رَبَّهُ وَمَنْ أَتَى غَنِيّاً فَتَوَاضَعَ لِغِنَاهُ ذَهَبَ ثُلُثَا دِينِهِ وَمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَمَاتَ فَدَخَلَ النَّارَ فَهُوَ مِمَّنْ كَانَ يَتَّخِذُ آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً][2]. في هذا السِّياق جاءت القراءة مصاحبة للاستهزاء، وهذا يكشف أنّ القراءة لم تتضمن تدبّر آيات الله والعمل بها.

والخلاصة من خلال السِّياقات القرآنية، وسياقات نهج البلاغة يتضح عدم إمكان استبدال لفظ (قرأ) بلفظ (تلا) في السياق القرآني وسياق نهج البلاغة، وهذا يعني عدم ترادفهما وفقاً للمفهوم الذي اعتمدناه للتَّرادُف، والمنهج الذي سلكناه في التطبيق.

(التمام – الكمال)

---

[1] - م.ن، خطبة 104، ص192.

[2] - م.ن، قصار الحكم 228، ص700.

قيل بترادف اللفظين في اللغة، جاء في لسان العرب :[الكمال : التمام][1]، وفي الألفاظ المؤتلفة: [باب التمام: كامل وزائد وتام][2].

وقيل (تَمَّ): تشعر بحصول نقص قبلها، و(كمل): لا تشعر بذلك، يقال:(رجل كامل) إذا جمع خصال الخير، ورجل تامّ) إذا كان غير ناقص الطول[3]. واعتمادا على هذا الفارق، قال ابن حجة الحموي في تفرقته بين (التتميم والتكميل): [لقد وهِم جماعةٌ من المؤلفين وخلطوا التكميل بالتتميم ... والفرق بين التكميل والتتميم، أنَّ (التتميم) يَرِد على الناقص فيتمُّه، و(التكميل) يرد على المعنى التام فيكمله، إذ الكمال أمر زائد على التتميم][4].

وقيل:[الكمال: اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به، و(التمام) اسْم للجزء الَّذي يتمُّ به الموصوف، ولهذا يقولون: القافية تمام البيت، ولا يقولون :كماله، ويقولون:البيت بكماله][5]. وبعكسه قال السيوطي، ولم أَر مثله لغيره.

وقيل الفرق بين (التكميل والتتميم):[أنَّ الأول: استيعاب الأجزاء التي لا توجد الماهيَّة إلاّ بها، و(التتميم): لما وراء الأجزاء من زيادات يتأكَّد بها ذلك الشيء الكامل، ولذلك قال تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ أي : لم تنقص أجزاؤها. وقال تعالى :﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [سورة

---

[1] - **لسان العرب**، باب اللام، فصل الكاف، مج11، ص598.

[2] - ابن مالك الجياني، **الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة**، تح:محمد حسن عواد، دار الجيل، ط1، بيروت،1411هـ، ص147 .

[3] - يُراجع : **البرهان في علوم القرآن**، 84/4-85، **والإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (911هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،لا.ط ، لا.ت، ج1، ص571، **ومعترك الأقران**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (911هـ)، تصحيح : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ج3، ص605.

[4] - تقي الدين بن حجة الحموي (837هـ)، **خزانة الأدب**، تح: عصام شعيب، دار ومكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1987م، ج1، ص273.

[5] - **البرهان في علوم القرآن** 85/4، **والإتقان** 571/1-572.

البقرة : الآية :١٩٦] روي: إحرامُها أن تُحْرِمِ بهما من دويرة أهلك][1]. وهو وصف فيه زيادة على الأجزاء، فإنَّ ماهيتي الحجّ والعمرة توجدان بغيره.

وقيل (الإتمام):[لإزالة نقصان الأصل، و(الإكمال): لإزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل، ولهذا كان قوله تعالى:﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[سورة البقرة : الآية ١٩٦] أحسن من (تامة)؛ لأنَّ (التمام) من العدد قد علم، وإنَّما نفى احتمال نقص في صفاتها][2]، لذا قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [سورة البقرة : الآية ٢٣٣] إنَّ (كاملين) توكيدٌ، كقوله تعالى﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[سورة البقرة : الآية ١٩٦]؛ [لأنَّه ممَّا يتسامح فيه، فتقول: (أقمت عند فلان حولين) ولم تستكملهما][3].

وفرّق العسكري بين الكمال والتمام بقوله: [إن قولنا كمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به ولهذا قال المتكلمون العقل كمال علوم ضروريات يميز بها القبيح من الحسن يريدون اجتماع علوم، ولا يقال تمام علوم، لأنّ التمام اسم للجزء والبعض الّذي يتّم به الموصوف بأنه تام، ولهذا يقال هذا تمام حقك للبعض الّذي يتم به الحق ولا يقال كمال حقك][4] . وقال الراغب: [كمال الشيء: حصول ما في الغرض منه، وقال تمام الشيء: انتهاؤه إلى حد لا يحتاج إلى شيء خارج عنه][5].

ويمكننا أن نحصل على تشخيص معنى اللفظين من طريق آخر، وهو أنَّ آثار الأشياء، التي لها آثار، على ضربين (أحدهما): ما يترتب على الشيء عند وجود جميع

---

[1] - يُراجع: أبو الحسن الماوردي، تفسير(**النكت والعيون**)، تح:خضر محمد خضر، مطابع مقهوي، الكويت، ط1،1982م، ج ١، ص212. وابن العربي (543هـ)، **أحكام القرآن**، تح:محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لا.ط، 1988، ج1، ص117. ومحمد بن الحسن الشيباني، **نهج البيان عن كشف معاني القرآن**، دائرة المعارف الإسلامية، طهران، ط1، ج 1، ص265. وجلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، تح: د. مازن المبارك، دار الفكر، ط1، بيروت، 1993م، ج1، ص502.

[2] - **البرهان في علوم القرآن**، 84/4-85،يُراجع :**الإتقان** ، 571/1 .

[3] - **تفسير الكشاف**، ج١، ص٣٠٧.

[4] - أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص458.

[5] - الراغب الأصفهاني، **المفردات**، (كمل)، ص٤٤٢ .

أجزائه، إن كانت له أجزاء، إذ لو فقد شيئاً من أجزائه أو شرائطه لم يترتب عليه ذلك الأمر، كالصوم فإنَّه يفسد إذا أُخِلَّ بالإمساك في بعض النهار، ويسمَّى كون الشيء على هذا الوصف بـ (التمام)، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[سورة البقرة: الآية ١٨٧] وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ [سورة الأنعام: الآية ١١٥].

أمَّا (الضرب الآخر): فهو الأثر الَّذي يترتَّب على الشيء من غير توقف على حصول جميع أجزائه، بل (أثر المجموع) كـ (مجموع آثار الأجزاء)، فكلَّ ما يوجد جزء ترتَّب عليه من الأثر ما هو بحسبه، ولو وجد الجميع ترتَّب عليه كلُّ الأثر المطلوب منه، قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٩٦] وقال: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾[سورة البقرة: الآية ١٨٥]. فإنَّ هذا العدد يترتَّب الأثر على بعضه كما يترتَّب على كُلِّه، ويقال: (تمَّ لفلان أمره وكُمل عقله) ولا يقال: [تمَّ عقله وكُمل أمره][1].

فالعلماء مجمعون، عدا السيوطي في (قطف الأزهار)، على أنَّ (التمام): اسم للجزء الَّذي يتمُّ به الموصوف، فهو لإزالة نقصان الأصل؛ لذلك قيل بتصوُّر النَّقص قبله، وهو مترتِّب على وجود جميع أجزائه، وانتهاء الشيء إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه.

و(الكمال): اسم للأثر الَّذي يترتب على الشيء من غير توقف على حصول جميع أجزائه، فلا يشترط معه تصوُّر حصول نقص قبله، إذ هو لإزالة نقصان العوارض، لذلك قيل إنَّه حصول ما فيه الغرض، وقيل بعدم تصوُّر النقص بعده.

[1] يُراجع: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط3، لا.ت، ج5، ص179-180.

أما السِّياق القرآني فقد فَرّق بين لفظ (التمام) و(الكمال) على مستوى الاستعمال

أ- سياق لفظ (التمام) ومشتقاته في الآيات المباركة

- قولـــــــه تعـــــــالى:(❐◆🕮❐✍♋☺❻❑✁☎ ✁✍♐🖳⬂♦❐♋🙰❍ ❐◆✁✍♐☜⬂➔⬉☹⬃❷♦❐■ ✎✶ 🗐)، ثم قـال تعـالى في الآيـة نفسـها (▫♦☺◱♊ ☜⬆☠⬁ ❻♦♑⇫☻⇮ ▫♦🕔⇫⓿◆✍♐⇾⬉ ⚐❐◘■🕔♦❐♋ 🕮❐⓷✸✍♐✈🗍 ×♐⓻ ✁✍♐🖳⬂♦❐♋❍⚗ ❐◆♌◱🖮⬁➔◱❐☠ ♍♐❍◆❻ ✁✍⬀➔⬋☜←☠⬁ 🗏 ✍♋◙▫🖮◱ ⬉◆⌑✸❸◆❐⋖ 🖎☒♎🖏♋✁♦⌽⋖ 🗏)[البقرة :196] وقولـه تعـالى (تلـك عشـرة كاملـة) إنمـا ذكـر العشرة، ووصفها بالكاملة لا ليعلمنا أن السبعة والثلاثة مجموعها عشرة، فهذا من الواضحات، بل ليبيّن أن بحصول صيام العشرة يحصل كمال الصوم القائم مقام الهدي.
- قوله تعالى: (❐◆✍♦☺○❁⇫ 🖎☒◙♐☺◱❁➔ ❻◆🖃■♐🖮◱ ☺♋⊙⇫⊕✍♐ ❐◆⬉◆⊙⇫♦☪ 🗐 ♦⬂✌⬉⬈♦⊙♎♋✌♦ ♍♐⊙♋☠⊕♐⊙☺◱☠♐▦♦🖪♍♐ 🗐 ❐◆♎➔❐◆ ✁✍♐⓾○○☺♋⓾➚← ✁✍♐⓾➔◱🖪♐⓾⚐❶)[الأنعام :115] قال الآلوسي في هذه الآية : [قال بعض المحقِّقين: إنَّه سبحانه لـمَّا أخبر بتمام كلمته، وكان التَّمام يعقبه النَّقص غالباً كما قيل:
  إذا تَمَّ أَمْرٌ بدَا نقْصُه   تَوقَّعْ زوالاً إذا قيل : تَمّ

ذكر ذلك احتراساً وبياناً؛ لأنَّ تمامها ليس كتمام غيرها][1]. وقال ابن الأَثير إنما وصف كلامه بالتمام؛ لأَنه لا يجوز أَن يكون في شيء من كلامه نَقْص أَو عَيْبٌ كما يكون في كلام الناس[2]. وفي الآية الكريمة (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ) بمعنى أنها وصلت إلى حدٍ لا تحتاج إلى شيءٍ خارج عنها.

ب- سياق لفظ (الكمال) ومشتقاته في الآيات المباركة

- قوله تعالى(❐◆✁✍♐♋⬂◆❐◆🕔✎♍✍♐◆🕔☠✈← ③⬉❷⬀⬁⬂⬄➔⬀♊⌘ 🕮❐❐⬀♐⊕⑨◱♎♊○ ○◱❐⬀✎♦🖃⬀×⬀ 🖎☒♎🖏♋✌■✓⬀×⬀ ☎ ♐♋☺◱♊⇫ 🕮❐❻◆✁⓾◱ 🕮❐♌

---

[1] - أبو الثناء محمود الآلوسي (1270هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث، بيروت، لا.ط، لا.ت، ج8، ص10.

[2] - **لسان العرب**، باب الميم، فصل التاء، مج12،ص67.

[البقرة: 233]. وقال (حولين كاملين) للإشارة إلى حصول ما في الغرض، وهو تمام الرضاعة، والتمام يستلزم وجود جميع أجزائه، والانتهاء إلى حدٍ يزول فيه النقص، وفي الآية تنبيه أن ذلك غاية ما يتعلق به صلاح الولد.

- وقوله تعالى [سورة النحل: 25] الآية تشير إلى أنه يحصل لهم كمال العقوبة؛ بحصول ما في الغرض منها، وذلك لإقامة الحق والعدل، بين المؤمنين والمذنبين الَّذين استوجبوا العقاب، كما أنه لا يتصّور نقص العقاب، وهذا يدلُّ عليه استعمال لفظ (كاملة).

ج- السِّياق القرآني الَّذي يجمع بين (التمام والكمال) ويفرّق بينها:

- قال تعالى :([سورة المائدة: الآية 3]. وقد اجتمع (التمام والكمال) في هذه الآية، وفرق المفسرون ما بين دلالتي اللفظتين، فقالوا: [ليس بعد التمام إلا الكمال][1]. وقالوا: والعطف يقتضي المغايرة[2]. وقد أنكر المبرِّد (عطف المترادفات)، ومنع عطف الشيء على مثله، إذ لا فائدة فيه[3]. وقيل في هذه الآية التي تجمع بينهما [لما كان (أركان)[4] الدين، وجد فيها الجزء الأخير، إذ ذاك استعمل فيه لفظ (الكمال)، ولما كانت نعم الله خالصة للمؤمنين، قبل ذاك

---

[1] - روح المعاني،149/10،يوُراجع: تفسير أبي السعود،87/4 .

[2] -يُراجع : البرهان في علوم القرآن،84/4-85، والإتقان،571/1، ومناهل العرفان،51/2، والتبيان في تفسير الغريب،60/1، والنسفي، 33/4، وتفسير ابن كثير،20/1، وأبي السعود،253/2، وروح المعاني،113/1.

[3] يُراجع : البرهان في علوم القرآن،476/2.

[4] - في التحقيقين : (أك) كان ، ولا معنى لها .

اليوم، غير ناقصة، استعمل فيها الإتمام ؛ لأنَّه زيادة على نعم الله التي كانت قبل كاملة][1].

وبعد بحثٍ مفصلٍ في تفسير الميزان حول هذه الآية المباركة لما تتضمنه من أمر عظيم، وهو كمال الدين وتمام النعمة ويأس الكافرين، أشار العلامة الطباطبائي إلى نتيجة موجزة بقوله:[إنّ المراد بالدين هو مجموع المعارف والأحكام المشرعة وقد أضيف إلى عددها اليوم شيء، وإنّ النعمة أياً ما كانت أمر معنوي واحد كأنه كان ناقصا غير ذي أثر فتمم وترتّب عليه الأثر المتوقع منه][2].

ويمكننا القول: إن كمال الدين هو حصول الغرض منه، وعدم تصور النقص بعده. أما تمام النعمة فبوصولها إلى حدٍ لا تحتاج إلى شيءٍ خارج عنها، وهذا مترتب على وجود جميع أجزائها.

وممّا تقدم يمكن القول بالتفرقة الدلالية بين (الكمال) و(التمام) علّةً للاختيار على مستوى التعبير القرآني؛ لشهادة الاستقراء لآيات القرآن الكريم بذلك.

سياقات نهج البلاغة

أ- موارد لفظة (أتم) ومشتقاتها في النصوص

- من خطبة له Aتعرف بخطبة (الأشباح)[3] وهي من جلائل خطبه [و لاَ شَرِيكٍ أَعَانَهُ عَلَى ابْتِدَاعِ عَجَائِبِ الْأُمُورِ فَتَمَّ خَلْقُهُ بِأَمْرِهِ][4]. وتمام الخلق يستلزم وجود جميع اجزائه.
- ومن وصية له Aلابنه الحسن A[إِنْ أَيْقَنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعَ وَ تَمَّ رَأْيُكَ فَاجْتَمَعَ وَ كَانَ هَمُّكَ فِي ذَلِكَ هَمّاً وَاحِداً فَانْظُرْ فِيمَا فَسَّرْتُ لَكَ][5] وكأن الرأي يتكون من أجزاء ولا بدَّ من جمعها، وتجاوز الرأي الناقص إلى رأي تام يجمع أجزاءه

---

[1] - جلال الدين السيوطي، قطف الأزهار في كشف الأسرار، دراسة وتحقيق الفاتحة والبقرة، تح : أسماء عدنان محمد سلمان ، أطروحة دكتوراه ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد، 1997م .ص256.

[2] - تفسير الميزان، ج5، ص181.

[3] – الأشباح: الأشخاص و المراد بهم هنا الملائكة. (صبحي صالح،م.س.، خطبة ٩١، ص١٥٢.)

[4] – **م.ن.**، خطبة ٩١، ص١٥٢.

[5] – **م.ن.**، وصية ٣١، ص٥٤٠.

ويزيل النقص عنه. ومن السِّياق يتضح أن الإمام عليا A يأمر ابنه الحسن A بترك كل شائبة أو شبهة حتّى يصل مرحلة اليقين من قلبه والتمام في رأيه.

- ومن قصار الحكم له A [إِذَا كَمُلَ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ][1] وفي هذا النص ربط بين التمام والنقص، كما أنه لم يستعمل لفظ الكمال للعقل، فلم يقْل (كمال العقل).
- ومن قصار الحكم له A [وَبِالتَّوَاضُعِ تَتِمُّ النِّعْمَةُ][2]. وقد استعمل مع النعمة التمام ولم يستعمل الكمال، كما هو في السِّياق القرآني ومنها الآية المباركة: (﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[المائدة:3]) وتمام النعمة وصولها إلى حد لا تحتاج إلى شيء خارج عنها كما قررناه في السِّياق القرآني.
- ومن خطبة له A في التوحيد [وَلَوْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ لَجَاءَتْكُمْ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتُمْ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتُمْ صِفَاتَهُ وَأَفْعَالَهُ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي سُلْطَانِهِ أَحَدٌ وَلَا يَزُولُ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلْ أَوَّلٌ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ بِلَا أَوَّلِيَّةٍ وَآخِرٌ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ بِلَا آخِرِيَّةٍ وَلَا يَتَمَاسَى التَّمَامُ إِلَى لَزِمَهُ النُّقْصَانُ][3]. في سياق نفي النقص وتنزيه الذات الإلهية المقدسة، يقابل بين مفردة التمام والنقصان، ويشير إلى مسألة عقائدية، لوكان في الذات نقصٌ للزَم أن تطلب وتسعى إلى التمام.وهذه إشارة واضحة إلى ما ذهبنا إليه من أنّ التمام هو إزالة النقص وانتهاء الشيء إلى حدٍ لا يحتاُج إلى شيء خارج عنه.

ب- موارد لفظة (أكمل) ومشتقاتها في السِّياقات:

- ومن خطبة له A وفيها بيان صفة الحق جل جلاله ثم ّعظة الناس بالتقوى والمشورة [وَعَمَّرَ فِيكُمْ نَبِيَّهُ أَزْمَانًا حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَلَكُمْ فِيمَا أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ دِينَهُ الَّذِي رَضِيَ لِنَفْسِهِ][4].

استعمل الإمام A مفردة (أكمل) مع (الدين) كما استعملها القرآن الكريم، واستعمل التمام مع النعمة في نصٍ أوردناه سابقاً، والمتأمل يستشعر أنّ هذا النصّ ينطُق عن الآية المباركة: (﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

---

[1] – صبحي صالح، قصار الحكم ٧١، ص٦٦٤.

[2] – م.ن.، قصار الحكم ٢٢٤، ص٦٩٩.

[3] – م.ن.، خطبة ١٨٠، ص٣٦٦.

[4] – عمر نبيه: مدّ في أجله. (صبحي صالح، م.ن،ص١٣٧)

[illegible])[سورة المائدة: الآية3]. وكمال الدين بحصول ما في الغرض منه، ويقتضي عدم تصور النقص بعده.

- ومن خطبة لهA في الكوفة يوصي فيها بالتقوى [فَلَوْ أَنَّ أَحَداً يَجِدُ إِلَى الْبَقَاءِ سُلَّماً أَوْ لِدَفْعِ الْمَوْتِ سَبِيلاً لَكَانَ ذَلِكَ سُلَيْمَانَ بْنَ دَاوُدَ الَّذِي سُخِّرَ لَهُ مُلْكُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ مَعَ النُّبُوَّةِ وَعَظِيمِ الزُّلْفَةِ فَلَمَّا اسْتَوْفَى طُعْمَتَهُ وَاسْتَكْمَلَ مُدَّتَهُ وَقَضَى نَحْبَهُ وَاسْتَهْدَفَ لِلْفَنَاءِ بِنَبْلِ الْمَوْتِ][1]. والملاحظ من السِّياق أنّه استعمل مفردة (استكمل) مع المدة كما استعمل القرآن الكريم (كاملة مع تلك عشرة كاملة) إشارة إلى الأيّام وهي مدّة أيضاً. ومن السِّياق يتضح أن سليمان A على الرغم من ملكه ومدة بقائه، وصل إلى مرحلة الاستيفاء من رزقه واستكمال مدته، فقد كمل الحصول ما في الغرض.

- ومن كلام لهA في تعليم الحرب والمقاتلة [عَاشِرُ الْمُسْلِمِينَ اسْتَشْعِرُوا الْخَشْيَةَ وَتَجَلْبَبُوا السَّكِينَةَ وَعَضُّوا عَلَى النَّوَاجِذِ فَإِنَّهُ أَنْبَى لِلسُّيُوفِ عَنِ الْهَامِ وَأَكْمِلُوا اللَّأْمَةَ وَقَلْقِلُوا السُّيُوفَ فِي أَغْمَادِهَا قَبْلَ سَلِّهَا[2]][3].

واللَّأْمَةُ: الدّرع، وإكمالها أن يزاد عليها البيضة ونحوها. وقد يراد من اللامة آلات الحرب والدفاع، وإكمالها على هذا المعنى استيفاؤها.

ج- السِّياق الّذي يجمع بين (التمام والكمال) ويفرّق بينها

- من خطبة لهA في فضل القرآن الكريم [فَالْقُرْآنُ آمِرٌ زَاجِرٌ وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ وَارْتَهَنَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَتَمَّ نُورَهُ وَأَكْمَلَ بِهِ دِينَهُ][4].

---

[1] - صبحي صالح، خطبة ١٨٢، ص٣٥٢.

٢ -(معاشر المسلمين) الخ.. استشعروا الخشية أي اجعلوا خشية الله شعارا لكم. و(تجلببوا بالسكينة) أي اجعلوا الوقار جلبابا لكم. (وقلقلوا السيوف في أغمادها قبل سلها) وهو أظهر، قلقلوا أي حركوا. والسل - كشر -: الانتزاع، يقال: (أتيناهم عند السلة) بالفتح على المرة و(عند السلة) بالكسر على النوع أي أتيناهم عند استلال السيوف. (الشيخ المحمودي، **نهج السعادة**،ج٨، ص٣١١.)

[3] - صبحي صالح، **م.س.**، خطبة ٦٦، ص١٠٠-١٠١.

[4] - **م.ن.**، خطبة ١٨٣، ص٣٥٦.

في هذا النصّ أورد المفردتين (أتم) و(أكمل) في جملتين متجاورتين بينهما عطفٌ بحرف الواو(والعطف يقتضي المغايرة[1] بين اللفظين)، واستعمل التمام لإزالة النقص والّذي يستلزم انتهاء الشيء إلى حدٍ لايحتاُج إلى شيء خارج عنه. واستعمل الكمال مع الدين كما استعمله ُالقرآن الكريم، وهو يشير إلى حصول ما في الغرض من القرآن الكريم بكمال الدين.واستعمل التمام مع النور كما استعمله القرآن الكريم مصاحباً للتمام في الآية (♋□📖 ♍□←⑨③⊠❷↖③ ☎✂□↗★♌▦⇧➲↖③ ★✎✂ ◆❻□←☼ ⑥□🗁▫♦③◆□ ⇔⚐♍♑♌♎🕒◆□⇘▫□♦♍ ✦✎✂ ♍❶ ♋□📖 ☛↖③ ⓪⚐♌ ❶←■◆❻□←☼ ◆□ ⇗□•☜◆□ ■⊠❷•🗎□ ♍□↖❷♌▦❶•🗎⇘☜✂)[التوبة:32].

النتيجة من خلال السِّياقات القرآنية، وسياقات نهج البلاغة يتضح أن (أكمل) فيها معنى غير (أتم)، ومن ثَمَّ عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر، وهذا يعني عدم ترادفهما بالمفهوم الّذي اعتمدناه.ُ

(الخَشْيَة– الخَوْف)

لا يكاد اللغويون يفرِّقون بينهما، فقد قيل:الخَشْيَة: الخَوْف خَشِيَ الرجل يخْشى خَشْية أَي خاف. ويقال هذا المكان أَخْشى من ذلك أَي أَشدُّ خوفاً[2].

وقد نقل أبو هلال العسكري عن المحقق الطوسي في بعض مؤلفاته ما حاصله: أن الخوف والخشية وإن كانا في اللغة بمعنى واحد إلا أن بين خوف الله وخشيته وفي عرف أرباب القلوب فرقاً، وهو أن الخوف تألم النفس من العقاب المتوقع بسبب ارتكاب المنهيات، والتقصير في الطاعات.وهو يحصل لأكثر الخلق وإن كانت مراتبه متفاوتة جداً، والمرتبة العليا منه لا

---

[1] – إلى هذا ذهب المحققون من العلماء، وإليه أشار المبرد في تفسير قوله تعالى: (لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً) قال: فعطف شرعة على منهاج؛لأنّ الشرعة لأول الشيء،والمنهاج لمعظمه ومتسعة، ويعطف الشيء على الشيء وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد، إذا كان في أحدهما خلاف للآخر، فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأول، فعطف أحدهما على الآخر فهو خطأ. وقال أبو هلال بعد أن ذكر ألفاظاً بينهما عطف (فإنما جاز هذا فيهما لما بينهما من الفرق في المعنى، ولولا ذلك لم يجز عطف زيد على أبي عبدالله، إذا كان هو هو). يُراجع: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، **الإعجاز البياني للقرآن الكريم**، ص١٩٧.

[2] – **لسان العرب**، باب الياء، فصل الخاء،مج١٤، ص٢٢٨.

تحصل إلا للقليل.والخشية: حالة تحصل عند الشعور بعظمة الخالق وهيبته وخوف الحجب عنه، وهذه حالة لا تحصل إلا لمن اطلع على حال الكبرياء وذاق لذة القرب، ولذا قال تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء)[فاطر:٢٨]. فالخشية:خوف خاصّ، وقد يطلقون عليها الخوف. قلتُ {والكلام هنا لأبي هلال العسكري} ويؤيد هذا الفرق أيضاً قوله تعالى يصف المؤمنين (ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب) إذ ذكر الخشية في جانبه سبحانه والخوف في جانب الحساب.هذا وقد يراد بالخشية: الإكرام والإعظام[١].

وقد ذهب الراغب إلى هذا الفرق الدلالي بين اللفظتين، فذكر أن الخشية خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك من علم بما يخشى منه، ولذلك خص العلماء بها في قوله تعالى:(إنما يخشى الله من عباده العلماء) [فاطر:٢٨].[٢]

السياقات القرآنية

أ- موارد لفظ (الخشية) ومشتقاتها في السِّياقات القرآنية :

- (◑☡⌧☼❋☺⌧☞✍➔✡⓿☝❻↓✌♦♊⌫✁☞✍⊿♦⌨♦➚⌧
✁☞✍☂♏♒⇩❷♦ ❒◆⌘⌧◈⬁ℬ⌘ ✁☞✍☞❷▪❒⇗✐◆☃♊⌘
☜☡☞☞✍⬁⇘⇔♦⓿⬁☒ℬ ☎ ▫⌛♦⌑♏⬁❸⇗■⬅
☜☡☺⌧⇔⇘⊞♒❷♦❒▭ ❒◆❑❒♉⇧❷⬁ ☐▪❷ℬ❸⚑✌)[يس:11]
- (✁☞✍☂♒⇐▫☙ ❸⬉⌨♦☐&♒⇔↗❒♌♦ ❻ℬ♒⌧☺☐■☺♒❀♒
✁☞✍✎★ ❒◆❻▪❸⇘⊕♦❒⇗☼♦❍⬅❒ ⓿♦▪▪ ❻▪❸⇘⊕♦❒⇗♌♦
☐■♦⓽◈✁ ◑☡▪▪ ✁☞✍✎⅄ ▤ ❒◆☝⌧✕▪❼▤ ☜☡☞☞✍✎★
❍⌧❍⬁⑩⌨✡☞)[الأحزاب: 39] نسب الخشية إلى المرسلين، ونفى عنهم الخشية من غير الله.
- (◑☡✡☼❋☺⌧☞ ❻▪❸⇘◈⌧ℬ ✁☞✍✎⅄ ✌♒♊⇧
⬉♒⌛♦☞⑩♒■ℬ ✁☞✍☞⇘➔⬉▤■☺⌧☼❋▪➔✁☎ ▤ ☽☡♍·
✁☞✍✎⅄ ⬉♦⑩ℬ③❽↘ ↘⌧▥➔❒❻↘)[فاطر: 28]

---

[١] – أبو هلال العسكري، **الفروق**، ص218-219.

[٢] – يراجع: الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص١٤٩ .

- (﴿ ﴾[البقرة:150] في هذه الآية نهى عن خشية الَّذين ظلموا، وأمر بخشية الله.

- (﴿ ﴾[الزمـــــر: ٢٣] وهنا نكتة عظيمة، إذ إن هذه القشعريرة التي أشارت إليها الآية المباركة لا تحصل لكل إنسان بل تختص بالَّذين يخشون ربهم.

- (﴿ ﴾ [الحشر:21].

- (﴿ ﴾[الإسراء:17] وهذا نهي عن قتلهم حتى مع تيقن الفقر لذلك قال تعالى (﴿ ﴾)، بينما في سورة الأنعام (﴿ ﴾[الانعام: 151] فعقب عليها بقوله (﴿ ﴾)أي إن الثَّانية معناها بسببه لكون الإملاق متحققاًفعلاً، بينما في سورة الإسراء متوقع على نحو القطع والتيقن.

ب– موارد لفظ (الخوف) ومشتقاته في السِّياقات القرآنية

- ([illegible])[الإسراء: ٥٧] تعبير عن قلق المؤمن من عدم كفاية عمله في الدنيا. وكذلك قوله تعالى([illegible])[الرحمن: ٤٦].

- ([illegible])[النساء: ١٢٨] وهي دعوة للإصلاح لمحو الخوف الظني.

- ([illegible])[طـــه: ٤٦] لأن موسى وهارون(عليهما السلام) لا يقطعان بحصول الضرر من فرعون لقوتهما بالله سبحانه، كذلك قوله تعالى ([illegible])[الشعراء: ١٤].

- ([illegible])[يوسف: ١٣] فإن يعقوب A كان يحتمل حصول الضرر ليوسف A.

- ([illegible])[القصص:٧] لأنّ أم موسى كانت تظن أن يلحق بموسى الضرر.

- (﴿ ﴾)[النازعات:٤٠].

ولابدّ من الإشارة إلى أن الخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنما يراد به الكف عن المعاصي واختيار الطاعات، ولذلك قيل: لا يعدُّ خائفاً من لم يكن للذنوب تاركاً.

ج- آيات تجمع بين (الخشية والخوف) في السِّياقات القرآنية:

- (﴿ ﴾) [الرعد: ٢١].

- ﴿ ﴾[النساء :٩]

إن من بدائع سياقات القرآن الكريم آيتين تجمع بين (الخشية والخوف) وتفّرق بينهما في الدّلالة. على الرغم من أن الآية الثانيةتذكر المُخشىمنه صراحةً، الاّ أننا ومن خلال قرينة (﴿ ﴾) الواردة في آخر الآية، نعرف أن الخشية من الله ﷻ، أي ليخشَ الله في أمر اليتامى فإنهم كأيتام أنفسهم في أنهم ذرية ضعاف يجب أن يخاف عليهم ويعُتنى بشأنهم ولا يضطهدوا ولا يهضم حقوقهم فالكلام في مساق قولنا: من خاف الذل والامتهان فليشتغل بالكسب وكل يخاف ذلك. ولم يؤمر الناس في الآية بالترحم والترؤف ونحو ذلك بل بالخشية واتقاء الله وليس إلا أنه تهديد بحلول ما أحلوا بأيتام الناس من إبطال حقوقهم وأكل مالهم ظلما بأيتام أنفسهم بعدهم، و ارتداد المصائب التي أوردوها عليهم إلى ذريتهم بعدهم[1].

والملاحظ أنه استعمل الخشية من الله، لأنه تيقن وقطع بحصول السيئة المماثلة من الرب، لو فعل الظالم ذلك بالأيتام، كما أن الخشية من عظم المقابل وهو الله ﷻ، أما الخوف (الّذين لو

١ يُراجع: **تفسير الميزان**، ج٤، ص٣٨-٤٠.

تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم) ومن خلال السِّياق الَّذي ورد في اللفظ يتضح أن الخوف هو الظن والضرر المحتمل الَّذي يصيب الذرية الضعفاء.

ولعل ما يساعد على هذا التفريق ما قاله أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي والخشية أشد من الخوف؛ لأنها مأخوذة من قولهم شجرة خاشية أي يابسة وهو فوات بالكلية، والخوف النقص من ناقة خوفاء، أي بها داء وليس بفوات، ولذلك خصت الخشية بالله في قوله تعال(ويخشون ربهم)[1].

ويلُحظ من خلال تتبع السِّياق القرآني لاستعمال المفردتين(الخَشْيَة والخَوْف) فوارق عدّة هي:

أولاً:إنّ الخشية قطع بالضرر الواقع، أما الخوف فظن غير متيقن بحلول مكروه أو فوات محبوب. ولذا فالخشية أعظم من الخوف.

ثانياً:إنّ الخشية يشوبها التعظيم، لذا تستعمل غالباً من الله ﷻ على حين يستعمل الخوف من المكروهات،فالخشية تأتي مسندة في الغالب إلى الرسل والمؤمنين والعلماء.

ثالثا:إنَّ (الخشية)تكون من عِظَم المخشيِّ، وان كان الخاشي قوياً، و(الخوف) يكون من ضعف الخائف، وإن كان الَمخْوفُ أمراً يسيراً.

[1] – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، **الكليات**، تح: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، فصل الخاء، ص٦٧٢.

أمّا في نهج البلاغة فقد ورد لفظ (الخشية والخوف) ومشتقاتهما كثيراً وللإيجاز نأخذ أمثلة منها:

أ- موارد لفظ (الخشية) في سياقات نهج البلاغة:

- من خطبة لهφ في عجيب صنعة الكون قال: [قَدْ ذَلَّ لِأَمْرِهِ وَأَذْعَنَ لِطَاعَتِهِ وَوَقَفَ الْجَارِي مِنْ خَشْيَتِهِ][1] وهنا إشارة إلى وقوف البحر لخشية الله سبحانه وتعالى وعظمته.
- وفي مدح القرآن قال φ: [وَقُرْآناً لَا يُخْلِقُهُ كَثْرَةُ الرَّدِّ وَسَمَاعاً لَا تَبْلَغُهُ الرَّوَاكِدُ وَشِفَاءً لَا تَخْشَى أَسْقَامُهُ][2]. نلاحظ هنا قطعاً ويقيناً بأنّ القرآن الكريم شفاء لا سقم بعده، لذا استعمل (لا تخشى) فإن الإمام φ على يقين من ذلك.
- ومن خطبة له في تهذيب الفقراء بالزهد وتأديب الأغنياء بالشفقة [فَاحْذَرُوا مِنَ اللَّهِ مَا حَذَّرَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ (شَخْصِهِ) وَاخْشَوْهُ خَشْيَةً لَيْسَتْ بِتَعْذِيرٍ][3][4] وهنا الخشية من الله يشوبها التعظيم لعلم ما يخشى منه.
- ومن كتاب للأشتر النخعي لما ولاّه مصر وأعمالها وهو أطول عهد كتبه وأجمعه للمحاسن. [فَفَرِّغْ لِأُولَئِكَ ثُقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضُعِ][5][6] لأنّ الطبقة السفلى من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم، فهم يحتاجون إلى رعاية وعناية خاصّتين ، فلا أحد يهتّم بهم في المجتمع، لذا أمر الإمام φ مالك الأشتر أن يخصّص لهؤلاء أهل الخشية الّذين على يقين وقطع بالضرر الواقع في يوم القيامة في حال لو لم ينصفوهم ويقضوا حوائجهم بدون منّة وعناء.

---

[1] - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ٢١١، ص٤٤٤.

[2] - **م.ن**، خطبة ١٩٨، ص٤٢٨

[3] - التعذير: مصدر عذّر تعذيراً: لم يثبتْ له عُذْر. (المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص١٢٨)

[4] - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ٢٣، ص٥٢.

[5] - يقصد بأولئك (الطبقة السفلى) الذين تحدّث عنهم بالتفصيل قبل هذا المقطع.

[6] - صبحي الصالح، **م.س**، كتاب ٥٣، ص٦٠٨.

- و من كتاب له φ لأهل مصر [فخشيتُ إن لم أنصر الإسلاَم و أهله أن أرى فيه ثلماً[1] و هدماً][2]. وواضح من النصّ أنّ الإمام كان على يقين و قطع من أنّ الإسلام يخرق أو يهدم في حال لو لم ينصره ، لذا عبّر بفعل الخشية لعظم الأمر المتوقع حصوله.

ب- موارد لفظ (الخوف) في سياقات نهج البلاغة:

- من خطبة له φ في الحثّ على العمل الصالح [رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً رَأَى فَنَظَرَ وَ فَكَّرَ وَ تَدَبَّرَ وَ سَمِعَ حُكْماً فَوَعَى وَ دُعِيَ إِلَى رَشَادٍ فَدَنَا وَ أَخَذَ بِحُجْزَةِ هَادٍ فَنَجَا رَاقَبَ رَبَّهُ وَ خَافَ ذَنْبَهُ قَدَّمَ خَالِصاً وَ عَمِلَ صَالِحاً][3]. والخوف هنا يراد به الكفّ عن المعصية واختيار الطاعة و ترك الذنب.
- ومن خطبة له φ [وَكَأَنَّ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْكُمْ قَدْ وُضِعَ عَنْكُمْ فَبِالْأَوَّلِ وَ خَافُوا غَدْرَةَ الْأَجَلِ فَإِنَّهُ لَا يُرْجَى مِنْ رَجْعَةِ الْعُمُرِ مَا يُرْجَى مِنْ رَجْعَةِ الرِّزْقِ][4]. والخوف هنا فيه إشارة إلى ضعف الخائف وهو الإنسان.
- من وصيّة له φ للحسن بن علّي φ كتبها إليه بحاضرين[5] عند انصرافهم من صفّين قائلاً: [وَ أَمْسِكْ عَنْ طَرِيقٍ إِذَا خِفْتَ ضَلَالَتَهُ فَإِنَّ الْكَفَّ عِنْدَ حَيْرَةِ الضَّلَالِ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْأَهْوَالِ][6]. ومن السِّياق يتّضح أنّ الخوف هنا ظنّ غير متيقّن ولكنّه يحتمل الضرر والوقوع في المكروهات.

---

١ - ثلماً: خرقاً. (المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص١٦٢).

٢ - صبحي الصالح، م.س، كتاب ٦٢، ص٦٢٦.

٣ - **م.ن**، خطبة ٧٦، ص١١١.

٤- **م.ن**، خطبة ١١٤، ص٢٢٢.

٥ - إسم بلدة في نواحي صفّين (المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص١٥٧).

٦ - صبحي الصالح، م.س، وصية ٣١، ص٥٣٧.

- ومن قصار حكمه φ [مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَبِحَ وَمَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ وَمَنْ خَافَ أَمِنَ وَمَنِ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ وَمَنْ أَبْصَرَ فَهِمَ وَمَنْ فَهِمَ عَلِمَ][1] فمن خاف الذنب واحتمل الضرر وابتعدَ عنه بلغَ الأمن.
- ومن قصار حكمه φ [إِذَا هَبْتَ أَمْراً فَقَعْ فِيهِ فَإِنَّ شِدَّةَ تَوَقِّيهِ أَعْظَمُ مِمَّا تَخَافُ مِنْهُ][2]. فإن الاحتراز من الأمر أعظم من الخوف منه وهنا إشارة واضحة إلى أنّ الخوف هو الشكّ في احتمال الضرر، أمّا الاحتراز يقينٌ أنت تفعله، واليقين أعظم من الشكّ، كما أنّ الأمر الّذي تخافُ منه يمكن ألاّ يضرّك إذا تعاملتَ معه بحكمةٍ وروية.

والخلاصة من خلال السِّياقات القرآنية وسياقات نهج البلاغة التي وردت فيها اللفظتان (الخشية والخوف) التي ذكرناها سابقاً يتّضح عدم إمكانية استبدال كلمة الخشية بكلمة الخوف لخصوصيّة السِّياق في استعمال كلّ لفظة للدّلالة على المراد والنتيجة أنّ اللفظتين غير مترادفتين.

(السرعة والعجلة)

عَجَلَ عَجَلاً والعَجَلة **السُّرْعة** خلاف البُطْء[3]. وفرق سيبويه بين سُرِعَ وأَسْرَعَ فقال أَسْرَعَ طَلَبَ ذلك من نفسه وتَكَلَّفه كأَنه أَسْرَعَ المشي أَي **عَجَّله**[4].

أمّا الراغب الأصفهاني فقد فرّق بين السرعة والعجلة بقوله: [العجلة: التقدم بالشيء قبل وقته – وهو مذموم – والسرعة: تقديم الشيء في أقرب أوقاته – وهو محمود — ويشهد للأول

١- صبحي الصالح، **م.س**، قصار الحكم ٢٠٨، ص٦٩٧.

٢- **م.ن**، قصار الحكم ١٧٥، ص٦٩٢.

٣ – لسان العرب، باب اللام، فصل العين، مج١١، ص٤٢٥.

٤ – **م.ن**.، مج٨ ، ص١٥١.

قوله تعالى: (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه)وقوله تعالى:(أتى أمر الله فلا تستعجلوه)وللثاني في قوله تعالى:(وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)[1].

والسِّياق القرآني يفرّق بين السرعة والعجلة، فالسرعة هي التقدم فيما ينبغي أن يتقدم فيه، وهي محمودة، وضدها الإبطاء وهو مذموم؛ والعجلة هي التقدم فيما لا ينبغي أن يتقدم فيه، وهي مذمومة، وضدها الأناة وهي محمودة.

أ- سياقات لفظ (العجلة) ومشتقاتها في القرآن الكريم

- (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا)(طه:١١٤) فالآية تنهى الرسول ﷺعن العجلة بالقرآن حتى يوحى إليه. وهنا نكتةٌ عظيمة وإشارة لطيفة، وهي أنّ القرآن الكريم مخزون في صدر محمد ﷺ، فقد أنزله الله إليه دفعة واحدة، ولكن أمره بأن لا يعجل به حتّى يقضي إليه الوحي، وهذا يبيّنه الفرق بين الفعلين اللذين وردا في مجموعة من الآيات القرآنية وهما (أَنزَلَ و نَزَّلَ) فالأول يشير إلى النزول دفعة واحدة على صدر الرسول ﷺ والثّاني يشير إلى النزول التدريجي للقرآن عبر الوحي، ولا تعارض بينهما، ولعلّ الآية التي ذكرناها تفسّر صحّة ما نذهب إليه. فقد تضمّنت نهي الرسول ﷺعن العجلة بالقرآن من قبل أن يقضي إليه الوحي، وهذايدلّ على أنّه مخزون في صدره وموجودعنده، و عليه أن ينتظر الإذن الإلهي عبر الوحي قبل أن يحرّك به لسانَه كما قالت الآية المباركة:(لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)(القيامة:١٦). والّذي يهمّنا أن العجلة فيها نهي قرآني؛ لأنّها تتضمّن التقدّم فيما لا ينبغي التقدّم فيه.
- (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) ☎ (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا)

[1] يُراجع: الراغب الأصفهاني ،المفردات في غريب القرآن، (السرعة ص337، والعجلة ص484).

(النمل:٤٦) وفي الآية نجدُ عتبَ النبي صالح A لقومِه؛ لأنّهم يستعجلون بالسيئة قبل الحسنة، ونستكشف هذا بقرينة (لِمَ).

- (الذاريات:١٤). من السِّياق يتضح أنّ الآية فيها ذم لأهل النار؛ لأنّهم كانوا يستعجلون العذاب.

- (الشورى:١٨). من سياق الآية وما قبلها يمكن القول: إن الَّذين لا يؤمنون بالساعة (بِها ضمير يعود إلى الساعة بقرينة الآية السابقة). يستعجلون بالساعة؛ أمّا الَّذين آمنوا فهم مشفقون منها؛ وأصبح واضحاً ذّم العجلة بالساعة.

- (العنكبوت:٥٣)الَّذين يؤمنون بالباطل ويكفرونَ بالله يستعجلون العذاب، وهنا أيضاً نكتة قرآنية عظيمة في جملة (أي لأنّهم يستعجلون العذاب، يستحقون أن يأتيهم العذاب فوراً، إلا أنّ حلم الله و رحمته، جعل أجلاً مسّمى لكّل قومٍ لعلهم يتوبون أو يرجعون عن غيّهم.

ب- سياقات لفظ (السرعة) ومشتقاتها في القرآن الكريم:

- (آل عمران:١٣٣) جاءت السرعة بصيغة فعل الأمر (سارعوا)، لأنّها تتضّمن التقّدم في ما ينبغي التقّدم فيه وهي

(المغفرة الجنّة) وهو أمر محمود، وبخلاف العجلة التي ورد فيها نهي عن الفعل لأن فيها أمراً مذموماً.

- (﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾)(آل عمران:١١٤) جاءت السرعة في سياق الَّذين يؤمنون بالله واليوم الآخر،أّما العجلة فجاءت في أغلب الآيات في سياق الَّذين يكفرون بالله واليوم الآخر، وفي هذه الآية نكتة قرآنية تبيّن دقّة اختيار القرآن للألفاظ؛ إذ استعمل لفظ (يسارعون) بصيغة فعل المضارع الَّذي يدلّ على الاستمرارية بالفعل؛ بمعنى الَّذين يستمّرون بفعل الخيرات، ويفعلون ذلك بسرعة، فأولئك كما عبّر القرآن من الصالحين،فهم لم يفعلوا خيراً واحداً بل (خيرات) و مستمّرون عليها.

- (﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾)(الأنبياء:٩٠) جاءت الآية بعد أن سبقتها آيات ذكرت الأنبياء السابقين واستجابة دعواتهم من قبل الرب العظيم، فذكرت (إبراهيم، ولوط، وداود،وأيّوب، وإسماعيل، وإدريس، وذا الكفل، ويونس (صاحب الحوت)، وزكريا الَّذي استجاب الله لدعوته بيحيى) فقال تعالى عنهم: (﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾) فقد جاءت السرعة في سياق الأنبياء لكونها أمراًمحبّذاً وممّا ينبغي التقدم فيه.

- (﴿إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾)(المؤمنون:٦١) جاءت الآية في سياق الَّذين يؤمنون والَّذين هم من خشية ربّهم مشفقون، والَّذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة، أضف إلى ذلك

أنّها (السرعة) جاءت مقرونة مع الخيرات، وكلّ هذا يبيّن أنّ السرعة في القرآن محمودة.

سياقات لفظ (العجلة والسرعة) في نهج البلاغة

أ- سياقات لفظ (العجلة) ومشتقاتها:

- ومن خطبة لهA في النهي عن عيبة الناس: [عِبَادَ اللَّهِ لَا تَعْجَلُوا فِي عَيْبِ أَحَدٍ بِذَنْبِهِ فَلَعَلَّهُ مَغْفُورٌ لَهُ وَلَا تَأْمَنُوا عَلَى نَفْسِكُمْ غَيْرَ مَعْصِيَةٍ فَلَعَلَّكُمْ مُعَذَّبُونَ عَلَيْهِ][1] في هذا النصّ نهي صريح عن العجلة بذكر عيوب أحد من المجتمع، فلعلّه مغفور له عند الله، ولعلّك غير مغفور لك. والسّياق يكشف عن ذم العجلة.
- ومن كتاب لهA للأشتر النخعي [وَلَا تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ فَإِنَّ السَّاعِيَ[2] غَاشٌّ وَإِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ][3]. في هذا النص نهي مؤكد عن العجلة في تصديق النمام بعيوب الناس، لأنه أمر مذموم وقبيح.
- وفي الكتاب ذاته يقولφ: [وَإِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا أَوِ التَّسَقُّطَ[4] فِيهَا عِنْدَ إِمْكَانِهَا أَوِ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ أَوِ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ فَضَعْ كُلَّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ وَأَوْقِعْ كُلَّ عَمَلٍ [أَمْرٍ] مَوْقِعَهُ][5]. وفي هذا النصّ تحذير من العجلة بالأمور قبل وقتها المناسب بدلالة إيّاك)، وبالمقابل أمر بالتّروي والحكمة (فضع كلّ أمر موضعه).
- من قصار الحكم لهA: [عَجِبْتُ لِلْبَخِيلِ يَسْتَعْجِلُ الْفَقْرَ الَّذِي مِنْهُ هَرَبَ وَيَفُوتُهُ الْغِنَى الَّذِي إِيَّاهُ طَلَبَ فَيَعِيشُ فِي الدُّنْيَا عَيْشَ الْفُقَرَاءِ وَيُحَاسَبُ فِي الْآخِرَةِ حِسَابَ الْأَغْنِيَاءِ][6]. في هذا النصّ تعجب بالفعل الصريح من استعجال البخيل للفقر، فهو

---

[1] - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ١٤٠، ص٢٥٨.

[2] - الساعي هو النّمام بمعائب الناس. (صبحي الصالح، **م.ن**، كتاب ٥٣، ص٥٩٣.)

[3] - صبحي الصالح، **م.ن**، كتاب ٥٣، ص٥٩٣.

٤ - اَلتَّسَقُّطَ:أي حمل النفس على السقوط فيها وعدم اغتنام الفرصة من عملها وفعلها عند امكانها. ومرجعة أيضا إلى التهاون والتواني(الشيخ المحمودي، نهج السعادة،ج٧، ص٩٧) والتسقط من قولهم (تسقط في الخير يتسقّط) إذاأخذه قليلاً، يريد به هنا التّهاون.(صبحي الصالح، **م.ن**، كتاب ٥٣، ص٦١٦.)

[5] - **م.ن**، كتاب ٥٣، ص٦١٦.

[6] - **م.ن**، قصار الحكم١٢٦، ص٦٧٩.

يريد أن يهرب من الفقر بجمع المال وتكون له الحاجة فلا يقضيها، ويكون عليه الحقّ فلا يؤدّيه، فهذا فقْر بعينه.

- ومن خطبة لهA [وَلَا تَحْمِلُوا هَذَا الْعَلَمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمِ بِمَوَاقِعِ [بِمَوَاضِعِ] الْحَقِّ فَإِنَّ مَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَتَقِفُونَ عِنْدَهُ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ حَتَّى تَتَبَيَّنُوا][1] في هذا النصّ نهي عن العجلة في عموم الأمور (أمر:جاء نكرة للدلالة على الإطلاق) فلا يصحّ أن نصدر الأحكام قبل التأكد، ولا يصحّ أن نحكم على إنسان قبل أن نجمع الأدلة عليه، والّذي يعنينا في هذا النصّ أنّ العجلة أمر منهي عنه؛ لأنّها تعني التقدّم فيما لا ينبغي التقدّم فيه وهي مذمومة.
- ومن خطبة له Aيُومئ فيها إلى الملاهي ويصفُ فئة من أهل الضلال [فَلَا تَسْتَعْجِلُوا مَا هُوَ كَائِنٌ وَشِيكٌ وَتَلْتَبِطُوا مَا يَجِيءُ بِهِ الْغَدُ فَكَمْ مِنْ مُسْتَعْجِلٍ بِمَا إِنْ أَدْرَكَهُ وَدَّ أَنَّهُ لَمْ يُدْرِكْهُ][2]. من السِّياق يتضح أن المستعجل للحصول على شيء، ربّما يكون وبالاً عليه، فيتمنى لو أنّه لم يستعجل في الأمر، وهذا يعني أن العجلة مذمومة، وربّما تترتب عليها نتائج وخيمة.

ب- موارد لفظ (السرعة) ومشتقاتها:

- ومن خطبة لهA تسمى (الغّراء) [فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةَ مَنْ سَمِعَ فَخَشَعَ وَاقْتَرَفَ فَاعْتَرَفَ وَوَجِلَ فَعَمِلَ وَحَاذَرَ فَبَادَرَ وَأَيْقَنَ فَأَحْسَنَ وَعُبِّرَ فَاعْتَبَرَ وَحُذِّرَ فَحَذِرَ وَزُجِرَ فَازْدَجَرَ وَأَجَابَ فَأَنَابَ وَرَاجَعَ (رَجَعَ) فَتَابَ وَاقْتَدَى فَاحْتَذَى وَأُرِيَ فَرَأَى فَأَسْرَعَ طَالِباً وَنَجَا هَارِباً][3]. جاءت السرعة بصيغة (أَسْرَعَ) مقرونةً بطلب الحق واتباعه، وهو أمْر ممدوح ومحبّذ، وينبغي التقدّم فيه.
- ومن قصار الحكم له A [مَنْ زَهِدَ فِي الدُّنْيَا اسْتَهَانَ بِالْمُصِيبَاتِ وَمَنِ ارْتَقَبَ الْمَوْتَ سَارَعَ فِي [إِلَى] الْخَيْرَاتِ][4]. وهنا جاءت بصيغة (سَارَعَ)، والمسارعة في الخيرات من الممدوحات.

---

[1] - م.ن، خطبة١٧٣، ص٣٣٠.

[2] - صبحي الصالح، م.س، خطبة١٥٠، ص٢٧٢.

[3] - م.ن، خطبة83، ص١٢٢-١٢٣.

[4] - م.ن، قصار الحكم٣١، ص٦٥٦.

- ومن قصار الحكم لهA حينما سئل عن الخير ما هو؟ فقال: [لَيْسَ الْخَيْرُ (الْخَيْرُ) أَنْ يَكْثُرَ مَالُكَ وَوَلَدُكَ وَلَكِنَّ الْخَيْرَ أَنْ يَكْثُرَ عِلْمُكَ وَأَنْ يَعْظُمَ حِلْمُكَ وَأَنْ تُبَاهِيَ النَّاسَ بِعِبَادَةِ رَبِّكَ فَإِنْ أَحْسَنْتَ حَمِدْتَ اللَّهَ وَإِنْ أَسَأْتَ اسْتَغْفَرْتَ اللَّهَ وَلَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لِرَجُلَيْنِ رَجُلٍ أَذْنَبَ ذُنُوباً فَهُوَ يَتَدَارَكُهَا بِالتَّوْبَةِ وَرَجُلٍ يُسَارِعُ فِي الْخَيْرَاتِ][1]. وهنا جاءت بصيغة فعل المضارع للدلالة على الاستمرارية بالسرعة لفعل الخيرات.
- ومن كتاب لهA إلى أميرين من أمراء جيشه [وَقَدْ أَمَّرْتُ عَلَيْكُمَا وَعَلَى مَنْ فِي حَيِّزِكُمَا مَالِكَ بْنَ الْحَارِثِ الْأَشْتَرَ فَاسْمَعَا لَهُ وَأَطِيعَا أَمْرَهُ فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا يُخَافُ وَهْنُهُ وَلَا سَقْطَتُهُ وَلَا بُطْؤُهُ عَمَّا الْإِسْرَاعُ إِلَيْهِ أَحْزَمُ وَلَا إِسْرَاعُهُ إِلَى مَا الْبُطْءُ عَنْهُ أَفْضَلُ][2]. يتضح من السِّياق أنّ السرعة ضدّها البطء وهو صفة مذمومة والسرعة صفة محمودة، لذا أمر الإمام عليA الأميرين بإطاعة مالك الأشتر، لأنّه يحملُ عدّة صفات مميزة منها أنّه مسارع في حزم الأمور لا يتباطأ ولا يتوانى، ولا يخفى أنّ الجيش يستلزمُ صفة الإسراع في حزم الأمور.

والخلاصة أنّ السرعة هي التقدم فيما يحسُن التقدم فيه، وهي محمودة وضدّها الإبطاء وهو مذموم، والعجلة هي التقدم فيما لا ينبغي التقدم فيه، وهي مذمومة وضدها الأناة وهي محمودة. ومن السِّياقات يتضحُ عدم إمكان استبدال كلمة العجلة بكلمة السرعة وهذا يعني عدم ترادفهما.

(الميثاق – العهد)

قال أَبو الهيثم: العَهْدُ جمع العُهَدَةِ وهو الميثاق واليمين التي تستوثَق بها ممن يعاهدُك، وقيل ولِيُّ العهد، لأَنه ولي الميثاقِ الَّذي يؤْخذ على من بايع الخليفة[3]. وجعل بعضُهم العَهْدَ

---

[1] - م.ن، قصار الحكم٩٤، ص٦٧٠.

[2] - صبحي الصالح، م.س، كتاب١٣، ص٥٠٨.

٣ – لسان العرب، باب الدال، فصل العين، ج٣، ص٣١١ .

بالمعنى الوثيق إلا إذا عُدِّي بـ(إلى) فهو حينئذ بمعنى الوصية والميثاق المؤمن والثقة والمعاهدة[1]. وقال بعض المفسرين العهد كُلُّ ما عُوهد الله عليه وكل ما بلغ به العالم من واثق فهو عهد[2].

أما أبو هلال العسكري ففرَّق بينهما قائلاً: [الفرق بين الميثاق والعهد: أن الميثاق توكيد العهد من قولك أوثقت الشيء إذا أحكمت شده، وقال بعضهم: العهد يكون حالا من المتعاهدين والميثاق يكون من أحدهما.][3].

أما في السِّياق القرآني فإن لكلٍّ منهما، استعمالاً خاصاً، وللعهد صوَرٌ مختلفة، فإن كان المقصود (عهد الله) فهو لا يؤخذ من أحد، بل يُعهدُ به لأحد، ولا يُعهدُ به لظالم بخلاف الميثاق، والعهد يُتَّخذُ) بينما الميثاقُ يُؤخذُ). ويتضح ذلك من خلال تتبع السِّياقات التي وردتْ فيها المفردتان، فقد وجدنا آيات تختص بالعهد، وآيات تختص بالميثاق، وآيات تجمع بينهما وتفرق في دلالتيهما.

أ- سياقات (العهد) في الآيات القرآنية

- ([ال عمران: ٧٧])
- ([الأنعام:١٥٢])
- ([النحل:٩١])
- ([النحل:٩٥])
- ([الأحزاب:١٥])

وكذلك في الآيات (الأعراف:١٠٢، والتوبة: ٧، والرعد:٢٥، والإسراء:٣٤، وطه:٨٦)

ب- سياقات (الميثاق) في الآيات القرآنية

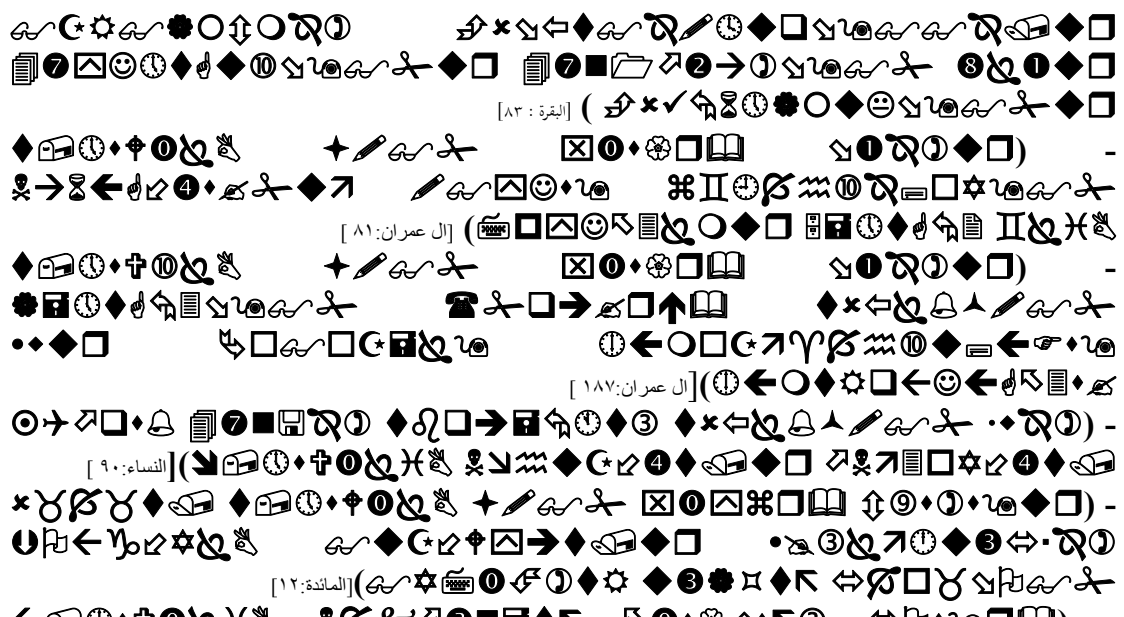
- ([illegible])

---

١ -م.ن،باب القاف، فصل الواو،ج١٠، ٣٧١.

٢- تاج العروس، باب الدال، فصل العين،ج١، ٢١٥٤.

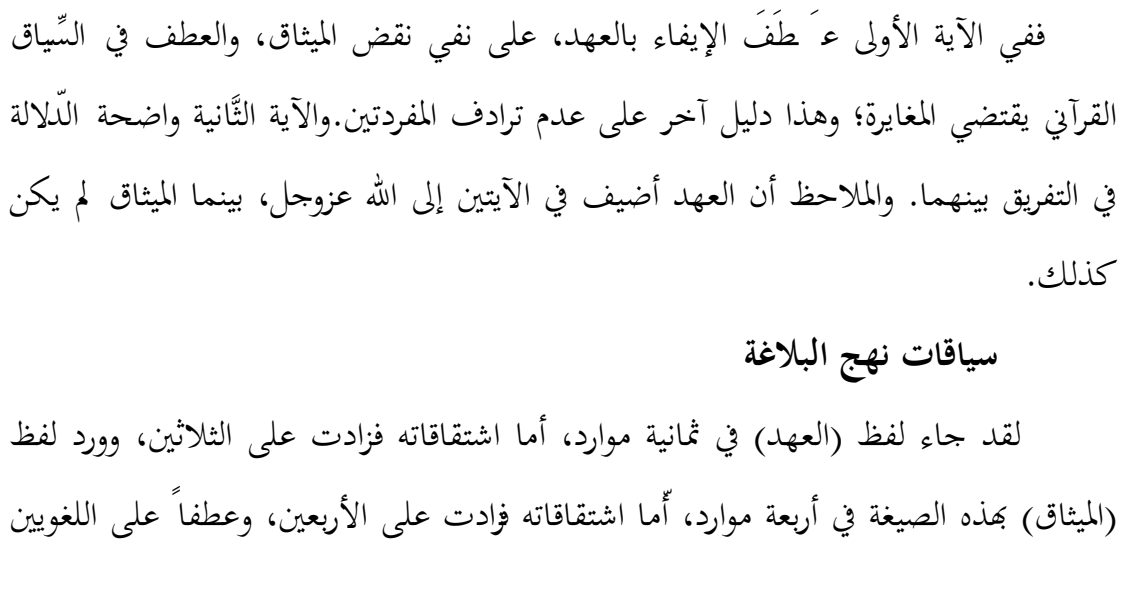
٣- أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص٥٢٥.



وكذلك في الآيات(النساء: آية٢١،وآية٩٢،وآية١٥٤،المائدة: ٧٠،والأنفال:٧٢، والأحزاب:٧)

نلاحظ في أغلبها ورود الفعل (📖❒❀•❶،📖❒❀•❶،③ۦ✿☼⇖❶•❀❒❒📖،❶•❀❒❒📖) قبل لفظة الميثاق، وهذا يعني أن الميثاق يُؤخذُ، بينما العهد يُتَّخذُ.

ج- الآيات التي تجمع بينهما.



ففي الآية الأولى عَطَفَ الإيفاء بالعهد، على نفي نقض الميثاق، والعطف في السِّياق القرآني يقتضي المغايرة؛ وهذا دليل آخر على عدم ترادف المفردتين.والآية الثَّانية واضحة الدّلالة في التفريق بينهما. والملاحظ أن العهد أضيف في الآيتين إلى الله عزوجل، بينما الميثاق لم يكن كذلك.

سياقات نهج البلاغة

لقد جاء لفظ (العهد) في ثمانية موارد، أما اشتقاقاته فزادت على الثلاثين، وورد لفظ (الميثاق) بهذه الصيغة في أربعة موارد، أما اشتقاقاته فزادت على الأربعين، وعطفاً على اللغويين

فإن أغلب شّراح نهج البلاغة، كذلك لم يفرّقوا بين الميثاق والعهد، فقد ورد في هامش الشروح التي راجعناها، والتي اهتمت بشرح المفردات اللغوية مثل(شرح محمد عبده)،و(شرح صبحي الصالح)، و(شرح سيد عباس علي الموسوي)، و(المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة)، في الخطبة الأولى وفي فقرة اختيار الأنبياء، فسّروا كلمة (ميثاقهم) بكلمة (عهدهم)[1].

لكنّنا وبالاعتماد على النظرية السِّياقية لمعرفة المعنى التي تقتضي الرجوع إلى السِّياق الَّذي ورد فيه اللفظ لمعرفة دلالته، وبالعودة إلى نصوص نهج البلاغة التي استعملت فيها لفظ الميثاق والعهد، نجد لكلّ مفردة دلالتها واستعمالها الخاصّ.

أ- موارد لفظ (العهد)في نهج البلاغة

- في سياق حديث الإمام علي عن الملائكة مبيّناً عهد الله للملائكة بالسجود لآدم والسِّياق يفرّق بين العهد والوصية [وَاسْتَأْدَى[2] اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ وَعَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ فِي الْإِذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ وَالْخُشُوعِ تَكْرِمَةً لَهُ][3]
- في سياق كتابه للأشتر النخعي لما ولاّه على مصر، فقد ذكر العهد بأنه جعل إلهي بقوله: [وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْناً أَفْضَاهُ[4] بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ][5].
- وفي الكتاب نفسه ذكر العهد مضافاً إلى لفظ الجلالة (عهد الله) بقوله:[وَلَا يَدْعُوَنَّكَ ضِيقُ أَمْرٍ أَلْزَمَكَهُ فِيهِ عَهْدُ اللَّهِ إِلَى طَلَبِ انْفِسَاخِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ][6].

---

[1] يُراجع: نهج البلاغة، شرح صبحي الصالح، دار الأسوة، طهران، ط٥، ١٤٢٥هـ، هامش ١٩. وشرح نهج البلاغة، السيد عباس علي الموسوي، دار الهادي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩، ص٢٩، والمعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، كاظم محمدي- محمد دشتي، دار الأضواء، بيروت، لا.ط.، ١٩٨٦، ص١٩.

[2]- اسْتَأْدَى الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ: طالبهم بأدائها. (صبحي الصالح، **م.س**، خطبة 1، ص18)

[3]- **م.ن**، خطبة 1، ص18.

[4] - أفضاه: بمعنى أفشاه. (صبحي الصالح، **م.س**، كتاب53، ص613)

[5]- **م.ن**، كتاب53، ص613.

[6] **- م.ن**، كتاب53، ص614.

ب- موارد لفظ (الميثاق) في نهج البلاغة:

- ورد في الخطبة الأولى تأدية العباد ميثاق الفطرة [فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ[1] مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ[2]][3].
- في سياق حديثه عن القرآن والأحكام الشرعية [بَيْنَ مَأْخُوذٍ مِيثَاقُ عِلْمِهِ وَمُوَسَّعٍ عَلَيْهِ بِالْعِلْمِ وَمُقْتَرٍ عَلَيْهِ فِي جَهْلِهِ][5]. والملاحظ أن هذا يتوافق مع ما وجدنا من فرقٍ بين العهد والميثاق في سياق القرآن الكريم، فالميثاق يؤخذ، كما عبّر الإمام علي φ (مأخوذ) والعهد (يتخذ) وهذا فرق في الدّلالة والاستعمال.
- ومن كلام له φ [فَنَظَرْتُ فِي أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِغَيْرِي][6]. ومن السِّياق واضح أن الميثاق يتخذ.
- ومن خطبة له في عظة الناس [وَلَنْ تَأْخُذُوا بِمِيثَاقِ الْكِتَابِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي نَقَضَهُ][7]. وهنا استعمل الفعل الصريح (تَأْخُذُوا) الَّذي يشير إلى أن الميثاق يؤخذ.

ج – السِّياقات التي تجمع بين (العهد والميثاق) وتفرّق بينهما

- ومن حلف لهφ كتبه بين ربيعة واليمن[ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ بِذَلِكَ عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ إِنَّ عَهْدَ اللَّهِ كَانَ مَسْؤُولاً][8]. نلاحظ استعمل عهد الله معطوفاً على الميثاق بأداة العطف الواو، والعطف يقتضي المغايرة. ثم السِّياق يشير إلى وجود فارق بينهما في الدّلالة.
- في سياق حديثه عن اختيار الأنبياء فقد أورد الميثاق عليهم، واستعمل العهد مضافاً إلى لفظ الجلالة،كما استعمله القرآن الكريم في التفريق بين المفردتين [وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِ أَنْبِيَائِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ (

---

[1] – وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ: أرسلهم وبين كل نبي ومن بعده فترة. (صبحي الصالح، **م.ن**، خطبة 1، ص20.)

[2] يَسْتَأْدُوهُمْ: ليطلبوا الأداء.(صبحي الصالح، **م.ن**، خطبة ١، ص٢٠.)

٣ – المراد من ميثاق الفطرة هو ميثاق التّوحيد والنّبوة والولاية . (حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة،ج١،ص٢٤).

٤ – صبحي الصالح، **م.ن**، خطبة ١، ص٢٠.

٥ – **م.ن**، خطبة ١، ص٢٢.

٦– **م.ن**، من كلام له يجري مجرى الخطبة٣٧ ، ص٧٧.

٧– **م.ن**، خطبة ١٤٧، ص٢٦٩.

٨ – صبحي الصالح، **م.س**، من حلف له ٧٤، ص٦٤٥.

إِيمَانُهُم) لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ لَدَيْهِم فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ][1].

والخلاصة إن بعض المعاجم اللغوية، ومعظم المفسّرين، وأغلب شّراح نهج البلاغة لا يفّرقون بين اللفظتين إلاّ أنّنا وجدنا بالاعتماد على السِّياق، أنّ القرآن الكريم، ونهج البلاغة، استعملا كّل واحد منهما في سياق معيّن وفي دلالة محددة ولا يمكن استبدال لفظة بأخرى في السِّياق الَّذي وردت فيه، وهذا يعني أن اللفظتين غير مترادفتين.

(الفوز –الفلاح)

في لسان العرب، الفَلَح والفَلاحُ **الفوز** والنجاة والبقاء في النعيم والخير[2]. وفي تاج العروس، الفَلُح محّرَكَةً والفَلاحُ : **الفَوْزُ** بِمُلْغَتبَط به وفيه صَلاحُ الحال[3]. وفي حديث أَبي الدَّحْداحِ بَشَّرَكَ الله بخير وفَلَحٍ أَي بَقاءٍ و **فَوْز** وهو مقصوٌر من الفلاح؛ قال ابن الأَثير وهو من أَفْلَح كالنجاح من أَنجَح أَي هَلُمُّوا إِلى سبب البقاء في الجنة و**الفوز** بها وهو الصلاة في الجماعة[4].

لم يذكر أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق اللغوية)، الفرق بين الفوز والفلاح، إلا إنه فّرق بين (الصلاح والفلاح) وبين (النجاة والفوز) ومن خلال هذا التفريق، يمكننا أن نعرف رأيه في الفوز والفلاح. قال في الفرق بين الصلاح والفلاح: إن الصلاح ما يتمكن به من الخير أو يتخلص به من الشر؛ والفلاح نيل الخير والنفع الباقي أثره وسمي الشيء الباقي الأثر فلحاً[5].

أما الفرق بين النجاة والفوز: فإن النجاة هي الخلاص من المكروه، والفوز هو الخلاص من المكروه مع الوصول إلى المحبوب ولهذا سمى الله تعالى المؤمنين فائزين لنجاتهم من النار ونيلهم

---

١ – **م.ن**، خطبة ١، ص١٩.

[2]– لسان العرب، باب الحاء، فصل الفاء، مج٢، ص٥٤٧.

[3] – تاج العروس، باب الحاء، فصل الفاء،ج١، ص١٧٠١

[4] – لسان العرب، باب الحاء، فصل الفاء، مج٢، ص٥٤٧.

[5] - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص٣٢١.

الجنة، ولما كان الفوز يقتضي نيل المحبوب قيل فاز بطلبته، وقال تعالى: (يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما) [النساء:٧٣] أي أنال الخير نيلاً كثيراً[١].

ومن خلال المقارنة بين مفهوم الفلاح والفوز، في الموضعين نجد أن أبا هلال لم يوفّق في التفريق بينهما، فلم يورد تحديداً واضحاً لكل منهما، بل نشعر أن هناك ضبابية في المعنى، ولعل ذلك منبثّق من عدم تركيزه على المفردتين، والنظر إليهما في موضع واحد.

أمّا في السِّياق القرآني فنجد أنّ الفوز هو النجاح في الآخرة، أمّا الفلاح فهو الظفر في الدنيا ويتضحُ ذلك من خلال السِّياقات التي وردت فيها مفردتا الفلاح والفوز.

أ- موارد لفظ (الفوز) في السِّياقات القرآنية:

- ([الصف:١٢]
- ([الجاثية:٣٠].
- ([التوبة:٧٢].
-

[١] - م. ن، ص532.

[المائدة:١١٩].

-
[المؤمنون:١١١].

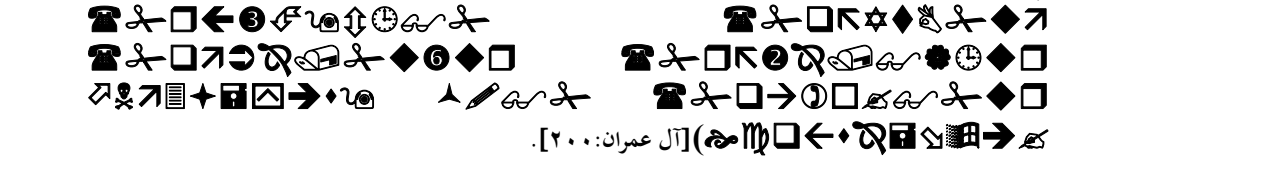
يتضح من خلال سياق الآيات القرآنية أنّ الفوز هو الظفر بالخير والنعيم في الآخرة، فالمساكن الطيبة في جنّات عدنٍ، والدخول في رحمة الربّ، ورضوان الله الأكبر، وجزاء صبر المؤمنين، أنما يكونُ في الآخرة وليس في الدنيا.

ب- موارد لفظ (الفلاح) في السِّياقات القرآنية

-
[البقرة:١٨٩].

-
عمران:١٣٠].

-
[آل عمران:٢٠٠].

- 
[المائدة:٣٥].

- ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[المجادلة:٢٢].

ومن السِّياقات القرآنية يتضح أن الفلاح في القرآن الكريم هو الظفر في ميادين العمل والجهاد في هذه الحياة الدنيا؛ فإنّ إتيان البيوت من أبوابها، وعدم أكل الربا، والصبر والمثابرة والمرابطة، و الجهاد في سبيل الله، كلّها تحصل في الدنيا ويفلُح من يؤدّ يها في هذه الحياة.

أمّا في سياقات نهج البلاغة فقد ورد لفظ (الفوز) ومشتقاته ثلاث عشرة مّرة، وورد لفظ الفلاح ومشتقاته مّرتين فقط.

أ- سياقات لفظ (الفوز)في نصوص نهج البلاغة

- من خطبة له φفيها مواعظ للنّاس [أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي هِيَ الزَّادُ وَبِهَا الْمَعَاذُ[المعاد] زَادٌ بَلِيغٌ وَمَعَاذٌ نَجِيحٌ دَعَا إِلَيْهَا أَسْمَعُ دَاعٍ وَوَعَاهَا خَيْرُ وَاعٍ فَأَسْمَعَ دَاعِيَهَا وَفَازَ وَاعِيَهَا][1]. فإنّ تقوى الله تؤدي إلى الفوز (النجاح في الآخرة) والحصول على الجنان و رحمة المنّان، فمن وعاها (التقوى) نال جزاءها في الآخرة.

١ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة١١٤، ص٢١٩-٢٢٠.

- ومن خطبة له φ: يعظ فيها ويزهد في الدنيا [أَرَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَأْمُلُونَ بَعِيداً وَيَحْرِصُونَ كَثِيراً كَيْفَ أَصْبَحَتْ دُنْيَاهُمْ بُوراً وَمَا جَمَعُوا ثُبُوراً وَصَارَتْ أَمْوَالُهُمْ لِلْوَارِثِينَ وَأَزْوَاجُهُمْ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَا فِي حَسَنَةٍ يَزِيدُونَ وَلَا مِنْ سَيِّئَةٍ يَسْتَعْتِبُونَ يُسْتَعْتَبُونَ] فَمَنْ أَشْعَرَ التَّقْوَى قَلْبَهُ بَرَزَ مَهَلُهُ[1] وَفَازَ عَمَلُهُ[2]. فصاحب التقوى فاق الآخرين بتقدّم الخير، وفاز في الآخرة بعمله التقوائي.

- ومن خطبة له φ يعظ بالتقوى [وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً قَدْ أُمِنَ الْعَذَابُ وَانْقَطَعَتِ الْأَسْبَابُ وَزُحْزِحُوا عَنِ النَّارِ وَاطْمَأَنَّتْ بِهِمُ الدَّارُ وَرَضُوا الْمَثْوَى وَالْقَرَارَ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا زَاكِيَةً وَأَعْيُنُهُمْ بَاكِيَةً وَكَانَ لَيْلُهُمْ فِي دُنْيَاهُمْ نَهَاراً تَخَشُّعاً وَاسْتِغْفَاراً وَكَانَ نَهَارُهُمْ لَيْلاً تَوَحُّشاً وَانْقِطَاعاً إِلَى اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْجَنَّةُ مَآباً وَالْجَزَاءُ ثَوَاباً وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا فِي مُلْكٍ دَائِمٍ وَنَعِيمٍ قَائِمٍ فَارْعَوْا عِبَادَ اللَّهِ رَعْيَ الْبَهَائِمِ فَيَفُوزُ فَائِزُكُمْ][3]. ومن السِّياق يتضح أنّ الفوز هو الظفر بالخير والنعيم بالآخرة، فقد تقدّم (يفوز فائزكم)، ذكر (المثوى والقرار والجنّة والجزاء و الثواب وملك دائم، و نعيم قائم) و كلّ ذلك إنما يكون في الآخرة.

ب- سياقات لفظ (الفلاح) في نهج البلاغة

- ومن خطبة له φ في النهي عن الفتنة: [أَيُّهَا النَّاسُ شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجَاةِ وَعَرِّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ وَضَعُوا تِيجَانَ الْمُفَاخَرَةِ أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ][4]. فالقضاء على الفتنة والنجاة منها، والابتعاد عن الطرائق الملتوية وترك المفاخرات، إنما تكون في الدنيا، وقد أفلح من ابتعد عنها. ويتضح من السِّياق أنّ الفلاح هو النجاة و النجاح في الدنيا.

- ومن كتاب له φ إلى عثمان بن حنيف الأنصاري، وكان عامله على البصرة وقد بلغه أنّه دعي إلى وليمة قوم من أهلها، فمضى إليها [طُوبَى لِنَفْسٍ أَدَّتْ إِلَى رَبِّهَا فَرْضَهَا وَعَرَكَتْ جَنْبَهَا بُؤْسَهَا وَهَجَرَتْ فِي اللَّيْلِ غُمْضَهَا حَتَّى إِذَا غَلَبَ الْكَرَى

---

١ - برز الرجل على أقرانه: فاقهم، و المَهَل: التقدم في الخير، أي فاق تقدّمه إلى الخير على تقدّم غيره. (صبحي الصالح، م.ن، خطبة١٣٢، ص٢٤٩.)

٢ - **م.ن**، خطبة١٣٢، ص٢٤٩.

٣ - **م.ن**، خطبة١٩٠، ص٣٧٨-٣٧٩.

٤ - **م.ن**، خطبة٥، ص٣٣.

عَلَيْهَا اقْتَرَشَتْ أَرْضَهَا وَتَوَسَّدَتْ كَفَّهَا فِي مَعْشَرٍ أَسْهَرَ عُيُونَهُمْ خَوْفُ مَعَادِهِمْ وَتَجَافَتْ عَنْ مَضَاجِعِهِمْ جُنُوبُهُمْ وَهَمْهَمَتْ بِذِكْرِ رَبِّهِمْ شِفَاهُهُمْ وَتَقَشَّعَتْ بِطُولِ اسْتِغْفَارِهِمْ ذُنُوبُهُمْ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ فَاتَّقِ اللَّهَ يَا بْنَ حُنَيْفٍ وَلْتَكْفُفْ أَقْرَاضُكَ[1]]. بعد أن يسوق الإمام جملة من الأعمال التي يقوم بها الإنسان في هذه الدنيا، استشهد بقول الله عزّوجلّ (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (المجادلة:٢٢) فالَّذين يتّبعون أوامر الله ويتقونه يفلحونَ في هذه الدنيا.

والنتيجة تتضح ممّا سبق لا يمكن استبدال كلمة (فوز) بكلمة (الفلاح) في سياقات الآيات القرآنية، ولا في سياق نهج البلاغة، وهذا يعني عدم ترادفهما استناداً إلى ما اعتمدناه من قانون الاستبدال والتعريف الَّذي اخترناه للترادف.

(النشر – البعث)

اَلْبَعْثُ في كلام العرب على وجهين أَحدهما الإِرْسال كقوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا من بعدهم موسى) معناه أَرسلنا، والَبْعْثُ إِثارةُ بارِكٍ أَو قاعِدٍ، تقول: بَعَثْتُ البعيرَ فانْبَعَثَ، أَي أَثَرْتُه فثار، والَبْعْثُ أَيضاً الإِحْياء من الله للَمْوتى ومنه قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَاكُم من بَعْدِ موتِكم) أَي أَحييناكم بعد ما بَعَثَ المْوتَى **نَشَرَهم** ليوم البَعْثِ بَعَثَ اللهُ الخَلْقَ يَبْعَثُهم بَعْثاً **نَشَرَهم**[3]. وقال الزجاج يقال نَشَرَهُم الله أَي **بعثَهم** كما قال تعالى: وإِليه النُّشُور[4].

أما العسكري فقد فرّق بين البعث والنشور بقوله: إن بعث الخلق اسم لإخراجهم من قبورهم إلى الموقف، ومنه قوله تعالى (من بعثنا من مرقدنا)، والنشور اسم لظهور المبعوثين

---

[1] –لَتَكُفَّنْ أَقْرَاضُكَ: كأن الإمام(ع) يأمر الأقراض– أي الأرغفة– بالكف– أي الانقطاع– عن ابن حنيف. والمراد أمر ابن حنيف بالكف عنها استعفافاً. ورفع(أقراضُك) على الفاعلية أبلغ من نصبها على المفعولية. (صبحي الصالح، **م.س**، كتاب ٤٥، ص٥٨٠، هامش(٣).)

[2] – **م.ن**، كتاب ٤٥، ص٥٧٩–٥٨٠.

[3] – لسان العرب، باب الثاء، فصل الباء، مج2، ص112

[4] – لسان العرب، باب الراء، فصل النون، مج5، ص206.

وظهور أعمالهم للخلائق، ومنه قولك نشرت اسمك ونشرت فضيلة فلان، إلا أنه قيل أنشر الله الموتى بالألف، ونشرت الفضيلة والثوب للفرق بين المعنيين١.

وأشار الراغب في مفرداته إلى أصل البعث وأنواعه بقوله: [أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه يقال: بعثته فانبعث، ويختلف البعث بحسب اختلاف ما علق به فبعثت البعير أثرته وسيرته، وقوله عز وجل: (والموتى يبعثهم الله) أي يخرجهم و يسيرهم إلى القيامة. – إلى أن قال – فالبعث ضربان: بشري كبعث البعير وبعث الإنسان في حاجة، وإلهي وذلك ضربان: أحدهما: إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن ليس وذلك يختص به الباري تعالى ولم يقدر عليه أحد، والثّاني إحياء الموتى وقد خص بذلك بعض أوليائه كعيسىA][2].

أّما في السِّياقات القرآنية فوردت مادة (البعث)سبعاً وستّين مّرة، ووردت مادة (نشر) إحدى وعشرين مّرة، خمساً منها بلفظ (النشور)،ومن تتبّع السِّياقات تبّين لنا أن البعث هو(الإحياء من جديد، ويكون في الدنيا والآخرة) ، أّما النشر فهوإحياء الميّت حاملاً معهُ صفاته التي مات عليها، ويختصّ بالآخرة).

أ– سياقات لفظ (البعث) ومشتقاته في القرآن الكريم.

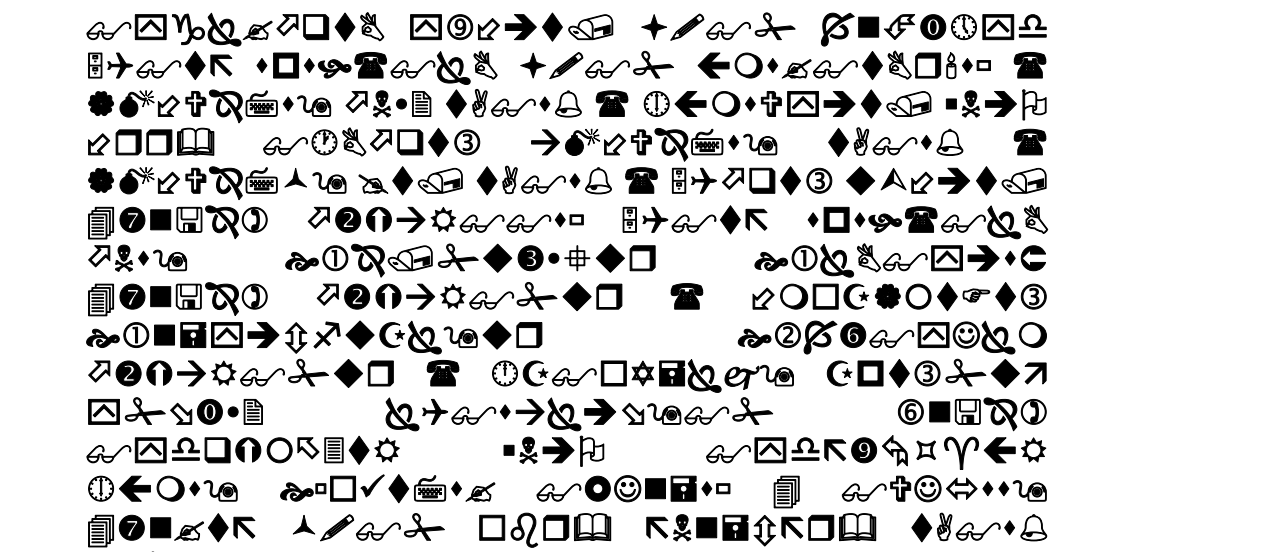
- ⬀☠♑♑♑✡✂⬧❶✂◆⬈ ✂❼■✍⬧⬉ ⬀□✡⬀✉◆❸✽⮚⬧⧈) ✂✡⓾⬚⓽⬧⬉ ⬀✓♑☪⬀♑ ✂✂⇧♑⬧▤⬂♑⬀✂ ❼♑✖ ⬀☠⭠♑⬧◆☪⬃✞⬚➔⬧✉ ⬤⚐➔⚐ ⬀⬀⬀⬀ ⬀✖⬃✓⬧✉⬃❽♑⬧⬂⬀⬀✂ ❻❽□🕮 ⌘⚐■⬚⬃➔◆☪♑♑ ☎✂☑❑➔⬧♑⌛⬧♑ ⬀⬚☺♑♑ ▤✂✽⬤⇧❍□🕮 🕮□◆⓽✡✂)(الكهف:١١-١٢)فأهل الكهف أماتهم اللهُ في أثناء حياتهم الدنيا مدة محددة ثمّ بعثهم من جديد، ليكون ذلك دليل على قدرة الخالق على بعث من يموت، كما أنهم آية للنّاس لعلّهم يتفكّرون كما قال تعالى: ⬀◆✡⬃❸⬧✡⇧⬉❑🕮 ⬚⌨♑♑⏲☒⓿⬧▤◆❑) ⬧♍❑🕮 ☎✂☑❑⭠☺■⬚⬃➔◆⓿♑♑ ⬀☠✂✂⬀❸■⬚◆⬉ ❑♌❑🕮◆❑ ✌⬚⬚⬤ ★✎⬀✂ ⬚⓽⇧⬉◆❑ ✂⬀⬀⬀⬀⬀⬀⬧⬧⬀⬀⬀♑❶♑▫ ✽⬚⬃⓷◆❻ ⬧⬧ ⬧□◆⬉⬀⬤⬤♑⬀✂)(الكهف:٢١)

- ▤❼■✍◆⬉ ▪❷◆✌ ❽⬀⓿⬀♑⬀⬀⬀☒⬀ ⬃❑❑🕮) ▤❼■✍◆⬉ ⬊❑◆⓷⬀❑⬀⬧⬀ "❻⬀⬀◆❑ ⌨❑◆⓷⬀❷⬧⬀ ⏲⬀❻⬄⬧⬉⓷ ▤❼✵❄❑🕮 ◆✌⬀⬧⬀ ⬀⬚♑♑⬀❑⭡❹⬉⬉

---

[1] – أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص١٠٣.

[2] – الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص47-49.



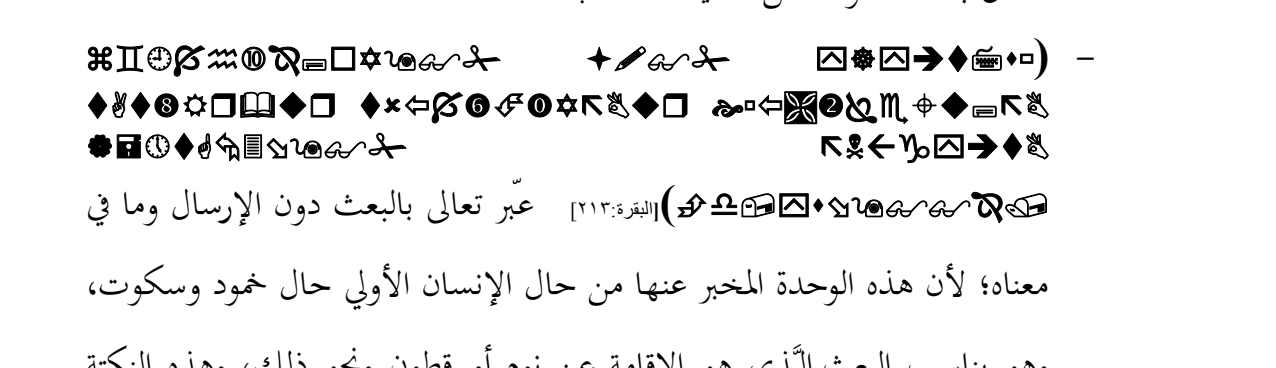
وأحياهُ من جديد في هذه الحياة الدنيا لذا استعمل لفظة (بعثه)، ولم يستعمل لفظة (نشره).

-

في سياق هذه الآية المباركة يكون الأحياء للآخرة، من خلال بعث الميت من القبر.

-

خلال بعث الأموات من جديد للحساب.

- 

معناه؛ لأن هذه الوحدة المخبر عنها من حال الإنسان الأولي حال خمود وسكوت، وهو يناسب البعث الَّذي هو الإقامة عن نوم أو قطون ونحو ذلك، وهذه النكتة لعلها هي الموجبة للتعبير عن هؤلاء المبعوثين بالنبيين دون أن يعبر بالمرسلين أو

الرسل[1]. وهذا الاستعمال فيه نكتة قرآنية عظيمة المضمون، فبعثُ الأنبياء إلى الأمم، هو إحياء لهم من الظلم والطغيان والجهل في هذه الحياة الدنيا.

ب- سياقات لفظ (النشر) ومشتقاته في القرآن الكريم.

- (عبس: ٢١-٢٢).
- (فاطر:٩) من السِّياق يتضحُ أنّ الآية تفيدُ معنى النشر السابق، وهو أوسع من معنى البعث.
- (الفرقان:٤٠)

سياقات نهج البلاغة

أ- موارد لفظ (البعث).

- ومن خطبة له φ وفيها يصف العربَ قبل البعثة، ثمّ يصف حاله قبل البيعة له [إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّداً ص نَذِيراً لِلْعَالَمِينَ وَأَمِيناً عَلَى التَّنْزِيلِ][2].

وبَعْثُ النّبي محمد9 هو إحياء جديدللإنسانيّة بعد أن كانت في الشرك والظلال وعبادة الأصنام وقتل البنات(التكوير:8-9) فبعث الله إليهم محمداً9 ليخرجهم من الظلمات إلى النور، من الموت إلى الحياة.

---

١ - يُراجع :محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٢،ص٧٢.

٢- صبحي الصالح، م.س، خطبة 26، ص56.

- ومن خطبة له φ وهي الخطبة العجيبة وتسمّى (الغرّاء) بـ[عِبَادٌ مَخْلُوقُونَ قَدْراً مَقْدُورٌ وَأَنَاةً مَسْبُوقَةً بِابْتِدَاءٍ وَدَلَالَةً مَنْقُوضَةً بِابْتِدَاءٍ وَتَجْلِيداً مَحْدُوداً بِفَنَاءٍ وَتَصْرِيفاً مُقَدَّراً بِتَقْدِيرٍ وَتَأْلِيفاً مُقَدَّراً بِتَأْلِيفٍ وَمَشِيئَةً مُتَصَرِّفَةً بِتَصْرِيفٍ وَإِرَادَةً مُتَوَجِّهَةً بِتَوْجِيهٍ وَإِقْدَاراً مُعْتَمَلَةً بِإِعْتِمَالٍ وَإِقْدَاماً مُتَصَرِّفَةً بِإِجْمَالٍ وَإِحْجَاماً مُؤْتَلِفاً بِائْتِلَافٍ وَإِلْفاً مُؤَلَّفاً بِتَأْلِيفٍ وَأَجْدَاثاً وَأَكْفَاناً وَرُفَاتاً وَمَوْتُونَ أَفْرَاداً وَمَدِينُونَ جَزَاءً وَمُمَيَّزُونَ حِسَاباً][4].

ومن السِّياق يتضحُ أنّ العباد تقبضُ أرواحهم، ثمّ يقبرون وتتحول أجسادهم إلى رفات، ثم بعد ذلك يبعثون من جديد على هيأتهم بعد أن أصبحوا رفاتاً، ليحاسبوا وكّل يأخذ جزاءه، فالبعثُ هنا هو الإحياء من جديد في عالم الآخرة.

ب- موارد لفظ (النشر)

- [حَتَّى إِذَا تَصَرَّمَتِ الْأُمُورُ وَتَقَضَّتِ الدُّهُورُ وَأَزِفَ النُّشُورُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ضَرَائِحِ الْقُبُورِ وَأَوْكَارِ الطُّيُورِ وَأَوْجِرَةِ السِّبَاعِ وَمَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سِرَاعاً إِلَى أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَى مَعَادِهِ عِيَالاً مُطْرِقِينَ إِمَاءً صُفُوفاً][5].

في هذا النصّ وجدنا أمرين لابدّ من التفصيل والإشارة إليهما:

أولاً: إن أغلب شّراح نهج البلاغة، ولاسيما الشروح التي اهتّمت بالجانب اللغوي، مثل شرح محمد عبده، وشرح صبحي الصالح، والمعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، وشرح السيد عباس علي الموسوي (وهو شرح جديد لأكبر عدد من المفردات اللغوية)، قد عبّروا عن النشور في هذا النص بالبعث (أَزِفَ النشور: قرب البعث)[6]. إلا أني وجدتُ شرحاً واحداً للمؤلف كمال الدين مثيم البحراني، لم يشْر أنّه البعث بل قال بعد أن نفى أن يكون المعاد روحانياً فقط،

---

١ - (قسره) على الأمر قسرا من باب ضرب قهره و اقتسره كذلك. (حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة،ج١٢، ص٢٩.

٢ - (الاجداث) جمع الجدث كأسباب وسبب وهو القبر وهذه لغة أهل تهامة وأما أهل نجد فيقولون جدف بالفاء. (حبيب الله الخوئي، م.ن،ج١٢، ص ٢٩.

٣ - (الرفات) كالفتات بالضّم لفظا و معًنى و هو ما تناثر من كّل شي ء. (حبيب الله الخوئي، م.ن،ج١٢، ص٢٩.

٤ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ٨٣، ص١٢١.

٥ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ٨٣، ص١١٩-١٢٠.

٦ - يُراجع: محمد عبده، شرح نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت، ط ١،٢٠١٠م، ج١، ص١٢٢، هامش (٤)، وشرح صبحي الصالح، ص١٩١، هامش (١٠)، وشرح السيد عباس علي الموسوي، ص١٥٠، هامش (٩)، والمعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص١٣٣، هامش (٤٤٩).

وأثبت المعاد الجسماني والروحاني معاً، (أزفَ النشورأي دنا انتشار كل ّ واحد في عالم الآخرة من قبور الأبدان)[1].

ثانياً: من خلال تتبع سياق الخطبة، وجدنا بعد مقطع واحد، يشير الإمامφ إلى البعث بلفظه الصريح إذ يقول:[وَمبعُوثُونَ أَفْراداً]وقد أوضحناهُ في سياقات لفظ البعث سابقاً. وهنا يتبيّن أن الإمامφ أوضح مسألتين هما البعث والنشر، ولو كانا يدلان على معًنى واحد، لما استلزم منه أن يوضحهما في مقطعين و لاكتفى بذكر أحدهما، ولعل المراد من النشر هو إحياء الأموات حاملين معهم صفاتهم التي كانوا عليها، ويحصل ذلك بالآخرة. وأراد من البعث هو الإحياء من جديد وميّزهُ بالأفراد (وَمبعُوثُونَ أَفْراداً) أي مبعوثون من جديد، مجردون عن استصحاب الأهل والأموال[2]، كما قال تعالى:(□◆□❒↗✍←♈✂❒↗✍ ♦✂↗□♦③ ✍○❶✍✍✂◆↗ ✍□✉☺✆◆⑩✍✆✍✍✍✂ ▫♦❷↗⑩✆✂)[مريم:٩٥].

والنتيجة أنّ هناك فرقاً بين (البعث والنشر)؛ فالمعنى الأساس للبعث هو الانبعاث فقط دون أي صفة أخرى، أّما النشر فهو الانتشار الّذي يحملُ صفة ما كان عليه، وقد استعمل لفظ (البعث) في لغة القرآن الكريم ونهج البلاغة بمعنى الإحياء من جديد في الدنيا والآخرة، أّما النشر فقد استعمل بمعنى إحياء الميّت على الصفةالتي مات عليها ونشرهُ للحساب، ومن هنا يتّضحُ عدم إمكان استبدال لفظة (البعث) بـ(النشر)وهذا يستلزمُ عدم ترادفهما بالمفهوم الّذي تبنّيناهُ للترادف.

---

١ –كمال الدين مثيم البحراني، شرح نهج البلاغة، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ٣٧٩/٢.

٢ –يُراجع: ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص٣٨١.

(النصر – الفتح)

ورد في لسان العرب، الفَتْحُ : النصر. وفي حديث الحديبية : أَهو فَتْحٌ أَي نصر. واسْتَفْتَحْتُ الشيءَ وافْتَتَحْتُه والاستفتاح: الاستنصار. واسْتَفْتَحَ اللَّهَ على فلانٍ : سأَله النصر عليه ونحو ذلك. والفَتَاحَةُ: النُّصْرَةُ. وفي الحديث:أَنه كان يَسْتَفْتِحُ بصعاليك المهاجرين أَي يستنصر بهم ومنه قوله تعالى [illegible] (الأنفال :١٩) واسْتَفْتَحَ الفَتْحَ: سأَله. وقال الفراء: قال أَبو جهل يوم بدر: اللهم انْصُرْ أَفضلَ الدينين وأَحَقَّه بالنصر،فقال الله عز وجل: [illegible] (الأنفال :١٩) قال أَبو إِسحق: معناه إِن تستنصروا فقد جاءكم النصر[1].

يلاحظ أنّ المعجم اللغوي جعل الفتح هنا مرادفاً للنصر، أمّا السّياق القرآني فقد فرّق بينهما في الدّلالة ، فإنّ لكلّ مفردة سياقها الخاصّ الّذي يعطيها معنى مغايراً للمفردة الأخرى. فقد ورد لفظ (النصر)وما اشتقّ منه في مئة وثلاثٍ وأربعين آية، أُسند فيها غالباً النصر إلى الله سبحانه وتعالى. و ورد لفظ (الفتح) واشتقاقاته في ثمانٍ وثلاثين آية.

أ– موارد لفظ (النصر) في سياق القرآن الكريم

- [illegible] (التوبة: ٢٥)
- [illegible] (غافر:٥١)
- [illegible] (الأنفال:١٠)

---

١ – لسان العرب، باب الحاء، فصل الفاء، مج٢، ص٥٣٦-٥٣٧.

نلاحظ من السِّياق القرآني لهذه الآية المباركة أسلوب الحصر الَّذي يعني أنّ النصَر مقصوٌر على الله سبحانه،وهو لا يكونُ إلاّ لمن يستحقّونه ممّن ينصرون الله ويقاتلونَ في سبيله ولو نلاحظهُ من خلال تتبّع سياق الآيات أنّ النصر أُسند في الأغلب إلى الله عّز وجّل. وفي آيات قليلة ورد (النصر) مسنداً لغير الله، مثل بعض المخلوقات الأخرى التي يدعي المشركون أنّها شركاء الله، ولعّل هذا الإسناد من باب التعجيز والاستخفاف بالمشركين؛ لأنّ من يستغفر بغير الله فلا ناصر له. وذلك واضح من قوله تعالى:

- (☎✂❒↗⓪♦③✦✌✍✂◆❒ ♊✌ ✂✍❒←⑩ ★✎✍✂
⚠✍❒⚠♑✌✍✂◆↗ ♑✍⚠❒←❸✽⚠⚠↖③
✍♍❒←❸✽⚠⚠↖③) (يس:٧٤)

ولابدّ من الإشارة إلى نكتة لطيفة يحملها معنى (النصر) وهو غلبة الحقّ والخير دائماً؛ لأنّ الله لا ينصر إلا الحقّ، أما غلبة قّوة على أُخر من دون نصر الله؛ فهي غلبة فقط، قد لا تحمل معنى الخير؛ بل تحملُ في الغالب الشّر، ومن ثَمَّ فليس هذا نصراً بالمنظور القرآني، وهذا سّر أسلوب الحصر في الآية المباركة وما النصر إلاّ من عند الله.

ب- موارد لفظ (الفتح) في سياق القرآن الكريم

- (✍✵☼✍❍ ✍❒✡⇔♦◆☞♦▫ ⚠⌨♦✍ ▫♦✍☯✍
✌⑩⌨✍❹✍✡✍)(الفتح:١)

وفي هذه الآية إشارة إلى فتح مكّة الَّذي حصل من دون قتال وجهاد وعناء، لذا استعمل مفردة (الفتح)، ولو كان فيه قتال وجهاد، لاستعمل مفردة (النصر).

- (✍♍❒↗✍❒→❍◆③◆❒ ✍✉♦☹♦✌ ✂☒⓪⏲⚠♎
←☒✍✍☒▦✍✍✍✂ ♎✍❍ ✍☹↗↓✍→✍
✍✍✍✍⑨⏲✽✍◆✓✍✍✍✍)(السجدة:٢٨).

بعد أن قال المسلمون إن لنا يوماً نستريح فيه وننعم، قال الكافرون (✉✍♦☹♦✌ ✂☒⓪⏲⚠♎ ✂☒✍✍☒▦✍✍✍✂←) وهذا الحوار يدلّ على أنّ الصحابة فهموا الفتح معناهُ (الراحة، والصفاء، وتحّقق الأهداف).

ج- الآيات التي تجمعُ بين (النصر والفتح)

- (﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾)(النصر: ١)

- (﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ۝ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾)(الصف: ١٣)

في سياق الآيتين قدم النصر على الفتح، وهذا يدلّ على أنّ الفتح نتيجة من نتائج النصر، وسياق الآية الأولى يكشفُ لنا أنّ النصر مترتّب على الجهاد في سبيل الله في ميادين القتال، فإذا تحقّق من المؤمنين الجهاد، كان النصر من الله، (﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾) (الروم:٤٧). ثمّ بعد ذلك يتحقّق الفتح وهو انتشار الإسلام ومعالم الحقّ، نتيجة جهودهم، هذا في الدنيا، أمّا في الآخرة فهو النجاة من العذاب الأليم، ودخول الجنان والفوز بالرضوان. لذا استحقّوا البشرى للفتح الّذي تحقّق على أيديهم في الدنيا؛ و بهذا المعنى ارتبط الفتح بالنصر في السِّياق القرآني.

سياقات نهج البلاغة

لقد ورد لفظ (النصر) ومشتقاته تسعاً وستّين مرّة، أما لفظ (الفتح) ومشتقاته فورد ستاً وثلاثين مرّة.

أ- موارد لفظ (النصر) في نهج البلاغة

- من كلام له عليه السلام لمحمد بن الحنفية، لمّا أعطاه الرآية [تَزُولُ الْجِبَالُ وَلاَ تَزُلْ[1] عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِ اللَّهَ جُمْجُمَتَكَ[2] تَدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَغُضَّ بَصَرَكَ[4] وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ][5].

نلاحظ في هذا المقطع التأكيد على أنّ النصر من عند الله سبحانه وتعالى، وهي حقيقة أكّدها القرآن الكريم في سياقات متعددة؛ثم إنّه عليه السّلام بعد تعليمه

---

١ - و هو خبر في معنى الشرط اريد به المبالغة أى لو زالت الجبال عن مواضعها لا تزل و هو نهي عن الزّوال مطلقا؛ لأنّ النّهي عنه على تقدير زوال الجبال الذي هو محال عادة مستلزم للنّهي عنه على تقدير العدم بالطريق الاولى . (حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج١،ص١٦٧).

٢ - (أعر اللّه جمجمتك) و المراد به بذلها في طاعة اللّه لينتفع بها في دين اللّه كما ينتفع المستعير بالعارية ، قال ابن ابي الحديد المعتزلي: ويمكن أن يقال إنّ ذلك إشعار بانّه لا يقتل في تلك الحرب لأنّ العارية مردودة و لو قال له: بع اللّه جمجمتك لكان ذلك إشعارا له بالشّهادة فيها.(حبيب الله الخوئي، **م. ن.**، ج١،ص١٦٧).

٣ - (ارم ببصرك أقصى القوم) وهو الأمر بفتح عينيه و رفع طرفه و مدّ نظره إلى أقاصي القوم ليعلم على ما ذا يقدم فعل الشّجاع المقدام غير المبالي لأنّ الجبان تضعف نفسه ويضطرب قلبه فيكون غضيض الطرف ناكس الرأس لا يرتفع طرفه و لا يمتدّ عنقه .(حبيب الله الخوئي، **م.ن.**، ج١،ص١٦٧).

٤ - (وغضّ بصرك) وهو أمر بغضّ بصره بعد مدّه عن بريق سيوفهم و لمعان دروعهم، لأنّ مدّ النّظر إلى بريق السّيوف مظنّة الرّهبة واللّهشة. (حبيب الله الخوئي، **م.ن**، ج١،ص١٦٧)

٥ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ١١، ص٣٧.

آداب المحاربة والمقاتلة قال له: (واعلم أنّ النّصر من عند اللّه سبحانه) ليتأكد ثباته بوثوقه باللّه سبحانه، كما نلاحظ من السِّياق قرن النصر بأفعال جهادية (لا تُزِلْ، عضَّ، أَعِرِ، تِدْ، إرمِ، غُضَّ) وهذا يبيّن أنّ النصر الّذي يمنحه الله سبحانه وتعالى لابدّ أن يَسبِقه المؤمنون بالجهاد والعناء والقتال في سبيل الله؛ وليس بالراحة والهناء.

- ومن كلام له φ وقد استشاره عمر بن الخطّاب في الشخوص لقتال الفُرس بنفسه [إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ نَصْرُهُ وَلَا خِذْلَانُهُ بِكَثْرَةٍ وَلَا بِقِلَّةٍ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَظْهَرَهُ وَجُنْدُهُ الَّذِي أَعَدَّهُ وَأَمَدَّهُ حَتَّى بَلَغَ مَا بَلَغَ وَطَلَعَ حَيْثُ طَلَعَ وَنَحْنُ عَلَى مَوْعُودٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ مُنْجِزٌ وَعْدَهُ وَنَاصِرٌ جُنْدَهُ][1]. ثم يقول في آخر كلامه [وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ عَدَدِهِمْ فَإِنَّا لَمْ نَكُنْ نُقَاتِلُ فِيمَا مَضَى بِالْكَثْرَةِ وَإِنَّمَا كُنَّا نُقَاتِلُ بِالنَّصْرِ وَالْمَعُونَةِ][2].

ومن السِّياق يتّضح أنّ النصر مقصورٌ على الله سبحانه وتعالى لا غيره، وأن النصر مقرون بالقتال، ويمنحه الله جنده من عباده المؤمنين.

- من كتاب له A للأشتر النخعي [وَأَنْزِلِ النَّاسَ مَنْزِلَةً يَنْصُرُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِيَدِهِ وَقَلْبِهِ وَلِسَانِهِ فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ قَدْ تَكَفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ][3].

ومن السِّياق يتضح أنّ النصر من الله لابدّ أن يَسبِقه المؤمن بالإعداد والاستعداد لنصرة الحق والخير.

ب- موارد لفظ (الفتح) في نهج البلاغة

- من خطبة له A [وَذَلِكَ إِذَا قَلَّصَتْ[4] حَرْبُكُمْ وَشَمَّرَتْ عَنْ سَاقٍ وَكَانَتْ ضَاقَتِ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ ضِيقاً تَسْتَطِيلُونَ مَعَهُ أَيَّامَكُمْ عَلَيْكُمْ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ لِبَقِيَّةِ الْأَبْرَارِ مِنْكُمْ][5].

---

١ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة ١٤٦، ص٢٦٥.

٢ - **م.ن**، خطبة ١٤٦، ص٢٦٦.

٣ - **م.ن**، كتاب٥٣، ص٥٨٩.

٤ - قَلَّصَتْ: بتشديد اللام، تمادّتْ واستمرتْ. (المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص١٣٧)

٥ - صبحي الصالح، **م.س**، خطبة 93، ص173.

ومن السِّياق نعرفُ أنّ الفتح يكونُ للأبرار، بعد أن يمّر بأيّام البلاء إلى أن يُكلّل بالفتح من الله الّذي يتضّمن معنى الراحة بعد التعب، ونستشعُر ذلك من قوله: ﴿فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ وَقَرِيبٌ مِنَ الْأَبْرَارِ مِنْكُمْ﴾، فحتّى تشير إلى نهاية مرحلة العناء والبلاء، وتؤذن بمرحلة الرخاء والعطاء.

- من كتاب له φ إلى عبدالله بن عبّاس، بعد مقتل محّمد بن أبي بكر: [أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ مِصْرَ قَدْ فُتِحَتْ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَدِ اسْتُشْهِدَ فَعِنْدَ اللَّهِ نَحْتَسِبُهُ وَلَدَاً نَاصِحاً وَعَامِلاً كَادِحاً وَسَيْفاً قَاطِعاً وَرُكْناً دَافِعاً][2].

فإنّ فتح مصر جاء بعد الجهاد والعناء والدعوة سّراً وجهراً كما أشار الإمام φ في هذه الخطبة، والفتح ترتّب على ذلك، فهو نتيجة من نتائج النصر.

والنتيجة أنّ النصر في السِّياق القرآني وسياق نهج البلاغة أُسنَد إلى الله عّز وجّل ويمنحهُ لمستحقّيه، كما أنه يتضّمن معنى القتال والجهاد والعناء، أّما الفتُح فهو من نتائج النصر، ويتضّمن معنى الراحة والرخاء بانتشار الإسلام ومعالم الحّق على ربوع الأرض، ويمكن أن يحصل الفتح من دون قتال مثل فتح مكّة المكرمة؛ وبعد ما تقدم يتضح عدم إمكان استبدال كلمة النصر بكلمة الفتح في السياق وهذا يعني أنّهما ليسا مترادفين.

---

١ – احتسبه عند الله: اسأل الأجر على الرزية فيه.(صبحي الصالح، **م.س**، كتاب٣٥، ص٥٥٩.)

٢ – **م.ن**، كتاب٣٥، ص٥٥٩.

خلاصة الفصل

يمكن القول بعد تحليل مجموعة من الألفاظ التي يظّن بترادفها في سياقات القرآن الكريم وسياقات نهج البلاغة، خلوّهما من ظاهرة التّرادُف (إن صحّ تعميم الحكم على سائر الألفاظ في القرآن الكريم ونهج البلاغة) ؛ فإن المتأمّل لألفاظ القرآن الكريم في سياقاته المتعددة، والمتبصّر لألفاظ نهج البلاغة في نصوصه المتنوعة، ليجدُ هذه النتيجة أمامهُ لاتنفكّ عنه.

فإن كلّ مفردة في القرآن الكريم، تختصّ بدلالة لا يمكن أن تؤدّيها مفردة أخرى مهما كانت قريبة منها أو مشتركة معها في المعنى العامّ وما يعضّد ذلك، ما توصّلت إليه بنت الشاطئ في ما اشتغلت به على المدى الطويل في الدراسات القرآنية إذ تقول: [بعد التتبّع الاستقرائي لألفاظ القرآن في سياقها أنّه يستعمل اللفظة بدلالة معيّنة لا يمكن أن يؤدّيها لفظٌ آخر، في المعنى الّذي تحشد له المعاجم وكتب التفسير عدداً قلّ أو كثر من الألفاظ][1].

على الرغم من عدم موافقتنا بنحو كامل لآراء المنجد في نظرته للترادف وأسبابه في اللغة العربية[2]، نقتربُ منه في نظرته للترادف في القرآن الكريم، بعد تطبيقنا للآيات المباركة التي اختارهُ عيّناتٍ للوصول إلى حقيقة التّرادُف في القرآن الكريم، وإنّ ما وصلنا إليه ينسجُم إلى حدٍ ما مع ما وصل إليه من نتائج تطبيقاته، علماً أننا اخترنا ألفاظاً لم يدرسها وسلكنا طريقاً لم يسلكه، ووضعنا تعريفاً للترادف غير الّذي ارتضاهُ لنفسه فهو يؤكد قائلا: [لا يخفى بعد هذا أن خلو القرآن الكريم من ظاهرة التّرادُف كان مما تحدّى الله به أرباب البيان العربي، فأعجزهم أن يأتوا بسورة من مثله تختلف ألفاظها وتتقارب بعض معانيها حتى يظن فيها التّرادُف، وما هي من التّرادُف في شيء، وإنما لكل لفظة في نظمه المبين مقام لا يقوم في غيره .ونحن إذ ننكر التّرادُف

---

١ – عائشة عبد الرحمن، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، دار المعارف بمصر، القاهرة، لا.ط.، ١٩٧١، ص١٩٨.

٢ – يُراجع : **الفصل الثاني**، أسباب الترادف.

في ألفاظ القرآن الكريم فإننا لا ننكره في لغة العرب، إذ لا يخفى أن الألفاظ تتفاوت مقاماتها بين رديء ومذموم وضعيف ومتروك، وفصيح وأفصح، وغير ذلك (...) فلا غرابة بعد ذلك أن يدل ضعيف وفصيح أو متروك ومتواتر على معنى واحد، دلالة حقيقية باعتبار واحد في بيئة لغوية واحدة فتقول إنهما مترادفان. ولعل هذا واقع كثير من المترادفات في العربية، أما القرآن الكريم فلاشك أن ألفاظه على صراط واحد في الطبقة العليا من الفصاحة والبيان، وإنكار التَّرادُف في القرآن الكريم يتوافق مع سمو بيانه وفصيح ألفاظه مادام كثير من المترادفات تتفاوت مراتبها في سلم الفصاحة، ونخلص من ذلك إلى أن القول بترادف لفظين دليل على أن أحدهما أوكليهما دون الطبقة العليا في الفصاحة بدرجة أو درجات، لذلك خلا القرآن الكريم من التَّرادُف في ألفاظه والله أعلم][1].

وما يعضّد نتائج هذا الفصل أيضاً ما توصّل إليه أستاذنا عبد الأمير زاهد في أثر التَّرادُف والاشتراك في صياغة المصطلح، إذ يقول:[إن القرآن الكريم نظراً لعمق العلم الكوني الّذي اشتمل عليه، احتاج إلى أن يدلّ على مفاهيمه بألفاظ نقلها من نطاق الدّلالة السائدة إلى نطاق جديد، يندر أن يفقد الصلة بما كانت عليه ويغلبُ أن يوسّع دلالته أو يضيّقها أو يضيف لها شيئاً. وإنّ في هذا النقل في أغلبه تمّ (بالوضع الاصطلاحي) الّذي عبّر عنهُ الأصوليون بالحقائق الشرعية، وهو مبحث عميق المضمون والأسلوب، وإن من إعجاز النصّ القرآني أنّه استخدم ما كان مترادفاً في اللغة استخدامات متعددة مختلفة، وجعل لإيضاح مراده عدّة قرائن منها سياق ورود النصّ][2].

ويصرح في موضع آخر بعد دراسة تطبيقية لمجموعة من المفردات القرآنية بقوله: [والراجح أنالتَّرادُف موجود في اللغة سواء في اللهجة الواحدة أو في اللهجات مجتمعة، ولكن

---

[1] – **محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق ،ص٢٢٦.**

[2] – عبدالأمير كاظم زاهد، **قضايا لغوية قرآنية**، ص١٨٢.

لا بالكثرة المزعومة، بيد أنّه في اعتقادي منعدم بالمرة في النصّ القرآني لخصّيصة الإعجاز الّذي من صوره وضع كّل حرف لكي يؤدي معنى خاصاً به][1].

والّذي نميل إليه وأقرب إلى النفس وجودالتَّرادُف في اللغة العربية، مع تضييقه والتسامح في مفهومه، إلاّ أنّ ذلك لا يستلزم وجوده في لغة القرآن الكريم، صحيح أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، لكنه أعجزهم عن الإتيان بمثله بل الإتيان بسورة واحدة، فالأحرف التي استعملها القرآن الكريم، هي عين الأحرف التي استعملها العرب، إلا أن الصياغة التي جاء بها القرآن الكريم، والهيئة التي ظهرت بها الآيات وما تحتويه من مضمون عظيم ومعنى كبير، أدى إلى الحيرة في تصنيف القرآن العظيم فهو ليس بشعر ولا نثر، هو كلام الله خالق الإنسان، وموجد الكلام، هو نور الله وهدايته للبشر، فمن الخطأ أن نقيس القرآن الكريم بمقاييس الشعر والنثر، وليس بالضرورة ما يجري للشعر والنثر يجري على القرآن الكريم .

لذا يرى الباحث عدم وجود التَّرادُف في الكتاب العزيز، والدليل على ذلك، أن الكلمات في الآيات الشريفة التي ظنّ البعض أنها من المترادفات، بعد مراجعتها وتحليلها من خلال تتبع سياقاتها، اتضح أن كل لفظة لها دلالتها الخاصة، وإيحاؤها الخاص.

أّما في نهج البلاغة الّذي لم يحظَ بدراسة من هذا النوع، ومن خلال تتبع السِّياقات التي وردت فيها المفردات اللغوية مقارنة بورودها في الآيات القرآنية، فالراجح عدم وجود ظاهرة التَّرادُف فيه، بل وجدنا أن استعمال المفردة في نهج البلاغة يتقارب مع استعمالها في القرآن الكريم، وهذا يكشف عن قرب صاحبه من كتاب الله عز وجل وكيف لا وهو ربيب محمد 9 ورفيق دربه، و قيل في نهجه أنّه (كلام فوق المخلوق ودون الخالق)، فهو على درجة من الفصاحة والبلاغة.

[1] – م.ن.، ص١٩٨.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المنطلق الّذي اعتمدنا عليه في هذا الحكم، هو ما توصّلنا إليه من تعريف للترادف، والمنهج الّذي اخترناه لتحديد المعنى وهو السِّياق، وقانون الاستبدال الّذي استندنا إليه لكشف المترادفات، وهو يتلاءم مع التعريف الّذي أسّسناه لمفهوم التّرادف.

(جدول الألفاظ المدروسة)

الألفاظ التي يظن فيها الترادف		التفاوت الدلالي في استعمال الألفاظ في القرآن الكريم ونهج البلاغة
تلا	قرأ	إنّ في تلا معنى أوسع من قرأ، فالتلاوة هي تدبر آيات الله وفهمها واستيعابها والعمل بها؛ بينما القراءة تتضمّن التعبّد، وحفظ الآيات وترديدها. كما أنّ التلاوة خاصّة بالقرآن الكريم، أما القراءة فتستعمل مع القرآن وغيره.
التمام	الكمال	التمام:سم للجزء الّذي يتمُّ به الموصوف،فهو لإزالة نقصان الأصل؛لذا قيل بتصوُّر النَّقص قبله،وهو مترتِّب على وجود جميع أجزائه،وانتهاء الشيء إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه. والكمال:اسم للأثر الّذي يترتب على الشيء من غير توقف على حصول جميع أجزائه، فلا يشترط معه تصوُّر حصول نقص قبله، إذ هو لإزالة نقصان العوارض، لذا قيل إنَّه حصول ما فيه الغرض، وقيل بعدم تصوُّر النقص بعده .
الخشية	الخوف	الخشية قطع بالضرر الواقع، أما الخوف فهو ظن غير متيقن بحلول مكروه أو فوات محبوب، لذا فالخشية أعظم من الخوف. إنّ الخشية يشوبها التعظيم، لذا تستعمل غالباً من الله ﷻ على حين يستعمل الخوف من المكروهات،فالخشية تأتي مسندة في الغالب إلى الرسل والمؤمنين والعلماء.

السرعة	**العجلة**	السرعة هي التقدم فيما ينبغي أن يتقدم فيه، وهي محمودة، وضدها الإبطاء وهو مذموم؛ والعجلة هي التقدم فيما لا ينبغي أن يتقدم فيه، وهي مذمومة، وضدها الأناة وهي محمودة.
العهد	**الميثاق**	للعهد صورٌ مختلفة، فإن كان المقصود (عهد الله) فهولا يأخذ من أحدٍ، بل يُعهدُ به لأحدٍ، ولا يُعهدُ به لظالمٍ بخلاف الميثاق، والعهد (تُتَّخذُ) بينما الميثاقُ (يُؤخذُ).
الفوز	**الفلاح**	الفوز: هو الظفر بالخير والنعيم في الآخرة. أما الفلاح:هو الظفر في ميادين العمل والجهاد في هذه الحياة الدنيا.
البعث	**النشر**	البعث هو(الإحياء من جديد، ويكون في الدنيا والآخرة)، أما النشر فهو(إحياء الميّت حاملاً معهُ صفاته التي مات عليها، ويختصّ بالآخرة).
النصر	**الفتح**	إنّ النصر في السِّياق القرآني وسياق نهج البلاغة أُسنَد إلى الله عزّ وجّل ويمنحه لمستحقّيه،كما أنه يتضّمن معنى القتال والجهاد والعناء. أما الفتحُ فهو من نتائج النصر، ويتضّمن معنى الراحة والرخاء بانتشار الإسلام ومعالم الحقّ على ربوع الأرض ويمكن أن يحصل الفتح من دون قتال مثل فتح مكّة المكرمة

أبان الحقل الفروقات الدلالية لمجمل الألفاظ المرصودة، وبذا يكون التطابق منفيا بين دلالات هذه الألفاظ، كما يدل على عدم إمكانية استبدال لفظة بأخرى في السياقات.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات، وبرحمته تنزل البركات والصلاة على نبيه وآله وصحبه، ومن سار على طريقهم إلى يوم الدين.

أمَّا بعدُ، فظهر اهتمام علماء العربية بموضوع التَّرادُف، وخطوا في الحديث عنهُ منذ مراحل مبكرة من جهودهم في وضع أسس اللغة العربية وقواعدها، وجمع ألفاظها، وترتيبها وتصنيفها، وشرح معانيها ودلالاتها، ومنذ ذلك الحين دبّ الخلاف فيما بينهم، حول أصالة التَّرادُف في العربية، فقد لاحظنا منهم من أثبته، وغالى في الدفاع عن موقفه، ومنهم من أنكره، ليصّرح باستحالة وقوعه عقلاً ونقلاً.

ويمكُن إجمال أبرز ما توصل إليه البحث في نقاطٍ عدة هي:

١. إنالتَّرادُف ظاهرة موجودة في اللغة العربية، ولكن ليس بالكثرة المزعومة، فإن أغلب ما سمّي بالمترادف لا صحة له، وربّما كان لخلط جامعي الألفاظ المترادفة ومنهجهم، الأُثر الأكبرُ في ذلك، فالبحث لا يميل إلى كثرة المترادفات وبلوغها المئات، فتزل عن الهدف المنشود.

٢. توصّل البحث إلى أنّ مفهومالتَّرادُف لا يعني الاتحاد التّام في المعنى، ولا يعني المساواة في الدلالةوإلاّ لسميّت بالألفاظ المتساوية، وإنّما هي مترادفة بمعنى أنّ بعضها يقوم مقام بعض، فالتعريف الذي أسسناهُ للترادف هو (إمكانية استبدال لفظة بدل الأخرى في السياق، لاشتراكهما في المعنى الأساس وما يرتبطُ به).

٣. إنّ نشوء التَّرادُف لا يمكن إرجاعه إلى سبب واحد، كما تصوّر بعض الباحثين، بل أنّ هناك عوامل كثيرة، عملت على نشوئه في العصور الماضيةومازالت تعملُ في وقتنا الحاضر، والتي منها اختلاف اللهجات العربيّة، وتأثّر العربية بلغات أخرى جاورتها أو اشتركت معها في الأصل أو الموطن أو في مصالح ومنافع الحياة (المعّرب والدخيل)، أدت إلىحصول ظاهرة التَّرادُف في اللغة العربية؛ ولا يخفى ما للاستعمال من أثر كبير

في نشأة الألفاظ المترادفة، ذلك أن الاستعمال يؤدي إلى تغيير معنى الكلمة إلى معنى آخر تستعمل فيه، لا يؤدّي إلى اشتراك لفظين في المعنى الأساس للمفردة.

٤. تبيّن لنا من خلال البحث خطأ بعض الباحثين في عَدّ التَّرادُف في الجمل والعبارات، وقد فاتهم أن ليس هناك ترادف في الجمل والعبارات بالمعنى الاصطلاحي الذي تواضع عليه المحقّقون من العلماء، وأنّ التَّرادُف ينبغي أن يلتمس في الألفاظ المختلفة المنفردة. ونتيجة ذلك وقع هؤلاء في خلط عجيب وفوضى لا طائل تحتها لعدم اهتدائهم إلى المفهوم الحقيقي للترادف وشروط تحقّقه في اللغة.

٥. ردّ البحث عدّ التطور الصوتي الناتج عن القلب، والإبدال، والحذف، والتصحيف، والتحريف، سبباً من أسباب التَّرادُف، وأكّد عدم ترادف الألفاظ التي أصابها تطور من هذا النوع، وأشار إلى إمكان أن ينصَّ على تطورها الصوتي حينما يُطلب بيان معانيها مثل كلمة (الزقر، والسقر، والصقر).

٦. إن اختلاف العلماء في إثبات التَّرادُف وإنكاره في اللغة العربية، يعودُ إلى المنهج الذي سلكهُ كلّ فريق، فالذين اعتمدوا المنهج التاريخي، الذي يعتمدُ على أصول الألفاظ، أنكروا التَّرادُف، والذين اعتمدوا المنهج الوصفي، الذي يعتمدُ على رصد الواقع اللغوي بعيداً عن أصول الألفاظ، أثبتوا التَّرادُف، وعلى الرغم من ذلك هناك نقاط اشتراك بينهما أشرنا إليها في ثنايا البحث.

٧. من نتائج التطبيقات على النصّ القرآني ونصوص نهج البلاغة، اتضح خلوّهما من ظاهرة التَّرادُف، لوجود الفروق الدلالية بين المفردات؛ فإنّ القرآن الكريم معجز بسياقه، فهو النصّ الذي جاء سياقه اللغوي مطابقاً سياقه الاجتماعي من قبل واضعه عزّ وجلّ، فالكلمة في القرآن الكريم، اختارها الله سبحانه وتعالى قاصداً لفظاً ومعنى في موقعها المحدّد، فهي أصيلة في وضعها ومعناها.

٨. لعّل استعمال القرآن الكريم ما كان مترادفاً في اللغة استعمالاً خاصّاً يخرجها من دائرة التَّرادُف، هو من مظاهر إعجازه وينطوي تحت ما تحدّى به الله عزّ وجلّ أرباب البيان، فأعجزهم عن الإتيان بمثلِه بل الإتيان بسورةٍ من مثلِه.

٩. أكد البحث أن الفروق الدلالية في التعبير القرآني؛ يشهد بها الاستقراء، وهي دلالات تكتسبها المفردة من السياقات التي تدخلها.

١٠. أغلب المفسرين لم يغفلوا الفروق الدلالية بين المترادفات ، بل قفّل بينها على أساس من المعنى الإيحائي، بيد أنهم لم يوظفوا السياقات لبيان الفوارق اللغوية، فكلامهم ظل متناولاً الفارق اللغوي من غير أن يرتقي غالباً إلى الفارق السياقي، وطرائق تصوير المعاني المتباينة بحسب حاجة السياق، فالبحث في الفروق اللغوية ظل بحثا أصولياً لم يأخذ طابع البحث البلاغي القائم على موافقة الكلام للمقتضى السياقي.

١١. إذا كان هناك اختلاف كبير بين اللغويين والبيانيين بشأن (التَّرادُف) نفياً أوإثباتاً في اللغة، يجب ألاّ يسحب هذا الخلاف إلى القرآن الكريم، فالنص القرآني يستعمل المفردة في كثيرٍ من المواضع استعمالاً خاصاً متجاوزاً الدلالة المعجمية،مضيفاً إليها دلالةً جديدة من خلال الاستعمال الخاص، فكلُّ لفظة (نعمة) مثلاً إنَّما هي لنعم الدنيا أينما وردت في القرآن، على اختلاف أنواعها، يطرد ذلك ولا يتخلَّف منها شيء في مواضع استعمالها كلِّها، مفردة كانت أم جمعاً، أما لفظة (النعيم) فقد استعملت بدلالة إسلامية خاصَّة بنعيم الآخرة، يطَّرِد هذا أيضاً في القرآن، ولا يتخلَّف منها شيء في آيات النعيم كلِّها.

١٢. يتطلّب استيعاب مقاصد الآيات القرآنية ومفاهيمها، جهداً أبعد من الإلمام بالمعاني المتداولة للألفاظ، وهو معرفة سياق الألفاظ وتراكيب العبارات.

وعلى ضوء ما تقدم نشير إُلى أمرين :

- الأول: الاهتمام بالسياق لتفسير القرآن الكريم، وشرح نهج البلاغة، وإنشاء التفسير السياقي للنص القرآني،الذي يستلزم جهوداً مشتركة من ذوي الاختصاص.
- الثاني: ضرورة تأسيس معجم دلالي قرآني، يفيد من كتب الأشباه والنظائر، وكتب الفروق اللغوية، وكتب الإعجاز القرآني، مع الاعتماد على السياق كأداة لتحديد دلالة المفردة القرآنية.

أتمنى في نهاية هذا العمل، الذي منحني معرفة لغوية، وغمرني بلذةٍ معرفيةٍ وعّرفني الدقة الدلالية في السياق القرآني، وفي سياق نهج البلاغة، أن يوفقني الله في عملي هذا، وأن ينال رضا أساتذتي وأن يحظى بقراءة نقدية وموضوعية من الدارسين والباحثين.

والحمد لله ربِّ العالمين، أولاً وآخراً، وهادياً ومنعماً.

٢٠١٠/٨/٢١م

فهرس

(المصادر والمراجع)

- **القرآن الكريم.**

١. إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو، مصر، ط٢ ،١٩٦٣م.

٢. ـــــــــــ، **في اللهجات العربية**، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢م.

٣. إبراهيم السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي**، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

٤. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لا.ط، ١٩٨٧م.

٥. ابن الأثير، **المُرصّع**، تح: إبراهيم السامرائي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.

٦. ابن العربي (٥٤٣هـ)،**أحكام القرآن**،تح:محمد البجاوي،دار الجيل،بيروت،لا.ط، ١٩٨٨م.

٧. ابن جنّي، **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٨م.

٨. ابن دريد، **الجمهرة**، مكتبة المثنى، بغداد، بالأوفسيت عن طبعة (١٣٤٦هـ).

٩. ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، تح: ماكس كرنيرت، مطبعة برلين، لندن، ١٩٠٠م، أعادت طبعه بالأوفسيت، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧م.

١٠. ابن مالك الجياني، **الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة**، تح:محمد حسن عواد، دار الجيل، بيروت، ط١،١٤١١هـ.

١١. ابن مكي الصقلي ،**تثقيف اللسان وتلقيح الجنان**، تح:عبدالعزيز مطر، دار التحرير، القاهرة، لا.ط.، ١٩٦٦م.

١٢. إبن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، **الكليات**،تح:عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

١٤. أبو الثناء محمود الآلوسي(١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث، بيروت، لا.ط، لا.ت.

١٥. أبو الحسن الماوردي، **تفسير(النكت والعيون)**،تح:خضر محمد خضر، مطابع مقهوي، الكويت، ط١،١٩٨٢م.

١٦. أبو العلاء عفيفي، **المنطق التوجيهي**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة،ط١١، ١٩٥٣م.

١٧. أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير (٦٧٣هـ)، **المثل السائر**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م.

١٨. أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **تقويم اللسان**، تح: عبد العزيز مطر، دار المعرفة، القاهرة، ط١، ١٩٦٦م.

١٩. أبو بكر الزبيدي، **لحن العوام**، تح: رمضان عبد التواب، مطبعة الكمالية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

٢٠. أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**،دار الفكر للطباعة،دمشق، ط٢،١٩٧٨م.

٢١. أبو علي القالي، **الأمالي**، المكتب التجاري للطباعة ، بيروت، ط٢، لا.ت.

٢٢. أبو منصور الجواليقي، **تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة**، تح: عزالدين التونخي، مطبعة المجمع العلمي العربي، لا.ط.، لا.ت.

٢٣. أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م.

٢٤. أحمد بن فارس، **الصاحبي**،تح: السيد أحمد صقر، البابي الحلبي، القاهرة،لا.ط، لا.ت.

٢٥. أحمد عبده خير الدين، **علم المنطق**، المطبعة الرحمانية، مصر، ط١، ١٩٣٠م.

٢٦. أحمد محّمد المعتوق، **ظاهرات لغوية دراسة نقدية ومسارد**، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٧. أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ماهو الفارياق**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا.ط.، لا.ت.

٢٨. أحمد محمد قدروة، **مدخل إلى فقه اللغة** ، دار الفكر، دمشق، لا.ط،لا.ت.

٢٩. أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، عالم الكتب ، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨م.

٣٠. أرسطو، **منطق أرسطو**، تح: عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، لا.ط، ١٩٤٨م.

٣١. إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، **تاج اللغة وصّحاح العربية**، تح: احمد عبد الغفور عطار، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م.

٣٢. إسماعيل بن عمر الدمشقي أبو الفداء (٧٧٤هـ)، **تفسير ابن كثير**، تح: أحمد يوسف الدقاق، دار الفكر، بيروت، ط٢،١٤٠١هـ.

٣٣. الأصمعي(٢١٦هـ)، **ما اختلف لفظه واتفق معناه**،تح: ماجد حسن الذهبي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٦م.

٣٤. الآمدي(٦٣١هـ)،**الإحكام في أصول الأحكام**،دارالكتب العلمية، بيروت،لا.ط، ١٩٨٠م.

٣٥. بسّام مرتضى، **دروس في المنطق**، مؤسسة النعمان، بيروت، لا.ط.، ١٩٩٤م.

٣٦. تقي الدين ابن حجة الحموي (٨٣٧هـ)، **خزانة الأدب**، تح:عصام شعيب، دار ومكتبة الهلال، ط١، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٧. تمام حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، القاهرة، لا.ط،لا.ت.

٣٨. التهاوني ، **كشاف اصطلاح الفنون**، تح :لطفي عبد البديع ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ م.

٣٩. الثعالبي(٤٢٩هـ)، **فقه اللغة**، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ٢٠٠٨.

٤٠. جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا.ط، لا.ت.

٤١. _____، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**،دار احياء الكتب العربية،لا.ط، لا.ت.

٤٢. _____، **الدر المنثور**،تح:د.مازن المبارك، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٩٣م.

٤٣. _____، **معترك الأقران**، تصحيح : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٤٤. جلال الدين القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تح:لجنة من أساتذة الأزهر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، لا.ط، لا.ت.

٤٥. الجواليقي، **المعرب من الكلام الأعجمي**، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب، القاهرة، ١٣٦١هـ.

٤٦. جوزف كورتيس، **سيميائية اللغة**، تر: جمال حضري ، مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات)، بيروت، ط.١، ٢٠١٠م.

٤٧. جون لاينز، **اللغة والمعنى والسياق**، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.

٤٨. حاكم مالك الزيادي، **الترادف في اللغة**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام،العراق، ١٩٨٠م.

٤٩. حسين نصّار، **المعجم العربي نشأته و تطوره**، دار مصر، ط٢، ١٩٦٨ م.

٥٠. خضر بن محّمد بن علي الرازي، **شرح الغّرة في المنطق**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣م.

٥١. **ديوان أبي تمام**، شرحه: إيليا الحاوي، الشركة العالمية للكتاب، ط١، بيروت ١٩٨١م.

٥٢. **ديوان أبي العتاهية**، دار بيروت للطباعة والنشر، لا.ط، ١٩٦٤م.

٥٣. **ديوان الأخطل**، شرح وتقديم : مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٥٤. **ديوان البحتري**، تحقيق وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر ، ط٣، لا.ت.

٥٥. **ديوان العباس بن الأحنف** ، دار صادر، بيروت، لا.ط، لا.ت.

٥٦. **ديوان سقط الزند**، دار صادر، بيروت، لا.ط، ١٩٨٠م.

٥٧. **ديوان عبد الله بن المبارك**، دار الوطن، الرياض، لا.ط، ٢٠٠٠م.

٥٨. الراغب الأصفهاني(٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**،تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لا.ط، لا.ت.

٥٩. رمضان عبد التواب، **التطور اللغوي** (مظاهره وعلله وقوانينه)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م.

٦٠. _____، **فصول في فقه اللغة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م.

٦١. _____، **لحن العامّة والتطور اللغوي**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٧م.

٦٢. الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.

٦٣. الزركلي (خير الدين) (١٣١٠- ١٣٩٦ هـ =١٨٩٣-١٩٧٦م)، **الأعلام**: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين،دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٦.

٦٤. زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٥م.

٦٥. الزمخشري، **أساس البلاغة**، دار الكتب، لا.ط.، ١٩٢٣م.

٦٦. سامي عيَّاد حَنّا، وكريم زكي، ونجيب جريس، **معجم اللسانيات الحديثة**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لا.ط، لا.ت.

٦٧. ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، تر وتعليق كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ط١٢، لا. ت.

٦٨. سيبويه.أبو بشر عمر بن عثمان (١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق وشرح:عبد السلام محمد هارون، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٩٣٨م.

٦٩. السيد عباس علي الموسوي، **شرح نهج البلاغة**، دار الهادي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م.

٧٠. السيد عبد الأعلى السبزواري١، **تهذيب الأصول**، دار الهادي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٧١. السيد محمد باقر الصدر١، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، دار المنتظر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٧٢. شهاب الدين أحمد الهائم (٨١٥هـ)، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تح: فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، مصر، ط١، ١٩٩٢م.

٧٣. شهاب الدين الأبشيهي(٨٥٠هـ)، **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار الفكر، مطبعة أوفيست منير، بغداد، لا.ط، ١٩٨٦م.

٧٤. شهاب الدين الخفاجي في كتابه، **شفاء الغليل فيما ورد في كلام العرب من الدخيل**، تح: محمد عبد المنعم الخفاجي، المطبعة المنيرية بالأزهر،القاهرة، ط ١٩٥٢،١م.

٧٥. الشيخ عبد الله العلايلي، **مقدّمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد**، دار الجديد، ط٢، ١٩٩٧م.

٧٦. صائل رشدي، **عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية**، مطبعة الأهلية، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.

٧٧. صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٩م.

٧٨. _____، **نهج البلاغة**، دار الأسوة، طهران، ط٥، ١٤٢٥هـ.

٧٩. عائشة عبد الرحمن، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، دار المعارف بمصر، القاهرة، لا.ط.، ١٩٧١م.

٨٠. عبد الحسين مبارك، **فقه اللغة**، مطبعة جامعة البصرة، العراق، ١٩٨٥.

٨١. عبد الحسين مهدي عواد، **فقه اللغة العربية** (فصول في نشأته ومباحث في تأصيلات معارفه)، مؤسسة العارف، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٨٢. عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات الحديثة**، دار القومية، القاهرة، لا.ط، ١٩٦٦م.

٨٣. عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز** ، تصحيح: الشيخ محمد عبده، القاهرة، لا.ط ،٣٣١هـ.

٨٤. عبد اللطيف بن الحافظ البغدادي ،**ذيل فصيح ثعلب**، ضمن فصيح ثعلب والشروح التي عليه، نشر وتعليق: محمد عبدالمنعم الخفاجي. لا.ط، لا.ت.

٨٥. عبد الأمير كاظم زاهد، **قضايا لغوية قرآنية**، مطبعة أنوار، دجلة، بغداد، ط١، ٢٠٠٣م.

٨٦. عبده الراجحي، **فقه اللغة في الكتب العربية**، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ط.، ٢٠٠٩م.

٨٧. عزة شبل محمد، **علم لغة النص النظرية والتطبيق**، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٨٨. علي بن محمد الشّريف الجرجاني، **التعريفات**،مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.

٨٩. علي حرب، **التأويل والحقيقة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٩٠. علي زوين، **منهج البحث اللغوي بين التَّراُث وعلم اللغة الحديث**، بغداد، ط١، ١٩٨٦م.

٩١. علي سامي النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو و تطّوره المعاصر**، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ط١، ١٩٥٥م.

٩٢. على عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، لجنة البيان العربي، ط ٦، ١٩٦٨م.

٩٣. عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، **البيان والتبين**، تح:عبد السلام محمد هارون، القاهرة، لا.ط، ١٩٦٠م.

٩٤. عواطف كنوش المصطفى، **الدلالة السياقية عند اللغويين**، دار السياب للطباعة والنشر، لندن، ط.١، ٢٠٠٧م.

٩٥. عودة خليل أبو عودة، **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٩٨٥.

٩٦. الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**،دار أحياء التراث العربي،بيروت، لا.ط.، لا.ت.

٩٧. فرانك بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، تر:خالد محمود جمعه، مكتبة دار العروبة للنشر و التوزيع، الكويت، ط، ١٩٩٧م.

٩٨. فريد عوض حيدر، **علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية**، الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٩٩. الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان** في تفسير القرآن، منشورات المعارف، إيران،لا.ط،١٣٧٩هـ.

١٠٠. فندريس، **اللغة**، تر: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٠١. كاظم محمدي- محمد دشتي، **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، دار الأضواء، بيروت، لا.ط.، ١٩٨٦م.

١٠٢. كمال الدين مثيم البحراني، **شرح نهج البلاغة**، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

١٠٣. لويس عجيل ومجموعة من المؤلفين، المنجد في الأعلام دار المشرق، بيروت ، ط٢٤، لا.ت.

١٠٤. المبرد، محّمد بن يزيد، **ما اتّفق لفظه واختلف معناه من القران المجيد**،تح: عبد العزيز الميمني، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٠٥. مجموعة من المؤلفين **الموسوعة العربيّة العالمية**، مؤسّسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط١، ١٩٩٦م.

١٠٦. محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه** (تقرير لبحث أبو القاسم الخوئي ١، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، لا.ط ،١٩٧٤م.

١٠٧. محّمد الأنطاكي، **الوجيز في فقه اللغة**، دار الشرق، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م.

١٠٨. محمد الحناش، **البنيوية في اللسانيات**، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط.١، ١٩٨٠م.

١٠٩. محمد باقر المحمودي، **نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط.١ ، ١٩٧٦م.

١١٠. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، **بدائع الفوائد**، تح:عادل عطا عادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، مكة المكرمة ، ١٩٩٦م.

١١١. محمد بن الحسن الشيباني، **نهج البيان عن كشف معاني القرآن**، دائرة المعارف الإسلامية، طهران، ط١،لا.ت.

١١٢. محمد بن قاسم الانباري ، **الاضداد** ، تح:محمد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت،لا.ط ،١٩٦٠م.

١١٣. محمد بن محمد العمادي أبو السعود (٩٥١هـ)، **تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)**، تح: أحمد يوسف الدقاق، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٩٧٤م .

١١٤. محّمد بن محّمد بن عبد الرّزاق الحسيني أبو الفيض الملّقب بمرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦هـ .

١١٥. محمد ألتونجي، **معجم علوم العربية**، دار الجيل، بيروت، ط.١، ٢٠٠٣م.

١١٦. محمد جعفر الكرباسي،**الرسالة التامة في فروق اللغة العامة**،مكتب الصفا، النجف الأشرف، لا. ط، لا.ت.

١١٧. محّمد جعفر شمس الدين، **مدخل إلى دراسة علم أصول الفقه**، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

١١٨. محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، لا.ت.

١١٩. محمد حسين علي الصغير، **تطور البحث الدلالي**، دار الكتب العلمية، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٨٨م.

١٢٠. محّمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٢م.

١٢١. محمد صنقور علي، **المعجم الأصولي**منشورات الطيّار، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م.

١٢٢. محمد عبد الحميد الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تح: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

١٢٣. محمد عبده، **شرح نهج البلاغة**، دار الأندلس، بيروت، ط ٢٠١٠،١م.

١٢٤. محمد غاليم، **التوليد الدلالي في الدلالة و المعجم**، دار توبقال، المغرب، ط١، ١٩٨٧م.

١٢٥. محّمد فتحي الشنيطي، **المنطق و مناهج البحث**، مطبعة مينت برس، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.

١٢٦. محمد محمد يونس علي، **وصف اللغة العربية دلالياً** في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، لا.ط، ١٩٩٣م.

١٢٧. محّمد نور الدين المنجد، **الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

١٢٨. محمود فهمي حجازي، **علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة** ، وكالة المطبوعات، الكويت،لا.ط، ١٩٧٣م.

١٢٩. مشتاق عباس معن، **دروس في فقه اللغة العربية**، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط ١، ٢٠٠٣م.

١٣٠. منصور مذكور شلش الحلفي، **قضية المعنى في القرآن الكريم**، دار الأوائل، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

١٣١. منقور عبد الجليل، **علم الدلالة أصوله و مباحثة في التراث العربي**، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.

١٣٢. مهدي أسعد عرار، **جدل اللفظ و المعنى** (دراسة في دلالة الكلمة العربية)، دار وائل ،عمّان، ط١، ٢٠٠٢م.

١٣٣. يوهان فك، **العربية**، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، تر وتح: عبدالحليم النّجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥١.

(الرسائل والأطاريح الجامعية)

١٣٤. ابن درستويه، **تصحيح الفصيح**، دراسة وتح: عبدالله أحمد الجبوري، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ١٩٧٢م.

١٣٥. جلال الدين السيوطي، **قطف الأزهار في كشف الأسرار**، دراسة وتحقيق الفاتحة والبقرة ، تح : أسماء عدنان محمد سلمان ، دكتوراه ، كلية الشريعة، جامعة بغداد، ١٩٩٧م .

١٣٦. جليلة صالح العلاّق، **البحث الدلالي في مفاتيح الغيب**، أطروحة الدكتوراه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٧م.

١٣٧. عدوية حياوي، **البحث الدلالي عند الشيخ البهائي**، أطروحة الدكتوراه، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، ٢٠٠٨م.

١٣٨. محمد حسين آل ياسين، **الأضداد في اللغة**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ١٩٧٣م.

(الدوريات)

١٣٩. أحمد جواد، **الحقول الدلالية وإشكالية المعنى**، مجلة المورد، وزارة الثقافة- جمهورية العراق،العدد الثاني، ٢٠٠٢م.

١٤٠. أحمد مختار عمر، **ظاهرة التَّرادُف بين القدماء والمحدثين** ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، عدد ٦، مج ٢، ١٩٨٢م.

١٤١. خليل السكاكيني، **مقال(التَّرادُف في اللغة)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ٨، ١٩٥٥م.

١٤٢. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **من أسرار العربية في السياق القرآني**،مجلة اللسان العربي، الرباط، مجلد ٨، ج١ ،١٩٧١م.

١٤٣. علي الجارم، **مقال (التَّرادُف)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ١، ١٩٣٤م.

١٤٤. ماجد نجاريان، **ظاهرة التَّرادُف في العربية**، مجلة آفاق الحضارة الاسلامية، عدد ١٤، ٢٠٠٤م.

١٤٥. محمد إقبال عروي، **السيميائيات و تحليلها لظاهرة الترادف في اللغة و التفسير**،مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- دولة الكويت، العدد ٣، ١٩٩٦م.

١٤٦. محمد الطاهر بن عاشور، **مقال (المترادف في اللغة العربية)**، مجلة مجمع القاهرة، ج ٤، ١٩٣٧م.

١٤٧. موريس أبوناظر، **مدخل إلى علم الدلالة والألسنية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد١٨، مارس١٩٨٢م.

١٤٨. هاشم صالح ، **البنيوية والحداثة** ، مجلة مواقف ، عدد ٣٦، ٢٠٠٦م.

Islamic University in Lebanon
College of Arts and Humanities
Higher Studies Department
Branch of Arabic Language and its Literature

Synonymy Concept and its Semantic Value Between HOly Quran Language and Nahj ALbalaga

A Thesis
Submitted to the Council of the College of Arts and Humanities ,
Islamic University in Lebanon in Partial Fulfillment of the Requirement
Of the Degree of Master of Arts in Arabic Language and its Literature /
linguistics

By

Firas Terky Abdul Aziz

Supervisedy

Prof. Dr. Maha Kheirbek Nasser

1431 A.H. 2010 A.D

Abstract :

The current study entitled, synonymy concept and its semantic value between Holy Quran language and Nahj Al-Balaqa , tackles the synonymy phenomenon which is a central issue in the old and modern linguistics . It is an overlapping issue in all sciences and other specializations . This results in attitudinal traces , with presence of difference in the synonymy itself . Also , it is about its activity and uses .

The problem of the study is represented by linguistic results through samples from Arabic applications of Quranic use , Nahj Al-Balaqa use of vocabulary (morphology) and an answer for the articular questioning that is :

Could the semantic development transfer the vocabulary sense to its outcome level as synonyms for some vocabulary ?

Did the synonymy concept add other senses to the vocabulary that affected by semantic development ?

It is considerable to mention that the purpose of this study is not to approve or disapprove synonymy rather , it is a linguistic , descriptive and practical study depending upon explanation and interpretation . It depends on following up and investigation in order to explore vagueness of this phenomenon and to discover its nature .

The study consists of three chapters. It is introduced by an introduction and followed with an end . Chapter one deals with specifying synonymy concept and its types in three main points . The first point defines synonymy linguistically and traditionally . The second is adopted to distinguish and differentiate synonym concept between old and modern linguistics from one side and the ascendants and phoneticians , and semiology opinion of the synonyms. The third point showed types of synonyms . The chapter is ended with a summary that reduces opinions about synonymy and its types .

Chapter two discusses beginnings (emergence) of synonymy .There are two directions in this respect .The first mentioned the origin of synonyms and its resources . In the second , we stated the linguists' stands concerning synonymy . We classified them into two parts : deniers and supporters . We made for each part a particular classification according to the causes of linguists' approval and disapproval . The chapter was ended with a summary that showed the results that we concluded .

Chapter three was devoted for application on group of expressions that seem synonymy in the Quranic context and Nahj Al-Balaqa context . In this chapter we depended on the theory of context to specify the term sense . And we depended on the replacement law to judge whether two expressions are synonyms or not .

The most important results :

- Synonymy is a concept that is found in Arabic , but not to the claimed extent . the concept of synonymy does not mean the absolute unity in meaning . Also it does not mean equality in sense . So , the definition which adopted by the researcher is " The possibility of replacement an expression with another one in a context , for their sharing in the basic meaning and what relates to it .

- The study proved some researchers' misunderstanding for making the synonymous sentences and phrases as a kind of synonymy . The study denied , regarding the phonological growth as a cause of synonymy causes .

- The study confirmed that holy Quran use and Nahj Al-Balaqa use of synonyms in Arabic , as special use for them . This special use sends out the expressions which are thought as synonyms from synonymy field .