العربية في المشناة
(مقاربة معجمية)

أمجد عيسى طلافحة*
محمد عثمان القرعة**
أحمد محمد أبودلو***

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان
** أستاذ مساعد، قسم اللغات السامية والشرقية جامعة اليرموك، الأردن
*** أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة اليرموك، الأردن

الملخص

تقوم هذه الدراسة على معاينة بعض الألفاظ العربية الواردة في المشناة، وتأصيلها معجمياً، معتمدين على فكرة أنّ المشناة، بوصفها مصدراً من مصادر اليهود، قد تأثرت بلغات أجنبية مختلفة، أشار إليها الدارسون، غير أنهم أهملوا الأثر العربي فيها، فجاءت هذه الدراسة لتُضيف إلى ما قاله الدارسون، فكرة تأثر المشناة باللغة العربية إلى جانب غيرها من اللغات الأجنبية.

وقد اتبعت الدراسة منهجاً تحليلياً يستند إلى مقاربة تلك الألفاظ في المعاجم العربية والمصادر العبرية الأخرى مثل التوراة والتلمود، مع اللجوء - إن اقتضى الأمر - إلى بحث أصول الألفاظ في اللغات السامية، والوقوف على هذه الألفاظ السامية المشتركة التي تعد أساساً مهماً للدراسات اللغوية المقارنة.

قسّم المؤرخون تاريخ اللغة العبرية إلى فترات مختلفة، معتمدين على ما ورد من نصوص من كل فترة. فالفترة الأولى هي الفترة المقرائية، التي قام اليهود فيها بتدوين التوراة وكُتُب الأنبياء والمكتوبات، وعرفت هذه المدونات جميعها بكتب العهد القديم، ومع اندثار هذه الفترة، بدأت الفترة المشنائية، وفيها دُوِّنت المشناة نحو عام 200م، وأُنجِز فيها التلمودان والمدراش نحو عام 500م، وهذا يعني أنّ جلّ ما دونه اليهود في مصادرهم، في هاتين الفترتين، لايعدو كونه مدونات دينية بحتة مثل التوراة والمشناة، إضافة إلى شروحاتهما مثل المدراش والتلمود[1].

تعدُّ فترة التنائيّين[2]، وهي الجزء الأول من الفترة المشنائية، الممتدّة من سنة 70م إلى سنة 250م، أهم المتغيرات عند اليهود، وقد جاءت تسمية التنائيّين من اللفظ الآرامي (تنا)، الذي يعني علّم[3]، ليطلق فيما بعد على كل مَنْ علّم شريعة موسى الشفوية، التي تلقاها مع الألواح في سيناء، وفي تلكم الفترة تم ابتكار مصطلح الرابي (=רבי).

ولعلّ أهم ما قام به التنائيون، إضافة إلى مهنتهم الأولى، وهي تعليم الشريعة الشفوية في المدارس الدينية، هو التدوين؛ فدونوا مؤلفات دينية مثل المشناة، ومدراش الهلاخا، وكذا دوّنوا مؤلَّفات غير دينية مثل (סדר עולם רבה) سدر عولام ربا[4]، وظلّت المشناة ذات حظوة واهتمام بالغ عندهم وعند مَن جاء بعدهم؛ وذلك نظراً لقدسيتها وعظمتها عندهم.

وتنطلق الفكرة الرئيسية للبحث من فرضية أنّ العربية لها أثر لا يمكن تجاهله في لغة المشناة، فكان لا بدّ من الاستقصاء ومراجعة النص المشنائي ومقاربته، وفق منهج مقارن، بالمصادر العربية من حيث دراسة الألفاظ المشتركة ودلالاتها. ومع أن أمر تأثر المشناة بلغات أجنبية أخرى ثابت في كثير من الدراسات، فإن هذه الدراسات لم تهتمّ، في هذا الأثر، بدور اللغة العربية وحضورها في المشناة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة عدة دراسات عربية[5] قارنت بين اللغتين العربية والعبرية، إلا أنها اقتصرت على مقاربة اللغتين، والعلاقة بينهما بصورة

عامة، وليس ثمة دراسة عربية تناولت لغة المشناة وعلاقتها بالعربية على نحو خاصّ.

وقد اعتمدت الدراسة بعض المصطلحات المهمّة والرموز لتكون مفاتيح دالةً على مواطن الاقتباس من المصادر اليهودية، وفقاً لما هو مألوف عند الباحثين في هذا المجال. فمثلاً، اعتمدت الدراسة عند الاقتباس من المشناة ذكر اسم الفصل متلوّاً برقم المبحث ورقم الفقرة المشنائية، نحو: (شفيعت 2: 9). وعند الاقتباس من التلمود البابلي اعتمدت الدراسة ذكر حرف الباء الدال على اسم التلمود، ثم اسم الفصل فرقم الصفحة بأحد شقيها: ألف أو باء، وذلك نحو: (ب عيروفين 54ب) مثلاً، أما عند الاقتباس من التلمود الفلسطيني؛ فيرمز له بحرف الياء ثم يليه اسم الفصل فرقم الصفحة فرقم الحُكْم، ومن أمثلته: (ي بابا بترا 3: 1).

المشناة: تعريفها وأهميتها

يعود أصل هذا اللفظ إلى الفعل العبري שנה الذي يعني أعاد أو كرر، وفي الاصطلاح فإنّ هذا الفعل يعني التعلّم عن طريق التكرار الشفوي للشريعة الشفوية، على عكس الفعل קרא (=قرأ)، الذي يخص تعلم الشريعة المكتوبة (ب عيروفين 54ب). إن المقابل العربي للفعل العبري الذي اشتُقَّ منه لفظ المشناة هو الفعل ثنى، ومنه اشتُقَّت، على ما يبدو، كلمة مثناة، وهو الاسم الذي أطلق على المشناة عند العرب، خاصة في زمن الخليفة عمر بن الخطاب[6]، أمّا اليوم؛ فإنّ لفظ المشناة أصبح مستخدماً في العربية بوصفه لفظاً دخيلاً من اللغة العبرية، وذلك بفعل الاحتكاك اللغوي والتأثر.

تعد المشناة عند اليهود من أهم النصوص المقدسة؛ فهي لا تقل أهمية عن التوراة؛ لأنهما ترجعان إلى مصدر واحد؛ إذ يعتقد اليهود أن الشريعة، عندما نزلت على موسى - عليه السلام - نزلت بطريقتين، الأولى هي شريعة مكتوبة، تمثلت بألواح العهد كتبت عليها الوصايا العشر(الخروج 34: 28)، والثانية وهي الشريعة الشفوية، أعطاها الربّ لموسى في حديثه معه (آفوت 1: 1)،

فالشريعة المكتوبة هي التوراة، والشريعة الشفوية هي المشناة. وقد ظلت المشناة شفوية، وفقاً لاعتقاد اليهود، من زمن موسى - عليه السلام - مروراً بأجيال عديدة إلى زمن التنائيّين، الذين قاموا بجمعها وتدوينها، بعد أن كبرت وتعاظمت في عقول حفظتها[7].

لم تذكر المشناة اسم مدونها، ولا اسم منظمها، غير أن ربانيّي العصر الوسيط[8] أشاروا إلى أن الرابي يهودا الناسي، هو من قام بجمعها وتنظيمها وإخراجها على هذه الهيئة من التقسيم والتنظيم الذي بين أيدينا، ولم يرد هذا بنص صريح عند ربانيي التلمود والمدراش، إلا أنهم كانوا يتداولونه بوصفه أمراً معروفاً[9].

قام الرابي يهودا الناسي، كما يعتقد اليهود، بتقسيم المشناة إلى ستة فصول رئيسة، تدعى ששה סדרי המשנה (= فصول المشناة الستة)، ويشمل كل فصل أبواباً وأجزاء، في موضوع واحد؛ فمثلاً سمي الفصل الأول في المشناة باسم זרעים (=الزروع)، وتحدثت أبوابه عن المواضيع والأحكام التي تخص الزراعة.

امتازت المشناة بلغتها، فاختلفت عن لغة التوراة الكلاسيكية الجامدة، وظهرت فيها ظواهر لغوية حديثة، منها ما أحدثتها المشناة نفسها، ومنها ما كان موجوداً أصلاً في لغة التوراة، إلا أن المشناة حدّثتها وأعطتها قالباً مميزاً. كما أن لغة المشناة لم تتحرّج من الاستعانة باللغات الحية المجاورة، غير آبهة بأصل هذه اللغة إن كانت سامية أو لاتينية، أو غيرها، لذلك نجد فيها أثراً من اللغات السامية مثل، الآرامية، والأكادية، وغيرها، ونجد، أيضاً، أثراً للغات مجاورة، كانت حاضرة عند تدوين المشناة، مثل الفارسية، كما نجد أثراً للغات مثل اليونانية واللاتينية[10]، اللتين كانتا لغتين حاضرتين عند غزو ناطقيها بلاد الشرق الأوسط والعراق.

ونظراً لأهميّة لغة المشناة؛ فقد قام المستشرقون بدراستها دراسة دقيقة، من الناحية النحوية، والصرفية، والمعجميّة، ولعلّ أشهر من قام بهذا العمل المستشرق Segal، الذي أثبت في كتابه، أن لغة المشناة كانت لغة محكية في

فترة التنائيّين، وسرد فيه كثيراً من الألفاظ الأجنبية المستعارة من اللغات المختلفة، التي أثرت في لغة المشناة[11]، غير أنّه تجاهل أثر اللغة العربية، وكذلك فعل كثير مِمَّن جاء بعده[12]. ولا ندري سبب هذا التجاهل، أهو مقصود أم أنه ناجم عن عدم دراية باللغة العربية؟ أو لعلهم لم يطلعوا على أعمال الربانيين الذين سبقوهم، والذين فسروا المشناة وذكروا بعض الإشارات إلى أثر اللغة العربية فيها.

لكنّنا نجد عند Jastrow إشارة إلى أثر اللغة العربية في المشناة والتلمود، وإن كان قد قيّد هذا بألفاظ بعينها، وهي ألفاظ خاصّة بالتجارة[13]. غير أنّ هذه الدراسة ستُبيّن أنّ للغة العربية أثراً معجميّاً واضح المعالم، لا يمكن تجاهله، وهذا الأثر المعجميّ شمل حقولاً دلالية شتّى. وستحاول هذه الدراسة الوقوف على بعض الألفاظ الواردة في المشناة، وتأصيلها معجميّاً، علماً بأنّ الأثر اللغوي للعربية يفوق هذه الألفاظ، ولا تسمح هذه الدراسة المتواضعة بالإحاطة بجميع جوانبه؛ نظراً لسعة نصّ المشناة، وتنوّع موضوعاتها، والحقيقة الماثلة بتأثرها بألفاظ من لغات مختلفة منها العربية، من ثمّة كان لا بدّ من اختيار عيّنة صالحة للدرس تكون ممثِّلة لحقول دلالية مختلفة. فمن الألفاظ الواردة في المشناة، والتي يعتقد الباحثون بأنها ذات أصل عربيّ:

بَعْل: (בעל)

لعلّ من المتفق عليه، بداية، القول إنّ هذا اللفظ من الألفاظ الساميّة المشتركة؛ إذ نجده في العبرية القديمة، وفي السريانية، إضافة إلى العربية، ولعلّ من المفيد الإشارة إلى أن دلالة هذا اللفظ المشترك تكاد تكون نفسها في اللغات السامية، أو على الأقل في بعضها؛ إذ وردت، كما سيأتي، بمعنى الزوج، والصاحب، أو الربّ.

فمن دلالته على الزوج ما نجده في العهد القديم، في سفر التثنية: (כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו ..) (= إذا وجد رجل مضطجع

مع امرأة بعل يقتل الاثنان. . .) (التثنية: 22: 22). وقد ذكر Sokoloff [14] أن لفظة بعل في السريانية تعني الزوج.

وهذه الدلالة المُشار إليها نجدها في العربية أيضاً، إذ يذكر الأزهري: "ويُقال للرجل: هو بعل المرأة، ويُقال للمرأة: هي بعله وبعلته"[15]، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ﴾[16]، وجاء هذا اللفظ بصيغة الجمع أيضاً، في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[17]. وفي موضع آخر، يذكر الأزهري قول أبي عبيد: "البِعال النكاح وملاعبة الرجل أهله، يقال للمرأة: هي تباعل زوجها بعالاً ومباعلة إذا فعلت ذلك معه. وقال الحطيئة:

وكَم مِنْ حَصانٍ ذاتِ بعلٍ تَرَكْتُها إذا اللّيلُ أَدجى لَم تَجِد مَنْ تُباعِلُه"[18]

أما دلالة اللفظ (بعل) المشتركة، في العبرية القديمة والعربية، على الصاحب أو الرب، فإننا نجد في العهد القديم أمثلة كثيرة يحمل فيها لفظ **בעל** (بعل) دلالة (صاحب)، منها ما نجده في سفر أخبار الأيام الأول (**... בעלו למואב**) (=. . .هم أصحاب مؤاب) (4: 22)، ومنها أيضاً ما ورد في سفر الخروج: (**מי בעל דברים...**) (= فمن كان صاحب دعوة. . .) (24: 14). وفي دلالة (الربّ)، نجد في سفر التكوين (**וישטמהו בעלי חצים**) (= . . . واضطهدته أرباب السهام) (49: 23).

وهاتان الدلالتان هما ما أشار إليهما الأزهري حين قال: "يُقال: أنا بعل هذا الشيء أي ربه ومالكه، . . . وذكر ابن عباس أنّ ضالة أُنشدتْ فجاء صاحبُها فقال: أنا بعلها يريد أنا ربّها"[19]. وفي المعنى نفسه، يُعلّق ابن منظور على قوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[20] قائلاً: "قيل: معناه أَتدعون ربّاً، . . . ، كأَنه قال: أَتدعون ربّاً سوى اللّه"[21].

لكنّ الذي يعنينا هنا هو دلالة اللفظ (بعل) بحسب ما ورد في المشناة؛ فقد جاء في باب شفيعيت، في حديث الرابي مائير عن المحاصيل الزراعية، وإخراج العشور منها: (**ושל בעל שמנע מהם מים שתי עונות, דברי רבי מאיר**)

(= . . . والبعل الذي مُنع عنه الماء لموسمين وفقاً لكلام الرابي مائير) (2: 9). فهذه الدلالة لا نجدها في كتب العهد القديم، وإنما وردت في المصادر اليهودية لأول مرة في المشناة، ثم بعد ذلك في التلمودين البابلي (موعيد قاطان 2ب)، والفلسطيني (بابا بترا 3: 1)، اللذين شرحا ما ورد في المشناة من حديث عن שדה הבעל (=الحقل البعل) (ي بابا بترا 3: 1).

والذي يبدو لنا أنّ هذا اللفظ الوارد في المشناة، بهذه الدلالة الخاصة بالزراعة، قد استعير من العربية مع دلالته، إذ جاء في جمهرة اللغة: "البعلُ: النخل الذي يَشرَب بِعروقِهِ ويَستغني عن المطر، وأنشد:

هُنالِكَ لا أُبالي نَخلَ سَقْي ولا بَعْلٍ وَإِنْ عَظُمَ الإناءُ"[22]

وفي مكان آخر، يتحدّث ابن دريد عن زكاة النخل والزرع، فيفرّق بين السقي والبعل، ويقول: "السقي ما سقته الدالية[23] والسانية[24]، والبعل ما سقته السماء"[25]. ويفصل الأزهري في دلالة اللفظ (بعل) ذاكراً حديث النبي – صلّى الله عليه وسلم – عن صدقة النخل: "ما سُقِيَ بَعلاً فَفيهِ العُشْر"، فيقول: "هذا ذكره أبو عبيد في كتاب غريب الحديث. وقال أبو عبيد: قال الأصمعي: البَعل ما شَرِبَ بِعُروقِهِ مِن الأَرضِ مِن غَيرِ سَقيٍ مِن سَماءٍ ولا غيرِه، . . .، قال أبو عبيد: وقال الكسائي في البعل: هو العِذْيُ، وهو ما سقته السماء"[26].

ويتفق ابن منظور مع سابقيه في حديثه عن دلالة اللفظ (بعل)، غير أنّه يُضيف بأنّ: "البعل: الأرض المرتفعة التي لا يُصيبها مطرٌ إلا مرة واحدة في السنة، . . .، قال سلامة بن جَندل:

إذا ما عَلَوْنا ظَهرَ بَعلٍ عَريضَةٍ تَخالُ عَليها قَيضَ بَيضٍ مُفلّق

. . .، وقيل: البعل: كل شجر أو زرع لا يُسقى، وقيل: البعل والعِذْيُ واحد، وهو ما سقته السماء"[27].

مما سبق يتجلّى لدينا أن اللفظ المشنائي (بعل) لفظ استُعير من العربية؛ فالدلالة الواردة في المشناة لهذا اللفظ هي نفسها التي نجدها في المعاجم

العربية، فضلاً عن أنّ هذا اللفظ لم يَرِد في العَهد القَديم بَهذه الدلالة، وإنّما بالدلالة المشتركة في الساميّات أو في بعضها، وهي دلالة الزوج، أو الصاحِب، أو الربّ.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف دخل هذا اللفظ إلى العبرية؟ وبخاصّة إذا ما عرفنا أنّ استعماله قد نُسب إلى الرابي مائير، وأن هذا الرابي قد عاش في فلسطين في الفترة التنّائية، في منتصف القرن الثاني الميلادي[28]، وبأنه لم يكن قد اختلط بالعرب[29].

يبدو لنا أنّ الجيل الخامس من التنّائيّين، وهم الذين جاؤوا بعد الرابي مائير، وقاموا بتدوين المشناة، هم الذين استعاروا هذا اللفظ بدلالته من العرب[30]، ونسبوها إلى الرابي مائير، بحسب توصيفه لفكرة إخراج العُشور للثمر الذي منع عنه ماء المطر لموسمين، ولعلّ ما يؤيد هذه النظرية ما قالوه في الباب نفسه (**... דברי רבי מאיר**) (= . . . كلام الرابي مائير) (شفيعت 2: 9)، فهذا النص يدل على أنّ الذين دونوا المشناة قد نقلوا كلام الرابي مائير بألفاظهم هم لا بلفظه هو.

غمد (גמד)

جاء في باب كيليم من المشناة في معرض الحديث عن طهارة الملابس: (**... והגומדין של ערביין...**) (= . . . أغطية العرب. . .) (كيليم 29: 1).

وقد ورد هذا اللفظ في العبرية المقرائيّة ليدلّ على وحدة قياس طول وهو الذراع؛ إذ نجد في العهد القديم: (**ויעש לו אהוד חרב ולה שני פיות גמד ארכה...**) (= فعمل أهود لنفسه سيفاً ذا حدين طوله ذراع. . .) (القضاة 3: 16)، وكذا ورد في التلمود، إذ نجد فيه: (**שני גמדים ומחצה**) (=ذراعين ونصف)[31] (بابا بترا 100أ).

غير أن الدلالة التي يحملها هذا اللفظ (**גמד**) في المشناة مختلفة عمّا ورد في العهد القديم قبلها، وفي التلمود بعدها، فلا نجد أي إشارة إلى كونه يدل على وحدة قياس، بل إنّ استعماله جاء ليدل على نوع من اللباس، ففي تفسير الرابي موسى بن ميمون لهذا اللفظ الوارد في المشناة نجد:

(בגד שהוא אמה על אמה, ומכסין הערבים חוטמן ופיהם בזמן הקור)
(= لبـاس طوله ذراع، يغطي العرب به أنوفهم ووجوههم في البرد)[32].

ولمّا كانت هذه الدلالة الأخيرة الواردة في المشناة غير موجودة في العهد القديم، ولا في التلمود، فإنها – في رأينا – استخدام خاصّ في المشناة، ولعلّ من المناسب أن نتساءل هنا: من أين جاءت هذه الدلالة الجديدة؟ وكيف اقترنت بالعرب؟ وهل هذا اللفظ بدلالته الجديدة تطور عن لفظ عربي يحمل هذه الدلالة؟

إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي عودة فاحصة إلى المصادر العربية، وتجدر الإشارة، قبل تفحّص المصادر العربية، إلى أنّ اللفظ المشنائي (גומדין) يحتمل أكثر من مقابل في العربية، فهو قد يكون مقابلاً للفظ (غمد) أو أحد مشتقاته، وقد يكون مقابلاً للفظ (كمد) أو أحد مشتقاته؛ إذ إن حرف الجيم العبريّ (ג) يحتمل أن يكون في العربية (غيناً)، أو أن يكون (كافاً)، وذلك مثل الجيم في (גומץ) التي يقابلها في العربية حرف (الغين) في (غمس)، وفي (גרה) التي يقابلها (غرى)، والجيم في (גפרית) التي يقابلها الكاف في (كبريت). وبذلك فإنّ اللفظ المشنائي (גומדין) لا يعدو أن يكون مقابلاً لأحد اللفظين العربيّين (غمد) و(كمد). أو أحد مشتقاتهما.

وعند البحث عن دلالة اللفظ (غمد) في المعاجم العربية نجد: "الغَمْدُ: غَمد السيف، غمدتُ السيف وأغمدته، لغتان فصيحتان، . . .، والغمد: جفن السيف"[33]. ونجد كلاماً مشابهاً في الصحاح، إذ يقول الجوهري: "الغمد غلاف السيف"[34]. ويضيف ابن منظور: "غَمَدَ السيفَ يغمِدُهُ غمْداً: أدخله في غمده، فهو مُغْمَدٌ ومغمود"[35].

ومن هذه الدلالة اللغوية العامّة جاءت الدلالة المجازية، وذلك عند قولنا: تغمّد الله فلاناً برحمته، يقول ابن دريد: "كأنّه ستره بها، مأخوذ من الغِمد"[36]. وفي هذا المعنى يذكر الأزهري حديث النبي – صلّى الله عليه وسلّم –: "ما مِن أحد يدخل الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال:

ولا أنا إلا أن يتغمّدَني الله برحمته[37]. قال أبو عبيد: قوله: إلا أن يتغمّدني: أي إلا أن يُلبسني ويتغشّاني "[38].

ومن هذا العرض لدلالة اللفظ (غمد) في العربية، ومشتقاته نرى أنّه لا يخفى على أحد أنّ الدلالة المجازية قد أُخذت من الدلالة اللغوية العامّة للفظ (غمد)، ولعلّ التزاوج بين الدلالة الحقيقية لهذا اللفظ، والمعنى المجازي الذي يدل على اللباس والغطاء، هو ما تمّ نقله إلى العبريّة المشنائية، مضافاً إليهما الدلالة الحقيقية للفظ العبري (גמד) بأنّه وحدة قياس قيمتها ذراع.

غير أنّنا قد أسلفنا أن اللفظ العبري (גמד) قد يكون مقابلاً للفظ عربي آخر، وهو اللفظ (كمد)، وفي دلالة هذا اللفظ نجد: "يُقال: كمدتُ فلاناً: إذا أخذه وجعٌ في بعض أعضائه فسخّنت له ثوباً أو حجراً وتابعت وضعه على موضع الوجع، . . .، وهو التكميد والكِماد"[39]. ويفصّل الزبيدي في معنى (كمد) فيقول: "كَمَدَ . . . والاسم الكِماد، ككتاب، وهي أي الكِماد، أيضاً، خرقة وسخة دسمة تُسخّن وتوضع على الموجوع أي موضع وجعه، يشتفي بها، . . . وفي حديث جبير بن مطعم: رأيت رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – عاد سعد بن العاص فكمّده بخرقة "[40].

من هنا نستطيع القول إنّ دلالة الكِمادة قد تكون ملابسة للدلالة المستعملة في المشناة؛ وذلك لأنها تحمل معنى التغطية، غير أنّ فيها تخصيصاً في العربية؛ إذ تدلّ على تغطية المكان الموجوع، وهذا ما لا نجده في المشناة، فالدلالة الواردة فيها هي تغطية الرأس خاصة.

وبناء على ما تقدّم يمكننا القول إنّ الدلالة المجازية للفظ (غمد) هي التي دخلت إلى المشناة، وإن الربّانيّين قد أخذوا الدلالة العربية لهذا اللفظ، وهي دلالة اللباس والغطاء، وقاموا بتخصيصها لتصبح محصورة في غطاء الرأس، مستفيدين من دلالتها في العبرية القديمة، بأنها وحدة قياس مقدارها ذراع.

جُحْر (גחר)

هذا اللفظ من الألفاظ التي يرجع استعمالها إلى اللغة المقرائية؛ إذ نجده

في العهد القديم حاملاً دلالة الاستلقاء: (... ויגהר עליו ...) (= . . . وتمدّد عليه. . .) (الموك الثاني 4: 34)، وورد هذا اللفظ في التلمود بمعنى (يُطفئ): (או{נ}{ג}הריה לשרגא)[41] (= . . . الريح تُطفئ نار المصباح) (براخوت 60ب).

أمّا استعمال هذا اللفظ في المشناة فجاء مختلفاً عمّا نجده في التوراة قبلها وفي التلمود بعدها، إذ نقرأ فيها: (הזיזין והגזריות והשובכות והשקיפים והסלעים והגהרים) (= النتوءات والشرف وأكواخ الطيور وأسطح البيوت والصخور والجحور) (أوهلوت 8: 2). والذي يظهر لنا أنّ هناك اختلافاً في دلالة هذا اللفظ بحسب الفترات الزمنية؛ فهو في التوراة بمعنى التمدد، وفي المشناة بمعنى الغار، وفي التلمود بمعنى إطفاء النار، إضافة إلى اختلاف المشناة عن التوراة والتلمود في نوع الكلمة، فقد جاءت في التوراة والتلمود على هيئة الفعل، في حين أنها في المشناة اسم.

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: لماذا كان الاستعمال المشنائي لهذا اللفظ مختلفاً عن الاستعمال المقرائي والتلمودي من حيث نوع الكلمة؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أنّ نوضح أن الصامت الثاني في كلمة (גהר) يمكن أن يُلفظ في العبرية بطريقتين مختلفتين، إذ يُنطق (ה) (هاء)، ويُنطق (ח) (حاء)، ومّما يؤكد ذلك ما ورد في التلمود أنّ يهود بابل ويهود فلسطين لم يكونوا قادرين على لفظ حرف (الحاء) ولفظوه (هاء)، وذلك كما في المثال الآتي: (אהרונית - אחרונית) (= الأخيرة) (عيروفين 53ب). ويبدو أنّ السبب في ذلك يعود إلى تأثير اليونان الذين غزوا هذه المناطق، والذين لم يكونوا قادرين على لفظ بعض الحروف المتأخرة المخرج، ومنها الحاء؛ فلفظوه (هاء)، فأثر ذلك في لغة اليهود. ويُضاف إلى ذلك الشبه الكبير في الرسم الإملائي الممثل للحرفين (ח) (حاء) و(ה) (هاء). وهذا يعني أنّنا نستطيع أن نرجع استعمال المشناة للفظ (גהר) بالهاء دون الحاء (ח)؛ إمّا بأثر من اليونان الذين كانوا ينطقون الحاء هاء، وإما بسبب التشابه الكبير في الرسم الإملائي

للحرفين، وهذا يعني حدوث تصحيف لما قاله الرابي مائير في باب أوهلوت السابق الذكر.

ولعلّ ما يؤيد فرضيتنا هذه ما نجده عند Jastrow [42] الذي يرجع الاستعمال المشنائي (גהר) إلى (גחר). وقد جاء في توسافوت يوم طوف[43]، في تفسير اللفظ (גהרים) الوارد في المشناة أنه تصحيف للفظ (גחרים)، ويذكر أنّ مؤلف كتاب عاروخ قد ردّ هذا اللفظ إلى لغة الإسماعيليّين (العربية)، وبأنّه قد ورد بلفظ (אגחאר) (=أجحار).

ونخلص إلى قول إنّ الاستعمال التوراتي والتلمودي للفظ (גהר) هو استعمال عبري أصيل، وقد يكون من المشترك السامي[44]، في حين أنّ الاستعمال المشنائي للفظ نفسه، الذي يحمل دلالة الجحر، مأخوذ من العربية، بدليل ما وجدناه في تفسير توسافوت يوم طوف، وما نجده في المعاجم العربية، إذ جاء في لسان العرب: "الجُحر: لكلّ شيء يُحتفر في الأرض إذا لم يكن من عظام الخلق. قال ابن سيده: الجحر كلّ شيء تحتفره الهوام والسباع لأنفسها، والجمع أجْحار وجُحَرة"[45]. ومنه الاستخدام المجازي: جحرت العين بمعنى غارت[46].

هذا يعني أنّ استعمال المشناة للفظ (גהר)، بمعنى الغار، مأخوذ من العربية، بدليل أنّ مصادرها تعرّف الغار بأنه الجحر، جاء في لسان العرب: "الغار: الجحر الذي يأوي إليه الوحشي"[47]. وكذا تُعرّف المعاجم العربية الجحر بأنه الغار، إذ نجد: "الجَحر بالفتح: الغار البعيد القعر"[48].

وتجدر الإشارة إلى أنّ تنائيّي المشناة قد أشاروا إلى أنّ الجحر يُعدّ نجساً، ويبدو أنّ ذلك يعود إلى أنّه من عمل السباع والوحوش كما قدّمت المصادر العربية. كما تجدر الإشارة إلى أنّ المقابل العبري للفظ (جحر) (גהר)، الذي ورد في العهد القديم هو (מערות)؛ إذ جاء فيه: (...ויתחבאו העם במערות ...) (= . . . اختبأ الشعب في المغاير. . .) (صموئيل الأول 13: 6).

قنقن (קנקן)

جاء على لسان الرابي يهودا الناسي، مُدوِّن المشناة، حكمة قال فيها: (אל תסתכל **בקנקן**,אלא במה שיש בו) (لا تنظر إلى القنقن ولكن انظر إلى ما فيه) (أفوت 4: 20).

ويُرجع Jastrow [49] هذا اللفظ إلى الجذر (قنن)، ويرى أنّ الفعل العبري (قَنَنَ) يعني (بنى عشاً)[50]، والقنقن عنده هو الإناء[51].

والحقيقة أن الرجوع إلى التوراة يفيدنا بأن الجذر (قنن) يحمل دلالة العش: (כי יקרא קן **צפור** לפניך בדרך בכל עץ) (=إذا اتفق قدامك عش طائر في الطريق في شجرة ما) (التثنية 22: 6)، ونجد عند Fürst [52] كلاماً مشابهاً نوعاً ما، إذ يرى أنّ الفعل العبري (**קנן**) (=قَنَنَ) يأتي بمعنى (بنى عشاً)، وأنّ الفعل (**קנה**)[53] (=قنى) يأتي بمعنى (الاقتناء)، ومنه جاء اللفظ (**קנן** أو **כנן**) بمعنى (قمّة الجبل)[54]. ويُضيف أنّ مقابل هذا اللفظ في العربية هو (قنّ) و(كنَّ)[55].

والذي يتراءى لنا أنّ الجذرين **קנן** (= قنن) و **קנה** (= قنى) من المشترك السامي؛ إذ نجد في المصادر العربية: "القُنَن: جمع قُنّة وهو أعلى الجبل"[56]، ونجد في الصحاح: "القِنّ: العبد إذا مُلك هو وأبواه"[57]. ويُعيد الأزهري "القِنّ" إلى أصله قني فيقول: "... ومثله العبد القِنّ، وأصله قِنْيٌ من القِنْيَة"[58].

وبالعودة إلى ما قاله Fürst [59] من أنّ اللفظ العبريّ (**קנן**) بمعنى بناء العش، يقابله في العربية اللفظان (قنّ) و(كنّ)، نقول إن المصادر العربية ترجع هذين اللفظين إلى (وقن) و(وكن)، جاء في لسان العرب: "الأُقنة والوُقنة والوُكنة موضع الطائر في الجبل، والجمع الأُقنات والوُقنات والوُكنات"[60]. وحول هذا المعنى، يُعلّق البغدادي على بيت امرئ القيس:

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

بقوله: "الوكنات الواو مضمومة والكاف يجوز ضمّها وفتحها... قال

ابن جنّي في المحتسب: ومن ذلك قراءة عبد الكريم الجزري: فتكن في صخرة بكسر الكاف من قولهم وكن الطائر يكن وكوناً: إذا استقر في وكنته، وهي مقرّه ليلاً، وهي أيضاً عشّه الذي يبيض فيه. وكأنّه من مقلوب الكون؛ لأنّ الكون الاستقرار"[61]. ويضيف ابن منظور أنّ فيه لغة أخرى هي الوكن، يقول: "الوكن بالفتح عشّ الطائر"[62].

وبناء على ما ذكرناه، نستطيع القول إنّ لفظ (קנקן) (=القنقن)، الوارد في حكمة الرابي يهودا الناسي، لم يستعمل في نصوص العهد القديم بالدلالة المشار إليها، وهي الإناء، ولا في غيرها من الدلالات، بيد أنّنا نجد هذا اللفظ في التلمود، إذ ورد: נשבר הקנקן (=كسر القنقن) (ي بابا متصيعا 6: 3). ويفسر الرابي باروخ الأندلسي هذا اللفظ الوارد في التلمود بقوله: "نوع من الخشب، تُربط به رقاب الثيران لاستخراج الماء"[63]، وينسبه إلى لغة الإسماعيليّين (العرب). أمّا صاحب كتاب عاروخ فيرى أن اللفظ الوارد في المشناة يحمل دلالة الإناء، ويُضيف أنه من مشتقات اللفظ العربيّ قن[64].

أمّا في العربية؛ فإنّ للفظ (القنقن) دلالات مختلفة؛ إذ هو "البصير بالماء تحت الأرض، وهو البصير الهادي بالماء في حفر القُنيّ، والجمع القناقن"[65]، وهو، أيضاً، "ضربٌ من صدف البحر"[66]. فليس هناك أيّة إشارة إلى كون هذا اللفظ يحمل دلالة الإناء. فكيف نوفّق بين ما قاله صاحب كتاب عاروخ وحقيقة أنّ المصادر العربية لم تذكر أن للفظ (القنقن) أية دلالة تشير إلى أنه من الآنية؟

يبدو أنّ اللفظ الوارد في المشناة قد استعير من العربية، لكن ليس بصورته التي جاء عليها، وإنما من اللفظ (قنّينة)؛ إذ إن هذا اللفظ هو الذي يحمل دلالة الإناء، نجد في تهذيب اللغة: "القنّينة وعاء يُتّخذ من خيزُران أو قضبان... وجمعها القناني، وفي الحديث: إنّ الله حرّم الخمر والكوبة والقنّين"[67]، ونجد في الصحاح: "القنّينة بالكسر والتشديد: ما يُجعل فيه الشراب، والجمع القناني"[68]، ويذكر ابن منظور أنّ القنّينة من الزجاج الذي يُجعل الشراب فيه، ويضيف أنّ له جمعاً آخر يصفه بالنادر وهو القِنان[69].

وعلى هذا الأساس فإنّنا نستطيع الحديث عن فرضيتين اثنتين بخصوص

لفظ القنقن الوارد في المشناة: الأولى، أنّ ربانيي المشناة قد أخذوا هذا اللفظ من الجذر العربي (قنن) الذي أُشتق منه اللفظ (قنّينة)، وأجروا عليه تعديلاً ليتلاءم مع اللغة العبرية، وذلك بتضعيف هذا الجذر، وهذا الأمر سمة بارزة في لغة المشناة، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها الفعل (דקדק) (= دقق)، (م براخوت 2: 3)، والفعل (בזבז) (=بدد) (مكفئوت 4: 2)، (בצבץ) (=بصص) (توسفتا طهروت 11: 16).

وأمّا الفرضيّة الثانية، فهي أنّ اللفظ (קנקן) (= القنقن) قد دخل إلى العبرية المشنائية من الجذر العربي (قني)، ثمّ قاموا بتضعيف هذا الجذر بالطريقة التي ذكرناها في الفرضيّة الأولى، والأمثلة على ذلك كثيرة أيضاً في العبرية المشنائية، نذكر منها: (עלה) (= علا) (م. كلائيم 7: 7)، و(הרהר) (=فكّر) (م براخوت 3: 4).

وهذه الفرضيّة الثانية هي ما يميل إليها المستشرقون؛ إذ يذكر Mozeson [70] أنّ لفظ (קנקן) (=القنقن) مأخوذ من الجذر العربي (قني)، ويعني الإناء، وهو ما ذهب إليه المستشرق Riell [71] أيضاً.

وتميل الدراسة هنا إلى ترجيح الفرضيّة الأولى، وهي أنّ اللفظ المشنائي (קנקן) (قنقن) مأخوذ من الجذر العربي (قنن) بإجراء تضعيف للجذر، وتستبعد الفرضيّة الثانية، التي ذهب إليها المستشرقون، والتي ترى أنّ هذا اللفظ مأخوذ من الجذر العربي (قني)؛ وذلك لأنّنا لا نجد في المعاجم العربية أيّة إشارة إلى علاقة هذا الجذر، ومشتقاته، باللفظ (قنّينة) أو بدلالة الإناء، ولعلّ ما يؤيد ذلك، أنّ المعاجم العربية تذكر أنّ (قنّينة) تجمع على قناني[72] وقِنان[73].

الكوز (הכוז)

جاء في المشناة: (מי שזכה בדשון מזבח הפנימי והמנורה היו מקדימין, וארבעה כלים בידם, הטני והכוז ושתי מפתחות)

(مَنْ يحظَ بشرف تنظيف المذبح والشمعدان، فعليه التقدم وفي يديه أربع أوانٍ هي: السلّة، والكوز، ومفتاحان) (تاميد 3: 6).

فاللفظ (כוז) (=كوز) جاء في المشناة بمعنى الإبريق، وهو لفظ خلا منه

العهد القديم، فلا نجد فيه ذكراً لهذا اللفظ، أو أيّاً من مشتقات الجذر (כוז)، غير أنّنا نجد مقابلات مختلفة تدل على هذا النوع من الأواني، نذكر منها: גביע (גם אשר נמצא הגביע בידו) (=والذي وجد الطاس في يده جميعاً) (التكوين 44: 16)، ونجد צנצנת (ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר) (=وقال موسى لهرون خذ قِسطاً واحداً واجعل فيه ملء العمر) (الخروج 16: 33)، وكذا ספל (מים שאל חלב נתנה בספל אדירים ...) (=طلب ماء فأعطته لبناً في قصعة العظماء . . .) (القضاة 5: 25).

ويذكر Jastrow [74] أنّ هذا اللفظ يدلّ على إناء خاص يُستخدم في الهيكل للزيت أو الخمر، ولا يُشير إلى أنّ أصله عربي، غير أنّه يذكر أنه موجود في الآراميّة بلفظ (כוזא) للدلالة على المعنى نفسه.

أمّا Sokoloff [75] فقد تخبّط في تأصيل هذا اللفظ؛ إذ يذكر في معجم الآراميّة الفلسطينيّة، في تفسير دلالته بأنه نوع من الأواني، مصنوع من الخزف، لا يمتصّ الماء، ولا يشير من قريب أو بعيد إلى أنّ أصله عربي، وفي معجم الآرامية البابليّة[76]، يذكر، في تفسيره لدلالة هذا اللفظ، أنّه الإبريق، ويذكر أنّ مقابله في العربية هو (الكوزة).

ويرى الرابي يهودا ليفا بن بصلئيل أنّ هذا اللفظ عبري أصيل، ويُعيده إلى لفظ (כוס) (=كأس)[77]، ويرى أنّه قد حدث فيه إبدال بين حرف (ס) (س) و (ז) (=ز). غير أنّ الرابي عوبيديا بن أبراهام[78] يرى أنّ لفظ (כוז) (= الكوز) من أصل عربي.

ولعلّ العودة إلى المعاجم العربية للنظر في دلالة اللفظ (كوز) وأصله تؤيد ما ذهب إليه الرابي عوبيديا بن أبراهام؛ إذ نجد في الصحاح: "الكوز جمعه كيزان وأكواز وكِوَزة، . . .، واكتاز الماء: اغترفه، وهو افتعل من الكوز"[79]، ونجد في تاج العروس: "الكوز، بالضمّ، من الأواني"[80]. وتذكر المصادر العربية أنّ بعض العلماء يجعله فارسياً، غير أنّ ابن سيده يصحح ذلك ويجعله عربياً أصيلاً، إذ نجد في لسان العرب رأياً لأبي حنيفة يقول فيه: "الكوز فارسيّ، قال ابن سيده: وهذا قول لا يُعرّج عليه، بل الكوز عربيّ صحيح"[81].

ولعلّنا نرجح هذا الرأي القائل بأن لفظ الكوز عربي معتمدين على ما نجده عند ابن فارس إذ يقول: "الكاف والواو والزاء أصل صحيح يدلّ على تجمّع... والكوز للماء من هذا؛ لأنه يجمع الماء"[82]

ولعلّ دلالة الكوز في العربية تظهر جليّة عندما تذكر المصادر ما يشبه الكوز من أوانٍ؛ إذ تعرّف هذه الأواني بأنها أنواع من الكيزان ذات نمط خاصّ، فالكوب: "هو الكوز بلا عروة"[83]، ويُقال: "رأيته يكوز ويكتاز، ويكوب ويكتاب"[84]. ويذكر الأزهري في تعريف الكوب بأنّه: "الكوز المستدير الرأس الذي لا أذن له"[85]، ويذكر ابن منظور في تعريف القِسط بأنّه "الكوز عند أهل الأمصار، والقسط مكيال، وهو نصف صاع"[86].

وبناء على ما تقدّم تتأكد لدينا حقيقة أنّ الاستعمال المشنائي للفظ (כוז) مردّه إلى اللفظ العربي (كوز)، ولعلّ في عرضنا لما ورد في المعاجم العربية ما يوضح الخلط الذي وقع فيه Sokoloff عندما ذكر أنّ الكوز أداة للقياس؛ إذ تبيّن أنه كان يتحدث عن القِسط، الذي قدّمه المعجميّون العرب بأنّه نوع خاص من الكيزان، يُستخدم لقياس السوائل.

وأمّا ما قاله الرابي يهودا ليفا بن بصلئيل، بخصوص أن الكوز متطور من (כוס) (=كأس)، فغير صحيح؛ لأنّ لفظ (כוס) يقابل الكوب في العربية. والذي يبدو لنا أنّ الرابي يهودا ليفا بن بصلئيل كان يتحدث عن الكوب وليس عن الكوز؛ فالكوب نوع من أنواع الكيزان، كما ذكرنا سابقاً، ولا يمكن أن يكون مأخوذاً من الكأس، لأنّ دلالة الكأس في العربية خاصّة للإناء مع شرابه، إذ ينقل الأزهري قولاً للزجاج جاء فيه: "الكأس: الإناء إذا كان فيه الخمر فهو الكأس، ويقع الكأس لكل إناء مع شرابه"[87].

الكرسنّة (כרשיני)

جاء في المشناة: (**כרשיני** תרומה, מאכילין אותם לבהמה ולחיה ולתרנגולים) (= يجوز تقديم الكرسنّة علفاً للبهيمة والحيوان البرّي والدجاج) (تروموت 11: 9).

ويذكر Jastrow [88] في دلالة هذا اللفظ أنه نوع من النباتات البيقيّة، التي تُستخدم علفاً للحيوانات، ولا يأكلها الإنسان إلا بشكل نادر، ولا يُشير إلى أصلها. في حين نجد Sokoloff [89] يُضيف أنه من النبات الذي كان يُزرع في بابل، مستنداً إلى ما جاء في التلمود: (מאי פאייס?אמר רבי זירא: כרשיני בבלייתא) (=وما البياس؟ قال الرابي زيرا: الكرسنّة البابليّة) (ب شبت 81أ)، وقد وردت عند الجاؤنيم برسم إملائي مختلف، إذ كتبوها (קרשני)[90].

لكنّ الرابي عوبيديا قد أشار إلى أنّ هذا اللفظ الوارد في المشناة، يُقابل لفظ الكرسنّة في العربية، إذ قال: (... בלשון ערבי כרסנ"א, ואינם מאכל אדם אלא מדוחק בשנות רעבון) (=. . . واللفظ العربي هو كرسنّة، ولا يكون طعاماً للإنسان إلا عند الضرورة وسنوات القحط)[91].

والحقيقة أنه من حيث اللفظ لا يوجد ما يمنع أن يكون (כרשיני) هو المقابل العبري للفظ العربي (الكرسنة). ولكي نتأكد من حقيقة كونها ذات أصل عربيّ، فإنّنا نحتاج إلى معرفة دلالة لفظ الكرسنة في العربية. ورد في القاموس المحيط: "الكرسنة: شجرة صغيرة لها ثمر في غُلف، مصدّع، مسهّل، مبوّل للدم، مسمّن للدواب، نافع للسعال، عجينه بالشراب تبرئ من عضّة الكلب والأفعى والإنسان"[92]، ويقول ابن سينا في الكرسنّة إنه: "حبّ أصغر من الملك في عظم العدس، غير مفرطح، بل مضلّع، ولونه ما بين الغبرة والصفرة، وطعمه ما بين الماش والعدس، يعتلفه البقر"[93]. ويذكر الزبيدي أن "الكِرسنّة، بكسر الكاف وشدّ النون المفتوحة: "[قد] أهمله الجوهري وصاحب اللسان"[94]، غير أنّنا نجد إشارة في لسان العرب إلى هذا اللفظ، إذ يقول في دلالة الكُشنى بأنه "نبت، قال أبو حنيفة: هو الكرسنة"[95]. ونجد كلاماً مشابهاً عند الفيروزأبادي، إذ يرى أنّ "الكشنى، كبُشرى: الكرسنة، حبّ، فارسيته كشنى"[96].

وبناء على ما تقدّم فإننا نستطيع القول إنّ اللفظ (כרשיני) الوارد في المشناة، يقابله في العربية (الكرسنّة) وفي الفارسيّة (كشنى). ولمّا كان هذا اللفظ في المشناة غير مسبوق استخدامه في النصوص اليهوديّة القديمة، فإنّنا نرجح أن

يكونوا قد استعاروه من العربية، ولعلّ دلالته المذكورة في المشناة، والموافقة لدلالته في المصادر العربية، تؤيد هذا الترجيح، وأما من حيث اللفظ، فإنّ وجود الشين في اللفظ العبري (ש) مقابلاً لحرف السين العربي، من الأمور البدهية في اللغتين، ولا يحتاج إلى تفصيل.

الرماد (רמץ)

ورد في المشناة: (**איזו היא מכוה, נכוה בגחלת או ברמץ**) (= وكيف يكون الكيّ؟ يكون الكيّ بالجمر أو بالرماد) (نيجاعيم 9:1).

ويكاد يُجمع الربانيّون الذين فسروا المشناة على أنّ هذا اللفظ يحمل دلالة الرماد أو التراب الساخن[97]، ويُفسّر الرابي يوم توف هذا اللفظ الوارد في المشناة بقوله: (**רמץ - ... אפר כירה כו'. וכך שמו בלשון ערבי**) (= تراب للكيّ وهكذا هو في العربيّة)[98]. ويتّفق Jastrow [99] مع هؤلاء الربّانيين في أنّ هذا اللفظ يحمل دلالة الرماد، في حين يرى Sokoloff [100] في معجم الآرامية البابلية، أنّ دلالته هي رمد العين أو صدأ الحديد، وأنّه من السريانية.

والذي يبدو أنّ Sokoloff كان يتحدث عن دلالة مختلفة عمّا ورد في المشناة، فالدلالة التي أشار إليها، في تقديرنا، قد تكون من المشترك السامي، وذلك بحسب ما أشار إليه من وجودها في السريانية، وفي التلمود[101]، وبحسب ما نجده في المعاجم العربية؛ إذ تذكر هذه المعاجم أنّ: "الرمد: وجع العين وانتفاخها. رَمِد بالكسر، يرمَدُ رمَداً وهو أرمد ورَمِد، والأنثى رمداء: هاجت عينه" [102].

لعلّ Sokoloff كان يتحدث عن لفظ آخر يقابله في العربية الجذر (رمص) ومشتقاته، الذي يدلّ على داء في العين، جاء في لسان العرب: "الرمص في العين، كالغمص وهو قذى تلفظ به، وقيل: الرمص: ما سال والغمص ما جمد..." [103].

لكنّ اللفظ الوارد في المشناة تختلف دلالته عمّا ذكرنا آنفاً؛ إذ هو بمعنى الرماد أو التراب الساخن، وهذا ما أشار إليه مفسرو المشناة، وهو لفظ يراه يوم

توف عربيّاً، ولكنّه يرجعه إلى الجذر (رمص). والذي يبدو لنا، أنّ يوم توف قد اختلط عليه هذا اللفظ، إذ يفسرّه بأنّه الرماد، وبأنّه عربيّ، لكنّه يرجعه إلى الجذر (رمص)، غير أنّ الرجوع إلى المصادر العربية يفيدنا بأنّ الجذر (رمص) ومشتقاته يحمل دلالات مختلفة عن دلالة الرماد؛ إذ لا نجد أيّة إشارة إلى أنّ هذا الجذر أو أحد مشتقاته يحمل دلالة الرماد[104].

ولعلّنا نتفق مع الرابي يوم توف في أنّ اللفظ الوارد في المشناة، الذي يحمل دلالة الرماد، هو لفظ عربيّ، لكنّنا نختلف معه في أصله الذي، يبدو لنا، أنّه من الجذر (رمد) لا من الجذر (رمص)؛ فالمصادر العربية تُشير إلى أنَ من الدلالات التي يحملها اللفظ الرماد، هي تلك التي وردت في المشناة، إذ جاء في لسان العرب: "الرماد: دقاق الفحم من حراقة النار، وما هبا من الجمر فطار دقاقاً"[105]، ومنه جاء في المجاز: كثير الرماد بمعنى كثير الأضياف؛ لأنّ الرماد يكثر في الطبخ[106]. ولعلّنا نعيد هذا الخلط الذي وقع فيه الرابي يوم توف إلى وجود حرف (צ) (الصاد) في اللفظ العبري (רמץ)، وعدم وجوده في اللفظ العربي (الرماد)؛ إذ إنّ وجود هذا الحرف جعله يعيده إلى الجذر (رمص) لا (رمد)، والحقيقة أنّ وجود هذا الحرف (צ) (ص) في اللفظ العبري محيّر نوعاً ما، فكيف لنا أن نقرب اللفظ العبري إلى اللفظ العربي رماد؟

لعلنا ننشد ضالتنا فيما قدّمته المصادر العربية حول الجذر (رمس) ومشتقاته؛ إذ نجد في تهذيب اللغة: "قال الليث: الرمس التراب. ورمس القبر: ما حُثي عليه. وقد رمسناه بالتراب. والرمس: تراب تحمله الريح"[107]، وفي اللسان: "... وكلّ ما هيل عليه التراب، فقد رُمِسَ؛ وكلّ شيء نُثِر عليه التراب فهو مرموس"[108].

الذي يبدو لنا أنّ ربانيّي المشناة الذين نقلوا هذا اللفظ من العربية، خلطوا بين لفظين مختلفين، هما الرماد والرمس، ولعلّ ما يُحفّز هذا الخلط أنّ اللفظين يحملان دلالتين متقاربتين، فالرماد هو تراب الجمر، والرمس هو التراب.

الصنبور (אשבורן)

ورد في المشناة: (**והאשבורן, חבור לטמאה ולטהרה**) (= . . . يُعدّ حوض الماء مرتبطاً بحالتي الطهارة والنجاسة) (طهروت 8: 9). ويرى الربانيّون الذين فسروا المشناة أنّ هذا اللفظ يحمل دلالة المكان المنخفض الذي يجتمع فيه الماء ويستقرّ[109]، دون الإشارة إلى أنّه من أصل عربي، ويرى الرابي يوم توف أنّ هذا اللفظ عبريّ أصيل مأخوذ من (**שבר**) بمعنى الكسر أو الصدع[110].

وعلى الرغم من ورود هذا اللفظ في التلمود (**במקום אשבורן**) (= ي بساحيم 2: 7)، حاملاً الدلالة نفسها التي وردت في المشناة، فإنّ Sokoloff قد أهمل ذكره في معجمي الآرامية البابلية والآراميّة الفلسطينية، في حين يذكر Jastrow [111] في دلالة هذا اللفظ أنّه مكان تجمّع الماء، دون الإشارة إلى أصله.

لكنّ الرابي ناتان[112] يرى أنّ هذا اللفظ الوارد في المشناة، بجميع التفسيرات التي ذكرها الربانيّون من مفسري المشناة والتلمود، يحمل دلالة حوض الماء، أو المكان المنخفض الذي يتجمع فيه الماء، ويقول: (... **עולה יפה טעם מלה ערבית שרשמנו, שפירושה ...**) (= . . . إنّ من الطريف أنّ هذه الكلمة عربيّة دوناها. . .).

ولعلّ العودة إلى المصادر العربية تؤكد هذا الرأي الذي ذهب إليه الرابي ناتان؛ إذ يبدو أنّ اللفظ العربيّ الذي دخل إلى المشناة، ومن بعدها إلى التلمود هو الصنبور، إذ يقول ابن دريد في دلالة هذا اللفظ: "الصنبور: مخرج الماء من الحوض"[113]، ونجد عند الأزهري: "والصنبور . . . القصبة التي تكون في الإداوة من حديد أو رصاص يُشرب منها"[114].

وتبدو المقاربة بين دلالة اللفظ العبري الوارد في المشناة، ودلالة الصنبور واضحة، أيضاً، حين يعرّف المعجميّون بعض الألفاظ والتراكيب، إذ نجد في جمهرة اللغة: "وصنبور الحوض: مخرج الماء من أسفله، وكذلك صنبور الإداوة: المبزل الذي يخرج منه الماء"[115]، ونجد في لسان العرب، في تعريف

القُترة بأنها: "صنبور القناة، وقيل هو الخَرق الذي يدخل منه الماءُ الحائط"[116]، وكذا نجد في تعريف المَذِيّ بأنّه: "مخرج الماء من صنبور الحوض"[117].

فالذي يبدو لنا أنّ لفظ الصنبور يحمل دلالة مخرج الماء من الحوض، أو مدخل الماء إلى الحوض في بعض الآراء، وهذا يفيد بأنّ هذا اللفظ عندما دخل إلى العبرية المشنائية، قد دخل ليدلّ على الحوض، والظاهر أنّ الربانيّين، الذين فسروا المشناة قد، عمّموا دلالة اللفظ ليدل على الحوض لا على مدخله أو مخرجه.

ولعلّ ما يؤيد هذه الفرضيّة وجود مقابل عبري ورد في العهد القديم (اللاوين 11: 36)، والمشناة (م يوما 8: 9)، والتلمود (ب عيروفين 4ب)، وهو لفظ (מקוה) (= حوض)، إذ يردُّ Jastrow [118] دلالة اللفظ (אשבורן) إلى اللفظ (מקוה).

ولعلّ الربانيّين استخدموا اللفظ العبري القديم (מקוה) ليدل على المغطس المُعدّ للطهارة، والذي لا مخرج له، في حين أنهم استعاروا اللفظ ذا الأصل العربي (אשבורן) ليدل على المغطس الذي له مخرج للماء.

لكنّ السؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو: كيف تحولّ اللفظ العربي (صنبور) إلى اللفظ المشنائي (אשבורן)؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي النظر في قواعد اللغة المشنائيّة، فالألف في بداية الكلمة تُزاد غالباً في بداية الكلمات الأجنبية، وذلك مثل (אפונדה) (= محفظة نقود)[119]، أمّا الشين العبرية بدلاً من الصاد العربية، فهذا مألوف مثل (שמואל) (= صاموئيل)، و(שרע) (=صرع)، و(שלב) (= صلب). وأما سقوط النون في صنبور من اللفظ العبري (אשבורן) فمردّه إلى أنّ النون إذا كانت ساكنة فإنها تسقط من الكلمة، مثل (بنت) التي تصبح في العبرية (בת). ولعلّ النون في آخر اللفظ العبري هي نون التنوين في العربية.

وهذا الذي ذكرنا يدحض ما قاله الرابي يوم توف من أنّ اللفظ (אשבורן) عبري أصيل مأخوذ من (שבר) بمعنى صدع أو كسر.

الخاتمة

لعلّ المشناة، على الرغم من تعدد المصادر اليهوديّة، تبقى الأكثر حظوة عند اليهود؛ نظراً لما تتمتّع به من هالة وقدسيّة، فهي توأم التوراة وقرينتها.

فإذا كانت الدراسات التي انصبّت على المشناة لا يمكن حصرها، فإنّ تلكم التي ناقشت لغتها قد تعرّضت إلى مسائل كثيرة، لعلّ أهمّها مسألة تأثّر المشناة باللغات الأجنبية، وهذه الدراسات – على أهميّتها وسعتها – قد أهملت أثر اللغة العربيّة في المشناة؛ إذ لم نطّلع إلا على بعض الشذرات المتناثرة، التي يمكن تلقّفها هنا وهناك؛ مما يُشير أو يلمح إلى تأثر المشناة، عند تدوينها، باللغة العربية.

وإذا كان الباحثون قد اتفقوا على أنّ لغات عدة أثّرت في المشناة على المستوى المعجميّ، فإنّ دراساتهم قد أهملت أثر اللغة العربية فيها؛ إذ لا نجد، في حدود ما اطلعنا عليه، دراسات مستقلّة، تبيّن أثر العربية في المشناة. فجاءت هذه الدراسة لتُكمّل الجهد الذي قدّمه الباحثون السابقون، ولتؤكد، من خلال استقراء نصوص المشناة، تأثر مدوّني المشناة باللغة العربية في المستوى المعجميّ، ومن هنا تنبع أهميّة هذه الدراسة.

ولمّا كان بعض الباحثين قد أشاروا – بشكل أو بآخر – إلى أثر ثانويّ للعربية لا يتعدى حدود بعض الألفاظ الخاصّة بألفاظ التجارة، فإنّ هذه الدراسة المتواضعة، قد بيّنت أنّ دور العربيّة في المشناة أوسع من هذا النطاق الضيّق الذي أشار إليه هؤلاء الباحثون؛ إذ يتجلّى أثر العربيّة في مجالات وحقول دلاليّة مختلفة، غير أننا نقرّ بأنّ أثر العربية أكبر بكثير مما جاءت به هذه الدراسة، إذ لا يمكن لدراسة واحدة أن تُحيط بجميع جوانب هذا الأثر.

فكان لا بدّ، لاستكشاف أثر اللغة العربيّة في المشناة، من اختيار ألفاظ تمثّل حقولاً دلاليّة مختلفة، واستقصاء هذه الألفاظ في مصادر العربيّة لتجلية أثر

العربيّة، على المستوى المعجميّ، في المشناة. ولعلّ هذه الدراسة تفتح الباب أمام دراسات أخرى مشابهة، تؤصّل لآثار على مستويات مختلفة، مثل المستوى التركيبيّ والمستوى التصريفيّ.

الهوامش والمراجع

(1) من الفترات التي يمكن أن نذكرها هنا، فترة العهد الوسيط التي امتازت بتأليف مؤلّفات غير دينية ذات طابع أدبي، ومنها أيضاً الفترة الحديثة، التي بدأت في أوروبا، وامتازت بتطور التأليف الأدبي، إضافة إلى التأليف في مجال الدين.

(2) - Steinsaltz, Adin: **The Essential Talmud**, NY: Basic Books, 2006, p. 49ff.

(3) انـظـر: Jastrow, Marcus: **A Dictionary of the Targumim: the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, with an Index of scriptural Quotations**, London: Luzac, New York: G.P.Putnam'ssons, 1903, Vol. 2, p. 1681.

(4) مؤلَّف يروي سِيَر أعلامهم ورجالاتهم.

(5) انظر – على سبيل المثال –: فرج، مراد، ملتقى اللغتين: **العبرية والعربية**، ج1–ج3، القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1930. و سلّام، شعبان محمد عبد الله: **التأثيرات العربية في البلاغة العبرية**، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 2002، مزعل، غانم: "تأثير اللغة العربية على اللغة العبرية". **مجلة أبحاث النجاح**، العدد الأول، نابلس 1983، ص 107 -100، مرعي، عبد الرحمن: "مكانة اللغتين العربية والعبرية في الماضي والحاضر"، **مجلة الرسالة**، بيت بيرل 1998، ص 257– 276.

(6) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ط1، ج5، بيروت: دار الكتب العلمية 1990، ص 143.

(7) انظر: Stemberger, G., Geschichte der jüddische literatur: Eine Einführung, München 1977, pp. 70- 71.

(8) انظر: Maimondes, M.: **Commentary in the Mishnah, Introduction to Seder Zeraim and Commentary on tractate Berachoth**, translated into english with notes and general introduction by F. Rosner M. D., NY, 1975, p. 1.

(9) يبدو أنّ هذا الأمر عائد لأهمية هذا الرابي ومكانته عندهم، إذ كان يُطلق عليه لقب المعلّم المقدس، ونظراً لهذه الأهمية، فإنهم كانوا يكنّون عنه بالرابي، وكانوا يشبهونه بالمسيح المخلّص (ي شبت 16: 1).

(10) انظر: Segal M. H.: **A Grammar of Mishnaic Hebrew**, Clarendon Press: Oxford, 1980, pp. 99-100.

(11) انظر: A Grammar of Mishnaic Hebrew, pp.1-20, 99-100.

(12) انظر على سبيل المثال: Geiger, Abraham: **Lehr- und Lesebuch zur Sprache der**

Mischnah: Lehrbuch zur Sprache der Mischnah, F. E. C. Leckart: Breslau 1845, Sa'enz-Badillos, Angel: **A History of Hebrw Language**, Cambridge University Press, Cambridge: 1996.

(13) - A Dictionary of the Targumim, Vol. 1 p. XII -XIII.

(14) انظر: Sokoloff, Michael: **A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic**, Jerusalem: Bar Ilan University, Graphit Press, Maryland: The John Hopkins University Press, 2002, p. 227.

(15) الأزهري: **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، ج2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001، 251.

(16) هود: 72.

(17) البقرة: 228.

(18) تهذيب اللغة، ج2، ص251.

(19) تهذيب اللغة، ج2، ص250.

(20) الصافات: 125.

(21) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11، دار صادر – بيروت 2005، ص59.

(22) ابن دريد: **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ج1، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، ص365–366. وفي التهذيب يذكر الأزهري أنّ هذا البيت أنشده أبو عبيد لابن رواحة، انظر: **تهذيب اللغة**، ج2، ص250.

(23) الدالية: الأرض تُسقى بدلو. انظر: الزَّبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من تحقيقيين، ج38، الرياض: دار الهداية، دون سنة طباعة، ص58.

(24) السانية: الناضحة، وهي الناقة التي يُستقى عليها، انظر: **لسان العرب**، ج14، ص404.

(25) جمهرة اللغة، ج2، ص1033.

(26) تهذيب اللغة، ج2، ص250.

(27) لسان العرب، ج11، ص57.

(28) בר מרדכי, א., **ספר תולדות תנאים ואמוראים**, מסודר ע"פ א"ב עם באורים והגהות וגרסאות שונות, בשלושה חלקים, לונדון, העקספרעסס, 1930, כ' 3, עמ' 856–877.

(29) باستقراء مصادر الربّانيين: التلمودين البابلي والفلسطيني، والمدراش لم نجد أيّ علاقة خاصة، أو رواية، أو حتى أسطورة، تدلّ على أنّ الرابي مائير كان على صلة بالعرب.

(30) يذكر التلمود أنّ غير اليهود قد كثر وجودهم في فلسطين في فترة تدوين المشناة، وقد أدى ذلك إلى قلق الرابي يهودا الناسي على الوجود اليهودي فيها، فسن قوانين تعفي اليهود من الضرائب ليسهل تمسكهم بالأرض (ي دماي 2: 1). ولعلّ كثرة غير اليهود في فلسطين في هذه الفترة قد أدت إلى اقتراض ألفاظ أجنبية منها العربية.

(31) انظر : A Dictionary of the Targumim, vol. 1, p. 223.

(32) עובדיה מברטנורה, **ששה סדרי משנה:** עם פירוש רבנו עובדיה מברטנורה, האחים שלזינגר, 1948، כלים כט א.

(33) جمهرة اللغة، ج2، ص670.

(34) الجوهري: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط4، ج2، يروت: دار العلم للملايين، 1987، ص517.

(35) لسان العرب، ج3، ص326.

(36) جمهرة اللغة، ج2، ص670.

(37) ورد هذا الحديث عند البخاري برواية أخرى هي: "لن يُدخل أحداً عملُهُ الجنةَ، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: لا، ولا أنت، إلا أن يتغمّدني الله بفضل ورحمة". البخاري، **صحيح البخاري**، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج7، ص121.

(38) تهذيب اللغة، ج8، ص94-95.

(39) تهذيب اللغة، ج10، ص76.

(40) تاج العروس، ج9، ص113.

(41) وردت هذه اللفظة في معجمه، وأشار إلى وجودها في إحدى نسخ التلمود، انظر: A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic, p. 263.

(42) - A Dictionary of the Targumim, vol. 1, P. 216.

(43) רבי יום טוב, **משניות תוספות יום טוב המבואר**, ניו יורק 1910, אוהלות 8: 2.

(44) انظر : Gesenius, Wilhelm: **Neues hebraisch-deutsches Handwörterbuch über das Alte Testament** mit Einschluss des biblischen Chaldaismus, Leipzig: Bey Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1815, vol. I, p. 353, 369..

(45) لسان العرب، ج4، ص117.

(46) انظر: تاج العروس، ج10، ص373.

(47) لسان العرب، ج5، ص35.

(48) الفيروزأبادي: **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ج1، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ص362.

(49) انظر : A Dictionary of the Targumim, vol. 2. p. 1394

(50) انظر : A Dictionary of the Targumim, vol. 2. p. 1393

(51) انظر : A Dictionary of the Targumim, vol. 2. p. 1394

(52) انظر : Fürst, Julius: **Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch über das Alte Testament**, Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1863, vol. 2, p. 322.

(53) غالباً ما تعود (**ה**) (الهاء) إلى (") (ياء)، وبخاصّة إذا كانت هذه الهاء حرف علّة في نهاية الفعل، كما في **עלה** (=صعد) وماضيه **עליתי** (=صعدت)، وتُدعى مجموعة الأفعال المعتلّة اللام بالهاء **נל"ה** بالأفعال المعتلة بالياء **נל"י**.

(54) انظر : Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch, vol. 2, p. 321

(55) انظر : Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch, vol. 2, p. 322

(56) جمهرة اللغة، ج2، ص1013.

(57) الصحاح، ج6، ص2184.

(58) تهذيب اللغة، ج3، 257.

(59) انظر : Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch, vol. 2. p. 322

(60) لسان العرب، ج13، ص452.

(61) البغدادي: **خزانة الأدب**، ط4، ج3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997، ص156–157.

(62) لسان العرب، ج13، ص452.

(63) ר' ברוך הספרדי, **בשיטת הקדמונים על מסכת בבא מציעא**: כולל פסקי תלמיד הרשב"א, חידושי רבינו יצחק אבן גיאת, פירוש רבינו חננאל, ופירוש רבינו האי גאון ; יוצא לאור בפעם הראשונה עפ"י שני כתבי יד עם הערות ומראה מקומות, המהדיר, ניו יורק 1966, בבא מציעא דף פ עמוד א.

(64) נתן בן יחיאל, **ספר ערוך השלם** (קאהוט), בדפוס של נעארג בראג, גוויען 1878, עמ' VIII.

(65) لسان العرب، ج3، ص350.

(66) لسان العرب، ج3، ص350.

(67) تهذيب اللغة، ج8، ص236.

(68) الصحاح، ج6، ص2185.

(69) انظر : **لسان العرب**، ج13، ص349.

(70) انظر : Mozeson, Isaac E.: **The Word: The Dictionary That Reveals the Hebrew Source of English**, SP Books: N.Y 2001, p. 40.

(71) انظر : Riell, H., Michael: **Enoch And the Book of Coincidences**, Virtual bookworm Publishing: Texas 2006, p. 55.

(72) انظر : تهذيب اللغة، ج8، ص236.

(73) انظر : لسان العرب، ج13، ص349.

(74) - A Dictionary of the Targumim, vol. 1, p. 618.

(75) - **A Dictionary of Jewish Palestinian Aramic**, Jerusalem: Bar Ilan University, Graphit Press, Maryland: The John Hopkins University Press, 2002, p. 253.

(76) انظر : A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic, p. 557.

(77) יהודה ליווא בן בצלאל, **תפארת ישראל על משנה** (יכין), וילנה 1889, תמיד 3.

(78) **ששה סדרי משנה:** תמיד 3 : 6 .

(79) الصحاح، ج3، ص893 .

(80) تاج العروس، ج15، ص308 .

(81) لسان العرب، ج5، ص402 .

(82) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج5، دار الفكر، 1979، ص146 .

(83) تهذيب اللغة، ج10، ص175 .

(84) تهذيب اللغة، ج10، ص175 .

(85) تهذيب اللغة، ج10، ص217 .

(86) لسان العرب، ج7، ص378 .

(87) تهذيب اللغة، ج10، ص172 .

(88) انظر : A Dictionary of the Targumim, Vol. 1, p. 673.

(89) انظر : A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic, p. 1147-1148.

(90) ברודי, י., **תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון**, (אופק), ירושלים 1994, תשובות פרשניות סימן תקז

(91) **ששה סדרי משנה**, מעשר שני 2 : 4 .

(92) القاموس المحيط، ج1، ص 1227 .

(93) ابن سينا: **القانون في الطب**، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009، ص524 .

(94) تاج العروس، ج36، ص50 .

(95) لسان العرب، ج13، ص358 .

(96) القاموس المحيط، ج1، ص1227 .

(97) רבי מושה בן מימון (רמב"ם), **פירוש המשנה לרמב"ם**, מפרוייקט השו"ת , גירסה 19, כלאים פרק 1: 2, **ששה סדרי משנה**, נגעים 9: 1، יום טוב, תוספות, נגעים 9: 1.

(98) **תוספות**, מסכת נגעים 9 : 1 .

(99) انظر : A Dictionary of the Targumim, vol. 2, p. 1483.

(100) انظر : A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic, p. 1088-1089.

(101) يشير Sokoloff إلى وجود هذا اللفظ في بعض نسخ التلمود (بخوروت 44أ)، ويقول إنه حذف في النسخة المطبوعة.

(102) لسان العرب، ج3، ص185.

(103) لسان العرب، ج7، ص43.

(104) تذكر المصادر أنّ من معاني (رمص) ومشتقاته: داء يصيب العين، انظر: لسان العرب، ج2، ص577، جبر المصيبة، انظر: القاموس المحيط، ج1، ص621.

(105) لسان العرب، ج3، ص185.

(106) انظر: لسان العرب، ج3، ص185.

(107) تهذيب اللغة، ج12، ص294.

(108) لسان العرب، ج6، ص101.

(109) **פירוש המשנה**, טהרות 8: 9, **ששה סדרי משנה:** טהרות 8: 9.

(110) **תוספות**, טהרות 8: 9.

(111) انظر: A Dictionary of the Targumim, vol. 1, p. 126.

(112) **ספר ערוך השלם** (קאהוט), עמ' 308.

(113) جمهرة اللغة، ج2، ص1197.

(114) تهذيب اللغة، ج12، ص190.

(115) جمهرة اللغة، ج1، 313.

(116) لسان العرب، ج5، ص72.

(117) جمهرة اللغة، ج2، ص703.

(118) انظر: A Dictionary of the Targumim, vol. 1, p.126.

(119) انظر: A Grammar of Mishnaic Hebrew, p. 38.

The Arabic in Mishnah (A Lexicological Approximation)

Amjad Talafheh
Mohammad Al Qar'a
Ahmad Abu Dalu

This research aims to study a selected number of Arabic words used in the Mishna and explore thier lexical roots. While the Mishna, a source of Jewish religious literature, is recognized by scholars as being influenced by foreign languages, the effect of Arabic on the Mishna has been ignored. Therefore, this study aims to add to the scholarly work in the field and desires to prove that the Mishna was influenced by the Arabic language along with many other languages. This study follows analytical methods such as analyzing words in Arabic dictionaries and other Hebraic sources, like the Torah and the Talmud, because in the comparative study of languages, it is vital that the roots of words in Semitic languages be examined and the words common to them noted.