المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 120

اللغات والحضارات الشرقية

نظر وتطبيق

تنسيق
أحمد شحلان - إدريس أعبيزة

UC-NRLF
B 4 976 551

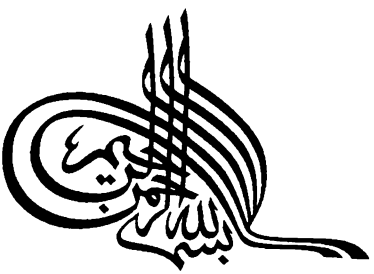
هذه ثمرة لقاء أكاديمي اهتم بمناهج تدريس اللغات والتراث الشرقيين في الجامعة المغربية، كما اهتم بكتابات الغرب الإسلامي وآدابه مما يدخل في باب الشعر العبري وتأليف يهود المغرب.

جمعت مواضيع هذا اللقاء بين الصياغة الأكاديمية وطرح إشكالية الدرس الشرقي المغربي : احتياجات وحساسيات سياسية وعقائدية، كما رامت تقديم نموذج أكاديمي رصين ينظر في سبل تلاقح الحضارات وتفاعلها، وفي مناهج الدرس اللغوي الشرقي، مما كان من خاصيات بعض الجامعات الغربية، وكان الأولى أن يكون من أولوياتنا العلمية، لأسباب تاريخية وأخرى سياسية لا تنفصل عن همومنا اليومية، بحاثة و"أيها الناس".

قراءة هذه الأبحاث بعض تأمل في هم البحث وهم الحياة، في بعض مما يزعج في العلم وفي بعض مما يواسي فيه. وفي الكل خير كثير.

maktabeh
مكتبة المهتدين

اللغات والحضارات الشرقية


بسم الله الرحمن الرحيم

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 120

اللغات والحضارات الشرقية

نظر وتطبيق

إنجاز
الجمعية المغربية للدراسات الشرقية

تنسيق
أحمد شحلان - إدريس أغبيزة

الكتاب اللغات والحضارات الشرقية : نظر وتطبيق
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 120
تنسيق أحمد شحلان وإدريس اعبيزة
الناشـــر منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط
الغلاف إعداد أحمد شحلان ومحمد سديد
لوحة الغلاف خطوط ورموز
الخطوط بلعيد حميدي
الحقوق : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير 29-07-1970
الطبع مطبعة الأمنية – الرباط – الهاتف : 39 48 72 037
التسلسل الدولي : ISNN 1113-0377
رد مـــك 4 - 108 - 59 - 9981
الايداع القانوني رقم 1433/ 2005
الطبعة الأولى 2005

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج
التعاون بين الكلية ومؤسسة كونراد أدناور

المحتويات

* تقديم الندوة : اللغات والحضارات الشرقية

أحمد شحلان.....7

* أعلام يهود المغرب من تراثهم يوسف بن نئيم وكتابه "أمراء الأحبار"

أحمد شحلان.....11

* أصول النحو العبري ومصادره العربية

سعيد كفايتي.....65

* اللغة العبرية وظاهرة "معركة اللغات"

عبد الكريم بوفرة.....83

* إشكالية الزمن في الشعر العبري الوسطوي

فاطنة الغزي.....105

* قراءة في كتاب "حول رموز القرآن الكريم "

للدكتور بهاء الدين الوردي

سعاد الكتبية.....125

* قراءة في كتاب "جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل

في عصير" لزياد منى

السعدية المنتصر.....143

* الترجمة العبرية للقرآن

إدريس اعبيزة.....171

* مفهوم القبال في أعمال جرشوم شوليم "المسيحانية اليهودية نموذجا"

عبد الرحيم حيمد.....181

* درس اللغة العبرية في الجامعات المغربية، مناهج الدرس وتطبيقاته

نزهة الزبيري.....203

* اللغة الأردية ومكانتها في الحضارات الشرقية وآفاق مستقبلها

محمد محي الدين خان.....219

* التركيب والاشتقاق أمران أساسيان لتعايش اللغة مع الحضارة

مهوش أسدي خمامي.....227

* بعض الظواهر الصرفية والصوتية في الفارسية المعاصرة

فؤاد ساعة.....241

تقديم

لقاء أكاديمي جرت وقائعه في مراكش (أيام 22 – 25 ماي 1997) واشتركت فيه كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ومؤسسة كونراد أديناور الألمانية والجمعية المغربية للدراسات الشرقية. توزع اللقاء على أربع جلسات، أولاها في مناهج تدريس اللغات الشرقية، وثانيتها في التراث الشرقي، وثالثتها في اللغات الشرقية، ورابعتها في الغرب الإسلامي والآداب. مواضيع الجلسة الأولى : "اللغة الأردية حضارة ومستقبلا ومنهجا وإشكالية و"درس اللغة العبرية في الجامعات المغربية، مناهج الدرس وتطبيقاته". زبدة العرض الأول دارت حول نشأة اللغة الأردية في شبه القارة الهندية التي تدينت بالإسلام منذ 711م، وهي لغة حديثة لم تعمر أكثر من خمسمائة سنة ويتداولها اليوم أكثر من 130 مليونا في باكستان ومائة مليون من مسلمي الهند وعشرات الملايين في بنكلاديش، كما تتحدث بها الجاليات التي تنتسب إلى هذه الأقوام في أنحاء العالم، بما لهم من وسائل النشر والإعلام. الأردية إذن لغة متأصلة من مزيج اللغتين الفارسية والهندية بالإضافة إلى ما استوعبته من العربية والتركية والإنجليزية، وهي لغة أمة مسلمة، لذلك فقد حررت بها الآلاف من المؤلفات والبحوث والاجتهادات الرصينة، فقها وحديثا وتفسيرا ومذاهب إسلامية ومظاهر حضارية، بل تراثا هندوكيا مليئا بالحكمة والآداب، ولهذه الأسباب أصبحت الأردية تدرس في كلية الآداب بالرباط، بمنهج يجمع بين اللغة والنصوص. وتدرس في كلية الآداب بالرباط وفي أخواتها بالمغرب كله، اللغة العبرية والفارسية منذ أكثر من عقد. ولذلك كان لابد من النظر والتأمل في مناهج تدريس اللغتين، ولهذا خصصت هذه الجلسة ثلاثة عروض تناولت فيها مناهج المضامين العلمية، وتتحرك هذه المضامين بين درس اللغة، قواعد،

ودرسها موروثا حضاريا يجمع بين النص الديني والإبداع الأدبي والوقائع التاريخية. ومنهج هذا الدرس يراعي واقع المغرب وعلاقاته التاريخية والدينية والاجتماعية مع مستعملي اللغتين، كما يراعي واجباته الوطنية والقومية والإنسانية، ومن هنا يجب أن يتصف بكثير من وعي في الانتقاء ووعي في العرض وبعد نظر في الأهداف. غير أن هذا الدرس لا يزال يعيش صعوبات تعرقل عمل الأستاذ واستيعاب الطالب، عراقل لن تمحى إلا بتغيير تموقعه في البرامج عامة. نتائج توصل إليها الباحثون بالتجربة الشخصية والاستمارة وتبادل الآراء.

مواضيع الجلسة الثانية : "سورة يوسف"، الأصل القرآني والترجمة العبرية" و"مفهوم القابلا في أعمال جرشوم شوليم، المسيحانية اليهودية نموذجا" و"جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل في عسير". إذن الجلسة قراءة في كتب لها أهميتها في موضوعها أو قراءة في جماع أعمال جمعت بين التراث والمعاصرة؛ ففي "سورة يوسف في ترجمتها العبرية"، وفي منهج المترجم ومعارفه واختياره الأسلوب التوراتي الكلاسيكي الذي يتناسب وأسلوب القرآن، هذا الأسلوب الذي ينتمي إلى عائلة لغوية واحدة تسهل مهمة الترجمة، بحيث تتعاظم صعوبة هذا الفن كلما تعلق الأمر بالنقل بين عائلتين مختلفتي الأصول ويسهل كلما كان النقل بين أفراد عائلة واحدة، وهذا ما اتضح من مقارنة نفس المواضيع في ترجمتها من العربية إلى العبرية ومن العربية إلى الفرنسية. ومن الفيلولوجيا إلى التصوف اليهودي مع أمثال جرشوم شوليم المولود في برلين سنة 1887، الذي ألف هو أيضا في التصوف اليهودي، غير أنه هاجم أعلام التصوف التقليديين المتكلين، فتصوفه هو تجلي جديد يربط بين سيرورة التاريخ وقضايا التصوف، والتصوف وقضايا اليهود المعاصرين في مجتمعهم الألماني. نظرة تعطي للتحليل الفيلولوجي مكانا أساسيا في النص القابالي التصوفي، وترتكز على الدراسة المتزنة للإرث اليهودي القبالي باستثناء الإرث القبالي، الذي ترعرع بين ظهراني اليهود ذوي الحضارة العربية الإسلامية، فهذا التراث، على الرغم من أنه الأصل، فهو مغيب، أو لم ينل

حظه في فكر جرشوم، وعلى الباحث العربي اليوم أن يزيل هذا الغبن عن الإرث اليهودي العربي في كل أنواع المعارف. جانب آخر من الدراسات، كان له حظه في هذه الجلسة، ذاكم هو نظرة الباحثين العرب في الموروث اليهودي وفي نصوصه المقدسة، عمل ظهر متكاملا في كتاب كمال الصليبي "التوراة جاءت من الجزيرة العربية"، ووجد امتداده في كتاب زياد منى "جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل في عسير". قراءة نقدية لنصوص العهد القديم (التوراة)، لغة ومضمونا وأحداثا ووقائع، وبالخصوص جغرافية، فالأماكن والقبائل الواردة في التوراة لا توجد كلها في فلسطين إلا تبركا، وأسماء العائلات والعشائر هي نقول من مهدها إلى مهد غريب عنها، والتنقيب الأركيولوجي بين ذاك وكشف عنه في منطقة عسير وأيدته النقوش المصرية والكتابات القديمة. بحوث أثارت نقاشا حادا عند المختصين في علوم العهد القديم من اليهود والغربيين، وأثارت حساسيات عند أصحاب الأماكن المشار إليها، وجعلت صاحبي هذه البحوث يدافعان عن نظريتهما على أعمدة الصحف والدوريات المختصة. والمجتهد المصيب له أجران ومن جانبه الصواب له أجر واحد، ولا عيب في علم يظن صاحبه أنه وراء الحقيقة.

وفي الجلسة الثالثة، جلسة اللغات، كانت المواضيع : "التركيب والاشتقاق أمران أساسيان لتعايش اللغة مع الحضارة" و"الفارسية بعض المظاهر الصوتية والصرفية" و"الفارسية بين الأمس واليوم" و"النحو العبري، دراسة لأصوله العبرية ومصادره العربية" و"اللغة العبرية الحديثة ومعركة اللغات". جلسة تناولت هاتين اللغتين في تاريخهما القديم وعصورهما الزاهية وواقعهما الحالي، في مصادرهما القديمة وأبحاثهما الموازية وصراعهما في محيط من "اللغات" اللهجات أو اللغات المجاورة والمزاحمة. مواضيع هذه الجلسة تناولت أبنية اللغة وقوالبها ودخيلها ومعجمها وبلاغتها، ووصفت أصواتها وما طرأ عليها من تغيير في مجتمعات اتسمت بالحركية والهجرة وتأثرت بمحركات السياسة والضغوط الاقتصادية والتحولات الاجتماعية، عوامل ستخلق من اللغة الواحدة لغات، وتضرم نار صراع يرتكز على عناصر خارجة عن اللغة

مثل المعتقد والتمذهب السياسي والتحيز العرقي والطموحات الشخصية، وباختصار تناولت الجلسة اللغة الفارسية والعبرية من النطق إلى التأليف، ومن النص الديني إلى النشاط الإنساني. والمقصود هنا بالنشاط الإنساني، كل المؤثرات التي تتفاعل في المجتمعات فتنعكس على الإنسان جسما وروحا.

آخر الجلسات، جلسة الغرب الإسلامي والآداب، وتتمثل في موضوعين: "أعلام يهود المغرب من تراثهم : أمراء الأحبار للربي يوسف بن نئيم" و"إشكالية الزمان في الشعر العبري الأندلسي".

أول الموضوعين "أعلام يهود المغرب من تراثهم"، يبرز غنى طوائف يهود المغرب كما بين ذلك الربي يوسف بن نئيم في كتابه "أمراء الأحبار"، وهو كتاب لعلم من كبار أعلام يهود المغرب، معرفة بالمخطوطات والوثائق، وصاحب أهم مكتبة عبرية كانت في أرض المغرب، وكان بها أكثر من عشرة آلاف مطبوع ومائتي مخطوط والكثير من الوثائق، غير أنها تبخرت من أرض الوطن. وألف صاحب هذه المكتبة هو نفسه خمسا وأربعين مؤلفا منها كتابه "أمراء الأحبار" المكتوب بالعبرية والذي عرف فيه بألف وأربعمائة وثمانين وثلاثة من رجالات يهود المغرب، وعرض فيه لحوالي ألف مؤلف، ونقل فيه كثيرا من النصوص ومن الأقوال والكرامات، وتجول فيه في كبريات مدن المغرب وأقاصي أطرافه مع العائلات اليهودية الكبرى، مما جعل الكتاب وثيقة مهمة في تاريخ الطوائف خاصة وتاريخ المغرب عامة. والموضوع الثاني إشكالية الزمان في الشعر العبري، هذا الزمان الذي تنعكس لحظاته شؤما أو تفاؤلا في صياغة الشعر ونظم القصيدة، ويتردد نغما بين رنة الفرح وأنات الحزن، في تجربة الشاعر ومعاناته مع الموت والأحزان، أو تأمله مع الزهد والغربة أو غنائياته مع الخمرة والغزل. حمولة لغوية وعاطفية فيها الكثير من أثر الشعر العربي وفنونه ومنقولات التوراة وتجربة الشعراء اليهود.

أحمد شحلان

منسق المائدة

أعلام يهود المغرب من تراثهم
يوسف بن نئيم وكتابه "أمراء الأحبار"
יוסף בן נאים מלכי רבנן

أحمد شحلان
كلية الآداب - الرباط

يوسف بن نئيم بن الربي إسحاق. ولد في فاس في 9 أيلول 1882/5642 وكان من أخيار أحبار مدينة فاس. كان له ولع خاص بالكتاب. وكان جماعة له. جمع عددا كبيرا من الكتب والمخطوطات النادرة. وكان يُعنى بالمتلاشي منها بصفة خاصة. وقيل إنه كان لا يستطيع مفارقة مكتبته أبدا. وبفضل هذا الحب عني بنشر عديد من مخطوطات يهود المغرب، سواء تلك المخطوطات التي كان يملكها أو تلك التي كانت تملكها كبار العائلات اليهودية بفاس، مثل عائلة أبنصور والسرفاتي وسيريرو ومنسنيـــكَو وابن دنان.

كان ابن نئيم من العارفين بطرق الذبح وسلامته (المحلل من الذبائح) وكان كاتب ضبط في المحكمة وتوفي في فاس سنة 1961. وترك مكتبة من أهم المكتبات اليهودية في المغرب، وكانت تتضمن عشرة آلاف كتاب مطبوع ومائة وخمسين مخطوطا. ونسخ هو بخط يده خمسين أخرى. كما كانت تتضمن الكثير من الوثائق المخطوطة مثل عقود البيوع والزواج والتوكيلات والمراسلات، وغيرها مما يعتبر مصدرا للتأريخ الاجتماعي والاقتصادي، والتعريف بالعائلات والعلاقات التي كانت تطبع دوما، أفراد الطائفة ومساكنيهم المسلمين في المغرب.

كان ابن نئيم عارفا بأهمية الوثيقة ومولعا بجمعها، لذلك كان يترصد مناسبة أعياد "شفعوت"، وهي المناسبة التي كانت تدفع فيها العائلات اليهودية كل مكتوب، مما تجمع لديها خلال سنة، مما لم تعد في حاجة إليه، ليوضع في جرار تخزن في "لكَنيزة". و"الكَنيزة" مكان مخصص في كل مقبرة يهودية معد لهذه المهمة، لأن اليهود لا يحرقون المكتوب المقدس. وكل مكتوب بالحرف العبري يعد عندهم مقدسا. وتعتبر محتويات"كَنيزة" القاهرة أهم مخزون تجمعت فيه آلاف الوثائق التي حافظت على كثير من التراث اليهودي والإسلامي أيضا، لأنها تضمنت كذلك نصوصا عربية إسلامية مكتوبة بالحرف العبري. وكانت وثائق ومخزونات "لكَنيزة" معتمدا لمؤرخين يهود، مثل كَويتن، ممن أرخوا لمجتمعات العصر الوسيط، وممن وقفوا عند علائق الطوائف بمحيطها الإسلامي ونشاطها الفكري المتأثر بالثقافة العربية الإسلامية.

كان ابن نئيم أيضا يحارب عادة كانت متبعة عند يهود المغرب، تلك هي دفن كتب بعض فقهائهم معهم إذا خيف عليها الضياع أو التدنيس. وهكذا أنقذ كثيرا من التراث اليهودي المغربي. ومعروف عنه أنه كان يتوجه في العيد المذكور (عيد الأسابيع) إلى باب المقبرة ليتسلم الوثائق المهمة التي أراد لها أصحابها خزنها، وهكذا أنقذ كثيرا من الوثائق التي كانت ستصير نسيا منسيا.

والمؤسف أن مكتبة ابن نئيم الفاسية المغربية لم تجد لها مستقرا إلا في (בית מדרש לרבנים) (The jewish Theological Seminary of America) في نيويورك[1].

كان انشغال ابن نئيم بالجمع والتأليف والسماع والوظيفة الرسمية، أمرا أوقفه على الأهمية التاريخية والاجتماعية والفكرية لأفراد الطائفة المغربية،

(1) عرض علينا قَـيِّمُ قسم المخطوطات، لما زرنا المؤسسة المذكورة في نيويورك سنة 1999، فهرست الوثائق التي كانت ضمن محتويات هذه المكتبة المغربية، وهي كثيرة، ونأمل أن تسمح الفرصة للإطلاع على كل محتوياتها بتفصيل.

خصوصا في أصولها العريقة والأندلسية، وما كان لكثير من أعلامها من آثار محمودة في الطوائف الأخرى، مشرقا ومغربا. ومعلوم أن طائفة اليهود المغاربة كانت قد حازت شهرة جعلت ميمون يحمل ابنه إلى فاس ليقرأ على أحد أعلامها، وهو يهودا هكوهن بن سوسان. ولم يكن ابن ميمون هذا إلا موسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهود على الإطلاق. ولم يأفل وهج علم الطائفة في هذه الفترة، كما يحلو لبعض الممتهنين للتاريخ أن يوحوا للناس، بل نجد بعض أعلام اليهود من الغرب، مثل يوسف بن كسبي، من أعلام القرن الرابع عشر، يتشوفون إلى مملكة فاس (المغرب) لينهالوا من حياض علمائها اليهود إذ ذاك. وأصبح لعلماء اليهود المغاربة الذكر الحسن، يلهج بعلمهم الأحبار الواردون من فلسطين الذين وجدوا علما كثيرا في فاس ومكناس وتطوان والرباط ومراكش، بل في مدن هي أصغر حجما جغرافيا، مثل صفرو ودبدو ودرعة وغيرها من مدن المغرب. ذلك أن العائلات اليهودية المهجرة من "قشتالة" (أرض الأندلس) بدءا من سنة 1492، حملت معها تراثها، واجتهد أحفادها فيما أتى به الأجداد. لذلك قل أن تجد علما من أعلام يهود المغرب وأحبارهم لم يضع كتابا إذ ذاك.

حز في نفس ابن نئيم أن يبقى كل هذا مضمرا لا يجمعه جامع أو يؤرخ له مؤرخ أو يضم في صدر كتاب. وتهيب ابن نئيم الشروع في عمل مثل هذا لصعوبته وكثرة مادته وتفرقها، ولأن الكثير من أحفاد هؤلاء الذين يريد أن يؤرخ لهم أو لتراثهم شط بهم المزار. إلا أنه أخيرا شمر عن الساعد وأخذ يجمع من المكتوب والمنسوخ والمسموع ما استطاع أن يحفظ به للطائفة المغربية ذكرها. فكان هذا المجهود هو كتابه المعنون ب מלכי רבנן (**أمراء الأحبار**).

ألف ابن نئيم عديدا من المؤلفات، إضافة إلى كتابه المذكور، وقد ذكرها في صدر كتابه هذا، وهي :

תאמרו ליוסף (انقلوا عن يوسف) بحث في أعياد اليهود والمناسبات الدينية وطقوس الدفن.

מלי מעלייתא (القول السامي) تفسير توراتي تضمن أقوال السلف من الأحبار.

צאן יוסף (ضعن يوسف) فتاوى دينية.

דברים מתוקים (القول العذب) منتخبات من القول مرتبة ترتيبا هجائيا.

הדרת פנים זקן (في منع حلق اللحية).

זובחי הזבח (ذابحو الذبائح) في طرائق الذبح ومعرفة المحرم والمحلل منه.

יבין לאחריתו (وأخيرا ينجلي الأمر) : مجموع أحكام مأخوذة من كتب سابقة مرتبة ترتيبا هجائيا.

נפלאותיך אשירה (عجائبك أغني) مجموع أشعار دينية وتوسلات. ولم يطبع من هذه إلا كتابه أمراء الأحبار، الذي نحن بصدده. وحُرق كتابه צאן יוסף (ضعن يوسف) وهو بالمطبعة في القدس في حرب 1948.

מלכי רבנן (أمراء الأحبار) :

طبعت هذه النسخة التي نقدم محتواها هنا، في مطبعة المغرب (המערב) لأبي قسيس في القدس سنة 1931، وعدد صفحاتها 254 بإضافة 46 صفحة تتضمن ملحقات منها כבוד מלכים (شرف الملوك). الذي سنتحدث عنه فيما بعد.

الكتاب ببليوغرافيا مفصلة للمؤلفين اليهود المغاربة، يبدأ ب הסכמות (تصديقات). والتصديقات هي شهادات يدلى بها في حق الكتاب ومضمونه وقيمته مجموعة من الموثوق بعلمهم من أعلام الطائفة، يزكون فيها المؤلف ويشيدون بأعماله الاجتماعية ومهامه في الطائفة، ثم بعد ذلك يتناولون موضوع التأليف وقيمته العلمية. وكانت هذه قاعدة متبعة في التأليف عند اليهود. والموقعون على تصديقات الكتاب هم : شموئل ملكا، متتيه سريرو وأهرون بطبول، يشوعه عبديه، شؤول بن دنان، أبنر إسرائيل هسرفتي.

ذكر المؤلف، في مقدمة كتابه، بالشهرة العلمية التي ميزت فقهاء اليهود في المغرب، وبما كان لمعارفهم من حظوة لدى الطوائف الأخرى، سواء تعلق الأمر بالفتوى أو التأليف أو التعليم. وذكّر تبعا لذلك بكثرة المؤلفات اليهودية المغربية التي فقد الكثير الكثير منها. ولخص أسباب ضياعها في عدم وجود مطبعة عبرية في المغرب، وفي عوز المؤلفين، ورطوبة الأماكن التي كانت تخزن فيها المخطوطات، وفي جهل ورثة بعض المؤلفين لموروثهم العلمي وإهماله، وفي الحوادث التي كانت تتعرض لها الطائفة إبان الاضطرابات والتقلبات السياسية.

رتب المؤلف كتابه هذا أو معجمه، ترتيبا معجميا. واختار الاسم الشخصي للمؤلف مفتاحا لمعجمه. وفي ترتيب الاسم الشخصي رتب الألقاب ترتيبا هجائيا أيضا[2]. فكان مجموع الأسماء هو 1399 اسماً بإضافة أسماء أخرى ألحقها المؤلف في الأخير، فصار العدد هو 1406 اسماً من أسماء يهود المغرب الذين اشتغلوا بالعلم، بالمفهوم التقليدي، أي كان لهم حظ من النظر في التوراة وعلومها وفي اللغة والفقه اليهودي، وخاصة في إصدار الفتوى، سواء الفتوى الجماعية (תקנות) أو الفتوى الفردية (שאלות ותשבות). وكانت الطائفة كثيرا ما تلجأ إلى الفتاوى بنوعيها كلما طرأ طارئ، وكان الطارئ قائما دوما، لتقلبات الأحوال داخل الطائفة أو في المجتمع المغربي بصفة عامة.

ومن المثير للانتباه أن يكون من بين يهود المغرب هذا العدد الكبير من الذين وضعهم ابن نئيم في سلسلة "أمراء الأحبار". بمعنى أنه لم يؤرخ إلا لمن تميز منهم بعلم، أما مطلق الأحبار فإنه، كما يفهم من سياق العنوان، لم يدخل في دائرة اهتمامه. ولا ندري إلى أي حد كان المؤلف يتقيد بهذا الاختيار، إذ نجده في كتابه يؤرخ أحيانا لبعض الأسماء بجملة واحدة يكتفي فيها بذكر اسم الشخص ولقبه وأنه من المدينة كذا.

(2) وقع خلط في ترتيب العناوين في هذه الطبعة، ولا نعتقد أن ذلك من فعل المؤلف، وقد اضطررنا إلى إعادة ترتيبها جهد المستطاع.

وكيفما كان الحال، فإن ابن نئيم أدخل في معجمه أعلاما من الأندلس ممن كان من ذوي الأصول المغربية، وحاول أن يغطي كل تاريخ الطائفة المغربية على طوله وغناه إلى وقته، وكل جغرافية المغرب. مدنا كبيرة وقرى صغيرة نائية، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب، في سفوح المغرب وفي جباله، فذكر في معجم رجاله هذا، "الحـــزَّان" الذي يهتم بشؤون الحلال والحرام من الأطعمة، و"الحزان" الذي يذرر الأطفال ويعتني بتربيتهم، والقائم على شؤون البيعة خدمة وصلوات، والحافظ للتوراة والعالم بأسرارها، ومن كان من الأحبار "قبليا" يلبس لبوس التصوف عبادة، أو يشتغل بسر الحرف يخضع به الكائن والناس. وذكر منهم أصحاب الكرامات والمؤمنين بها، ومن كان منهم قاضيا يقضي للناس. ومن كان مفتيا يفتي أو يشارك في الإفتاء. كما ذكر فيهم من يهتم بعلم الفلسفة - وهم قلة في المغرب- وذكر النساخ حرفة أو هواية. وذكر في أعلامه من شغل وظائف اجتماعية كلفته بها الطائفة أو كلفته بها السلطات المغربية أو سلطات الحماية فيما بعد، وذكر فيهم من اشتغل بالعلم والمال معا. وكان حريصا على ذكر تحاريرهم، وثائق وكتبا، والتعريف بها وبقيمتها، كما كان يكثر من النقول منها، سواء للتعريف بشخص أو للتعريف بالأحداث التاريخية التي عرفتها الطائفة، وبالتالي تلك التي عرفها المغرب. والكتاب من هنا هو وثيقة مهمة لأنه تعرض لأحداث عرفها المغرب، خصوصا في القرن من السادس عشر إلى القرن العشرين، وفيها أحداث عاشها هو نفسه فأصيب ببعض بلاياها أو وصفها وصف الشاهد القريب.

والظاهر أن تجربة ابن نئيم هذه أنسته الأسباب التي جعلت يهود المغرب يعرفون هذا القدر من الذين اشتغلوا بالعلم وكتبوا فيه. فالفكر لا ينتج إلا إذا كان يعيش رخاء وطمأنينة. وبين مرارة تجربته التي عبر عنها في مقدمته، عندما تحدث عن أسباب ضياع المؤلفات اليهودية المغربية، وهذا العطاء الذي هو مادة كتابه، بون شاسع لم يأبه به المؤلف و لم يعرف أن للتاريخ، كل تاريخ، عثرات تنفي الشاذ ولا تؤكده.

إذن تضمن كتاب "أمراء الأحبار" عديدا من أعلام اليهود المغاربة ممن كان له صلة بالمعارف اليهودية أو ممن كانت له صلة بالعمل اليهودي، تأليفا ووظيفة وخدمة دينية. وقد شعر يوسف بن نئيم أن الكتاب ضم أسماء لم يكن لها صلة بكتابة أو تأليف، فأراد هو أن يبرز أعلام الكتابة دون غيرهم من هذه الجموع التي ترجم لها في الكتاب. لذلك بعد أن أصبح كتاب "أمراء الأحبار" حقيقة حبرا على ورق، تحرك خاطره فاستخرج الأعلام المؤلفين دون غيرهم وخصهم بتأليف رتب فيه عناوين مؤلفاتهم ترتيبا أبجديا، يسهل الوصول إليه، مما كان مخطوطا أو مطبوعا، مع ذكر مكان الطبع، وكذا المؤلفات التي بقيت ذكرا دون وجود، معتمدا في ذلك ما نظر فيه هو نفسه وما جاء في أهم البيبليوغرافيات العبرية مثل אוצר הספרים (كنز الكتب) لصاحبه إسحاق بن يعقوب مولينا، وهو فهرست تضمن التراث اليهودي المطبوع والمخبوء في الخزائن، وكذا ما ذكرته بعض الكتب العبرية التي اهتمت بتاريخ اليهود عامة والفكر اليهودي خاصة.

وسمى يوسف بن نئيم فهرسته هذا כבוד מלכים (شرف الملوك). وقدم للكتاب بمقدمة قصيرة بين فيها أن كل غنًى مآلُه الزوال، إلا العلم الذي تتضمنه الصحف، فهو وحده الخالد، وفي هذا تندرج الأعمال التي استدرجها في كتابه الذي استخرجه من الكتاب الأم "أمراء الأحبار".

وتضمن هذا الكتاب ثمانمائة وثمانين وثلاثة من العناوين (883)، نوردها كما هي بنصها العبري، وسنحاول ترجمتها إلى العربية، مشيرين بدءا إلى أن هذه الترجمة لا يمكنها أن تكون دوما دليلا على مضمون المؤلف، ذلك أن المؤلفين كثيرا ما كانوا يختارون لكتبهم عناوين هي أقرب إلى المجاز منها إلى الحقيقة، وأنها لا تدل بالطبع على المضمون. وتبقى معرفة المضمون متعلقة بقراءة الكتاب نفسه أو إيجاد دوال تدل على محتواه، اعتمادا على قراءات معينة. وهذا لا يتأتى لنا ونحن نعد هذا العمل. إلا أننا سنشير لموضوع الكتاب كل ما تيسر الأمر، وسنذكر المؤلف وبلده وكل ما استطعنا احتطابه من معلومات مما يسهم في تقريب المؤلف إلى القارئ :

الـــمؤلفـــات

حرف الألف

1-[3] אבנות שלמות (الأحجار السليمة)، ألفه يوسف نسيم الدهان التطواني، مخطوط (م)[4].

2- שאלות שאול ישעה (فتاوى شؤول يشعة)، فتاوى شرعية لشؤول أبطبول الصفريوي (من مدينة صفرو)، طبع (ط).

3- אברך (أبارك)، يوسف الأشقر، (في لغة التفسير).

4- אגרת הפורים (رسالة بوريم) حول سفر إستير من أسفار التوراة، نظما، سعديا هلوي أزنقوط. (ط).

5- 8- كلها معنونة ب : אגרת (رسالة)[5]، وعظ ومراثي، حاييم دود سريرو. (م)./ يعقوب ابن صور (م)./ إليهو السرفاتي، (م)./ عمنوئل منسانو (م).

9- אדמת קדש (أرض القداسة)، يهودا طوليدانو المكناسي. ضاع (ض).

10- אדרת אליהו (فهارس لكتاب إليهو بن حاييم في التفسير)، حييا بن ديان.

11- אהבת בקדמונים (حب الأجداد)، مجموع صلوات حسب تقاليد يهود فاس وفتاوى...بعناية أهارون بن شمعون. (م).

12- אהל יעקוב (خيمة يعقوب)، تفسير، يعقوب كويلراس المكناسي، (م).

13- אהל יעקב (خيمة يعقوب)، فتاوى، يعقوب سسبورطس، (ط).

14- אור החמה (نور الشمس)، تفسير، أبرهام أزولاي، (ط).

---

(3) الترقيم منا.

(4) يعني (م) مخطوط، ويعني (ط) مطبوع، ويعني (ض) ضائع. وننبه إلى أن هذا التحديد كان أيام المؤلف ابن نعيم، ولا نعتقد أن الكثير من هذه الأعمال رأى النور فيما بعد، بل المرجح أن الكثير منها ضاع نظرا لتشتت الطائفة المغربية.

(5) نكتفي بوضع العنوان مرة واحدة إذا تشابهت العناوين عند عديد من المؤلفين مع الاحتفاظ بالرقم الترتيبي وذكر المضمون كل ما أمكن ذلك.

15- אוצר החכמה (كتر الحكمة)، مختصر كتاب كنوز الحياة، أبرهام أنقاوى.

16- אוצר הכבוד (كتر المجد)، في معاني الوصايا، يوسف جيقيطيليا (م).

17- אוצר נחמד (الكتر المحمود) - تسابيح، ويدال هسرفاتي، (ط).

18- אוצר חיים (في التفسير)، يشوعا اللاوي، (ط).

19- אוצרות יוסף (كنوز يوسف)، في التفسير والوعظ، أهارون الدهان التطواني، (م).

20- אור הגנוז (نور الكتر)، في تفسير كتاب الزهار (علم الباطن) أبرهام بن مردخاي أزولاي، (ض).

21- אור החמה (نور الشمس)، تفسير، أبرٰهام أزولاي، (ط).

22- אור הלבנה (نور القمر)، في تفسير كتاب الزهار، أبرهام بن مردخاي أزولاي، (م).

23- אוצרים ותומים (كنوز وكمالات)، في التشريع والأحكام الشرعية، شؤول سيريرو الأول. (م).

24- אות ברית קודש (علامة عهد القدوس)، في إنفاق الزرع ؟ يوسف كنافوا. (م).

25- אותיות הנוח והנמשר (في علم الصرف)، يهودا حيوج.

26- אזן שמואל (أذن شموئل)، مقالات في قواعد التوبة وأيام السبت... شموئل دابيلا. (م).

27- איל המלואים (القوة الدعم؟)، في الحزن والبكاء، إليهو السرفاتي/ (م).

28- אליה זוטא (؟)، في الوعظ والمواساة، إليهو السرفاتي، (م).

29- אלה תולדות אהרן (هذه سيرة هارون)، فتاوى، يديديه مونسونيكو، (م).

30- אלף בינה (ألف الفهم؟)، حول الألف باء، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

31- אלף המגן (ألف المجن؟)، في شرائع التلمود، يهودا خلاص.

32- אם לבינה (أسُّ البيان؟) منتقيات للربي مردخاي زئف؟، جمعه على حرف المعجم إسحاق الصباغ الثاني. (ط).

33- אם למסורת (أُسُّ التراث)، مجموع أحكام لشلمه بيردكّو بن دنيال المكناسي. (م).

34- 35- אם למקרא (أُسُّ التوراة)، في التفسير، إليهو بن أموزيك، (م)./ في تفسير التوراة والتلمود...أهارون بن سمحون المكناسي. (م).

36- אמרי בינה (أقوال الفهم)، في تفسير التوراة، يهودا طوليدانو بن مئير. (م).

37- אמרי יושר (الأقوال العادلة)، في التلمود، فيدال هسرفاتي. (ط).

38- אמרי מלוכה (أقوال الملوك)، في القبالا (التصوف)، نسيم بن ملكا.

39- אמרי נועם (الأقوال العذبة)، تفسير سفر الأمثال، نفس المؤلف. (م).

40- אמרי שפר (الأقوال المزخرفة)، أحكام وفتاوى في المحلل والمحرم من الطعام تبعا لمنهج المغاربة، شلومه ممان. (م).

41- אמת ואמונה (حق وإيمان)، في ستمائة وثلاث عشرة وصية تلمودية والأصول الثلاثة عشر وطقوس الصلوات وأحكام الطعام...، إسحاق بن حنانيا أروباش. بالعبرية والإسبانية.

42- אנקת אסיר (تنهيدة الأسير)، تفسير على التلمود واستنـــزال المطر، يهودا طوليدانو بن مئير المكناسي. (م).

43- אסף המזכיר (مجموع الكاتب)، أحكام وفتاوى، يديديه مونسونيكو (م).

44- אפיק נחלים (منبع الوديان)، إسحاق الصباغ.

45- ארוח (אורח) סלולה (الطريق المستقيم؟)، في علم الهيئة، إسحاق بن شلومه بن إسحاق بن لحدب.

46- ארבע טורי אבן (أعمدة الحجر الأربعة)، نظر في كتاب "شلحن عروخ" في التشريع، حاييم طوليدانو الثالث. (م).

47- ארבעה שומרים (الحراس الأربعة)، أحكام ومناظرات، رفائيل موشي الباز الصفريوي. (م).

48- ארון העדות (خزانة الطوائف)، في التفسير، يهودا بن يوسف الكرساني.

49- אשכול הכופר (عنقود الجاحد؟)، تفسير سفر روث، أبرهام الصباغ.

50- אשר לאברהם (ما كتبه أبرهام)، فتاوى لأبرهام مونسون.

51- אשר לשלמה (ما كتبه شلومه)، فتاوى، شلومه بن دنان. (ط).

حرف الباء

52-53- באר מים חיים (بئر المياه الحية)، أحكام وفتاوى ووعظ، أبرهام هكوهن بن داود. (م)./ فتاوى، إليعزر دابيلا. (ط).

54- באר שבע (بئر السبعة)، رفائيل موشي الباز. (م).

55- בגדי אהרן (لباس أهرون؟)، أهرون برص.

56- בגדי ישע (لباس يشع)، تفسير أهرون بن سمحون المكناسي. (م).

57- בגדי קדש (لباس القداسة)، تفسير حبيب طوليدانو الثالث. (م).

58- בגדי השרד (اللباس الرسمي؟)، تفسير تلمودي، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

59- בדי אהרן (عصا أهرون؟)، يوسف كنافو الصويري. (م).

60-63- ביאור (شرح)، على كتاب الزهار، أبرهام أزولاي، (ط). على كتاب ابن ميمون في قواعد المخمر من الطعام، أبرهام بن موسى (م)./ في مذهب الحلال والحرام من الأطعمة لمؤلفه رفائيل بيردگو، ميمون بيردگو، (م)./ على سفر إشعياء، سعديه بن دنان الأول.

64- ביאור על ספר אלפרגאני (شرح على كتاب الفرغاني) "في علم الهيئة". (م).

65-66- ביאור עה"ת (شرح على التوراة)، يعقوب - طوليدانو المكناسي، (م)./ يهودا طوليدانو المكناسي (م).

67- ביאור נו"ך (شرح على الأنبياء والمكتوبات "التوراة" وقصص الأحبار)، يوسف الموسنينو. (م).

68- ביאור על ספר הכוונות (شرح لكتاب المقاصد)، "من عمل الربي إسحاق لوريا؟"، إسحاق الصباغ الثاني.

69- 72- ביאורים (شروح) في التوراة، سعديه بن دنان الثاني. (م)./ على التوراة، شموئل هأكيز الأول./ نظر في التوراة موشي ب بيردگو. (م)./ في التوراة، موشي الموسنينو. (م).

73- ביאור תנ"ך (شروح) على التوراة، شلمه بيردوگو بن يهودا المكناسي. (م).

74- ביארים במקרא (شروح توارتية)، أبرهام بن زمره.

75- ביאורים בתנ"ך (شروح على التوراة وخطب)، يهودا عزوئل. (م).

76- בית שאול (بيت شؤول)، تفسير للأنبياء والمكتوبات، شؤول نحمياص المراكشي. (م).

77- בית יעקב (بيت يعقوب)، فتاوى، يعقوب اللاوي التطواني. (م).

78- בית העוזיאלי (بيت هعوزئل)، وعظ، يهودا عوزئل الثاني.

79- בית פרץ (بيت برص)، تفسير سفر روث، أبرهام مانسانو. (م).

80- בית יצחק (بيت إسحاق)، نظر في الفصول الستة لابن ميمون، إسحق الصباغ.

81- בית התפלה (بيت الصلاة)، شؤول نحمياص المراكشي. اعتمد فيه أقوال إسحاق لوريا.

82- בנאות דשא (البنيان الأخضر)، أحكام ومناظرات وأخلاق...شلموه بن مسعود الدهان. وفي آخره تاريخ...وتاريخ وفاة أهرون هكوهن.

83- בן אסף המזכיר (ابن أسف الكاتب)، فتاوى.

84- בן יכבד אב (ابن يُشَرِّف أب)، فتاوى وقبالا، مسعود كوهن.

85- בן ראמים (ابن الأكابر)، تفسير على تفسير شلموه إسحق، إسحق الصباغ الثاني.

86- בני לוי (أبناء لاوي)، وعظ وخطب لاوي أسولين. (م).

87- בני ציון היקרים (أبناء صهيون)، خطب، يهودا مونصونيكو. (م).

88- בני הנעורים (أبناء الأشداء)، في الجدل وبعض الأحكام، مجهول المؤلف.

89- בנין נערים (بناء الأقوياء)، تفسير، عمرام الباز الصفريوي. (م).

90- בעלי ברית אברהם (آل عهد إبراهيم)، تفسير، أبرهام أزولاي.

91- בעלי הכפיל (ذوات المثلين)، في الصرف، يهودا حاييم.

92- בקש שלמה (مطلب شلومو)، فتاوى شلمه بن دنان. (ط).

93- בקע לגולגולת (مدخل للكل)، نظر في التوراة والشريعة، إليأو (إليهو؟) المليح الطنجي "نسبة إلى طنجة". (ط).

94- 95- ברית אבות (عهد الآباء)، وعظ، أبرهام منسانو (م)./ فتاوى ووعظ، ابرهام قرياط. (ط).

96- ברית כרותה (العهد المقطوع)، في قواعد الختان، أبرهام هكوهن بن داود. (م).

حرف الكاف

97- גבול בנימין (حدود بنيمين)، فتاوى، بنيمين لخريف المكناسي. (م).

98- גבעת שאול (تل شؤول)، مجموع وعظ، شؤول نحمياس المراكشي. (ط).

99- גט כריתות (عقد الطلاق المضروب)، في أحكام الطلاق لابن حبيب، مختصر عمله أبرهام مونسون هأهرون.

100- גלי עמקתא (الموج العميق)، شرح لكتاب المياه العميقة في تفسير التوراة ليهودا بيردگو ، ليعقوب بيردگو. (ط).

101- גנת ביתן (جنة السرادق)، في القابلا، إسحاق هكوهن بن أبراهام. (م).

102- גנת אגוז (جنة الجوز)، في القابلا، يوسف بن أبراهام جيقطيليا. (ط).

103- גנת הביתן(جنة السرادق)، في المشنا، أبراهام بن مردوخاي أزولاي.

104- גנזי המלך (كنوز الملك)، تفسير رمزي للفظ "في البدء" (وهي أول كلمة في التوراة)، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

105- גפן פוריה (كرمة الظل)، فتاوى وتفسير، شموئل بن زقن الفاسي. (ط).

حرف الدال

106-107- דבר אמת (قول الحق)، وعظ، يهودا مونسونيكو. (م)./ تفسير سفر الجامعة، أبرهام منسانو. (م).

108- דברי חכמים (أقوال الحكماء)، وعظ، دانييل، داود بن سلطان. (م).

109- דברי יוסף (أقوال يوسف)، وعظ، يوسف الدهان التطواني. (ط).

110- 111- דברי הימים (التواريخ)، في تاريخ المغرب، أبرهام بن داود أويوسف. (ك)./ في تاريخ فاس، شموئل بن دنان بن شؤول. (م).

112- דברי שמואל (أقوال شموئل)، نظر في الفصول الستة بالآرامية، شموئل بن أبرهام بن فيدال.

113- דברי קבלה (الأقوال المتواترة)، وهو مختصر لتفسير يشوعا اللاوي؟، لموسى ابن صور. (م).

114- דברים טובים (الأقوال الطيبة)، تفسير لسفر الجامعة، أبرهام أبو درهم. (م).

115- דור דור וחכמתו (لكل جيل علمه)، تاريخ الرجال من آدم إلى أيام المؤلف، سعديه بن ميمون بن دنان.

116- די השיב (الجواب الكافي)، فتاوى وأحكام شرعية، شلمه بيردكَو بن دانييل المكناسي. (م).

117- דיואן (ديوان)، أشعار بالعربية والعبرية، 574 قصيدة، موسى الدرعي.

118- 119- דורש טוב (طالب الخير)، خطب ووعظ، يعقوب أبيحصيرا. (ط)./ تفسير مردخاي بيردوگو الأول. (م).

120- דיני גט (أحكام الطلاق)، يهودا بن عطار الأول. (ط).

121- דיני גטין (أحكام الطلاق)، وعقود الزواج، (منظوم) يهودا هكوهن خلاص الثاني. (م).

122- דיני שחיטה (أحكام الذبح الشرعي)، على مذهب المغرب، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م).

123- דינים (أحكام)، على مذهب "شلحان عروخ"، (منظوم)، إسحاق أروبش. (م).

124- דינים וחידושים (أحكام واجتهاد)، أبرهام بلانسي.

125- דעת קדושים (المعرفة بطقوس الذبائح والقرابين)، تفسير فصل الآباء (من التلمود)، حبيب طوليدانو الثالث. (م).

126-163- דרושים (مباحث)، يحيا أرومي. (م)./ شم طوب بن أموزيك. (م)./ رؤوفن أبن صور. (م)./ يعقوب أبن صور الأول. (م)./ عمور أبيطبول الصفريوي. (م)./ شم طوب بن أموزيك. (م)./ شموئل الباز الصفريوي. (ض)./ دانييل هلول المكناسي./ يهودا بيردوگو المكناسي./ إسحاق بن حاييم. (م)./ إلياهو بن حاييم. (م)./ موسى بن حمو الصفريوي (ضاع)./ شلوم الدرعي. (م)./ شموئل بن دنان بن سعديه. (م)./ حييا بن دييان. (ضاع)./ نظر في التوراة والقابلا، سعديه بن ربوح الفاسي./ موسى بن زمرا. (م)./ أهارون سمعوني السلاوي. (م)./ إسحاق السرفاتي الثاني. (م)./ شؤول سيريرو الأول. (م)./ رفائيل يعقوب بن سمحون الفاسي. (م)./ حاييم طوليدانو بن حبيب. (م)./ في الأعياد وتخليد الذكر، موسى طوليدانو بن يعقوب المكناسي. (م)./ يعقوب طوليدانو المكناسي. (م)./ يهودا عوزئيل

الثالث./ داود هكوهن التطواني. (م)./ شلمه هكوهن. (م)./ شلمه هكوهن لخلاص. (م)./ إليعزر اللاوي المراكشي. (م)./ يهودا هلوي التطواني. (م)./ أبرهام مانسانو./ عمانوئل مانسانو الثاني. (م)./ عمانوئل مانسانو بن إلياهو. (م)./ رفائيل أهرون مونسونيكو الفاسي. (م)./ أبرهام مونسون./ موسى ميمران الأول. (م)./ إسحاق بن نئيم. (م)./ شلمه بن يزفي. (م).

164- דרושים וחדושים (مباحث ونظر)، أبرهام بلانسي. (ض).

165- דר ו שים נחמדים (المباحث المشكورة)، حسداي الموسنينو. (م).

166- דרושים ופס״ד (مباحث وأحكام)، يهودا الباز الصفريوي. (م).

167- דרך הקודש (الطريق المقدس)، تفسير "سفرا"، ويدال السرفاتي الثاني. (ط).

168- דרך צדיקים (طريق الأتقياء)، أبحاث، أبرهام مانسانو. (م).

169- דרך רשעים (طريق الأشرار)، نظم، ابرهام بن داود أويوسف. (م).

170- דרכי הק״ו (طريق المقدس المبارك)، أبرهام بن موسى. (ط).

171-172- דרש משה (رغبة موسى)، مباحث، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م)./ موسى عطيه. (م).

173-177- דרשות (أبحاث)، مئير طافيرو الرباطي. (م)./ ميمون لعزيمي القبالي المكناسي. (م)./ أسولين بن مردوخاي. (م)./ يوسف مامان./ يهودا هكوهن. (م).

حرف الهاء

178- 190- הגהות (تعاليق، على كتاب (أبو درهم)، رفائيل أبن صور بن شلمه الفاسي. (م)/ على كتاب "أساس يوسف"، يعقوب أبن صور. (م)./ على كتاب "كنوز الحياة"، يعقوب أبن صور. (م)./ على كتاب "الزهار"، ابرهام أزولاي./ على كتاب "الملبوسات"، أبرهام بن مردوخاي أزولاي./

على كتاب "كتابي وكنوز الحياة"، ابرهام بن مردوخاي أزولاي. (ط)./ على كتاب "سور الأنبياء والمكتوبات" (من التوراة)، إلياهو بن أموزييك./ سليمان أوحنا. (ط)./ وهو مختصرات على شروح تلمودية، موسى بيردوكو المكناسي. (م)./ على كتاب "هيكل القدوس"، أهارون السبعوني السلاوي./ على كتاب "المائدة المعدة (ليوسف قارو)"، مناحيم سيريرو. (م)./ على كتاب "الكنوز"، أبرهام موسى. (ط)./ على كتاب "إسحاق لوريا"، أبرهام بن مردوخاي.

191- הגדה (قصة الفصح)، بالعربية، أبرهام أنقاوة. (ط).

192- הדרת זקנים (جلال المشايخ)، مختصر لمختصرات أسماء الأعلام والكتب، إسحاق بن موسى الفاسي.

193- הדרת מלך (جلال السلطان)، شرح على كتاب الزهار، شلوم بوزكلو. (ط).

194- הדרת פני מלך (جلال مـــُحَـــيَّى السلطان)، شلوم بوزكلو.

195-196- הוד יוסף (جمال يوسف)، وعظ، يوسف الرواص الرباطي. (ط)./ تفسير، يوسف الدهان التطواني. (م).

197- הוד מלך (حسن السلطان)، شرح "كتاب التواضع؟"، شلمه بوزاكلو. (ط).

198- הודאת אמונת ישראל (البوح بإيمان بني إسرائيل)، أصول الإيمان الثلاث عشرة من ترجمة إيطالية، إسحاق الفاسي. (ط).

199- היכל הקדש (هيكل القداسة)، شرح لأسرار الصلاة ومقاصدها، موسى بن ميمون الباز. (ط).

200- הילולה רבה (الهيلولة الكبرى)، درس في طقوس الليلة الثالثة عشرة من شهر عومر، شلمه واعنونو. (ط).

201- הלכה למשה (تشريع موسى)، فتاوى، رفائيل موسى الباز. (ط).

202- הלכות אשות (في تشريع المرأة)، في أحكام الطلاق، إليهو إللوز. (م).

203- הלכתא למשיחא (تشريع المنقذ)، أحكام شرعية، يعقوب بيردگو. (ط).

204- ס•הבתים (كتاب البيوت؟)، مختصر فتاوى شلمه الباز، حاييم بن حبيب. (م).

205- ס•המבוא (المدخل)، شموئل بن حنفي هكوهن الفاسي.

206- ס•המלכות (كتاب المُلْك)، تفاسير على مذهب القابلا، داود اللاوي التمكروتي. (ط).

207- ס•המשכילים (كتاب الأذكياء)، تفسير الزوهار، أبرهام أزولاي. (ض).

208- ס•הנוח (كتاب المعتل)، في الصرف، يهودا حيوج.

209- הנער שמואל (الشاب شموئل)، في عيد "شبعوت"، شموئل الباز. (م).

210- ס•הנקוד (كتاب النقط)، في اللغة، يهودا حيوج.

211- הצעת רות (عظة روث)، شرح لسفر روث، ويدال السرفاتي. (ط).

212- ס•הרקח (كتاب التركيب)، في اللغة، يهودا حيوج.

213- השגות (كتاب الرد)، رفائيل أبن صور.

214- ס•השותפות (كتاب الاشتراك)، شموئل بن حنفي الفاسي.

215- השמים החדשים (السموات الجديدة)، فتاوى، موسى طوليدانو بن دانييل المكناسي. (م).

حرف الواو

216- ואלה המשפטים (هذه هي الأحكام)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

217- ויאמר שמואל (قال اشموئل)، نظر في بعض فصول التلمود، شموئل الباز الفاسي. (ط).

218- ויאמר יצחק (قال إسحاق)، فتاوى إسحاق بن وليد التطواني. (ط).

219- ויאמר יוסף (قال يوسف)، فتاوى، يوسف الدهان التطواني. (م).

220- 221- ויאמר שאול (قال شؤول)، تفسير توراتي، شؤول نحمياس المراكشي. (م)./ فتاوى، شلمه هكوهن من دبدو. (ط).

222- ויגד לאברהם (روي عن أبرهام)، شرح لقصة الفصح، أبرهام حليمي التونسي ومعه رحيم يوسف أجييني الصفريوي. (ط).

223- ויגד לשאול (روي عن شؤول)، وعظ، شؤول نحمياس المراكشي. (م).

224- וידוי ליוה"ך (اعتراف بالشرع، جزئه ككله؟)، يهودا عزوئيل الفاسي. (م).

225- ויחל שלמה (يأمل شلمه)، مجموع أحكام لأحبار مغاربة وبالأخص أحبار مدينة دبدو، شلمه هكوهن الدبديوي. (ط).

226- וישמע שאול (سمع شؤول)، نظر في كتاب "كنوز الحياة"؟ شؤول نحمياس (المراكشي). مما رآه حلما. (م).

حرف الزاي

227- זבח פסח (ذبيحة الفصح)، يوسف كنافو. (ط).

228- זבחי אלהים (ذبائح الرب)، في قواعد الذبح، لاوي أسولين. (ط).

229-230- זבחי צדק (ذبائح التقي)، في قواعد الذبح والمحلل والمحرم من الطعام لابن ميمون، مختصر منظوم مع شرح، إسحاق أروباص. (ط)./ في قواعد الذبح مرتب على حروف الهجاء، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

231- זבחי רצון (ذبائح الرضى)، في قواعد الذبح على المذهب المغربي، شلمه أبن صور. (م).

232- זבחים שלמים (الذبائح السليمة)، في قواعد الذبح والمحلل والمحرم من الطعام لابن ميمون وشروح، أبرهام أنقاوة بن مردخاي. (ط).

233- זהרי חמה (وهج الشمس)، تفسير لكتاب "الزهار" وهو مختصر كتاب "القمر الغالي" لأبرهام كالنطي، أبرهام أزولاي. (ط).

234- זובח תודה (ذبيحة الشكر)، مردوخاي الصبان، (ط).

235- זיער שם (المتواضع)، يوسف كنفاوي الصويري. (م).

236- זך ונקי (طاهر وزكي)، يوسف كنفاوي الصويري. (م).

237- 238- זכור לאברהם (ذكر لأبرهام)، نظم في أحكام المحرم من الطعام على مذهب فقهاء فاس، أبرهام أنقاوي. (ط)./ شرح لنصوص تتعلق بالأيام الحزينة، أبرهام النقار. (ط).

239- זכות אבות (حقوق الآباء)، فتاوى وأحكام، نظما، رفائيل أبرهام قورياط. (ط).

240- ס•זכירה (كتاب الذكرى)، أحكام وفتاوى، يهودا مونسونيكو. (م).

241- 242- זכר עשה (تذكر وافعل)، أحكام شلمه بيردوگو المكناسي. (م)./ يعقوب هكوهن الصويري. (م).

243- ס•זכרון (كتاب الذكرى)، شموئل الباز الفاسي. (م).

244- זכרון לבני ישראל (ذكرى لبني إسرائيل)، قواعد وأحكام شرعية، رفائيل إبن صور الفاسي. (م).

245- זכרון לבני ישראל (ذكرى لبني إسرائيل)، تاريخ الأحداث التي عاش أيامها يعقوب بن عطار ؟ (م).

246- זכרון ציונים (ذكرى العلائم)، أحكام على مذهب "المائدة المعدة" ل (يوسف قارو)، يديديه مونسونيكو. (م).

247- ס•זמנים (كتاب الأزمان)، تقويم فلكي، يوسف بيباس الثاني التطواني. (م).

248- זר הקדש (إكليل القداسة)، دفاع عن كتاب "دلالة الحائرين" (فلسفة)، لابن ميمون، حبيب طوليدانو. (م).

249- זרזיר מתנים (زرزور الهدايا)، مغامرات وقصص، شموئل بن عطار.

250- זרע אברהם (حَفَدَة أبرهام)، تفسير توراتي، أبرهام مانسانو. (م)

251- זרע יעקב (حفدة يعقوب)، فتاوى، يعقوب بن نئيم. (ط).

252- זרע יצחק (حفدة إسحاق)، في القابلا، إسحاق بن أبرهام أزولاي. (ض).

حرف الحاء

253- חדד ותימה (الشحد والإتمام)، نظر في الفصول الستة (تلمود)، رفائيل أنقاوة. (م).

254- חוט של חסד (خيط من التقاوة)، يوسف كنافو الصويري. (م).

255- חולת אהבה (ضنى الحب)، خطب وقصص ديني، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

256- חזיונות לילה (رؤى ليل)، منامات مزعجة، شلمه أبيطبول الصفريوي. (م).

257- חיבור (تحبير)، إفراييم هكوهن لخلاص.

258- חיבורים (تحابير)، للطبيب يوسف الأشقر.

259- חידושי אגדה (الخلق المحكي)، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م).

260- חידושי ברכות וסוכה (اجتهاد في فصل البركات وسوكة "تلمود")، يعقوب حاييم بن نئيم. (ط).

261- 263- חידושי דינים (اجتهادات شرعية)، شؤول بن دنان./ في التلمود، يعقوب طوليدانو المكناسي. (م)./ فتاوى، بروخ طوليدانو بن يعقوب المكناسي. (م).

264- 269- חידושי (اجتهاداتي)، أبرهام بينطو، (ط)./ حول عيد الفصح، أبينر إسرائيل السرفاتي. (ض)./ حول أعياد شفوعوت وطهارة النساء

والزواج، موسى بيردوكَو. (م)./ الفصول الستة، شلمه بيردوكَو المكناسي. (م)./ في التوراة، ويدال السرفاتي. (ط)./ يعقوب أبن صور بن رؤوبن.

270- 279- חידושים (اجتهادات)، في فصول من التلمود، يهودا بيردوكَو المكناسي. (م)./ في فصول من التلمود، يحي حيمي بن نحمياس. (م)./ أبرهام الداروقي. (م)./ في التوراة، رفائيل موسى السقوري الفاسي. (م)./ في فصول من التلمود، رفائيل موسى السقوري الفاسي. (م)./ في "المشنا" (تلمود)، رفائيل موسى السقوري الفاسي. (م)./ في فصول من التلمود، يهودا طوليدانو المكناسي./ في التوراة، يوم طوف هروس الصفريوي. (م)./ في التلمود، موسى ميمران. (م)./ أبرهام بن موسى.

280- חידושים ופסקי דינים (اجتهادات وأحكام)، شموئل بن دنان بن سعديه الفاسي. (م).

281- חיי עמרם (حياة عمرم)، فتاوى وأحكام، عمرام الباز الصفريوي. (م).

282- 283- חידושי דינים (اجتهاد شرعي)، شمعيه بطاك المكناسي. (م)./ موسى بن دنان بن شموئل. (م).

284- חידושי תורה (اجتهاد في التوراة)، شلمه بيردوكَو بن دنييل المكناسي. (م).

285- חיים ביד לשון (الحياة تعتمد اللسان)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

286- חירגא דיומא (شعاع النهار)، نظر في التوراة، يوسف مامان بن رفائيل الصفريوي.

287- ס•חכמת החשבון (علم الحساب)، يوسف بن موسى السرفاتي. (م).

288- חמדה גנוזה (الرغبة المكبوتة)، تاريخ، سعديه بن دنان الأول. (ط).

289- חמר חדת ועתיק (خمر البهجة العتيق)، أبرهام أنقاوة. (ط).

290- חנוך לנער (تربية اليافع)، تفسير سفر الأمثال، شؤول سريرو.

291- 292- חסד לאברהם (تقوى أبرهام)، مقدمات في القابلا، المؤلف؟./ تسابيح، أبرهام أنقاوى.

293- חסד אל (فضل الله)، وعظ، حسداي، الموسنينو. (ط).

294- 296- חסד ואמת (الصدق والحق)، وعظ، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م)./ وعظ، إليعزر دابيلا. (ط)./ نظر في الفصول الستة، إسحاق صباغ.

297- חסדים טובים (أفضال الخير)، في الوعظ والأخلاق، يوسف كنافو. (ط).

298- חפץ"ה (التشوق إلى العلي)، نظر في الفصول الستة، حاييم بن عطار. (ط).

299- חצר המשכן (حوش البيت)، مختصر كتاب مرابع الرعاة، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

300- חק ומשפט (شريعة وأحكام)، فتاوى، حاييم طوليدانو الثالث المكناسي. (ط).

301- 302- חרוזים (أشعار)، شلمه أبو درهم التطواني. (م)./ مردوخاي العنقري. (م).

حرف الطاء

303- טהרת הנפש (نقاء النفس)، في التحلل من الندر وقضايا طقوسية، إسحاق بن موسى الفاسي. (ط).

304- טוב וחסד (خير وتقاوة)، مقدمات في أحكام شرعية/ شم طوب كابي.

305- טוב טעם (متعة المعاني)، نظر في الأحكام الشرعية، حاييم طوليدانو الخامس. (م).

306- טוב מצרים (فضل مصر)، أسماء أحبار مصر، أهارون بن شمعون.

307- 308- טוב רואי (فضل الرائي)، تفسير توراتي، داود هسبعوني السلاوي. (م)./ تعليق على "مسكة ابوت" (تلمود)، يوسف كنافو. (ط).

309- טופח סביב (الخيط الدائر)، يهودا قورياط الأول. (ط).

310- טעם לש"ד (معنى الرأي المخالف؟)، في الرد على أهل القبالا (التصوف) إليهو بن أموزيك.

311- טעמי המצות (متعة الوصايا)، في القبالا، يوسف جيقيطيلا.

حرف الياء

312- 313- יגיל יעקב (ليبتهج يعقوب)، أشعار دينية، يعقوب أبيحصيرا. (ط)./ أشعار دينية، يعقوب بن شبت. (ط).

314- יד משה (يد موسى)، وعظ، موسى الدرعي.

315- ידא דטבחא (يد الذابح)، في شرائع الطعام، شلمه بيردوگو المكناسي. (م).

316- יוסף בסתר (يوسف المستور)، يوسف كنافو. (م).

317- יוסף חן (حنان يوسف)، يوسف الدهان.

318- יוסף חן (حنان يوسف)، تفسير، يوسف قورقوس. (ط).

319- יורו משפטיך ליעקב (ليَتَجَلَّ حكمك ليعقوب)،فتاوى ي.أبيحصيرا. (ط).

320- יזכור לעולם (ليدم أمره)، يعقوب هكوهن الصويري. (ط).

321- יחס פאס (أنساب فاس)، في التاريخ، أبنير إسرائيل السرفاتي. (ط).

322- יענה באש (الإجابة بالنار؟)، أحكام، إليهو بن أموزايك.

323- יפי עינים (جمال العيون)، تفسير قصص التلمود والفصح، يوسف كنافو. (ط).

324- יקובל האמת (تواتر الحقيقة)، يحيي أبيطبول.

325- יש מאין (الخلق من عدم)، فتاوى، إليهو إللوز. (ط).

326- ישא ברכה (لنتبرك؟)، مردخاي أصبان.

327- 328- ישועות יעקב (نجاة يعقوب)، نظر في سفر التكوين...يعقوب حاييم بن نئيم. (ط)./ تفسير سفر المزامير، مردوخاي سبعوني المراكشي. (ط).

329- ישיר משה (لينشد موسى)، أشعار ومراثي/ موسى عطية. (م).

حرف الكاف

330- ספר הכבוד (كتاب التبجيل)، قبالا، يوسف جيقيطيليا. (م).

331- כבוד אלהים (عظمة الرب)، في الأخلاق، إسحاق الصبان. (م).

332- כבוד מלך (عظمة السلطان)، استدراك على كتاب "شجرة الحياة"، شلوم بوزگلو.

333- כד הקמח (مُدُّ القمح)، في قصص التلمود، إليهو هسرفاتي. (م).

334- כותרת יוסף (تاج يوسف)، فتاوى، يوسف بيردوكَو المكناسي. (م).

335- כותרת יוסף (تاج يوسف)، حول ابن ميمون وفتاوى، يوسف بيردوكَو المكناسي. (م).

336- 337- כח מעשיו (قوى صنعه)، في الفلك، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م)./ مسعود هكوهن. (ط).

338- כלבו (المجموع)، صلوات وأحكام، أبرهام أنقاوي. (ط).

339- כלי הקדש (أواني القداس)، حبيب طوليدانو الثالث. (م).

340- כלי השרת (الواسطة)، في القراءة والترتيل واللغة، يوسف الزناتي. (م).

341- כנור נעים (العود السجي)، شرح لسفر المزامير، أبرهام منسانو. (م).

342- כנף רננים (الطائر الغريد)، نظر في سفر التكوين، موسى بيردوكَو المكناسي.

343- כנפי רננים (الطيور الغريدة)، في الصلاة، أبرهام أزولاي. (م).

344- כסא מלך (عرش السلطان)، تعليق على فتاوى، شلمه بوزاكلو. (ط).

345- כסא המלכים (عرش الملوك)، تاريخ ملوك قدماء اليهود، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

346- כסא שופט צדק (كرسي القاضي العادل)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

347- כף אחת (الكلف الفردية)، مائة تسبيحة لكل يوم، يهودا طوليدانو بن مئير المكناسي.

348- כף זהב (يد الذهب)، شعر في الأخلاق، رفائيل بيردوكّو المكناسي. (م).

349- כף נחת (اليد المبسوطة)، شرح للمشنى، إسحاق كبائي السفياني.

350- כף ונקי (كف وطاهر)، تسابيح وأشعار، خليفة بن ملكا من أكّادير.

351- כרם חמר (كرمة النبيد)، فتاوى الأحبار المهجرون من قشتالة...جمعها أبرهام أنقاوى. (ط).

352- 353- ספר כריתות (كتاب العهود)، في أحكام الطلاق والتنكر لزواج زوجة الأخ المتوفى الذي لم يلد، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م)./ قواعد الفصول الستة، يعقوب حاكيز. (ط).

354- כתונת תשבץ (الثوب المزركش)، نظر في التوراة، شمعون بن سعدون الفاسي. (م).

355- כתם פז (الذهب الإبريز)، تفسير كتاب "الزهار"، شمعون لابيا. (ط).

356- כתר תורה (تاج التوراة)، شموئل دابيلا. (ط).

حرف اللام

357- לב אהרן (قلب أهارون)، تفسير سفر يهوشوع والقضاة، أهارون بن حاييم الفاسي. (ط).

358- לבונה זכה (البخور الزكي)، نظر في الفصول الستة، يعقوب ابيحصيرا. (ط).

359- לדוד ברוך (لداود المبارك)، وعظ، داود هكوهن من دبدو.

360- לדוד להזכיר (ليتذكر داود)، داود أزاكوري الصويري.

361- לוח עברונות (جدول فلكي)، شموئل هسرفاتي. (م).

362- לחם המערכת (خبز الجموع)، وعظ، أهارون بن شمعون.

363- לחם עוני (خبز الجوعَى)، نظر في قصص التلمود، رفائيل حسان الصويري.

364- לי לישועה (ليكون نجاتي)، نظر في الفصول الستة ووعظ وأحكام، يشوعه هلوي. (ط).

365- ליצחק ריח (أنفاس إسحاق)، فتاوى وأحكام، إسحاق بن دنان. (ط).

366- ליקוטי דוד (منتقيات داود)، داود هكوهن من دبدو. (م).

367- 368- ליקוטי דיני טריפות (مجموع أحكام المحرم من الطعام)، يوسف السرفاتي بن أهارون. (م)./ حاييم بن أبرهام بن شطريت الصفريوي. (م).

369- 371- ליקוטי דינים (مجموع أحكام)، حاييم طوليدانو الرابع السلاوي. (م)./ رفائيل أهارون مونسونيكو الفاسي. (م)./ ابرهام بن سوسان الصويري. (م).

372- ליקוטים וחידושים (منتقيات واجتهادات)، ابرهام بن موسى. (ط).

373- לך דוד (اذهب يا داود)، نظر ودرس في قراءات التوراة اليومية، داود هكوهن من دبدو. (م).

374- למד מלמד (حث الطالب)، نظر في بعض فصول التلمود، إلياهو السرفاتي. (م).

375- לומדי ה" (معرفة الله)، مجموع صلوات لكل أيام السنة، أبرهام أنقاوى. (ط).

376- לפי ספרי י"ב (في الأسفار الاثنى عشر)، أحكام ونظر واجتهادات مرتبة ترتيبا هجائيا، رحميم يوسف أكيبني الصفريوي. (م).

377- 378- לקח טוב (خذ الأنفع)، فتاوى وأحكام شرعية، شم طوب بن سامون. (ط)./ مناحيم سيريرو.

379- 381- לשון למודים (لغة الدرس)، تفسير توراتي بالعربية، رفائيل بيردوكو. (م)./ خطب، حاييم طوليدانو الثالث. (م)./ يعقوب أبن صور.

حرف الميم

382- מאור ושמש (نور وشمس)، تفسير وقبالا، يهودا قورياط الثاني. (ط).

383- מאה שערים (مائة باب)، وعظ، ابرهام منسانو. (م).

384- מיאר עינים (مبصر العيون)، في وصايا التوراة، إسحاق الفاسي.

385- מאמר (مقالة)، في يوم الغفران، يوسف جيقيطيليا.

386- מאמר קדושין مقالة (في إحياء الموتى)، حبيب طوليدانو. (م).

387- מאסף לכל המחנות (مخزون لكل المعسكرات)، إسحاق الرفاتي. (م).

388- מבוא שער (مدخل لباب السماء)، مقدمات في القبالا، موسى أبن صور.

389- מבין פתאים (مدرك المفاجآت)، في الصلوات، يهودا طوليدانو بن مئير الفاسي.

390- מבקש"ה" (الباحث عن الله)، وعظ، موئيل حزان. (ط).

391- מבשר טוב (حامل البشرى)، وعظ وخطب، بصلصل مانسانو. (م).

392- מגדול דוד (منبر داود)، وعظ، داود بن حسين المكناسي. (م).

393- מגיד משה (وعظ موسى)، شرح على فصول ابن ميمون، يهودا خلاص الثاني. (ط).

394- מגילת סתרים (كاشف السر)، شرح لسفر إستير، ويدال السرفاتي. (ط).

395- מגלה עמוקות (مجلي الأعماق)، تفسير لكتاب "المياه العميقة"، يوسف برديگو بن يهودا المكناسي.

396- מגן גברים (درع الأبطال)، إليعزر دابيلا. (ط).

397- מגני שלמה (درع سليمان)، تفسير على تفسير شلمه إسحاق، موسى طوليدانو بن يعقوب المكناسي. (م).

398- מדרש ציץ הזהב (درس زهرة الذهب)، تفسير سفر نشيد الأناشيد، أهارون بن حاييم. (م).

399- ס•המוסר (كتاب الأخلاق)، في أحكام الشرع والقبالا، يهودا خلاص. (ط).

400- מוצאי יום טוב أماسي اليوم السعيد، مختصر كتاب "اليوم السعيد"، أبرهام مونسانو الثاني.

401- מחברת (الكناشة)، في النحو، أدونيم بن لبراط. (ط).

402- מחנה יהודה (رباط يهودا)، وعظ، يهودا بيردوگو المكناسي. (م).

403- מחשוף הלבן (مكشوف البياض)، تفسير، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

404- מי השלח (ماء الرسول)، في أحكام الطلاق، رفائيل أهارون مونسونيكو الفاسي. (ط).

405- מי מנוחות (ماء العطايا)، تفاسير ونظر في التوراة، رفائيل بيردوگو المكناسي. (ط).

406- מים עמוקים (ماء الغور)، يهودا بيردوگو. (ط).

407- מיני מתיקה (الحلوى)، نظر في التوراة، رفائيل موسى الباز الصويري. (م).

408- מכלל יופי (غاية الحسن)، تفسير، شلمه بن ملكا الفاسي.

409- מכנף האר"ש (مجنح...؟)، يوسف كنافو الصويري. (م).

410- 411- מלאכת הקדש (العمل الأقدس)، حبيب طوليدانو. (م)./ موسى طوليدانو الثاني. (ط).

412- מלאכת הסופר (النساخة)، موسى زابرا بن يعقوب.

413- מלחמת מצוה (جهاد الوصية)، في أصول الشرع والأحكام، إليعازر دابيلا. (ط).

414- מלל לאברהם (كلمة أبرهام) وعظ تبعا للقراءات التوراتية الأسبوعية، أبرهام أنقاوى. (ط).

415- מנורת זהב כולה (شمعدان الذهب الخالص)، قضايا شرعية، إسرائيل هقدوش بن يوسف أنقاوى. (ط).

416- מנורת מאור (شمعدان النور)، أخلاق إسرائيل بن يوسف أنقاوى.

417- מנחת אליהו (هدية إليهو)، إسحاق صباغ الثاني.

418-419- מנחת יהודה (هدية يهودا)، وعظ، يهودا بن عطار الأول. (م)./ يهودا بن يعقوب حياط. (ط).

420- מנחת כהן (هدية كوهن)، أحكام يوسف حاييم كوهن الصويري. (ط).

421- מנחת סוטה (هدية الضالة)، في أحكام المرأة ونظر في تشريع ابن ميمون، أبرهام بن موسى. (م).

422- מנחת עני (هدية الفقير)، إليعازر طوليدانو المكناسي. (م).

423- מנחת ערב (صلاة المساء)، في أحكام الصلاة، يوسف كنافو. (ط).

424- מעגלי צדק (مسلك التقي)، في القبالا، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

425- מעולפת ספרים (مجلدات كتب)، بحث في عديد من الكتب وبعض فصول التلمود، شموئل السرفاتي. (ط).

426- מעט מים (قليل من ماء)، يوسف كنافو الصويري. (م).

427- מעט צרי (قليل بلسم)، يوسف كنافو الصويري. (م).

428- מעיל שמואל (جبة شموئل)، شموئل دابيلا.

429- מעין גנים (منبع الجنان)، نظر في تشريع "المائدة المعدة" ليوسف قارو وكتاب "كشف الرأي" وقضاء وعدل، إليعازر دابيلا. (ط).

430- מעינות החכמה (منابع الحكمة)، في أسرار القبالا، مردخاي الدرعي.

431- 432- מענה לשון (الجواب الصحيح)، تفسير، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م)./ نحو، إسحاق عوزئل. (ط).

433- מערת שדה המכפלה (جذور الحقل العميقة)، مقدمات لكتاب "كنوز الحياة" منظومة، موسى أبن صور.

434- מעשה בראשת (معجزة الخلق)، تفسير سفر التكوين، يوسف نسيم الدهان التطواني. (ط).

435- מעשה שהיה (الصنع الأزلي؟)، في النحو، موسى بوزاكلو. (ط).

436- מעשה חושב (الصنع المدبر)، مختصر في الوصايا، ابرهام أزولاي.

437- מעשה נסים (المعجزة)، في البحث عن القبائل العشر الضائعة (رحلة)، موسى الدرعي.

438- מעשה נשים (مكائد النساء)، موسى الدرعي الصويري.

439- מעשה הצדיקים (كتاب الكرامات)، أبرهام اللاوي بن سوسن السلاوي. (ط).

440- מעשה רקם (المطرز)، نظر في مجموع مؤلفات وفي فصول التلمود، إسحاق يهودا قورياط. (ط).

441- מעשה ר״ש (كرامات) بوزكلو.

442- מעשה שבתי צבי (كرامات شبتاي تصفي)، (م).

443- 445- מפתח (المفتاح)، شرح لكتاب "الباحث عن الرب" يهودا هكوهن. (م)./ شرح لكتاب "قربان إسحاق"، موسى القايم./ شرح لكتاب "تنحوما" وفصول من التلمود، إسحاق السرفاتي بن فيدال.

446- מצוה ותורה (وصية وتهذيب)، تفاسير علي ابن ميمون، إليهو يلوز. (م).

447- 448- מצור דבש (محوط الشهد)، فتاوى، أهارون بن شمعون. (ط)./ يوسف كنافو الصويري. (م).

449- מצח אהרן (جبين أهارون)، أهارون بن حاييم. (م).

450- מציל נפשות (منجي النفوس)، فتاوى، يهودا مونسينوكو. (م).

451- מצנפת אהרן (عمامة أهارون)، أهارون بن حاييم.

452- מקדש אל (قدس الرب)، حبيب طوليدانو.

453- מקדש מלך (قدس الملك)، حول كتاب الزهار، شلم بوزاكلو الصويري. (ط).

454- מקור דמעה (المدمع)، تفسير سفر إيخا، أبرهام منسانو. (م).

455- מקום בינה (موطن البيان)، شرح لكتاب "كنوز الحياة" "وشجرة الحياة"، إسحاق صباغ الثاني.

456- מקוה מים (مجمع المياه)، في مواقيت الطقوس، يهودا بيردوكو المكناسي.

457- מקומן של זבחים (المذبح)، في أحكام الذبح، داود بن حسن. (ط).

458- 460- מר דרור (القطر الصافي)، مردوخاي بيردوكو. (م)./ أبرهام بينطو. (م)./ مردوخاي السبعوني المراكشي. (م)./ مردوخاي عطية. (م).

461- מראה עינים (ما تراه العين)، منتقى مواعظ أحبار فاس، إليعازر بهلول. (م).

462- מרכבת יחזקאל (عربة إحزقيال)، في القبالا، يوسف جيقطيليا. (م).

463- מרכבת המשנה (عربة الشارح؟)، شرح على بعض فصول التلمود، موسى الأشقر.

464- משגב האמהות (ملجأ الأمهات)، أهارون السرفاتي بن ويدال الثاني. (ط).

465- משחת קדש (التعميد المقدس)، نظر في التوراة، موسى طوليدانو بن يعقوب المكناسي. (م).

466- משיח אלמים (مخلص الأخرس)، تفسير، يهودا خلاص الأول. (م).

467- משכיות לבב (حلية القلوب)، وعظ، رفائيل أهارون مونسونيكو. (م).

468- משכיל לדוד (تَرَزُّن داود)، نظر في التوراة وفتاوى وجدل، داود صباح الفاسي. (ط).

469- משכיל שיר ידידות (ميزان أشعار المحبة)، مختصر أحكام "المائدة المعدة" ليوسف قارو، نظمه موسى أبنصور إسحاق. (م).

470- משכנות יעקב (مساكن يعقوب)، تفسير يعقوب بن نئيم. (ط).

471- משמחי לב (مسرات القلب)، تفسير، رفائيل بيردوكّو المكناسي. (م).

472- משמרת הקדש (صون القداسة)، تفاسير، حسداي الموسينينو. (ط).

473- משמרת יהודה (صون يهودا)، تفاسير، يهودا هكوهن الفاسي. (م).

474- משמרות כהונה (صون خدمة الرب)، في التفسير، يهودا هكوهن الفاسي. (م).

475- משנה למלך (شرح السلطان)، تفسير سفر الأمثال وفصول الآباء، مردوخاي بيردوكو الأول. (م).

476- משפט אביונים (قضاء المحتاجين)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

477- משפט האורים (أحكام الأنوار)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

478- 479- משפט כתוב (الحكم المسطور)، أحكام شرعية، أبرهام أنقاوى. (م)./ فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

480- משפט צדק (الحكم الحق)، فتاوى، يديديه مونسونيكو. (م).

481- משפט וצדקה ליעקב (قضاء وعدل يعقوب)، فتاوى، يعقوب أبن صور). (ط).

482- משפט שמואל (أحكام شموئل)، في التلمود، شموئل بن أبرهام هكوهن الفاسي.

483- משפטים צדיקים (الأحكام الحق)، فتاوى لأحبار تطوان، طبعت بعناية أعيان يهود تطوان.

484- משפטים ישרים (الأحكام العادلة)، فتاوى، رفائيل بيردوگو المكناسي. (ط).

485- משרת משה (خادم موسى)، نظر في بعض كتابات موسى بن ميمون، إسحاق عطية المغربي. (ط).

حرف النون :

486- נאות מדבר (الواحة)، أشعار التأسي والمراثي، رفائيل أهارون مونسونيگو الفاسي. (م).

487- נאם דוד (خطب داود)، وعظ، داود السبعوني السلاوي. (م).

488- נהר מצרים (وادي مصر)، أحكام على مذهب يهود مصر في الطلاق والتزوج من زوجة الأخ المتوفى دون ولد والختان والافتداء، أهارون بن شمعون. (ط).

489- נהר פקוד (وادي المأمور)، في أصول المذاهب الشرعية الخاصة بفلسطين، رفائيل أهارون بن شمعون.

490- נועם שית (الحديث الشيق)، أشعار وتوسلات وبكائيات ومراثي، شموئل الباز بن يهودا الصفريوي. (م).

491- נופך ספיר (الفيروز الأزرق)، يهودا قورياط. (ط).

492- נזר הקדש (النذر المقدس)، وعظ، موسى طوليدانو بن دانييل المكناسي. (م).

493- נימוקי שמואל (علل شموئل)، تعاليق على بعض المفسرين، شموئل السرفاتي. (ط).

494- נימוקי דינים (شرح الأحكام)، إليهو حزان المراكشي. (م).

495- נימוקי שמואל (شرح شموئل)، إليهو حزان المراكشي. (م).

496- 500- נימוקים (شروح)، في عقود النكاح، يقوتئل بيردوگو. (م)./ على الفصول الأربع من كتاب "المائدة المعدة"، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م)./ على كتاب "المائدة المعدة" وبعض الأحكام، حبيب طوليدانو الثالث. (م)./ منتقيات أبرهام اللاوي. (م)./ على كتاب "حكم وقضاء"، موسى ميمران الأول. (م).

501- נער בוכה (الطفل الباكي)، وعظ، إليهو السرفاتي. (م).

502- 503- נפת צופים (عسل الشاهد)، تفسير سفر الأمثال، أبرهام مانسانو الفاسي. (م)./ فتاوى، فتحيه مردوخاي بيردوگو المكناسي. (م).

504- נר לדוד (ضياء داود)، تفسير سفر المزامير، إليهو بن أموزيك. (ط).

505- 506- נר המערבי (ضياء المغربي)، أحكام شرعية وفتاوى، يعقوب بن ملكا. (ط)./ مناحم عطيه. (ط).

507- נשמת חיים (روح الحياة)، يهوشوع مونسونيگو. (م).

حرف السين

508- סדר ברכות (فصل البركات)، "تلمود" وشرائع الذبح ونظم في قواعد فحص رئة الذبيحة مع ترجمة إسبانية ومقالة على الأوزان والمقاييس والورق بالإسبانية وفي آخره جداويل فلكية، شلمه ويطال. (م).

509- סוב"ר הרז"ם (؟)، شرح لكتاب "كنوز الحياة" مع قواعد في القابلا، رفائيل يعقوب بن سمحون الفاسي. (م).

510- סוד מצות (سر الوصايا)، في وصف رداء الصلاة ورقية البيت وفتاوى يوسف جيقيطيليا.

511- סודות המצות (أسرار الوصايا)، يوسف جيقيطيليا.

512- סכינא חריפא (الطعام المر)، أحكام المحلل والمحرم من الطعام، مناحم سيريرو الثاني . (م).

513- סולת עוגות (سعة الفجوات)، شروح على ابتهالات، يهودا طوليدانو بن مئير المكناسي. (م).

514- ספורי תלאות (قصص الفواجع)، (تاريخ) أحداث حدثت أيام المؤلف عمانوئيل مانسانو الثاني. (م).

حرف العين

515- ס• העבור (كتاب المواقيت)، ميمون بن دنان.

516- ס• עבור שנים (مواقيت السنين)، لوي بن أديد.

517- עבודת הלוי (تعبد لاوي)، تفسير لبعض فصول التلمود، إليعازر اللاوي المكناسي.

518- 520- עדות ביהוסף (شهادات ليوسف)، في شرائع الذبح، يوسف الأسقر. (م)./ فتاوى، يوسف الموسينينو. (ط)./ فتاوى، يوسف بن سامون. (ط).

521- עדן מקדם (جنة من الشرق)، رفائيل موسى الباز. (م).

522- 523- עוז והדר (عز ومجد)، شموئل الباز الفاسي./ في عيد "الأسابيع" شموئل دابيلا. (ط).

524- עומר השכחה (السنابل المنسية)، تفسير الأمثال...أبرهام بن يعقوب كفيشون. (ط).

525- עושה שלום (المسالم)، أقاويل في تمجيد السلم، أبرهام مانسانو. (م).

526- עזרת השבטים (عون الأسباط)، في مباركات موسى للأسباط، أبرهام مانسانو. (م).

527- עט דודים (قلم العشيرة)، مجموع رسائل وخطب شموئل الباز بن يهودا الصفريوي. (م).

528- 529- עט סופר (قلم الناسخ)، في صناعة التوثيق، يعقوب أبن صور. (ط)./ في تقاليب اسم "المحبوب"، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

530- עטרת פז (إكليل الذهب)، نظر في كتاب "المائدة المعدة" يهودا طوليدانو بن مئير المكناسي. (م).

531- עיר סיחון (مدينة سيحون)، في الحساب والعدد، يوسف السرفاتي. (م).

532- עיר חדשה (المدينة الجديدة)، تفسير المشنا. يهودا هكوهن.

533- ענוים במשפט (تأجيل الأحكام)، فتاوى، يهودا مونسونيكو. (م).

534- עפרא דאברהם (تراب أبرهام)، أبرهام النقار.

535- עפרא דרבנן (تراب الأحبار)، ابرهام أنقاوى.

536- עץ הדעת (شجرة المعرفة)، حول كتاب "المائدة المعدة"، أبرهام مونسون الأخير.

537- 539- עץ חיים (شجرة الحياة)، أحكام في محرمات الطعام، حاييم كَؤون. (م)./ وعظ، إسحاق بن حاييم المراكشي./ حول الفصول الستة، حاييم طوليدانو. (م).

540- ערוגת הבושם (مسكبة العطر)، حول عيد الأسابيع، شموئل السرفاتي. (ط).

541- ערוך (المنتظم)، في لغة التلمود، سعديه بن دنان.

542- עת לכל חפץ (لكل شيء زمان)، مجموع أشعار في أغراض شتى، يعقوب أبن صور. (ط).

حرف الفاء

543- פה לאדם (فم الإنسان)، موسى حلوة. (ط).

544- פה ישרים (فم أهل الاستقامة)، قصص تلمود، حبيب طوليدانو الثالث. (ط).

545- פוקח עורים (مبصر العمي)، فتاوى وأحكام، يديديه مونسونيكوّ. (م).

546- פותר מים (مفسر المياه)، شرح لكتاب "المياه الغائرة"، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

547- פזמון (ترنيمة)، أخلاق، داود بن عطار. (ط).

548- פחד יצחק (خوف إسحاق)، فتاوى إسحاق اللاوي بن سوسن السلاوي. (م).

549- פטר רחם (شق البطن)، وعظ، رفائيل حاييم موسى بن نئيم. (ط).

550- 595- פירוש (شرح)، قصص تلمود، مردوخاي أبو درهم السلاوي. (م)./ تفسير توراتي، شلمه أبن صور. (م)./ تلمود، شم طوب بن أموزيك الفاسي./ تلمود، سليمان أوحنا./ شموئل الباز./ عمرام الباز الصفريوي. (م)./ إليعازر بهلول. (م)./ يعقوب بينيفستي. (م)./ سفر الجامعة، إسحاق بيبي. (ط)./ المجلات الخمس (توراة) يهودا بيردكو/شلمه بيردكو بن يهودا المكناسي، تلمود/ أهارون حاييم. (م). يهودا حياط. (ط)./ أذكار قباليو، مردوخاي الدرعي. (م)./ موسى الرمام./ مدرش ربه (تلمود)، داود الرازل الصويري. (م)./ أحكام، شموئل السرفاتي الفاسي. (م)./ المجلات الخمس (توراة) ويدال السرفاتي. (ض)./ ويدال السرفاتي. (م)./ فصول الآباء، يوسف الشقر./ على تنبيهات ابن كبرول، إسحاق بن شوشن. (م)./ مشنه عركة، حاييم كاؤون. (م)./ في الزهار، يوسف المعربي بن طبول. (م)./

حبيب طوليدانو الثاني (م)/حبيب طوليدانو بن موسى. (م)./ على تنبيهات ابن كبرول، موسى بن دانييل. (م)./ توراة، طوليدانو بن موسى المكناسي./ قصص التلمود، يعقوب طوليدانو المكناسي. (م)./ توراة، يعقوب أبرهام بن عطار. (م)./ مدرش ربه (توابع التلمود)، يهودا بن عطار. (م)./ عمرام القاسم./ توراة، يعقوب قتريل./ مجلة إيخا، ابرهام منسانو. (م)./ يعقوب مراجي. (ط)./ يهودا بن ملكا بن نسيم./ كتاب مبادئ الخلق المعنون بأنس الغريب (بالعربي)، يهودا بن ملكا بن نسيم./ قصص التلمود، أبرهام بن موسى. (م)./ توراة، أبرهام بن موسى. (م)./ سفر نشيد الأناشيد، يوسف المونسونيكو. (م)./ على الزهار، شؤول نحمياس المراكشي./ فصول الآباء، يوسف نحمياس./ شلمه هكوهن من دبدو. (م)./ قصص تلمود، إليهو بن هروس الصفريوي./ توراة، إليهو بن هروس الصفريوي. (م)./ توراة، رفائيل بيردوكو بن أبرهام. (م)./ توراة، موسى بيردوكو المكناسي. (م).

596- 597- פירושים (شروح)، رفائيل بيردوكّو المكناسي. (م)./ على كتاب الزهار، شؤول نحمياس المراكشي. (م).

598-599- פלגות מים (مسارب الماء)، نظر في الفصول الستة، رؤوبن أبن صور. (م)./ وعظ، شمعون أبيقسيس الصويري. (ط).

600- 601- פני מלך (محيا السلطان)، حول عظام السمك؟ شلوم بو زّاكلو. (ط)./ حاييم طوليدانو الثالث. (م).

602- פני מבי"ן (؟)، نظر في كتاب "مجد الملوك؟"، ميمون بيردوكّو. (م).

603- פני שלמה (محيا شلمه)، مجموع أحكام، شلمه أبن صور. (م).

604- פנים לתורה (وجوه التوراة)، تفسير، إلياهو بن أموزيك. (ط).

605- פסח שני (الفصح الثاني)، حول قصة الفصح، يوسف المونسينو. (م).

606- פסק הלכה (حكم الشرع)، في موضوع المهجرين من شبه الجزيرة الإيبيرية، سعديا بن دنان الأول.

607- 650- פסקי דינים (أحكام ومراسيم وفتاوى)، شموئل الباز الفاسي. (م)./ أبرهام أبطبول الرباطي. (م)./ رفائيل أبطبول الصويري. (م)./ عمور أبطبول الصويري. (م)./ شلمه بن إليهو أبن صور. (م)./ أبرهام أبو درهم التطواني. (ط)./ شلمه أزولاي الصفريوي. (م)./ شموئل إسرائيل التطواني. (م)./ يحيا أفلالو. (م)./ إشعياء بقيس. (ض)./ إسحاق بيباس./ موسى بيردوكو المكناسي. (م)./ يقوتئل بيردوكو. (م)./ أبرهام بينطو. (م)./ داود حزان الصويري. (م)./ أبرهام حلوة الثاني./ داود خلفون الصويري. (م)./ موسى دابيلا الأول. (م)./ سعديا بن دنان الثالث. (م)./ يعقوب بن دنان. (م)./ داود الرازل الصويري. (م)./ متتيه زكري الصويري./ داود السبعوني السلاوي. (م)./ أفنير إسرائيل السرفاتي. (م)./ إليهو السرفاتي. (م)./ ويدال السرفاتي الثالث. (م)./ ويدال السرفاتي الرابع. (م)./ أبرهام بن سوسن. (م)./ حاييم داود سيريرو. (م)./ متتيه سيريرو. (م)./ يهونتن سيريرو. (ض)./ إسحاق بن شلوم./ مردوخاي الصرفاتي المراكشي. (م)./ يوسف المغربي بن طبول. (م)./ حاييم طوليدانو حبيب. (م)./ حبيب طوليدانو. (م)./ حبيب طوليدانو الثاني.(م)./ شلمه طوليدانو بن إليعازر المكناسي. (م)./ يوسف طوليدانو بن موسى المكناسي. (م)./ حاييم بن عطار. (م)./ ابرهام عمار. (م)./ شلمه عمار./ شلمه عمار بن ابرهام./ شموئل عمار المكناسي./ مردوخاي كوهن السلاوي. (م)./ شلمه كوهن الدبديوي. (م)./ شم طوب لارما. (م)./ يعقوب بن ملكا./ ابرهام بن موسى.(م)./ إفراييم مونسونيكو. (م)./ حسداي الموسينينو. (ط)./ مسعود بن موحا المراكشي. (م)./ شموئل بن واعيش المراكشي. (م).

651- פעמוני זהב (أجراس الذهب)، رفائيل أنقاوى. (ط).

652- פעמון ורמון (جرس وحلية)، رفائيل أنقاوى. (ط).

653- פקודת אליעזר (مهمة إليعازر)، شرح سفر الأمثال، إليعازر بهلول. (م).

654- פקודת אליעזר (مهمة إليعازر)، أحكام ونظر في "المائدة المعدة"، إليعازر اللاوي بن طوبو. (ط).

655- פרח לבנון (زهرة لبنان)، وعظ، يهودا برص.

656- פרח שושן (زهرة السوسان)، يعقوب فرغان. (م).

657- פרחי אהרן (زهرة أهارون)، تفسير وأشعار، أهارون بن سمحون المكناسي. (م).

658- 659- פרי מגדים (الفاكهة الطيبة)، وعظ ونظر في التوراة، يهودا أوحنا. (م).8 قصص تلمود وفتاوى، شموئل بن زقن الفاسي.(م).

660- פרי מגדים (الفاكهة الطيبة)، أحكام شرعية على ترتيب حروف المعجم، يهودا طوليدانو. (م).

661- פרי עץ הגן (ثمر الجنينة)، شموئل بن زقن الفاسي. (ط).

662- פרי עץ הדר (الثمر المزدان)، ابرهام مونسون الثاني. (م).

663- פרי עץ חיים (ثمرةشجرة حاييم)، حاييم ميمران. (م).

664- פרי תואר (الفاكهة الطيبة)، حاييم عطار. (ط).

665- פרפראות (الحلوى؟)، شموئل عمار المكناسي. (م).

666- פרק השיעורים (مقالة في المقادير)، والأوزان والورق (عملة) كما جاءت في التروراة والتلمود، شؤول سيريرو الأول. (ط).

667- פרשת הכסף (المقالة الفضية)، أخلاق، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

668- פרשת מרדוכי (مقالة مردوخاي)، تفسير، مردوخاي بيردوگو. (م).

669- פתח האהל (مَنْفَد الخيمة)، وعظ توراتي، داود أبيحصيرا. (ط).

670- פת לחם (كسرة خبز)، في أحكام الطعام، إسحاق اللاوي. (ط).

671- פתח אליהו (باب إليهو)، وعظ في مصائر الأيام، إليهو يلوز. (ط).

672- פתח עינים (فتح البصيرة)، قصص التوراة والتلمود، شموئل السرفاتي الفاسي.

673- פתוחי חותם (منافد المختوم)، نظر في التلمود، متتيه مردوخاي بيردوگو المكناسي. (م).

674- פתחי עולם (أبواب الدنيا)، أبرهام مانسانو. (م).

حرف الصاد

675- צו לצו (لكل أمر مطلوبه)، في الأخلاق، سمحون السلاوي. (ط).

676- צוף דבש (رحيق الشهد)، تفسير ويدال السرفاتي الثاني. (ط).

677- ציון במשפט (المعلم في القضاء)، أحكام ومنتقيات ومختصر فتاوى رفائيل بيردوگو، رفائيل موسى الباز الصفريوي.

678- צלצלי שמע (رجع الشهادة)، تسابيح وأشعار مراثي، موسى أبن صور. (ط).

679- צלצלי תרועה (نفخ البوق)، تفسير سفر الجامعة، أبرهام مانسانو. (م).

680-681- צניף מלוכה (عمامة الملك)، في أحكام الملك، يعقوب بن نئيم. (ط)./ في القابلا، وشروح على ابن ميمون وكتاب المبادئ، نسيم هشيش الفاسي.

682- 683- צפנת פענח (كشف الرمز)، شرح فصول من التلمود على مذهب القابلا، يوسف الأشقر. (م)./ قصة الفصح، يوسف جيقيطيليا. (ط).

684- צרור החיים (الحياة الأبدية)، تفاسير، أبرهام السبع. (ط).

685- צרור הכסף (صرة المال)، تفسير المجلات الخمس وأحكام، أبرهام السبع.

686- צרור המור (صرة الطِّيب)، أبرهام السبع.

حرف القاف

687- קבוץ גליות (اللفائف)، أحكام ووعظ، مئير دابيلا الصفريوي. (م).

688- קדושת שבת (تقديس السبت)، يعقوب بيردوگو. (م).

689- קדש (صرة الطيب).

690- 691- קדש הלולים (واجب الحمد)، شرح سفر المزامير، حبيب طوليدانو. (م)./ أحكام، شؤول نحمياس المكناسي. (م).

692- 693- קהלת יעקב (قبيل يعقوب)، منتقيات وعظ، يعقوب أبو درهم السلاوي. (م)./ نظر في التوراة، يعقوب ليلتي السطاطي. (م).

694- קהל קדשה (طائفة المقدسين)، شرح سفر الجامعة، حبيب طوليدانو. (م).

695- קול אליהו (نداء إليهو)، تفسير، إليهو السرفاتي. (م).

696- קול זמרה (صوت التغني)، أشعار، يوسف اكنافو الصويري. (م).

697- קול יעקב (نداء يعقوب)، أشعار، يعقوب بيردوكو. (ط).

698- קול כלה (نداء العروس)، تفسير، شموئل اللاوي بن يولي المكناسي. (ط).

699- קול מבשר (نداء البشرى)، حول فصول من التلمود، موسى روزيليو الأول المراكشي. (ط).

700- קול צעקת הרועים (صرخة الرعاة)، في أحكام طحن حنطة الفصح، إليهو بن كيكي من دبدو، (ط).

701- קול תחנה (أنة الابتهال)، تسابيح وابتهالات الصوم ومراثي، أبرهام أنقاوى. (ط).

702- קול תחנה קול טחנה (أنة الابتهال من أجل الطحين)، في حكم طحن حنطة الفصح ب "الماكينة"، رفائيل حاييم مشه بن نئيم. (ط).

703- 708- קונטרים (المجموع)، وعظ، إسحاق صباغ الثاني السلاوي./ في قواعد الطعام، لوي بن إلياد./ في الرد على كتاب "أقوال الحق"، أبرهام

مونسون./ فرسهت أحبار المغرب (في الرجال)، حاييم طوليدانو الرابع السلاوي./ مراثي، نفس المؤلف./ في الإخبار بالزلازل والكوارث، يهودا كرسانو. (م).

709- קופת הרוכלים (متجر التجار)، مجموع أحكام شرعية لعديد من الأحبار مرتبة على حروف المعجم، منظمة في أبيات، يهودا مونسونيگو. (م).

710- קינה (بكائية)، لما حل باليهود (تاريخ)، يعقوب المليح الصويري. (ط).

711- קינות רבים (بكائيات الجموع)، يعقوب بريانطي المعروف بالشاعر.

712- 713- קיצור (مختصر)، على مقاصد إسحاق لوريا؟ ابرهام أزولاي./ على كتاب "جنة الرمان" موسى ابن صور. (م).

714- קיצור משכנות הרועים (مختصر مرابع الرعاة)، أبنير إسرائيل السرفاتي. (م).

715- קיצור תקנות (مختصر الفتاوى)، وهي فتاوى أحبار قشتالة، رفائيل بيردوگو.

716- קלו"ן בכו"ת (؟)، مجموع في ذكر الأحبار، أهارون سمحون الثاني. (م).

717- קנה אברהם (نال أبرهام)، تفسير، أبرهام اللاوي بن سوسان. (م).

718- קצות החשן (؟)، رفائيل بيردوگو المكناسي.

719- קרבן אהרן (تقدمة أهارون)، في توابع التلمود؟ أهارون حاييم. (ط).

720- קרבן בני אהרן (تقدمة أبناء أهارون)، يديديه مونسونيكو. (م).

721- קרית ארבע (مجمع الأربعة)، نظر في أربعة كتب هي : "نور الشمس ونور الشريعة ووهج الشمس والنور المخبوء، وكلها حول كتاب علم الباطن المعروف ب "الزهار"، أبرهام بن مردوخي أزولاي. (م).

722- קרית חנה דוד (مجمع حنه داود)، فتاوى، داود كوهن. (م).

723- קרן לדוד (قرن داود)، نظر في بعض فصول التلمود، داود كوهن من دبدو. (م).

724- קרן ראם (قرن الوعل)، فتاوى، رفائيل أنقاوى. (ط).

725- קרן ראמים (قرن الأواعل)، تفسير، إسحاق صباع الثاني السلاوي.

حرف القاف

726- 727- ראש משבי"ר (عقل موسى بيردوگو؟)، وعظ. (م)./ نظر في الفصول الستة، نفس المؤلف. طبع جزء منه والباقي مخطوط.

728- 729- ראשון לציון (أول صهيون)، نظر في بعض فصول التلمود ولغة ابن ميمون ونسخ من بعض أسفار التوراة، حاييم بن عطار. (ط)./ شروح لبعض أسفار التوراة، نفس المؤلف. (ط).

730- ראשית בכורים (بدأ الفاكهة)، نظر في التوراة، أهارون بن سمحون المكناسي. (م).

731- רגלי הכסא (دعامة الكرسي)، يوسف كنافو. (م).

732- רוח יעקב (روح يعقوب)، وعظ، يعقوب بن شبت من جبل طارق. (ط).

733- רחמים פשוטים (أقل العطاء؟)، فتاوى رفائيل حاييم موسى بن نئيم. (ط).

734- רישא וסיפא (البدء والنهاية)، تفسير لسفر التكوين والخروج، عن طريق الرمز القابلي، داود أبيحصيرا.

735- רך וטוב (لطيف وخير)، فتاوى وشرح لمزمور، خليفة بن ملكا. (م).

736- רמזי (رمز)، شرائع من الفصول الستة وصلوات ونصوص أحجبة البيت، مرتبة على حروف المعجم. موشي زبارا. (م).

737- רמת שמואל (هضبة اشموئل)، اجتهاد في بعض الأحكام وتفاسير، شموئل أزييني الصفريوي. (ط).

738- רסאלה (الرسالة)، رسالة يهودا ابن قريش في النحو (بالعربية بحرف عبري). (ط).

739- 741- ספר רפואות (كتاب الطب أو الشفاء)، في فضائل وخصائص النبات، مجموع جمعه عن القدماء إليعزر بهلول المكناسي. (م)./ في التداوي، أبرهام بن داود أويوسف. (م)./ في فضائل وخصائص النبات، يعقوب قطن المكناسي. (م).

742- רקח מרקחת (دواء الصيدلية)، نظر في مغازي قصص التلمود، رفائيل بيردوكو المكناسي. (م).

حرف الشين

743- שאלות (الأسئلة فتاوى)، أسئلة وجهها يوسف القسطيل ليهودا حياط وأجوبته عليها، في "القابلا أو التصوف اليهودي". (م).

744- 770- שאלות ותשובות (فتاوى)، رفائيل أبن صور الأخير. (م)./ أبرهام أزولاي الثالث/ شلومه بن حبيب أولي المكناسي. (ط)./ بيردوكو موسى بن أبرهام المكناسي./ بيردوكو ميمون. (م)./ بيردوكو يهودا المكناسي. (م)./ موسى بن ميمون الصفريوي. (م)./ داود الصباح المراكشي. (م)./ رحميم حييم زمرا الفاسي. (م)./ السرفاتي شموئل الفاسي./ سيريرو شؤول الثالث. (م)./ شطريت إليهو الصفريوي. (م)./ حاييم طوليدانو السلاوي. (م)./ شلومه بن يعقوي طوليدانو المكناسي. (م)./ يهودا بن مئير طوليدانو المكناسي. (م)./ يهودا بن يعقوب طوليدانو الثالث المكناسي. (م)./ يهودا عباس. (م)./ يهودا بن عطار الأول . (م)./ إسحاق قرياط الثاني./ يهودا قرياط الأول التطواني./ إلياهو بن كيكي من دبدو. (م)./ مسعود بن موئيل./ موسى بن موئيل القصري. (م)./ ابرهام مونسون الأول. (م)./ يهودا هلوي التطواني. (ض).

771- שבות יעקב (رجوع يعقوب؟)، يعقوب بيردوكو المكناسي. (م).

772- שבילי החרוז (مسالك القافية)، أشعار على حروف المعجم لعديد من الشعراء وفيه أقوال العلماء، (تعليمي)، إسحاق بن نئيم.

773- שבילי המשפט (مسالك القضاء)، يهوشوع المونسونيكو. (م).

774- שבילי החיים (مسالك الحياة)، حول كتاب "المائدة المعدة"، يهوشوع المونسونيكو. (م).

775- שבת קדש (السبت المقدس)، حول كتاب "في شريعة السبت"، يعقوب أبيحصيرا. (م).

776- שדה צופים (حقل الرحيق)، شرح الأنبياء، يهودا طوليدانو بن يعقوب المكناسي. (م).

777- שומר שבת (احترام السبت)، في أحكام السبت، يوسف اكنافو الصويري. (م).

778- שועת ענוים (غوث المحتاج)، فتاوى وأحكام، يهودا مونسونيكو. (م).

779- שופרא דסופרי (صفوة الكُتَّاب)، في العقود والتوثيق وأحكام الطلاق، إسحاق صباع الأول. (ط).

780- שופריה דיוסף (فضل يوسف)، يوسف أهارون التطواني. (ط).

781- שופריה דיעקב (فضل يعقوب)، فتاوى في موضوع "المائدة المعدة"، يعقوب بيردوكو. (ط).

782- שיבת אברהם (شبيت أبرهام)، في بعض فصول التلمود، ابرهام أنقاوى.

783- 786- שיטה (رأي)، فائيل أبن صور. (م)./ في فصول من التلمود، شموئل بن يهودا الباز الصفريوي. (م)./ في أحكام الفصح، حاييم داود سيريرو. (م)./ في شريعة الزواج والطهارة...، حاييم ميمرن بن موسى. (م).

787- שיטות (آراء)، في فصول التلمود، أبرهام بن موسى. (ط).

788- 793- שיר (شعر)، ابرهام بن داود يوسف./ سعديه بن دنان. (ط)./ نظم في أحكام فحص الرئة، ابرهام بن عطار. (م)./ في أصول التوراة، موسى بن محفوظا الفاسي. (م)./ تسابيح مغربية، أبرهام النقار. نظم في المحرم من الطعام، داود بن شلومه ويطال. (م).

794- 796- שיר חדש (الشعر البديع)، في علم الفلك، شلومه أبن صور. (ط)./ رفائيل موسى الباز الصفريوي. (ط)./ شرح أبجدي لسفر المزامير، سعديه شوركي التلمساني.

797- שיר גדול (الشعر العظيم)، في فصول المشنا على 4300 هلخا (قاعدة)، سعديه بن دنان. (ط).

798- שיר ידידות (أشعار العشق)، إسحاق الصباغ. (ط).

799- שיר מכתם (أشعار العلة)، سعديه التلمساني. (م).

800- שיר מכתם (الشعر الواخز)، نظم في قواعد الطعام، يهودا بن عطار الأول. (ط).

801- 814- שירים (أشعار)، حييم بينطو. (ط)./ يهودا خلاص. ط)./ ابرهام بن زمرا. (ط)./ مندل بن زمرا (طبع بعضه)./ حنانيا بن زكري. (م)./ يوسف بن شموئل السرفاتي. (م)./ مخلوف بن شطريت. (م)./ باروخ طوليدانو المكناسي. (م)./ أبرهام قورياط الثالث. (ض)./ بصلصل مانسانو./ أبرهام المليح. (ط)./ أبرهام بن موسى./ يديديه مونسونيكو.

815- 816- שכל טוב (العقل الذكي)، دراسات، داود أبيحصيرا الفيلالي. (ط)./ عمانوئل سيريرو الأول. (م).

817- שלחן שבת (مائدة الذهب)، دراسات، شلومه حزان إليهو المراكشي. (ط).

818- שלחן הטהור، (المائدة الزكية)شلومه حزان إليهو المراكشي.

819- שלחן שבת (مائدة السبت)، مختصر في قواعد السبت، ابرهام مونسون الثاني.

820- שמו לחם (ضعوا الخبز؟)، تفسير سفر التكوين، إليهو السرفاتي. (م).

821- שמו יוסף (اسمه يوسف)، اجتهادات فقهية وأحكام وفتاوى، يوسف بن وليد بن إسحاق. (ط).

822- שמחת כהן (فرحة كوهن)، أجوبة في القابلا، مسعود هكوهن. (ط).

823- שמחת עולם (سرور الدنيا)، شرح لكتاب "الحجر المعين؟"، رفائيل أبن صور. (م).

824- שמן זית זך (الزيت الصافي)، تفسير داود شوشنه المراكشي. (م).

825- שמע שלמה (اسمع يا شلومه)، قواعد الذبح، يهودا خلاص الثالث. (ط).

826- שער קמה (قدر القامة)، صلوات، يوسف قرقوس. (ط).

827- שער החצר (باب البهو)، في فضائل فلسطين، داود بن شمعون. (ط).

828- שער כבוד"ה (باب تقديس الله)، رد على نقد موسى بن نحمان على كتاب الدلالة، (فلسفة)، إفراييم أنقاوى. (ط).

829- שער המטרה (باب المطمح)، في الأحكام المتصلة بفلسطين،داود بن شمعون.

830- שער המפקד (باب الآمر)، في نفس الموضوع لنفس المؤلف.

831- שער משלים (باب المنقاد)، في الإلاهيات، يوسف جيقيطيليا.

832- שער הקדים (باب الشرق)، مقدمات في فضائل فلسطين، داود بن شمعون.

833- 835- שער השמים (باب السماء)، في الابتهالات وفصول في الفقه، أبرهام أنقاوى./ في القابلا، يوسف جيقيطيليا./ أبرهام هيريرا.

836- שערי האורה (أبواب الأنوار)، في القبالا، يوسف جيقيطيليا. (ط).

837- שערי ארוכה (على أعتاب الشفاء)، في الأخلاق، يعقوب أبيحصيرا. (ط).

838- שערי בינה (أبواب البيان)، إسحاق الصباغ الثاني.

839- שער הדקדוק (أبواب النحو)، يهودا حيوج.

840- שערי צדק (أبواب الصدق)، في القبالا والوسائط العشر، يوسف جيقيطيليا. (م).

841- ס• שערי הצנורות (منافذ المياه؟)، نسيم مالك.

842- ס• שערי תשובה (أبواب التوبة)، يعقوب أبيحصيرا. (م).

843- ס• שעשועים (كتاب المسرات)، أخلاق وخطب وأشعار، يوسف وأبرهام. (م).

844- 845- שפת אמת (لسان الحق)، أشعار، عمانويئل سيريرو. (م)./ في تنقيح نصوص الصلوات، شلمه مايمران المراكشي. (م).

846- שפ״ר המנהגים (تقويم العوائد)، في قواعد الطعام، مجموع أحكام أحبار المغرب، يحيي الدهان الصفريوي.

847- שקל הקדש (ثقل المقدس)، نظم، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

748- שרביט הזהב (صولجان الذهب)، في الفصول الستة، رفائيل بيردوكو. (م).

849- שרשי המצות (أصول الوصايا)، في الأصول 13، يوسف الموسينينو. (ط).

850- שרשי השמות (أصول الأسماء)، في الاسم وتاثيره، أحبار المغرب.

851- 852- שרשים (أصول الأسماء)، تفسير، سعديه بن دنان./ أحكام، على حروف الهجاء، يوسف بيردوگو.

853- שתיל דוד (منابت داود)، أشعار، داود حسين. (ط).

حرف التاء

854- תאות ענוים (رغبة المحتاج)، أحكام، يديديه مونسينيگو. (م).

855- תהלה לדוד (ابتهال لداود)، أشعار ومراثي، داود حسين المكناسي. (ط).

856- תהלות ישראל (ابتهالات بني إسرائيل)، يوسف كنافو الصويري. (م).

857- 859- תוכחות (بلية)، يهودا أبن صور التطواني. (ط)./ ابرهام سالمة التطواني./ أخلاق (بالعربية)، يعقوب بن سمحون. (م).

860- תוכחות מוסר (تجربة أخلاقية)، شرح أيوب، أبرهام مانسانو. (م).

861- תוכחות שוובים (بلايا العصاة)، رسالة، مشولم بوزكلو.

862- תוכחות נופלים (بلايا المتهاوين) من "التهاوي"، أحكام وفتاوى، يديديه مونسونيكو.

863- 865- תועפות ראם (ظهور الوعل)، يعقوب بيردوگو المكناسي. (م)./ فتاوى رفائيل أنقاوى. (ط)./ موشي بن شمعون القاييم. (ط).

866- תוקפו של יוסף (ردود يوسف)، أحكام وفتاوى، يوسف المليح الأول. (ط).

867- תורבץ הצר (حديقة البهو)، معجم الأحكام، رفائيل موسى الباز الصفريوي. (م).

868- תורי זהב (العصور الذهبية)، شرح قصة الفصح، عمانوئيل سيريرو الباز. (م).

869- 870- תורת אמת (توراة الحق)، رفائيل بيردوگو المكناسي. (م)./ نظر في ثلاثة كتب، عمانوئيل سيريرو بن يهوشوع. (ض).

871- תורת חיים (تعاليم الحياة)، نظر في الزهار، موسى الدرعي. (ط)

872- תורת השם (توراة الرب)، تفسير أبرِهام مانسانو.

873- תחילת חכמה (بداية الحكمة)، قواعد تلمودية، يعقوب حازيز. (ط).

874- תולדות ימי חיי (سيرتي)، داود هكوهن من دبدو.

875- תוצאות חיים (تجربة الحياة)، شرح لكتاب "شجرة الحياة" لأبي العافية، أبرهام مونسون الأخير.

876- תקון כרת (تجديد العهد)، منتقيات بعناية شموئل بن دنان. (ط).

877- תקון יששכר (تقويم يساخر)، تقويم سنوي (فلك)، يساخر بن سوسن. (ط).

878- תקנות (فتاوى)، لعلماء قشتالة، في الطلاق.

879- תרומת הדשן (هضبة الخصب)، رد على من أنكر وجود الخالق، حبيب طوليدانو الثالث. (ط).

880- 881- תשובות (فتاوى وأحكام)، أهارون حاييم./ يوسف جيقيطيليا.

882- תשובות (أجوبة)، يهودا عوزئيل الصويري. (م).

883- תשלום (الأداء)، في القبالا، ابرهام أدروتيل.

ملاحظات حول هذه المؤلفات

تمثل هذه المجموعة من العناوين كما هائلا من النتاج والإبداع قد لا يتناسب والظروف الزمانية والمكانية والعلمية أيضا، ولا يمكن أن تدخل في حيز المقبول إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يأتي :

1- قد يعني العنوان مؤلفا ضخما وقد لا يعني إلا صفحات أو صفحة أو سطورا، خصوصا إذا تذكرنا أن كثيرا منها كان وعظا وخطبا وصلوات وفتاوى فقهية.

2- أن كثيرا من مضامين هذه العناوين دارت حول التفسير التوراتي، وقد يتكرر التفسير لنفس الفقيه في كتابة هي بين الصفحات الكثيرة والسطور القليلة، إذ كان من المفسرين اليهود المغاربة من فسر التوراة كلها ومنهم من فسر بعض أسفارها أو بعض آياتها فقط، ولعل النوعين الأخيرين كانا أكثر عددا.

3- ويقال نفس الشيء في شروح فصول التلمود.

4- قد ينسب مؤلف واحد لصاحبه بعديد من العناوين في حين أن الأمر لا يعدو أن يكون عملا واحدا.

5- قد ينسب المؤلف الواحد لعديد من المؤلفين لتشابه الأسماء أو لاعتماد السمع لا النظر في المؤلف.

6- جل هذه المؤلفات تناولت الجوانب الدينية والتشريعية، والفتاوى، ويكثر التأليف في هذه لحاجة المتدينين والمستفتين والمتقاضين، خصوصا إذا علمنا بأن أداء كثير من الطقوس عند اليهود، كان يتأثر بواقع الحال وبما يطرأ على المجتمع المغربي كليا، يهودا ومسلمين. ولهذا تعتبر هذه الأعمال مهمة من الناحية التأريخية والاجتماعية، ولعل محاولة تقسيم مضامين هذه المؤلفات تساعدنا على وضعها في المكانة العلمية التاريخية التي تستحقها، وهكذا نجد المضامين تتوزع على المباحث الآتية :

فتاوى وأحكام 222 مكتوبا[6]. تفسير ونظر في التوراة 104. حول التلمود 72. وعظ وخطب 60. أشعار ونظم 33.[7] قبالا (تصوف) وحول كتاب الزهر 33. حول الفصول الستة لابن ميمون 14.[8] حول "المائدة المعدة" (في التشريع) ليوسف قارو 13. تاريخ 10. فلك وتوقيت 9. فلسفة 5. وتناولت العناوين الأخرى موضوعات مختلفة، منها في القراءة والنقط والنحو واللغة والأخلاق والرحلة والنساخة والتوثيق والأوزان والمقاييس والعملة والطب والنبات والاستسقاء والفهرسة والسياسة. والجدير بالذكر أن معظم هذه المؤلفات يعتبر مادة غنية بالنسبة للتأريخ الاجتماعي للمغرب، خصوصا مؤلفات الأحكام الفقهية والفتاوى والأشعار، كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك، ومن حسن الحظ أن حظ الأسد كان لهذه.

(6) الإحصاء هنا تقريبي وليس حسميا، لأن هناك مؤلفات لا يكشف منطوق عنوانها عن العلم الذي هي موضوع له.

(7) بعض هذه الأشعار وحل النظم تعليمي موضوعه الفقه ومواد الدراسة من نحو ولغة وغيرها.

(8) جاء ذكر الفصول الستة مختصرا، ومعلوم أن هذه الفصول هي من التلمود، وقد شرحها ابن ميمون، وغير واضح في كتاب ابن نئيم هل المقصود فصول التلمود ذاتها أم شرح ابن ميمون، لذلك نضع علامة استفهام هنا. ومعلوم أن من صعوبة كتاب ابن نئيم هذا استعماله المختصرات في كثير من العناوين التي ذكرها، لذلك نعتذر إذا وقع منا خلط لهذا السبب.

أصول النحو العبري ومصادره العربية

سعيد كفايتي
كلية الآداب – سايس، فاس

مدخل

إذا كان من المعروف أن تأسيس النحو العبري ما بين القرن التاسع والثاني عشر الميلادي ما كان ليتحقق بالشكل الذي وصل إلينا به لولا تأثره الحاسم بالنحو العربي، فإن ما نسعى إليه من خلال هذا البحث هو التمييز بين ما هو أصيل في النحو العبري وما هو مستعار من التراث اللغوي العربي. ويجب التنبيه من الآن بأننا حين نتساءل عن أصالة النحو العبري وعلاقاته بالأنحاء الأخرى فإننا نثير في حقيقة الأمر موضوعا خلافيا لم تستقر الآراء فيه على فكرة نهائية.

والمقصود بأصول النحو العبري هو تلك الإرهاصات اللغوية التي يمكن أن نحسم بأنها نشأت وتطورت في استقلال تام عن أي تأثير خارجي، مع العلم بأن بعض الإرهاصات تعتبر مما هو مشترك بين مختلف الشعوب والأمم. ويصطلح، في الغالب، على تسميتها "باللسانيات الشعبية"[1] (linguistique populaire).

والمقصود بمصادر النحو العبري هو تلك التأثيرات التي وفدت إليه، بشكل خاص، من التراث اللغوي العربي، والتي ساهمت إلى حد بعيد في تطوره، إن على مستوى المفاهيم أو المناهج أو المصطلحات.

---

(1) يمكن القول بأن اللسانيات الشعبية يقصد بها الملاحظات العفوية التي تصدر عن عامة الناس بشأن مسألة لغوية معينة، انظر لمزيد من التوسع (بريكل هيربيرت : 1989).

أصول النحو العبري

على الرغم من أن اهتمام اليهود باللغة العبرية، أو ما يعرف باللغة المقدسة، خلال العصور القديمة لم يرق إلى بحث نظري متناسق مثلما هو الشأن في الحضارتين الصينية والهندية[2]، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن البوادر الأولى للتفكير اللساني العبري تمثلت أولا في "**العهد القديم**" ثم بعد ذلك في "**سفر يسيرة**" و"**الماسورة**".

أ – "العهد القديم"

من أبرز مظاهر اهتمام "**العهد القديم**" بظاهرة اللغة ما يلي :

- **التنوع اللهجي** : إن "**العهد القديم**" كله لا يتضمن سوى إشارة واحدة إلى تنوع لهجي كان ينفرد به الإفرئيميون الذين لم يكونوا قادرين على نطق صوت الشين[3]. "فكان إذا قال أحد الناجين من إفرائيم: دعوني أعبر يقول له الجلعاديون : أأفرائيمي أنت؟ فيقول : لا فيقولون له : إذن قل : شبولت فيقول : سبولت غير قادر على لفظها لفظا صحيحا" سفر القضاة (12-5-6).

- **في أصل اللغات وتطورها** : تعتبر الميثولوجيات من المصادر الأساسية التي يمكن الركون إليها للحصول على معلومات معينة تتعلق باللغة ونشأتها وتطورها، كذا اختلاف الألسن وتنوعها. ولا تخفى هنا على أحد المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها "برج بابل" في الدراسات اللغوية والفلسفية القديمة، العبرية أو الأوربية، والتي استمدتها أولا من أصوله التوراتية وثانيا من محاولته إيجاد تعليل مقبول لاختلاف الألسن وتنوعها. وقد تميزت نظرة برج بابل التوراتية بارتكازها على التعارض من جهة بين وحدة اللغات واجتماع الناس ومن جهة أخرى بين اختلاف اللغات وانتشار الناس على وجه الأرض (انظر أمبرتو إيكو، 1994 – جمال الدين كولوغلي، 1989).

---

(2) انظر (جوليا كرستيفا : 1981).

(3) إن الالتباس بين صوتي السين والشين في اللغة العبرية يرجع حسب (موسكاتي، 1993 : 68) إلى تنوع لهجي وليس على وجود فونيم مستقل لصوت السين.

- **محاولة تأصيل الأسماء**

يمكن أن نستخرج، بخصوص تأصيل الأسماء، أربعين شاهدا في سفر التكوين وحده. "ولذلك سميت بابل، لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها" (سفر التكوين، 11 – 9). مع العلم بأن اشتقاق بلبل من بابل لا يصح على الإطلاق. فالمعنى اللغوي "لبابل" هو باب الله، إذ أسند اللفظ "باب" ومعناه معروف، وهو سامي مشترك إلى اسم الله المعروف عند الساميين "إل"(أحمد شحلان، 1992 : 55).

والملاحظ أن هذا النوع التأصيل يقوم عند العامة من الناس على ربط كلمة بكلمة أخرى شائعة، والظن بأنها مشتقة منها، وذلك لأن الذهن يميل إلى أن يصل بين الكلمات تبعا لشكلها الخارجي وأحيانا على عكس ما يقتضي المعنى، بل على عكس ما يقتضي العقل السليم (رمضان عبد التواب، 1975 : 172).

ب – سفر يسيرة

يعد **سفر يسيرة** من المصادر اليهودية القديمة التي أوردت بخصوص اللغة العبرية بعض الأفكار اللغوية التي يمكن أن يعتد بها من قبيل ما يلي :

– تصنيف أصوات اللغة العبرية حسب مخارجها إلى خمس مجموعات :

- أصوات حلقية : אהחע+ר
- أصوات حنكية : גיכק
- أصوات أسلية : דטלנת
- أصوات أسنانية : זסצרש
- أصوات شفوية : דבמפ (إيزيدور كاليش، 1989 : 28).

– الإشارة إلى مجموعة بكد كبت والراء والتي يطلق عليها مصطلح الحروف المزدوجة.

– القيمة التعبيرية للصوامت بحيث يحمل كل واحد منها دلالة ينفرد بها عن غيره.

– ائتلاف الصوامت على شكل جذور ثنائية من قبيل ائتلاف حرف الألف مع كل حرف من حروف الأبجدية العبرية وائتلاف هذه الحروف نفسها مع الألف. الأمر الذي أدى إلى تأليف مائتين وواحد وثلاثين جذرا.

ولا شك في أن القيمة الرمزية لهذا الكتاب في الفكر الديني اليهودي كانت سببا ضمن عوامل أخرى في شيوعه بين أوساط النحاة اليهود، وفي ظهور شروح عديدة له ساهمت كلها في التعريف بما ورد في "**سفر يسيرة**" من أفكار لغوية البعض منها، خاصة تلك التي تتعلق بتحديد مخارج الأصوات كانت متداولة هي نفسها دون أدنى تغيير عند النحاة اليهود. وحتى عندما تم تطويرها على يد أبي الوليد مروان بن جناح الذي كان معنيا أكثر من غيره بتحديد أدق لمخارج الأصوات لم يكن لها في الغالب أي صدى في التراث اللغوي العبري (انظر صوفي كيسلر ميكويش، 1992 : 255). إن "**سفر زكرون**" لجوزيف قمحي، على سبيل المثال، الذي يكاد أن يكون في واقع الأمر ترجمة عبرية مقتضبة لأجزاء من "**اللمع**" يُعاد فيه حرفيا بخصوص تحديد مخارج الأصوات ما جاء في "**سفر يسيرة**" دون زيادة ولا نقصان (وليام باشر، 1888 : 2).

وكان يتضمن "**سفر يسيرة**" أفكارا أخرى تخص القيمة التعبيرية للصوامت وائتلافها على شكل جذور ثنائية أثرت ردحا من الزمن في بعض النحاة اليهود[4] ثم سرعان ما تراجع تأثيرها بعد اكتشاف النظرية الثلاثية.

ج – الماسورة

المعنى العام للماسورة هو التراث، وعلى وجه الخصوص، ذلك القسم من التراث الذي يسهر، من خلال بعض الملاحظات التي يقدمها، على سلامة

(4) نخص بالذكر داود بن أبراهام الفاسي الذي استفاد من القيمة التعبيرية للصوامت وفي ائتلافها على شكل جذور ثنائية في عمله المعجمي "**جامع الألفاظ**".

لغة "**العهد القديم**"، إن على مستوى الكتابة أو على مستوى القراءة. وقد تبلورت في أول الأمر هذه الملاحظات على شكل إشارات نقدية ترفق بنصوص "**العهد القديم**". وكانت تدون إما على هامش الصفحة أو في أسفلها أو في أعلاها. وقد نشأ بتعاقب الأجيال تراث ضخم من هذه الملاحظات التي أصبحت تجمع في كتب مستقلة (انظر جورج فيل، 1972).

وقد تمثل عمل الماسورطيين في الانكباب على قراءة "**العهد القديم**" والحرص على تتبع كل الجزئيات المتعلقة بالإملاء والتنقيط والنبر وتسجيلها وتصنيفها وعدها.

وعلى الرغم من أن اهتمام الماسورطيين قد انصب في قسم كبير منه على الجانب الصوتي من اللغة العبرية، مما سيؤهلهم فيما بعد على تزعم حركة التنقيط والإعجام، فإن أعمالهم لا تخلو مع ذلك من ملاحظات نحوية وصرفية عامة.

ويبدو أن هذه الأعمال كانت من المصادر الرئيسية التي رجع إليها النحاة اليهود للاستفادة منها. غير أنه يجب أن نشير إلى أن المصدر الماسوريطي هو في حقيقة الأمر حصيلة عدة قرون من الجهد، يمتد من القرن الثاني أو الثالث إلى ما بعد القرن العاشر، لأن الماسور، كما هو معروف، استمرت حتى بعد الاستتباب النهائي لنظام الحركات والتنقيط.

وإذا كانت الأعمال الماسوريطية تمثل في مجملها مظهرا من مظاهر التراث اليهودي الذي نشأ بمنأى عن أي تأثير خارجي، فإن المسار الذي ستعرفه بعد ظهور الإسلام، خاصة ابتداء من القرن السابع الميلادي، جدير بالملاحظة لعدة اعتبارات منها أن هذه الفترة التي شهدت إدخال نظام التنقيط والحركات في اللغة العربية صادفت إدخال أنظمة مماثلة في الكتابتين العبرية والآرامية. وهكذا فقد شهدت الحياة الثقافية اليهودية آنذاك تنافس ثلاث أنظمة للحركات : النظام الفلسطيني والنظام البابلي والنظام الطبري. ويعتبر النظام الطبري هو الأكثر شهرة وشيوعا. وبخلاف النظامين السابقين فإن رموز

حركاته علوية وعددها سبعة أو ما يسمى السبعة الملوك (انظر شلومو موراك، 1972). والثابت أن هذا التماثل الذي مس نظام الكتابة السامية لا يمكن أن يرد بأي حال من الأحوال إلى الصدفة (انظر سعيد كفايتي : 2000).

إشكالية تأسيس النحو العبري

إن معرفة أصول النحو العبري، والمراحل التي قطعها في اتجاه الاستقرار على صيغة نهائية، إن على المستوى النظري أو المنهجي أو المفاهيمي من المواضيع التي تتناول، بشكل مباشر، إشكالية تأسيس النحو العبري. ومن هنا تطرح أسئلة من قبيل ما يلي :

هل نبدأ تاريخ النحو العبري بالأعمال الماسوريطية التي تتضمن بعض الملاحظات النحوية ؟

هل نزعم، استنادا إلى آرون دوتان (آرون دوتان، 1990)، بأن المادة الأولية للنحو كانت موجودة في الأعمال الماسوريطية، وكانت تحتاج فقط إلى تفرغ في قالب نظري لمنهجية أكثر تماسكا ؟

هل يمكن أن نتصور تاريخا للنحو العبري دون الرجوع إلى المصادر النحوية العربية ؟

هل يمكن حقا أن نشكك في أصالة النحو العبري لمجرد أننا نحرص على تحديد مصادره العربية ؟

وهل هناك مصادر أخرى غير النحو العربي كان لها تأثير في النحو العبري ؟

هل الاكتشاف المتأخر للنظام الثلاثي في وصف بنية الكلمة العبرية مرده إلى وعي النحاة اليهود بطبيعة اللغة العبرية أو أنه لا يعدو أن يكون إحدى مظاهر القصور في قراءة النحو العبري ؟

إن التأثير بين الثقافات ليس جديدا لا على العرب ولا على اليهود. فالنحو العربي الذي يمثل المصدر الأساسي الذي رجع إليه النحاة اليهود ابتداء من القرن التاسع الميلادي، كان هو بدوره حصيلة تأثيرات أجنبية مختلفة

سرعان ما تحددت في الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي. وهناك من الباحثين من اعتقد أن الخليل بن أحمد الفراهيدي استعار فكرة الترتيب الصوتي المتبع في "العين" من التراث اللغوي الهندي. ولا شك في أن التأثير السرياني كان حاسما في نشأة وتطور نظام التنقيط والحركات في اللغة العربية.

وقد تميز اليهود لاعتبارات تاريخية عديدة، لا مجال لذكرها هنا، بانفتاحهم الشديد على الثقافات الأخرى حتى أنه يمكن القول بأننا إذا تتبعنا تاريخ اللغة العبرية فسنلاحظ بأنها كانت دوما تتأثر باللغات التي تحيط بها. ألم تكتب أجزاء من "**العهد القديم**" باللغة الآرامية ؟ ألم يكتب "**الترجوم**" بنفس اللغة ؟

كما أن الماسورة كانت تمزج بين اللغتين العبرية والآرامية.

مع ظهور الإسلام انتشرت اللغة العربية في أرجاء الإمبراطورية العربية الإسلامية بحيث أصبح من الممكن تسميتها لغة كونية، فكان اليهود سباقين إلى تبني اللغة العربية واتخاذها أداة للتأليف والكتابة. ومن هنا نجد أن قسما كبيرا من التراث اليهودي، اللغوي أو الفلسفي منه بشكل خاص، كانت تتداخل فيه العربية خطا أو متنا بالعبرية (انظر المدلاوي، 1995).

المصادر العربية للنحو العبري :

لقد رأينا سابقا أن الاحتكاك بين التراثين العربي واليهودي ترتب عنه تأسيس النحو العبري ابتداء من القرن التاسع الميلادي. الأمر الذي يدفعنا منذ الوهلة الأولى إلى الافتراض بأن المكون العربي كانت له الأولوية في نشوء النحو العبري وتطوره. غير أننا بقدر ما نحرص على صحة هذا الافتراض فإننا لا نهون على الإطلاق من قيمة الأعمال الماسوريطية. مع العلم بأن هذه الأعمال لا يمكن أن تحسب، على الإطلاق، في عداد الدراسات النحوية، لاقتصارها على البحث في الحركات، وعلى إحصاء الصيغ والحروف في "**العهد القديم**"، وعدم تطلعها إلى دراسة اللغة واستنباط قواعدها وأحكامها.

إلى أي حد يمكن الحديث إذن، في ضوء هذه المعطيات، عن المصادر العربية للنحو العبري ؟

سنحاول أن نتناول هذا الموضوع من خلال دراسة العناصر الآتية :

أ – الحركات

يحدد حيوج في كتاب "**الأفعال ذوات حروف اللين**" (موريس جاستور، 1889) الحركات السبع المشهورة بالسبعة ملوك وهي: بتاح، قماص سيكول، سيري، حيريق، حولام وشوروق. وتجب الإشارة هنا إلى أن حيوج كغيره من النحاة اليهود قد استعار نظام الحركات من الأعمال الماسوريطية، وإذا أردنا الدقة فمن النظام الطبري الذي كان شائعا كذلك في المغرب والأندلس. ويستعيد ابن جناح العدد نفسه : كتاب "**اللمع**" ل جوزيف دورنبورغ 1886.

غير أنه كان قد اختزل في كتاب سابق الحركات السبع إلى ثلاث رئيسية :

"وأصل هذه السبع حركات ثلاث منها وهي ال שרק (شرق) وال חרק (حرق) وال פתח (پتح) وذلك تلقاء ثلاث الحركات الطبيعية الموجودة في العالم وهي الحركة من الوسط، والحركة إلى الوسط، والحركة حول الوسط. أما الحركة من الوسط، فحركة النار المرتفعة من الأرض بطبعها نحو الفلك، وهذه حركة ال שרק في الكلام لأن الآلة الفاعلة له ترفعه إلى العلو؛ وأما الحركة التي هي إلى الوسط، فهي حركة الحجر يرمي به في الهواء فيرفع قسرا بغير طبعه حتى إذا بلغ النهاية التي تناهت إليها القوة الدافعة له هوى سفلا بطبعه؛ وهذه هي حركة ال חרק في الكلام لأن الآلة الفاعلة له تدفعه إلى السفل؛ وأما الحركة التي حول الوسط، فهي كحركة الفلك المستدير حول الأرض، وهذه هي حركة פתח في الكلام لأن الآلة الفاعلة له تذهب به إلى استدارة" (جوزيف وهارتويغ دورنبورغ، 1880 : 275 – 276).

إن الحركات الثلاث، الفتحة والضمة والكسرة هي الحركات الأصيلة في اللغة العبرية حتى وإن كان الخط يصور لكل واحدة منها رسوما مختلفة حسب الأوجه السياقية. إن الخط العبري، كما عبر عن ذلك المدلاوي (المدلاوي، تحت الطبع)، خط فونيتيكي يهتم بالأوجه اللفظية التي تتجلى عليها الأصول الصوتية، في حين أن للخط العربي طبيعة فونولوجية تقديرية أي أنه يعتبر الأصل في التدوين ولا يعبأ بالأوجه اللفظية التي تتحقق عليه الحركة.

ويبدو هذا التمييز واضحا بين الحركات الأصيلة والحركات المتفرعة عنها حين يقول ابن جناح :

"فهذه الثلاث حركات هي أمهات وأصول جميع الحركات والباقية بنات وفروع لها أعني أن ال חלם (حُولم) وקמץ (قمص) متفرعان من ال שרק إذ الضم له ثلاثها كالجنس وهي أنواعه إلا أن بعضها فوق بعض وذلك أن ال שרק فوق חלם وال חלם فوق ال קמץ وال סגול الذي هو פתח קמץ. متفرع من פתח גדול إذ حركته في النطق به ممالة إلى ال פתח.

ويستبين ذلك في קולכם אליכם עליכם وما جرى هذا المجرى. وأما ال צרי فتفرع عن ال חרק ذلك أن مخرجه متوسط بين مخرج ال פתח ومخرج ال חרק وكان عندي أقرب إلى ال חרק لأني رأيتهم كثيرا يستعملون ال צרי مكان ال חרק ويجرونه مجراه في الأفعال المستقبلية المحذوفة مثل ותכה מכעם עיני ותלה ארץ מצרים ותלך ותתע ואפן وغيرها وإن قيل أن ال צרי متفرع من ال חרק.

وال פתח جميعا لتوسطه بينهما كان ذلك حسنا فاعلمه" (**المرجع نفسه:** 277).

إن الملاحظة الأساسية التي يمكن إبداؤها بخصوص اختزال الحركات السبع إلى ثلاثة هي أن هذا الاختزال، وإن صنف حسب مقتضيات فيزيولوجية، فإنه يقوم على أسس فلسفية محضة، وما يتعلق بها من منطق أرسطي وفيزيائي وعلم الفلك (إيلان آلدر، 1983 : 49).

ويبدو الأساس الفيزيائي أو الفلكي واضحا حين يقيم ابن جناح من جهة تناظرا بين الحركات الثلاث (الشورق والحيريق والبتاح) والحركات الطبيعية الموجودة في العالم، ويصنف من جهة أخرى الحركات إلى الحركة من الوسط والحركة إلى الوسط والحركة حول الوسط. وليس هناك أدنى شك في أن هذا التصنيف مستعار برمته من أريسطو الذي قال : "كل حركة بسيطة يجب أن تنطلق بالضرورة من الوسط أو تتجه في الاتجاه الوسط أو تكون حول الوسط" (أرسطو، 1965 : 3).

إن ابن جناح كغيره من النحاة القدامى عربا أو يهودا كان له إطلاع على الفلسفة اليونانية، وكانت له، حسب ابن أبي اصبيعة، عناية في صناعة المنطق (انظر مانك، 1850 : 81). غير أن هذا الأمر لا يمنع من القول بأنه اقتفى في تصنيف الحركات أثر النحاة العرب. فقد حاول بعض اللغويين العرب تفسير وجود الحركات معتلا باستدلالات منقولة من علم الفلك فجاء تفسيرها على النحو الأتي : "وأما الحركات الثلاث فقد قيل أنها مشاكلة للحركات الطبيعية، فالرفع مشاكل لحركة الفلك لارتفاعها، والجر مشاكل لحركة الأرض والماء لانخفاضها، والنصب مشاكل لحركة النار والهواء لتوسطها" (القلقشندي، دون تاريخ : ج3، 158 – 159). كما اعتمد ابن جناح في اختزال الحركات السبع إلى ثلاثة على مفهومين فلسفيين هما الأصل والفرع، وهما معا من المفاهيم الأساسية التي قام عليها النحو العربي. وخلافا للتقسيم الماسوريطي الذي يقوم على الحركات السبع أو ذاك الذي يختزلها إلى ثلاث حركات أصلية حتى يحاكي حركات اللغات العربية، فإن يوسف قمحي، وهو من نحاة القرن الثاني عشر، يختزل الحركات السبع إلى خمسة، كما هو الشأن في اللغات الرومانية، ويميز بين الحركات الطويلة والحركات القصيرة :

اعلم أن الحركات خمس طويلة وخمس قصيرة :

1- ـٰ : حركة قصيرة تقرأ بتاح كدول.

2- א : حركة طويلة تسمى سيري.

3- אָ : حركة قصيرة تسمى سيگول وهي بتح قطان.

4- אוֹ : حركة طويلة تشكل بنقطة فوق (الواو) وتسمى حولام.

5- אָ : حركة قصيرة تسمى حطاف قماص.

6- אוּ : حركة طويلة وهي شورق بالواو.

7- א : حركة قصيرة وهي شورق بلا واو واسمها قبوص شفتييم.

8- אִי : حركة طويلة تقرأ تحت الحرف وتسمى حيريق بالياء.

9- א : حركة قصيرة وهي حيريق بدون ياء.

هذه هي الحركات العشر، بعضها طويل والبعض قصير، القماص متفرع عن البتح، والسيري متفرع عن سيگول والحولام متفرع عن حطاف قماص، والشورق بالواو متفرع عن شورق بدون واو، واسمه قبوتس شفاتييم والحيريق بالواو متفرع عن الحيريق بدون ياء" (جوزيف قمحي، 1888 : 17).

ب – الصوامت

أفرد ابن جناح لمخارج الأحرف في كتاب "اللمع" بابا مستقلا سماه "في ذكر مخارج الأحرف ووصف بعض خواصها". وقد استقى مادة هذا الباب من **سفر يسيرة**. غير أنه يقول مع ذلك : "هكذا قسمتها (الأحرف) الأوائل على الخمسة مخارج من غير تفسير ولا تحديد بل ببعض المقاربة" (جوزيف دورنبورغ : 26). وعلى هذا الأساس فإن عمل ابن جناح سيتمثل أساسا في الوصف الدقيق لأصوات اللغة العبرية. وبما أنه كان رائدا في دراسة هذا الموضوع دراسة لغوية محضة، فقد كان من المفروض عليه أن يستفيد مما أحرزت عليه الصوتيات العربية من تقدم في وصف مخارج الأصوات وتحديد صفاتها. فما هي مظاهر هذه الاستفادة ؟

– الدقة في تحديد مخارج الأصوات، فأحرف الحلق אהע هي من حيث خروجها من الحلق على ثلاثة أضرب تبتدئ بأقصى الحلق ثم تتدرج على

ما يليه. ومن المعروف أن الحلق عند سيبويه ينقسم إلى أقصى الحلق فوسطه فأدناه.

– استعارة بعض النصوص من كتب النحو العربي، مما يعني أن ابن جناح قد رجع إليها واستفاد منها. ومن بين الكتب التي استعار منها بعض النصوص كتاب سيبويه وعين الخليل ومقتضب المبرد. ومثال ذلك أن ابن جناح يقول بصدد النون المتحركة ما يلي : "إلا أن النون المتحركة مشربة غنة والغنة من الخياشيم والنون الساكنة خالصة من الخياشيم وإنما سميتها باسم واحد لما ذكرت لك أعني لاشتباه الصوتين وإلا فإنهما ليستا من مخرج واحد" (**المرجع نفسه** : 28)، وهو طبعا مماثل لما جاء في المقتضب : "لأن المتحركة مشربة غنة والغنة من الخياشيم والنون الخفيفة خالصة من الخياشيم وإنما سميتها باسم واحد لاشتباه الصوتين وإلا فإنهما ليستا من مخرج واحد لما ذكرت لك" (المبرد : 196).

وإذا كان هذا الباب يكاد يكون مماثلا في التعبير لما جاء في المصادر النحوية العربية التي أشرنا إليها سابقا فإنه يبين، مع ذلك، أن ابن جناح كان يختار من المصطلحات النحوية ما كان يراه أنسب، والدليل على ذلك أنه كان يستعمل المصطلحات التي وردت في العين والمقتضب، مهملا تلك التي وردت في كتاب سيبويه. ورغم أن ابن جناح كان حريصا على وصف أصوات اللغة العبرية وصفا دقيقا فإنه لم يبلغ دقة سيبويه في وصف أصوات اللغة العربية.

ج – النظرية الثلاثية

يعتبر الانتقال من النظرة الثنائية إلى النظرة الثلاثية في وصف كلمة اللغة العبرية من التحولات الأساسية في تاريخ النحو العبري بحيث يمكن الجزم بأن أعمال حيوج في مجال ترسيخ النظرة الثلاثية تجاوزت كثيرا المحاولات النحوية السابقة وحلت محلها. فإذا كانت نشأة علم أصوات اللغة العبرية تعود إلى ما قبل القرن العاشر الميلادي مستفيدة في هذه النشأة المبكرة من **سفر يسيرة** وأعمال الماسورطيين فإن التحولات التي مست وصف البنية الصرفية للكلمة

العبرية كانت أبطأ. فقد عجزت الإسهامات اللغوية لكل من سعديا گاؤون ويافث بن علي وداود بن أبراهام الفاسي أو غيرهم من النحاة اليهود في صياغة نظرية متجانسة حول الجذور والتصريف والأصوات المعتلة. إن داود بن أبرهام الفاسي، وهو من المعجميين الذين كان لهم اطلاع واسع على الثقافة العربية، كان ما يزال في القرن العاشر يدور في فلك النظرة الأحادية والثنائية.

إن ركون النحاة اليهود إلى النظرة الثلاثية في وصف كلمة اللغة العبرية جاء متأخرا، في حين كان النحاة العرب قد انتبهوا منذ القرن السابع الميلادي إلى الطابع الثلاثي الذي يميز اللغة العربية. قال الخليل بن أحمد : "الاسم لا يكون أقل من ثلاثة أحرف حرف يبتدأ به وحرف يحشى به الكلمة وحرف يوقف عليه" (الخليل ابن أحمد، 1988 : ج1 – 49).

إذا كان من الثابت بأن النحاة اليهود قد استفادوا، كما بيننا ذلك في مواضيع متفرقة من هذا البحث، من إنجازات النحو العربي. فكيف نفسر إذن جهلهم بالنظرة الثلاثية ؟ أهو جهل مرده إلى أن اطلاع اليهود الأوائل على النحو العربي لم يكن بالقدر الذي كنا نتصور. ؟ أم أن هذا "الجهل" هو في حقيقة الأمر إدراك أولي بالثنائية التي تميز بنية الكلمة في اللغة العبرية ؟

إن تحيز حيوج لمناحيم بن شاروك المتعصب للغة العبرية لم يمنعه من أن يخضع هذه اللغة لمناهج النحاة العرب، وأن ينقل إلى النحو العبري النظرية الثلاثية.

غير أن حيوج عندما نقل transfert هذه النظرية إلى النحو العبري فإنه، بقدر ما استعار من الثرات اللغوي العربي ما يحتاج إليه من قواعد صوتية وصرفية، بقدر ما كان يراعي في الوقت نفسه طبيعة اللغة العبرية. ويبدو أن نظامها الصرفي كان أقل محافظة من نظيره العربي، وكان يخضع من الناحية الدياكرونية لعدة تحولات جعلت من دعم النظرية الثلاثية، في بعض الأحيان، أمرا مستعصيا.

وحتى بعد استتباب النظرة الثلاثية فإن بعض النحاة أمثال مناحيم بن سروق تمسكوا بالنظرة الثنائية. ويبدو أنهم كانوا يمثلون اتجاها محددا في النحو العبري. وقد رد ابن جناح على هؤلاء النحاة في "رسالة التقريب والتسهيل".

خلاصة

يتبين من خلال هذا العرض لأصول النحو العبري ومصادره العربية ما يلي :

- إن أصول النحو العبري، والتي تتمثل على وجه الخصوص في "**سفر يسيرة**" و"**الماسورة**"، لم تتعد إلا نادرا حدود وصف البنية الصوتية للغة العبرية أو محاولة إعداد نظام للحركات والتنقيط.

- إن البداية الحقيقية لهذا النحو كانت بتأثير من التراث اللغوي العربي الذي ميز بمناهجه ومصطلحاته ومفاهيمه تطور النحو العبري ما بين القرن التاسع والثاني عشر.

- إن عدد الحركات في اللغة العبرية يبين على حد كبير وجها من أوجه علاقة النحو العبري بالمصادر التي يرجع إليها، والذي كان في الأصل سبع حركات (السبعة الملوك) بتأثير من الماسوريطيين، واعتبر ثلاثة فقط من قبل ابن جناح محاكاة لعدد الحركات القصيرة في اللغة العربية، وأصبح عددها عند جوزيف قمحي المتأثر بالتقاليد النحوية اللاتينية عشرة، خمس حركات قصيرة وخمس حركات طويلة.

المراجع المحال عليها : (باللغات الأوربية)

Aristote (1965) : « Du ciel », texte établi et traduit par Paul Maraux, éd. Les Belles.

Abbé E. van Drival (1853) : **Grammaire comparée des langues bibliques**, chez Jacques le Coffre et c, Paris.

Allony. N (1965 – 57) : « Saadia Gaon, the Earliest hebrew Grammairien », **Jewish Quarterly Review**.

Brekle, Herbert E (1989) : « La linguistique populaire », dans **Histoire des idées linguistiques**, vol 1, Pierre Mardaga éditeur, Liège - Bruxelles.

Librairie Derenbourg, Joseph (1886) :**Le livre des partèrres fleuris**, F. Wieweg éditeur, Paris.

Derenbourg, Joseph et Hartwig (1880) : **Opuscules et Traités d'Aboul Walid Merwan Ibn djanah,** éd. Imprimerie Nationale, Paris.

Dotan, Aron (1990) : « De la Massora à la Grammaire : les études de la pensée grammaticale dans l'hébreu », **Journal Asiatique**, N=1-2, Paris.

Eco, Umberto (1994) : La recherche de la langue parfaite, éd Seuil, Paris.

Gafaïti, Saïd (1993) : **Taités de Linquistiques juives et ses sources arabes au Riveline, moyen âge** (l'Occident Musulman), sous la direction d'Ephraïm Doctorat (N.R), Paris VIII.

Goldberg, Sylvie Anne (1996) : **Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme**, éd. Robert Laffont, Paris.

Hyvernat, Henry (1903) : « Petite introduction à l'étude de la massora », **Revue Biblique**, n=3.

Jastrow, Morris (1897) : **Kitab al-afal dawat huruf al-layn u kitab al-afal dawat al-matalyn de Hayyoudj**, Librairie E.J. Bril, Leide.

Kalish, Isidor (1989) : **Sepher Yezira, Saadia** éd. Rosicruciennes.

Kouloughli, Djamel E (1989) : « Les débuts de la grammaire hébraïque », dans **Histoire des idées linguistiques**, vol 1, Pierre Mardaga éditeur, Liège – Bruxelles.

Kouloughli, Djamel E (1989) : « La thématique du langage dans la Bible », dans **Histoire des idées linguistiques**, vol 1, Pierre Mardaga éditeur, Liège – Bruxelles.

Kristeva, Julia (1981) : **Le langage cet inconnu**, Ed. le Seuil, Paris.

Mambert, Mayer (1891) : **Le commentaire sur le sefer yésira par le gaon Saadya de Fayyoum**, Paris.

Mireille, Hadas Lebel (1992) : **l'Hebreu : 3000 ans d'histoire**, éd. Albin Michel, Paris.

Morag, Shelomo (1992) : The Jewish Communities of Spain and the Living Traditions of the Hebrew language» in Moreshet Sepharad : **The Sepharadi Legacy**, vol 1, The Magnes press, The Hebrew University, Jéursalem.

Renan, Ernest (1928) : **Histoire générale et système comparée des langues sémitiques**, Calmann-Lévy éditeur, Paris.

Robins, R.H (1976) : **Brève histoire de la linguistique : de Platon à Chomsky** (traduit de l'Anglais par Maurice Borel), éditeur du Seuil, Paris.

Weil, G (1972) ; « La massorah », **Revue des Etudes Juives**. « Le développement de l'œuvre massorétique de l'ancien testament » **Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire du Texte**, n=1, 1963.

Zaafarni, Haïm (1980) : **Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulman**, éd. Geuthner, Paris.

باللغة العربية

الخليل بن أحمد الفراهيدي (1988) : **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

القلقشندي (دون تاريخ) ، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، المؤسسة العربية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

المبرد (1963 – 1969) : **المقتضب**، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة.

المدلاوي، محمد (1997) : "عن التراث المتداخل للغات بالغرب الإسلامي : نماذج للتداخل بين العربية والعبرانية والأمازيغية"، **ندوة تحقيق التراث المغربي الأندلسي : حصيلة وآفاق**، منشورات كلية الآداب، وجدة، ع.16.

المدلاوي محمد : اللغة العبرية : **أسس الفونولوجيا والمورفولوجيا**، تحت الطبع.

اليعزر شلوسبيرج (1994) : الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي : اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته"، **الكرمل**، حيفا.

شحلان، أحمد (1992) : "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، **اللسان العربي**، ع.36، الرباط.

شحلان، أحمد (1992) : "الأسماء الأعلام ودلالتها التاريخية في التوراة"، **التاريخ واللسانيات : النص ومستويات التأويل**، أعمال المائدة المستديرة بمراكش 25 – 26 ماي 1990، منشورات كلية الآداب، الرباط.

ظاظا حسن (1971) : **اللسان والإنسان**، مطبعة المصري.

عبد التواب، رمضان (1975) : "التطور اللغوي وقوانينه"، **مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية**، جامعة الإمام محمد بن سعود، ع.5، السعودية.

عبد الرزاق أحمد قنديل (1984) : **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، دار التراث، القاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط.

كفايتي، سعيد (1996) : "التأليف المعجمي عند اليهود ومصادره العربية"، **المناهل**، ع.50، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.

كفايتي، سعيد (1997) : "الحركة اللغة العبرية : بدايتها وتطورها"، **المناهل**، ع.55، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.

كفايتي، سعيد (2000) : "نظام التنقيط والحركات في اللغتين العربية والعبرية"، يوم دراسي حول الأصوات العربية بين المقرئين واللسانيين، 24 فبراير 2000، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب سايس، فاس.

اللغة العبرية وظاهرة "معركة اللغات"

عبد الكريم بوفرة
كلية الآداب – وجدة

يـــمثل هذا البحث جزءًا مما يمكن تسميته "النظرية اللسانية الغربية" أي La théorie Linguistique Occidentale (T.L.O) كما يمكن اعتباره مدخلا لما يمكن تسميته "النظرية اللسانية" أي La Théorie Linguistique (T.L). ويسمح لنا هذا الإطار بالتمييز بين مجموعة من المفاهيم المرتبطة باللغة أساسا باعتبارها أداة مركزية في التواصل إن لم تكن **الأداة** على الإطلاق.

فهذه اللغة من حيث الطبيعة إما أن تكون طبيعية أو اصطناعية. ومن حيث الوظيفة تعتبر لغة وطنية (محلية) أو عالمية أو إقليمية أو اللغة – الأم أو اللغة التي يتم تبنيها. ومن حيث البعد قد تؤدي اللغة وظيفة ثقافية أو حضارية أو تاريخية أو رمزية أو لغوية اجتماعية...

وحين نقترح دراسة بعض من قضايا اللغة العبرية الحديثة انطلاقا من هذا الإطار العام فذلك راجع بالأساس إلى طبيعة الموضوعات التي تتعلق بالعبرية الحديثة والمرتبطة جغرافيا بأوربا الشرقية من حيث النشأة والمتصلة فكريا بإشكالية التواصل بين الأفراد والشعوب والثقافات...

فهذه الإشارة – الوجيزة – تعني أننا نقصي كل تصور يتبنى طرحا "إيديولوجيا"[1] تمتزج فيه العاطفة بالخيال.

---

(1) المقصود بـــ"الإيديولوجيا" هنا تلك الآراء المسبقة التي تسعى إلى "التعسف" و"الإثارة" في تحليل الظاهرة اللسانية. فالنتيجة تسبق المقدمات. وبالتالي تفقد الدراسة أهميتها وقيمتها. انظر على سبيل المثال فقط :
Michel Masson : 1986. *Langue et idéologie* . éditions du C.N.R.S. Paris.
Henri Adamczewski : 1991. *Le français déchiffré*...éditions Armand Colin. Paris.

1- النظرية اللسانية الغربية :

لا نتوخى هنا إطلاقا عرض "نظرية" لغوية قد تبعدنا عن الغرض الأساسي من هذا البحث[2]؛ وإنما نهدف فقط إلى الحديث عن هذه "النظرية" لما لها من علاقة باللغة العبرية الحديثة — وذلك من الناحية الجغرافية والتاريخية. فيهود أوربا الشرقية بالتحديد وإشكاليات الاندماج أو الاستقلال وفكرة الوطن القومي اليهودي ونتائج **الهسكلاه** (1750 – 1880) ومجهودات[3] **اليعازار بن يهودا** (1858 – 1922) اللغوية...كلها عوامل ساهمت في "تطور" اللغة العبرية الحديثة وذلك من خلال مجموعة من "العلاقات" بجملة من اللغات اليهودية وغير اليهودية والسامية والأوروبية.

فالنظرية اللسانية بهذا المفهوم هي تلك الفكرة التي قامت في أوربا تحديدا والتي كانت تسعى إلى اقتراح "**نموذج لغوي أوروبي**" يكون مرجعية بالنسبة للمجموعة البشرية.

وهكذا كان الانتقال من "أصل اللغات" على "الأسرة اللغوية" ثم "اللغة — الأم" ف "اللغة العالمية". كل هذا يدخل في إطار ما يمكن تسميته "نظرية التواصل"(T.C)(Théorie de la communication) .

فإذا كان[4](354-430) Saint-Augustin يعتبر اللغة العبرية لغة الإنسان الأول — فإن Théodoret De Cyr (393-466) كان يفضل السريانية — بينما كان موقف[5](330-394) Grégoire De Nysse "محايدا" إذ كان يصعب عليه أن يتصور الإله يلقن الإنسان الحروف الهجائية للغة (دون تحديد لهذه اللغة).

---

(2) يمكن الرجوع إلى :

Maurice Olender : (1989) 1994 ; Claude Hagège : 1985.

(3) هذه المجهودات يجب أن تأخذ نصيبها الطبيعي ضمن نشاط لغوي صهيوني ساهم فيه ابن يهودا دون أن يعني ذلك أنه كان الوحيد أو الأسبق. للتفصيل انظر : Abdelkrim Boufara: (1994) عبد الكريم بوفرة : 1995.

(4) Saint Augustin (354 - 430) هو مؤلف « Confessions » و« La Cité de Dieu ». وتعتبر مؤلفاته من أهم ما كتب عن الديانة المسيحية.

(5) Grégoire de Nysse (330 - 394) . رجل دين يوناني.

فالبحث اللغوي – التاريخي في نشأة اللغة وتطورها جعل العبرية تحتل مكانة خاصة في الدرس اللغوي الغربي. من هذا المنطلق – إذن – يمكن فهم علاقة اللغة العبرية بهذه النظرية العامة.

وإذا كان عدد اللغات اليوم يتراوح ما بين خمسة آلاف وستة آلاف لغة (بحسب التعريف الذي يعطى للغة) كما يقول André Langancy (1997) [6] في تقديمه لكتاب Merrit Ruhlen (1997) فإن فكرة "التواصل" تطرح بحدة في خضم هذا التعدد اللغوي.

1-1. لهذا السبب (من جملة أسباب عديدة) ظهرت فكرة "اللغة العالمية" أو "اللغة المثالية" أي تلك الأداة التي يتفاهم من خلالها البشر بشكل سليم جدا. وهذه اللغة قد تكون طبيعية وقد تكون اصطناعية.

1-1-1. "برج بابل" :

يمكننا أن نتتبع الإرهاصات الأولى لنشأة اللغات في التوراة من خلال سفر التكوين. الإصحاح 11/الآيات 6-9.

*** ملاحظة :**

نورد فيما يلي النص التوراتي باللغة العبرية ثم نقترح ترجمة شخصية لهذا النص.

בראשית : יא / ו-ט

וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת. וְעַתָּה לֹא-יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת. הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ. וַיָּפֶץ יְהוָה אוֹתָם מִשָּׁם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנוֹת הָעִיר. עַל-כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל-הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה עַל פְּנֵי כָּל-הָאָרֶץ.

"وقال الإله هو ذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم. وهذه بدايتهم في العمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون القيام به. لننـــزل ونبلبل هناك

(6) Merrit Ruhlen : 1997. « *L'origine des langues* ».

لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض. فبددهم الإله من هناك على وجه كل الأرض وكفوا عن بناء المدينة. لذلك سماها بابل لأنه هناك بلبل لسان كل الأرض ومن هناك بددهم الإله على وجه كل الأرض".

فالنظرية اللسانية الغربية ترتبط بشكل مباشر بهذه القصة. وعليه وجب اعتبارها – أي النظرية – بمثابة رد فعل لـــ "برج بابل".

2-1-1. يمكننا أن نستخلص جملة من "الأفكار" من قصة البرج هاته. فالعلاقة التي تربط الإنسان بالإله – وإن كانت علاقة مخلوق بخالق- تقوم على الصراع. وهذا الصراع نفسه مشوه ومغلوط لأنه يطمح إلى أن يسوي بين قوة بشرية وقوة إلهية.

ولكن لماذا هذا الصراع أصلا ؟

فقصة خروج آدم من الجنة كانت – في عمقها – تقوم على الطموح إلى الخلود.

وقصة البرج هنا تقوم على الطموح إلى معرفة الأسرار الإلهية...

وتكشف لنا قصة البرج عن فكرة أساسية ومفادها أن الوحدة اللغوية (أو بتعبير أدق الأحادية اللغوية) تسهل كثيرا في عملية التواصل. لذا جاء فعل "البلبلة" ليجعل من التواصل عملية شاقة فيها نصيب كبير من الغموض والتشويه...

2-1. ولكن لماذا "يخشى" الإله التوراتي من اللسان الواحد ؟ وما خطورة اللسان الموحد ؟ وهل اللسان هو سبب بناء البرج ؟ ثم هل كان ذلك اللسان طبيعيا ؟ بل ما هو ذلك اللسان...؟

هذه أسئلة يمثل البعض منها المبدأ الأساسي الذي قامت عليه "النظرية اللسانية الغربية" (T.L.O) وكذا "النظرية اللسانية"(T.L).

فقصة "البرج" تحيل – بشكل أو بآخر – على اللغة المثالية (La langue parfaite)[7]. وهذا يفسر تلك الأبحاث التي تطمح إلى العودة إلى ما قبل حادثة "البرج" وتسعى بذلك إلى اقتراح لغة عالمية (طبيعية أو اصطناعية) تسهل عملية التواصل.

وتبعا لذلك يمكننا أن نضع علاقة وطيدة بين تاريخ الديانة (اليهودية أو المسيحية) وتاريخ اللغة حسب تصور Friendrich Max Mûller.

2- اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية :

2-1. بعض التعريفات :

يعرف[8] Jean Dubois (et al) اللغة الطبيعية بكونها مقصورة على الجنس البشري باعتبارها أداة في التواصل والتعبير. وهذه اللغة تقوم على مجموعة من الخصائص العامة المشتركة بين كلام البشر. بينما اللغة الاصطناعية[9] هي تلك اللغة التي ابتكرها الإنسان أو مجموعة من الناس لكي تصبح أداة في التواصل بين متكلمين يستعملون لغات مختلفة.

ومع ذلك لا نستطيع أن نميز بشكل جلي اللغات الطبيعية عن اللغة الاصطناعية انطلاقا من التعاريف السابقة. والسبب راجع إلى كونهما يشتركان في الغاية من وجودهما وهو **التواصل**.

ولعل هذا الاشتراك هو الذي جعل محاولات اللغويين والمفكرين والفلاسفة...عديدة ومتنوعة.

غير أن بعض الدراسات الحديثة جدا تحاول الرجوع إلى فكرة اللغة الطبيعية بالاعتماد على "الغريزة" وتقصي في الوقت ذاته فكرة "الجينات". ونجد هذا الاتجاه عند Steven Pinker[10].

---

(7) ليس غريبا أن يكون هذا النعت هو عنوان كتاب مهم لـ :

Umberto Eco : 1994. *La recherche de la langue parfaite*, édition du Seuil. Paris.
Claude Hagège : 1985, p. 250.

(8) Jean Dubois (et al) : 1974, p.333.

(9) Maurice Olender : 1994, p.115.

(10) Steven Pinker : 1997. *L'instinct du langage*. éditions Odile Jacob. Paris.
Cf : *Libération* (Paris) du 10/12/1996.

2-2. بعض اللغات الاصطناعية :

2-2-1. Le volapûk :

وهي لغة وضعها القس الألماني[11] John Martin Schleyer سنة 1879. وكانت عناصر هذه اللغة تتكون أساسا من اللغات الرومانية واللاتينية والإنجليزية والألمانية. ويشير[12] Pierre Janton (1994) إلى أن هذه اللغة ظهرت بشكل بارز في سنة 1880 وهي السنة التي طرحت فيها مسألة "التواصل العالمي".

كانت volapûk تتكون من ثمان وعشرين حرفا. وكانت تتوفر على 25 صحيفة و283 شركة وعلى كتب تعليمية مترجمة إلى 25 لغة بالإضافة إلى أكاديمية للغة.

وتكمن أهمية هذه اللغة في كونها المحاولة الأولى التي نجح فيها الإنسان من الانتقال بلغة اصطناعية من التنظير إلى التطبيق[13].

وقد تفرعت عن Volapûk مجموعة من اللغات الاصطناعية كانت في النهاية من بين أسباب فشل هذه اللغة. والجدول التالي يوضح هذا التنوع:

Le Volapûk

اللغة	صاحب اللغة	السنة
BALTA	Dormoy	1887
NUVO-VOLAPÜK	Kerchhoffs	1887
SPELIN	Bauer	1888
DIL VELT PARL	Fieweger W. Von Avnim	1893 1896
DIL POK	Abbé Marchand	1898

(11) *Idem.*

(12) Pierre Janton: 1994. p.6

(13) *Idem*, p. 19.

Le Novial 2.2-2 :

وهي اللغة التي وضعها اللساني Otto Jespersen (1860 - 1943) سنة 1928.

وهناك لغات اصطناعية أخرى مثل :

Occidental de Edgar Von Wahl (1922).

Interlingua (1951).

Romanid de Z. Mayyari (1956).

غير أن أهم لغة اصطناعية في بداية هذا القرن كانت "**الاسبرانتو**" Espéranto.

L'Espéranto .3-2-2 :

صاحب هذه اللغة هو Zafar Louis Zamenhof. ولد سنة 1859 (15 دجنبر) وتوفي سنة 1917 (14 أبريل).

Zamenhof .1-3-2-2 : "برج بابل" صغير.

كان Zamenhof يتكلم[14] الروسية في البيت والبولونية في الثانوية. وكان يتقن الألمانية والفرنسية واللاتينية واليونانية. ولقد لقنه أبوه اللغة العبرية. وهناك إشارات على إطلاعه على اللغة الليتوانية.

وهذا يعني أن Zamenhof كان يعيش تعددية لغوية دفعته إلى الإيمان بضرورة إيجاد لغة مشتركة في التواصل. بل إنه كان يعاني من هذا التنوع اللغوي. وهو بذلك انطلق - حينما وضع Espéranto - من معاناة شخصية ذاتية.

ويعتبر Zamenhof أن يهوديته كانت الدافع الأساسي في إخلاصه لحلم طالما راوده وهو توحيد الإنسانية.

درس Zamenhof الطب في فرسوفيا (عاصمة بولونيا) كما أنه ناضل من سنة 1882 إلى 1887 ضمن المنظمة الصهيونية التي كانت تدعو منذ ذلك الوقت إلى التوجه إلى "الأرض الموعودة".

(14) *Ibidem*; p. 28.

وحلمه بتحقيق **لغة عالمية** لم يكن إلا مرحلة أولى في سبيل تحقيق **ديانة عالمية**[15].

2-3-2-2. Bialystok : مجتمع لغوي متعدد

لقد كانت هذه المدينة البولندية اليوم محل صراع دموي بين مجموعة من الطوائف المنتمية إلى منطقة البلطيق (ليتوانيا) والإمبراطورية الروسية. وساكنة هذه المدينة كانت تتوزع بين الروس والبولنديين والألمان واليهود. مما جعل Zamenhof يعيش ذلك الصراع الطائفي الذي كان يصل إلى درجة العنف.

2-3-3-2. Zamenhof و Espéranto

إن "الاسبرانتو" هي اللغة الوحيدة في العالم في نظر Claude Hagège[16] التي نعرف بالتحديد تاريخ نشأتها أي 1887 والقصة الكاملة.

كانت تتكون هذه اللغة من 28 حرفا. وأغلب عناصرها مأخوذة من اللاتينية. وقد تعلمها 12 مليون شخص. وتم نشر 20000 كتاب كما ترجم 10000 كتاب إليها.

أما فيما يخص جذورها المعجمية ف 75% منها مستقاة من اليونانية واللاتينية و20% من الإنجليزية والألمانية و5% من الروسية.

وقد صدرت أول صحيفة بهذه اللغة سنة 1889 في "نورمبرغ" بعنوان La Espérantisto. وهي السنة نفسها التي تخلى فيها Zamenhof عن حقوقه كمخترع لهذه اللغة. وبذلك أصبح مجرد ناطق بها ومستعمل لها.

2-3-2-4. حلم Zamenhof

كان Zamenhof يسعى إلى المصالحة بين البشر وذلك عن طريق وضع لغة اصطناعية مشتركة تعتبر تمهيدا لديانة اصطناعية ! مشتركة. وهو بذلك يعود بنا إلى المسالة **التواصل** الإنساني من جديد.

---

(15) Cf n° 9 ci-dessus.

(16) Claude Hagège . 1992, p.30.

وكان Zamenhof يؤمن بشدة بما يمكن تسميته Hillélisme نسبة إلى الحاخام Hillél (70 ق.م-10م) الذي كان معروفا باعتداله وتساهله في تفسير التوراة. وهو صاحب مدرسة فقهية في **المشنا والهالاخا والتلمود.**

لم تكن Espéranto لغة فقط بل كانت فكرة تطمح إلى توحيد الاستعمال اللغوي وإلى توحيد الاعتقاد الديني!؟ مما يجعلنا نميز بين المتكلم لهذه اللغة أي Espérantophone والمؤمن بـ"إيديولوجية" هذه اللغة أي Espérantiste.

وعلى الرغم من هذا كله فشلتEspéranto كما فشلت لغات اصطناعية أخرى. (سنعود إلى هذه النقطة في 2 – 4 وما بعدها).

3-2 العبرية : لغة طبيعية

ما علاقة Espéranto بالعبرية ؟ وما علاقة لغة طبيعية بلغة اصطناعية ؟ وما تأثير ذلك على ما يعرف بـ"معركة اللغات"؟

إننا نطمح فيما يلي إلى إعادة النظر في جملة من المفاهيم اللغوية المرتبطة بالعبرية أساسا كما نسعى إلى وضع إطار لغوي – تاريخي شامل لهذه اللغة.

1-3-2. اللغة اليهودية :

إن تعريف العبرية الحديثة بأنها لغة يهودية يطرح أكثر من سؤال. ما المقصود بهذه اللغة؟ من المقصود بها؟ ثم ما تعريف اللغات اليهودية الأخرى ؟ يعرف Uzzi Ornan (1985)[17] اللغة اليهودية قائلا :

" A jewish Language is one that jews speak only among themselves, and which is different from the one used outside their homes or neighborhoods."

* اللغة اليهودية هي اللغة التي يتكلمها اليهود فيما بينهم فقط والتي تختلف عن تلك التي تستعمل خارج البيت أو الجيران.

(17) In : J.A. Fishman (éd), p. 22.

هذا يعني أن هؤلاء اليهود كانوا يعرفون – على الأقل– ازدواجية لغوية. وعلى هذا الأساس ينبغي النظر في مفهوم "اللغة اليهودية" مع أخذ عنصرين أساسيين بعين الاعتبار :

العنصر الأول لساني محض.

العنصر الثاني لغوي اجتماعي بحث.

ويضيف Frank Alvarèz-Pereyre [18] عنصرا لغويا ثالثا يرتبط بدرجة حضور العنصر اللغوي العبري أو الآرامي.

2-3-2. "معركة اللغات" يحصر Alexandre Derczansky [19] ظاهرة "معركة اللغات" في ذلك الصراع اللغوي الذي احتدم بين العبرية و"اليديش" Yiddish. بينما يربطها Prof. Samuel Eisenstadt (1967)[20] باللغات الأوروبية فقط. وتفضل Mireille Hadas-Lebel[21] الجمع بين اليديش واللغات الأوروبية.

غير أنه يمكن توسيع مفهوم "المعركة اللغوية" فيما يتعلق بالعبرية إلى مجموعة من اللغات الأخرى وذلك بالنظر إلى طبيعة اللغة العبرية أولا وإلى طبيعة العلاقات التي ربطت بينها وبين مجموعة من اللغات الأخرى ثانيا وإلى "جغرافية" هذه العلاقات ثالثا.

وعلى هذا الأساس نقترح تعريفا شاملا لـــ "معركة اللغات" نناقش بناء عليه العناصر الثلاثة الواردة في الفقرة أعلاه.

نقصد شخصيا بـــ " **معركة اللغات**" :

"علاقة اللغة العبرية المباشرة وغير المباشرة بمجموعة من اللغات : اليهودية وغير اليهودية واللغات السامية والأوروبية واللغات الطبيعية واللغات الاصطناعية داخل فلسطين وخارجها".

---

(18) Frank Alvarèz -Pereyre : 1995, p. 20.

(19) Alexandre Derczansky : 1980, p. 15.

(20) פרופ שמואל איזנשטדט : 1967 ע 88.

(21) Mireille Hadas-Lebel : 1992 ; p. 143.

وبهذا المفهوم الجديد يمكن إدراج الآرامية واليديش والعربية والروسية والألمانية والإنجليزية والفرنسية والاسبرانتو. كما يشمل هذا التعريف الجوانب: التداولية والكتابية والرمزية في اللغة العبرية من خلال استعمالاتها الدينية والدنيوية على أفواه يهود متعلمين أو أميين.

ويمكن أن نحدد الإطار الزمني لهذه "المعركة" مع بدايات حركة "الهسكالاه" (1750 – 1880) إلى غاية سنة 1948 مع الأخذ بعين الاعتبار بعض المحطات التاريخية الهامة مثل :

* 1882 : وهي السنة التي انتبه فيها Théodore Herzl(1860– 1904) إلى "المسألة اليهودية" La question juive حسب Alain Boyer (1991) [22]. فـ Herzl – في سعيه إلى تكوين وطن قومي لليهود – كان يرجئ الحديث عن اللغة إلى وقت لاحق. فالذي يهمه هو إنشاء **دولة يهودية وليس دولة عبرية**.

* 1897 : وهي سنة انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في "بال" بسويسرا (وتحديدا أيام 29 – 30 – 31 غشت 1897).

* 1897 : أيضا هي سنة إنشاء Bund في روسيا. ومعناه "اتحاد العمال اليهود في ليتوانيا وبولونيا وروسيا". وهذا يعني انطلاق الحركة الاشتراكية اليهودية.

* 1908 : انعقاد أول مؤتمر لغوي حول مستقبل "اليديش" في Czernowitz (المشهورة باسم Tchernovtsy. وهي مدينة تقع في أوكرانيا).

* 1913 – 1914 : احتدام النقاش بين مجموعة من الجمعيات اليهودية حول لغات التدريس والتلقين داخل فلسطين.

* اليعازار بن يهودا (1858 – 1922). هذا اللغوي والمعجمي والمجمعي كان له إسهام كبير في نشر وانتشار اللغة العبرية.

(22) Jean Baumgarten : 1990, p. 4.

1-2-3-2. العبرية واليديش :

قبيل الحرب العالمية الثانية كان حوالي 12 مليون نسمة[23] في العالم يتكلمون اليديش. ثم انخفض عددهم إلى ما بين 5 و6 ملايين سنة 1948.

ففي سنة 1938 مثلا[24] كان يصدر بفرسوفيا وحدها 83 صحيفة ومجلة باليديش. هذه اللغة التي كانت تجمع بين عناصر جرمانية وسلافية وعبرية — آرامية كما يقول Simon Hopkins (1990)[25]. وكانت اليديش اللغة — الأم بالنسبة إلى 80% من اليهود البولنديين في بدايات هذا القرن[26].

وقد تبناها أغلب العمال اليهود البسطاء. لذلك تحولت اليديش بسرعة إلى لغة يهودية شعبية بل أصبحت لغة أدبية يكتب بها كبار الأدباء اليهود أمثال :

Mendele Mokher Séfarim/S. J. Abramowitz (1835-1917).

Shalom Aleikhem/Shalim B. Rabinowitch (1859-1919).

Yitshaq L. Peretz (1852-1915).

كما أن حركة Bound تبنت هذه اللغة واعتبرتها ليس فقط لغة وطنية **بل اللغة الوطنية.**

إضافة إلى ذلك كان موقف الطوائف الدينية سلبيا جدا من تحول العبرية — لغة الأنبياء والتوراة — اللغة المقدسة إلى لغة متداولة على المستوى المنطوق. فالعبرية في تصور هاته الجماعات لا تصلح إلا للعبادة ولا يمكن النطق بها في أمور الحياة العادية[27]. فالحاخامات كانوا يخدمون اليديش بدون وعي ودون أن تكون لهم مصلحة في ذلك.

---

(23) Alain Boyer : 1991, p. 27.

(24) Claude Hagège : 1992, p. 78.

(25) פרופ" טימוך הופקינט : 1990 ע 313.

(26) Georges Bensoussan : 1996, p. 12.

(27) عبد الكريم بوفرة : 1994.

2-2-3-2. العبرية واللغات الأوروبية :

كان Herzl يتصور العبرية غير قادرة على التعبير عن متطلبات الحياة اليومية (هذا الرأي لم يتم تبنيه من طرف الصهاينة فيما بعد). إذ كان يردد كثيرا : من اليهودي الذي يستطيع الذهاب إلى محطة قطار ويطلب تذكرة سفر بالعبرية ؟

كما كان يعتبر اليديش رمزا للمنفى والهوان. لذا اقترح الألمانية مثلا لغة مؤقتة لليهود نظرا لإلمام اليهود الأشكيناز بها ولأنها لغة الثقافة الحديثة. وكان يفضل الألمانية لغة إدارية لليهود. ومع ذلك لم يقص لا الفرنسية ولا الإنجليزية.

حتى الجمعيات اليهودية كانت تتنافس من أجل نشر لغة من اللغات الأوروبية. فـ «A.I.U» أي Alliance Israélite Universelle تبنت الفرنسية. واختارت مدارس Evelyn de Rothschild الإنجليزية. بينما فضلت مدارس Hilfsverein der Deutschen Juden الألمانية.

2-2-3-3. العبرية ولغات أخرى :

في سنة 1918 أي حينما تم وضع حجر الأساس لبناء الجامعة العبرية بالقدس (وقد افتتحت سنة 1925) كان اختيار العبرية حاسما. وهذا الاختيار كان تتويجا لمجهودات كبيرة قام بها ابن يهودا مثلا من أجل اعتماد العبرية لغة في التدريس. فهو صاحب مجموعة من المبادئ :

* כל תעכרית.

* רק עברית.

* עברית בעברית.

لقد استطاع ابن يهودا إقناع Nessin Bahar من A.I.U بضرورة تدريس العبرية في مدارس هذه الجمعية. بل اشترط التدريس فيها بالعبرية

فقط[28]. كما أنه تحمل جملة من النعوت التي تقدح في شخصه من أجل نشر اللغة العبرية. فقد كان يلقب بـــ משגע أي "الأحمق". وتحولت جمعية "اللغة النقية" "שפה ברורה" إلى "جمعية اللغة الملعونة" أي "שפה אַרורה".

وشملت "معركة اللغات" أيضا الآرامية والعربية. فالأولى كانت عنصرا مهما ضمن الإرث اللغوي اليهودي والثانية كانت عنصرا أساسيا في عملية الإحياء[29].

2-4. نجاح العبرية :

وعلى الرغم من حدة الصراع اللغوي استطاعت العبرية أن تصبح لغة اليهود الأولى داخل فلسطين وذلك لجملة من الاعتبارات المرتبطة بفشل "اليديش" ومجموعة من العناصر التي ساهمت في نجاح العبرية.

فحركة الهسكالاه (النهضة) أعادت الاعتبار للغة العبرية. ذلك أن "المسكيليم" كانوا يعتبرونها "לשון תקודש". ف Moîse Mendelssohn (1729 – 1786) و Naphtali Wessely (1725 – 1805) كانا يربطان بينها وبين التوراة[30].

إن موقف "الهسكالاه" الإيجابي من العبرية مرتبط أساسا بفكرة "الصفاء اللغوي". فالألمانية والعبرية جميلتان : فالأولى لغة الثقافة والأدب والفلسفة والثانية لغة التوراة والدين.

لهذا السبب كان Mendelssohn يهدف من خلال ترجمة التوراة إلى الألمانية إلى تنوير اليهود الذين يستعملون الألمانية لأجل الانتقال إلى العبرية وليس العكس كما يقول David Sorkin[31].

---

(28) "החלום ושברו : 1917 ע 53.

(29) تحدثنا عن هذا الموضوع في ندوة الدراسات الشرقية : واقع وآفاق، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 2004.

(30) Moshe Pelli : 1989, p. 105.

(31) David Sorkin : 1996, p. 71.

وهكذا لا تستطيع اليديش أن ترقى إلى هذا المستوى باعتبارها لغة هجينا أي أنها تجمع بين جملة من العناصر المتنافرة : عبرية وجرمانية وسلافية.

وموقف "الهسكلاه" الإيجابي من العبرية ما هو إلا نتيجة لحركة ظهرت في القرن 16 كانت تسعى إلى **إزالة القدسية** Désacralisation عن لغة التوراة – كما تقول Marie-Luce Deminet-Launay[32].

إن فشل اليديش يعود بالأساس إلى كون هذه اللغة كانت خاصة بالأشكيناز. فمن الطبيعي أن يكون رد فعل السفاراد سلبيا، وبالتالي لا يمكن للغة محلية أن تتحول إلى لغة لجميع اليهود سيما وأن هذه اللغة ترتبط بالمنفى و"الكيطو". ثم إن بعض رواد "الهسكلاه" كان لهم موقف سلبي من اليديش مثل :

Aaron Wolsohn Halle (1754 – 1835).

Isaac Euchel (1756 – 1804).

فنجاح العبرية إذن مرتبط بفشل اليديش من جهة وبمكانة لغة التوراة لدى اليهود من جهة أخرى.

فمتى كانت العبرية لغة ميتة حتى تخوض"معركة لغوية" حامية الوطيس وتنتصر على اليديش ؟ ومتى كانت العبرية أيضا لغة اصطناعية أو "اسبرانتو" يهودي كما يقول حسن ظاظا (1994)[33] ؟ وكيف نفسر نجاح لغة إذا كانت قد "ماتت" في فترة من الفترات؟

2-5. العبرية و"الاسبرانتو" :

إن نجاح العبرية يعود بالأساس إلى كونها لغة طبيعية.

---

(32) Marie-Luce Demonet-Launay : 1992, p. 154.

(33) يردد حسن ظاظا (1994) فكرة "موت" اللغة العبرية في مجموعة من المقالات التي ينشرها في مجلة "الفيصل".

يحكي Léo Rostén[34] أن الطفل اليهودي كان حينما يذهب إلى المدرسة لأول، مرة كان يجد مكتوبا على السبورة الأبجدية العبرية. وكلما كان ينطق حرفا من الحروف كان يضع المعلم فوق لسانه قطرة من العسل.

فكان يسأله المعلم : "كيف وجدت هذا المذاق ؟"

ويجيب الطفل : "حلو"

"كذلك تعلم العبرية"

فهذه القصة تربط بين حلاوة التعلم وحلاوة العسل. فكما أن هذه المادة طبيعية فكذلك اللغة.

ليس بإمكان Zamenhof أن يقترح نموذجا لغويا يشعر به المتكلم بشكل تلقائي وفطري، وهنا نعود إلى مسألة "الغريزة" كما يطرحها Seven Pinker (1997).

ثم إن انعدام الإحساس بالانتماء إلى لغة ذات ثقافة خاصة تتكلمها مجموعة بشرية خاصة يجعل من القيمة الرمزية للغة الاصطناعية ضئيلا جدا. ولا تخفى أهمية هذا الجانب من الناحية النفسية[35].

إضافة إلى هذا كله لا يمكن "للاسبرانتو" أن تؤدي وظيفة عالمية لأنها تنتمي إلى "الأسرة اللغوية الهندو- أوروبية"بالنظر إلى حجم تأثير اللغات اللاتينية فيها.

فهذا الاتجاه إلى La Latinisation لا يخدم اللغة العالمية.

ثم إن "الاسبرانتو" لغة ممكنة من الناحية اللسانية النظرية دون أن يعني هذا بالضرورة إمكانية تحقيقها من الناحية اللغوية — الاجتماعية.

وفي الأخير تبقى "الاسبرانتو" مجرد "مشروع لغوي". وتسمية هذه اللغة من الناحية الاشتقاقية يعني "الأمل". والحلم جزء من الأمل.

---

(34) Léo Rosten : 1994, p. 40.

(35) Edward Sapir : (1991), p. 63.

2-5-1. ابن يهودا وZamenhof أية علاقة ؟

إن المسار الفكري لكليهما يدفعنا إلى طرح مجموعة من الملاحظات.

فهما معا من أسرة يهودية.

عاشا في فترة واحدة (1858 - 1922 بالنسبة للأول و1859 - 1917 بالنسبة للثاني).

درسا الطب.

آمنا بالفكرة الصهيونية.

عملا على نشر لغة معينة.

عاشا أحداث سنة 1880 وهي سنة "التواصل" حسب Pierre Janton (1994)[36]. فالفكر الغربي كان مشغولا وقتها باللغة العالمية التي يمكن أن تكون أداة أساسية في التواصل. فلا عجب إذن إذا نشر ابن يهودا مقاله "שְׁאֵלָה נִכְבֵּדָה" /سؤال هام/ سنة 1878. ولا غرابة إذا قرر الهجرة والاستقرار في فلسطين سنة 1881.

وما يميز الواحد من الآخر في دعوتهما إلى تبني لغة من اللغات هو المخاطب. فابن يهودا يتوجه إلى جميع اليهود. بينما صاحب "الاسبرانتو" يتوجه إلى جميع البشر.

2-5-2. يحق لنا أن نتساءل عن علاقة ابن يهودا بـــ "Espéranto" والعبرية بـــ "الاسبرانتو". كما يحق لنا أن نستفسر عن موقف الواحد من الآخر وعن صدى دعوة هذا عند ذاك...وأخيرا يمكن لنا أن نضع علاقة بين صهيونية لغوية عند ابن يهودا وصهيونية فكرية عند Zamenhof.

---

(36) Pierre Janton : 1994, p. 6.

3- خلاصة :

حاولنا في هذا البحث إثبات علاقة معينة بين "النظرية اللسانية الغربية" في مسألة نشأة اللغة وتطورها وبين العلاقة التي تربط فيما بين هذه اللغات. ووصلنا إلى خلاصة مفادها أن ظاهرة "معركة اللغات" لا ترتبط بالعبرية في صراعها ضد "اليديش" فقط، بلف إن الأمر يتعدى هذا الإطار الضيق إلى علاقات متشعبة قد تصل إلى درجة محاولة التقريب بين ناشري بعض من هذه اللغات مثل العبرية و"الاسبرانتو".

وهذا النوع من البحث المقارن يمكننا من معرفة حدود اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية.

الـــمراجـــع

المراجع بالعربية :

- بوفرة عبد الكريم : 1994. "تخطيط العبرية الحديثة" ص.ص. 71-166. مجلة **اللسان العربي**. العدد 38. مكتب تنسيق التعريب. الرباط.

- ظاظا حسن : 1994 أ. "العبرية الصهيونية واليهودية الشعبية" ص.ص. 6 – 10. **مجلة الفيصل**. العدد 212. الرياض.

- ظاظا حسن : 1994 ب. "العبرية مدينة للغة العرب بحياتها" ص.ص. 19 – 23. **مجلة الفيصل**. العدد 217. الرياض.

المراجع بالعبرية :

* איזנשטדט ,שמואל פרופ" : 1967. "שפתנו העברית החיה". הוצאת : תקומה. תל־אביב. – ע 364.

* בן יהודה ,אליעזר 1917 - "החלום ושברו"- הוצאת שמיוית.חדצאת : הטפרים של הטוכנות היהודית לישראל. ירושלים ע 71.

- * הופקינט ,טימון : 1990- "עברית ו"דיש" : ע 313 – 18-

ב : לשוננו לעם. - עורך : בר אשר. 41 – 40. הוצאת : המ כירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית. - ירושלים.. ע337.

المراجع باللغات اللاتينية :

- Alvarèz-Pereyre, Frank : 1995. "L'Hébreu dans les langues juives : qu'entend-on par interférence ?," pp. 17 – 38. In : Joseph Tedghi (éd) *Les interferences de l'hébreu dans les langues juives*. INALCO. Paris 136p.

- Baumgarten, Jean : 1990. *Le Yiddish.* Que sais-je ? N° 2552. P.U.F Paris, 127p.

- Bensoussan, Georges : 1996. *Histoire de la Shoah.* Que sais-je ? N° 3081 (1ére édition). P.U.F Paris 127 p.

- Boufara Abdelkrim : 1994. "L'Aménagement de l'arabe et de l'hébreu modernes," pp. 52 - 245. In : Pierre Martel et Jacques Maurais (éds). *Langues et sociétés en contact* . Max Niemeyer Verlag. Tûbingen. Allemagne. 582 p.

- Boyer Alain : 1988. *Les origines du Sionisme.* Que sais-je ? N° 2397. P.U.F Paris 123 p.

- Boyer, Alain : 1991. *Théodore Herzl. Albin Michel* ; Paris. 188 p.

- Demonet-Launay, Marie-Luce : 1992. « La Désacralisation de l'hébreu au 16éme siècle » pp. 154 – 66. In : Hana Zinguer (éd) : *L'ébreu au temps de la Renaissance.* E.J. Leiden. New-York. Kôln.

- Derczansky, Alexandre : 1980. "La Querelle des langues", pp. 15 – 20. In : *Yod.* Volume 6. Fascicule 2. N° 12. Publications Langues'O. Paris.

- Dubois, Jean (et al) : 1974. *Dictionnaire de linguistique*. Larousse. Paris. 516 p.

- Hadas-Lebel, Mireille : 1992. *L'Hébreu : trois mille ans d'histoire*. Albin Michel. Paris. 190 p.

- Hagège, Claude : 1985. *L'Homme de Paroles*. Fayard. Paris. 406p.

- Hagège, Claude : 1992. *Le souffle de la langue*. éditions Odile Jacob. Paris. 286 p.

- Janton, Pierre : (1973), 1994. *L'Espéranto* . 4éme édition. In : Que sais-je ? N° 1511 P.U.F Paris 127 p.

- Ornan, Uzzi : 1985. « Hebrew is not a Jewish Language ». pp 22-4. In Joshua A. Fishman (ed). *Readings in the sociology of Jewish Languages*. E. J Brill Leiden.

- Plender, Maurice : (1989), 1994. *Les langues du Paradis*. Gallimard/Le Seuil. Paris 213 p.

- Pelli, Moshe : 1989. "Revival of Hebrew and Revival of the people : The attitude of the first Maskilim toward the Hebrew Language". pp 97 – 123. In ; *Moshe Nahir* (éd).

Hebrew Teaching and Applied Linguistics. University Publishing Projects. Tel Aviv. 385 p.

- Pinker, Steven : 1997 (à paraître). L'Instinct du langage. édition Odile Jacob. Paris.

- Rostén, Léo : (1994), 1995. *Les Joies du Yiddish*. Calmann- Levy: Paris. 505 p.

- Sapir, Edward : (1968), 1991. *Linguistique*. Gallimard. Paris. 287 p.

- Sivan, Reuven : 1980. *The revival of the Hebrew Language*. E. Rubinstein's Publishing House. Jerusalem. 60 p.

- Sorkin, David : 1996. *Moïse Mendelssohn. Un penseur juif à l'ére des Lumières*. Albin Michel. Paris 180 p.

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

إشكالية الزمن في الشعر العبري الوسطوي

فاطنة الغزي
كلية الآداب - القنيطرة

إن الزمن قضية أساسية، بل حقيقة حتمية لا مناص منها، شكلت عنصرا مهما في تفكير الحضارات والأمم على مر العصور حيث عملت على إدراك حقيقته وماهيته، فأصبح جزءا لا يتجزأ من حياتهم المعاشة، فكانت له مكانة في الأساطير القديمة ومفاهيم مختلفة حيث نجد مثلا : "إله الزمان كروتوس" "عند اليونان"، ابن للسماء يلتهم أبناءه دلالة على استيعابه لكل الأحداث"[1]. كما وجدت تماثيل ورموز مختلفة تصور لنا فكرة الزمان منها : "تماثيل إنسان برأس أسد ممسك بيده كرة وهو مفهوم شمشي، أو مجللا بحية تعض دنبها وهو مفهوم الأبدية، وهي رموز للزمن اللانهائي، المعروف لدى الفرس "بيرفان" و"أيون" أو "كرونوس" عند الإغريق، و"ساتوران" عند اللاتين، ويدل فم "السنتور" المفتوح قليلا والمنكشف عن فكين ضخمين، على القوة المدمرة للزمن المفترس"[2].

ويمكن القول إن إشكالية الزمن تأخذ أفكارا وتعاريف مختلفة باختلاف الأمم والحضارات، فهي "ليست عالمية أو موحدة، فلكل أمة طرائقها في تصوير الزمن ؛ فإذا أخذنا على سبيل المثال لغة الهنود الأمريكيين وهم من قبائل الهوبي فهي تفتقر إلى الصيغ الزمنية المتمايزة للدلالة على الماضي والحاضر

---

(1) علي عبد المعطي محمد: **قضايا الفلسفة ومباحثها**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1986 ص.240 - 241.
(2) فليب سيرنج : **الرموز في الفن، الأديان والحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق 1992 ص. 92.

والمستقبل، ولهذا فهم يعيشون في حاضر لغوي دائم والزمان بالنسبة لهم هو ما يحدث عندما تنضج الذرة أو تكبر الماشية"[3]. وقد كان الزمن كذلك من اهتمامات الفلاسفة والعلماء منذ القديم، فاختلفت وجهات النظر حول هذه الإشكالية، فمنهم من أقر بوجوده وأنكر حقيقته من حيث ارتباطه بالأشياء، ومنهم من ربطه بفكرة الحركة باعتبار الزمن لا يمكن تصوره بدون حركة، ومادام العالم في حركة فهو إذن ذو تركيب زمني. وللزمن مفاهيم مختلفة تتلخص في النقط التالية :

1 - **المفهوم اللغوي** : جاء في **لسان العرب** : "الزمان اسم لقليل من الوقت أو كثيره..." "الزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد : ويكون الزمن شهرين إلى ستة أشهر، والزمن يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشهد لك. وأزمن الشيء : طال عليه الزمان،وأزمن المكان : أقام به زمانا"[4]. وفي المعاجم العبرية ترادف كلمة الزمن "זמן" = وقت - فترة- فصل أو موسم- دهر- نوائب الدهر.

2 - **مفهوم سيكولوجي**، كما جاء على لسان القيشري : "الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، إن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان"[5].

3 - **الزمن الرياضي** : الذي يصور الزمن كمحل هندسي، فيكون التجريد الرياضي للزمن هو أحد المبادئ الأساسية للعلم الحديث.

---

(3) "فكرة الزمان عبر التاريخ"، تحرير جون جرانت، ترجمة فؤاد كامل، **سلسلة عالم المعرفة**، عدد (159) مارس 1992 – الكويت ص. 8.

(4) **لسان العرب** (مادة زمن).

(5) القيشيري نقلا عن أبي علي الدقاق : الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص. 189 – 192.

4 - **الزمن في إطاره الفلسفي** : حيث يشار إليه أنه غير حقيقي، انعكاس وتجلي للزمن الحقيقي الأزلي الأبدي، نصيبه كالمكان كما ذهب إلى ذلك أفلاطون. أما أرسطو فيرى أن الزمن مرتبط بالحركة ولا يمكن قياسه إلا من خلالها[6].

5 - **الزمن الفيزيائي** : وهو يعطي للزمن مفهوما استدلاليا.

إننا لسنا هنا بصدد دراسة مفهوم الزمن حسب النظريات المختلفة، بل الذي يهمنا هو الزمن في الشعر ورصده من خلال الشعر العبري الأندلسي الوسطوي.

يعتبر الزمن في الأعمال الأدبية شاهد عيان على ما يحدث، فالشاعر والكاتب يعيشان الزمن، وأعمالهما وليدة الزمن نفسه، ولا يمكن أن يهربا منه، فهناك من خاطبه وهناك من استسلم إليه، وهناك من وقف إليه بالمرصاد، وآخرون رضخوا له، وكل على طريقته.

فكل عمل ينبع عن تجربة ذاتية يستخدم فيها صاحبها لغة الزمان والمكان لكي يعبر عن مبتغاه سواء كانت تجربة زمانية أو مكانية أو زمانية مكانية[7]، فمنذ وجد الإنسان وهو يعاني أزمة الحياة وما فيها من خير وشر، وأمل ويأس، ونور وظلمة، وسرور وحزن، فاختلاف الناس بذلك في إقبالهم عليها، منهم من يقبل عليها محزونا مبتئسا لا يراها إلا شؤما وظلمة، ومنهم من يقبل عليها فرحا مبتهجا لا يراها إلا فألا وخيرا ونورا. فالفريق الأول متشائم المزاج لا يرى في الحياة إلا الشقاء والألم، فإن وصفها صورها في أبشع صورها عارضا مساوئها، أما الفريق الثاني فهم المتفائلون الذين لا يرون في الحياة إلا السعادة والسرور فإن وصفوها صوروها في أجمل صورها وعرضوا محاسنها. ونجد في الشعر العبري الأندلسي الصورتين معا. ولعل أقطاب هذا الشعر قد صوروا لنا هذه الصور أحسن تصوير :

---

(6) علي عبد المعطي محمد، **قضايا الفلسفة ومباحثها**، مرجع سابق، ص. 34.

(7) **المرجع نفسه**، ص. 239.

بقول موسى بن عزرا[8] :

جمال الوجه، كأس الخمرة، جمال الطبيعة، غناء العصافير وخرير المياه في الساقية.

إنهم بلسم للمحب، وفرحة لليائس المهموم، وأغنية للطريد، وغنى للفقير، ودواء للمريض[9].

ويقول إسماعيل بن النغريلة[10] :

خمسة أشياء يفرحن القلب ويزلن الحزن.

غزالة رشيقة، حديقة، خمرة، خرير المياه في الوادي، الشادي.

هؤلاء يوقظن الفرحة في نفسي[11].

إن كلاً من موسى بن عزرا وإسماعيل بن النغريلة يعلنان أن متعهم في الحياة خمسة أشياء وهي جمال المرأة، الخمرة، جمال الطبيعة، الغناء وخرير المياه. ولعل الجو المادي ومجالس اللهو والخمرة التي عرفها المجتمع الأندلسي هي التي دفعت بالشاعرين إلى اقتناص فرصة دنياهما وينهلان من كؤوس اللذة ومتع الحياة لأن الموت لهما بالمرصاد. إنها صور غير غريبة عن الشعر العربي عموما والأندلسي خصوصا ومنها قول أبي نواس :

وفتية كمصباح الدجى غرر شم الأنوف من الصيد المصاليت

صالوا على الدهر باللهو الذي وصلوا فليس حبلهم منه بمبتوت[12].

(8) أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا (1070 – 1139م تقريبا) شاعر وفيلسوف وناقد يهودي أندلسي، ولد بغرناطة، وتفقه بعلوم العرب وآدابهم وحظي بلقب (صاحب الشرطة) من مؤلفاته : **المحاضرة والمذاكرة**.

(9) Meyer Waxman, *A history of Jewish Literature*, U.S.A, 1960, p 23.

(10) أبو إبراهيم إسماعيل بن النغريلة المعروف بصمويل هناجيد (933 – 1056م) ولد في قرطبة عمل وزيرا لحبوس ثم لابنه باديس، كان أميرا ليهود الأندلس، عرف بغزارة شعره.

(11) صمويل النكيد : "**بن قليم**" طبعة يردن، القدس، ص. 75.

(12) أبو نواس، **الديوان**، تحقيق أحمد عبد الماجد الغزالي، الطبعة المصرية، القاهرة 1953، ص. 111.

إن موجة العبث والمجون، وانتشار مجالس الخمرة والغناء والأنس كان لها أكبر الأثر في ظهور مثل هذا الشعر. إلا أن موقف الشعراء وإحساسهم بالدنيا ومتاعها لم يكن واحدا. فمنهم من أضناه التفكير في الحياة ومآسيها، فأغرق همومه في الخمرة[13] كما يقول إسماعيل بن النغريلة :

هب لله نصف أيامك، وأترك النصف الآخر لحياتك،

وأكثر من شرب الخمرة في ليالي مجونك[14].

ومنهم من كان يريد أن يكمل متاعه بدنياه. وإذا كان الشعراء الأندلسيون اليهود أو المسلمون يدعون إلى اختلاس لحظات المتعة، والتمتع بملذات الحياة/الخمرة، فإن تفكرهم في الأيام وما يأتي به الدهر من رزايا، وفي القضاء وأحكامه الذي لا فرار منه لم ينقطع، فالحياة بيده وحكمه نافذ، وقد حكم على الإنسان أن يموت آخر الأمر كما مات من سبقه من الناس لأن فوق الإنسان قوة حاكمة له، لا محيص له من الاستسلام لها والرضا بقضائها فإن هذه الأفكار والتأملات قد شغلت فكرهم فعبروا عنها بقلمهم. يقول إسماعيل بن النغريلة في قصيدة بعنوان قلق الموت[15] :

أهناك قلب يا صاحبي يتألم من أنيني ؟

أترى الغزال يعيرني ساقيه لألحق بابن آوى ؟

لأتعلم البكاء على شبابي.

هل أمطر الدهر/الزمن، ندى الفتوة على أزاهيري ؟

الآن وقد تقلص نور زمن الرجولة/الشباب.

فهل يستطيع من جديد أن يضيء مصابيحي ؟

سمعت صيحات رفاقي في القبور

غدا ستكون ضيفهم

---

(13) Meyer Waxman, *A history of Jewish literature*, p 101.

(14) نفس المرجع، ص. 95.

(15) نفس المرجع، ص. 60.

صحيح لن أستطيع العودة لشبابي.
خذ المنكاش وأبدء حفر قبري
كآبة السنين أضرمت النار في قلبي
ولطالما ابيضت لحيتي، فأبصرت داخل قلبي كآبة السنين
نار الكآبة أيقضت رأسي
عصير العنب في معصري
سيشفي هذا اللهيب، لكن الشيخوخة غيرت لون شعري
يا إلهي كم هي السنين
قد مرت متداولة
عندما كنت عدما
وبهذا العطف شملتني فجئت
لهذا العالم دون رغبتي
على هذه البلية/الدنيا، سلمتني
وجعلت مني أصل نكباتي.

نلاحظ في هذه القصيدة زهدا يمكن أن نطلق عليه زهد الشيخوخة، فبعد ارتكاب المعاصي في زمن الشباب، يلتجئ الشاعر إلى التقوى والإقلاع عن الذنوب بعد أن علم هشاشة الدنيا، وسبر أغوارها، فذمها وقلل من شأنها (هذه البلية) فناجى ربه مناجاة المحب له راجيا رحمته وعطفه فجاء زهده بعد عصيانه :

هو ذا خطإي وذنـــبي مثبوت في وسط كتابي
العفو من عظـــم ذنبي ومن يغفـــــر مابـــي
إن أطعت أخلاقـــي فكيف أرى خالقي[16].

(16) إسماعيل بن النغريلة "**بن كوهلت**" 81 أ، طبعة دفير، القدس.

وقال أيضا :

لو قيل لي على ماذا تبكي أبدا
لقلت لسبب نزولي إلى القبر غدًا

إن الماضي حلاوة والحاضر مرارة والمستقبل ترقبا. ويقول في قصيدة أخرى :

نبهوا أولادكم على الزمن الآتي واستغنموا الزمن المواتي/الآتي[17].

وهو من قول أبي العتاهية :

والدهر يوم أنت فيه وآخر ترجوه أو يوم مضى بك فاتا[18].

لقد اجتمعت اللحظة الشعرية لتعبر عن هذه المآسي، انطلاقا من مأساة الإنسان ومأساة الزمان، فالأرض غدت سجنا رغم شساعتها، والخوف من المستقبل أمر يقلق النفس البشرية. يقول أبو العتاهية :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى تراب[19].

إن لكل إنسان طابعه الذي يميزه، وظروفه الخاصة التي يصدر عنها تشكيكه في الحياة. فابن النغريلة قد شكا دهره، وتبرم بحياته عندما عقد موازنة بين ماضيه السعيد وحاضره الأليم.

إن تذبذب الإنسان بين الحياة والموت، يشيع الحيرة والقلق في نفسه، فيغرق البعض قلقه في الخمرة والمجون، بينما يتحول البعض الآخر إلى التنفير من الحياة ومن متاعها لأن الدنيا كما يقول أبو العتاهية :

دنياك غرارة فـــدرها فإنها مركب جموح
دون بلوغ الجهول منها منيته نفسه نطيـــع[20]

(17) إسماعيل بن النغريلة، "**بن كوهلت**"، 82، أ.
(18) أبو العتاهية، **الديوان**، طبعة دار صادر بيروت، 1964، ص. 23.
(19) أبو العتاهية، **نفس المرجع**، ص. 80.
(20) حنا الفاخوري، "الجامع في تاريخ الأدب العربي" : **الأدب القديم**، دار الجيل، بيروت ص. 717.

فهي مجمع أباطيل خداعة، زائلة وحافلة بالمكر والخداع والألم والخيبة.

ونجد في سفر "الجامعة" الذي يعد نموذجا فريداً اغتراب "الأنا" وشعورها بانعدام المغزى من الحياة "باطل الأباطيل الكل باطل. ما الفائدة للإنسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس...كل الكلام يقصر...ما كان فهو ما يكون...وليس تحت الشمس جديد. رأيت الأعمال التي عملت تحت الشمس فإذا الكل باطل وقبض الريح[21].

ويدل هذا على الرغبة في الفرار من الدنيا وملذاتها لأنها هباء. والنفوس حينما يبرح بها الألم، وتضيق بها الحياة، وتتكدس حولها الهموم تلتجئ إلى الله تبغي عفوه ورحمته ورضاه، فيرتبط الاغتراب حينها بمعنى أخلاقي هدفه التوبة والعزلة والتخلق بالصفات الحسنة، فأرزاء الحياة وتعقدها وفوضى المجتمع واضطرابه من أقوى أسباب الزهد.

وإذا كان الشعر محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسي أو الديمومة الشعورية، أو محاولة لالتقاط إيقاعه من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية[22] فإن الشعراء الأندلسيين قد طبعوا شعرهم ببصمات حياتهم فيظهر هذا جليا في تراثهم الشعري الضخم الذي يعتبر بحق مصدرا لحياتهم. وقد شغلت القصائد الزهدية حيزا لا يستهان به بين باقي الأغراض الشعرية الأخرى.

إن التفكير في الحياة والوقوف على كنهها من بين الأمور التي شغلت فكر هؤلاء الشعراء، حيث رأوا في الدهر أو الزمن العائق الأكبر في تحقيق المآرب أو فقدان العزة، فهو يذهب الشباب ويفرق بين الأحباب والأهل : يقول يهودا اللاوي[23] :

---

(21) الكتاب المقدس، **سفر الجامعة**، الإصحاح الأول.

(22) علي عبد المعطي، **قضايا الفلسفة ومباحثها**، ص. 239.

(23) أبو الحسن اللاوي، يهودا بن صمويل هليفي : (1075 – 1141م تقريبا) أمير شعراء العبرية بالأندلس وفيلسوفهم ولد بطليطلة، اشتهر بالطب، وعاش بمصر.

وإذا الزمان قضى علينا بالنوى فقفي لألمح وجهك المحبوبا[24]

وهو يخدع الإنسان ثم يجهز سيف غدره عليه. يقول : ابن جبرول:[25]

أبوء بذنبي ولن أقول خدعتني الحية وأغوتنـــي

كيف اذكـــر خطيتـــي

لا تؤاخذني بخطيتي وذنبي[26]

ويقول أيضا :

-1- إذا كانت نهاية الغبطة أسى

فإن نهاية حياتي لا تعدو أن تكون حزنا

-2- وحياة الإنسان ما هي إلا ظل هش ما يلبث أن يزول[27].

لقد خدعت الدنيا/الحية، الشاعر وأغرته بملذاتها، فنسي خالقه فانتابته الحسرة والندم على ما فات، فملأ الخوف من العذاب نفسه، فخشي أن يحاسب يوم القيامة، فقام يستنجد بربه، معترفا بهشاشة الدنيا ومكرها.

يقول إبراهيم بن عزرا[28].

إذا داهنك يومك

وخاطبك بلسان

معسول، غدا يجر

سهما به يرشقك

(24) يهودا هاليفي : كل شيري ربي يهودا هليفي : شيري يديدوت، ط 82، تل أبيب.

(25) هو سليمان بن يهودا ابن جبرول، عرف عند العرب بأبي أيوب سليمان بن يحي بن جبرول، شاعر وفيلسوف عاش في القرن 11 بالأندلس. ولد بمالقا (1022/20م) وتوفي ببلنسية (1057/8م).

(26) "شيري هكودش لربي شلمو بن جبرول" طبعة يردن، القدس، 1975 ص. 4.

(27) حاييم شيرمان وحاييم برودي : "شلمو بن جبرول، شيري هخول/الشعر الدنيوي"، طبعة مؤسسة شوكين، القدس 1974، ص. 14.

(28) أبو إسحاق إبراهيم بن مئير بن عزرا (1089 – 1165م تقريبا) شاعر ومفسر ولغوي وفيلسوف يهودي، ولد بطليطلة عرف بكثرة ترحاله. انظر : إسرائيل لفين : "أبرهام بن عزرا : حياته وشعره ط. القدس 1978، ص. 13 – 14.

فالزمان خداع، فما يكاد يصفو حتى يجهز سهم الغدر. وهنا نستحضر الشعراء العرب ومنهم أبو نواس في قوله :

إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق[29].

ويقول المتنبي :

أبدا تسترد ما تهب الدنيا فياليت جودها كان بخلا

وهي معشوقة على الغدر لا تحفظ عهدا ولا تتمم وصلا[30].

ويقول المعتمد بن عباد :

أرى الدنيا الدنية لا تواتي فأجمل في التصرف والطلابْ

فأولها رجاء من سراب وآخرها رداء من ترابْ[31].

وإذا كان الزمن بهذه الصورة فإن الشاعر اليهودي الأندلسي يحاول أبدا اختلاس لحظات المتعة والتمتع بملذات الحياة. يقول موسى بن عزرا :

صديقي، أيامك عدم وهباء، وأحلام.

إذن كن أصم وأعمى، وارج الله أن يمنحك القوة !

واترك أسرار عالمك ونفسك للعارفين بالغيب.

واسكب لي خمرة قديمة في كأس بيد عذراء مجيدة للغناء[32].

إذا كان الماضي والحاضر قد شكلا نقطة سوداء في حياة الشعراء لاقترافهم آثاما جمة، فإن المستقبل المرتقب لا يخلو من خوف وفزع، فالتباس الأمور وحدة الاضطرابات السياسية والاجتماعية خلال عصر ملوك الطوائف قد جعلت الشعراء يخافون المستقبل وما يضمره لهم. يقول ابن جبرول :

---

(29) أبو نواس، **الديوان**، تحقيق أحمد عبد الماجد الغزالي، الطبعة المصرية، القاهرة 1953 ص. 202.

(30) المتنبي، **الديوان**، تحقيق أبو الفتح عثمان، طبعة دار الجمهورية، بغداد 1970، ص. 160.

(31) المعتمد بن عباد، **الديوان**، تحقيق رضا الحبيب السويسي، الدار التونسية للنشر، 1975، ص. 93.

(32) حاييم شرمان، **هشليرى هعفريت بسفرد وبيروفنص**، طبعة بياليك، القدس 1975، ص. 102.

افتحي البوابة محبوبتي
قومي وافتحي البوابة
لأجل روحي المنفزعة
والخائفة
أولاد هاجر يستفزون حالتي
ويل للأيام المقبلة
لا تملك إلا أن تؤلمني[33].

إن الشاعر يأمر محبوبته/إسرائيل لتخلصه من واقعه المعيش الذي سادته الاضطرابات السياسية والاجتماعية ؛ فالإنسان بطبعه لن يحس بالاستقرار النفسي إلا إذا كان هناك استقرار شامل يجعل الناس آمنين متعاطفين ومتوادين، أما إذا دام القلق الاجتماعي والضيق الاقتصادي والاضطراب السياسي، فإنه يختلط الحابل بالنابل، فتظلم القلوب، وتسود الحياة، ويظن الناس الظنون[34].

فالقلق الذي عاناه الشاعر، وحياته المضطربة التي عاشها كانت منبع مواقفه الشعرية من غيره.

إذا كان ابن جبرول يتبرم من واقعه ويتخوف من مستقبله، فإن غربته أعمق من ذلك فهي ليست مجرد خيالات وتوهمات شعرية لكنها تجربة حقيقية عاشها على مستويين؛ مستوى الواقع ومستوى الشعر، بحيث تكاد التجربة الشعرية تطابق الحياة : فقد عانى الترحال والتنقل كما عانى قسوة الزمن حيث عاش غريبا حتى بين بني جلدته لأفكاره الفلسفية. فهو تواق للرحيل، فالأرض أصبحت سجنا بالنسبة له، نفسه تواقة لعالمها العلوي. يقول :

(33) "شيري هكودش لربي شلومو بن جبرول"، ص. 45.

(34) H. Pères, *La poésie Andalous Arabe Classique au XIè siécle*, éd. Maisonneuve, Paris, 1953, pp. 446 - 447 .

منيـــة قلبي للترحـــال فإلى متى تفربـــين أجلي
هاقد حبس مع الثيران لهفة علـــى ما حـــل بي
لهفة على قوم غـــدوا لـــم يشعـــروا مـــأربي
لهفة على مكثي بهم وعلى عظيـــم تنســـبي
لهفة على زمـــان أبي قد طال فيـــه مطلـــبي
بقيـــت فيـــه مفردا حتى استحـــــب تغربي[35].

إن ابن جبرول لم يختر الغربة والانعزال عن طواعية بل ظروفه حكمت عليه بذلك فهو غريب بين الناس بل بين أهله/اليهود الذين لا يعيرون أي اهتمام لمطالبه وأحلامه. لقد عرف الشاعر باجتهاده وانقطاعه للبحث والدرس منذ نعومة أظفاره، باحثا عن الحقيقة العليا، راغبا في الولوج عميقا إلى أسرار الحكمة، وعرف في نفس الوقت بمرضه المزمن الذي أطار عن أجفانه النوم، ولا شك أن وضعا كهذا قد أثر كثيرا في علاقاته مع الناس وفي وجهة نظره إلى الحياة نفسها. لقد عانى الكثير من قسوة الزمن، هجره الأصدقاء لكبريائه حتى أصبح وحيدا مما زاد في الطين بلة، وفرض عليه الغربة والانعزال وهو مضمون كلمة "تغربي" التي تحمل معنى الغربة والحمل قسرا على الطرد، ليس فقط لقساوة الزمن بل لاهتماماته بالفلسفة العقلية وكذلك لبحثه في شؤون ما وراء الطبيعة، الشيء الذي أثار عليه سخط يهود سرقسطة، فاجبر على ملازمة داره ولعل قصيدته "مالك وحيدة" أكبر دليل على التوتر النفسي الذي كان يعيشه.

لقد رأى ابن جبرول أن العالم الذي يحيط به مخطئ والزمن الذي يعيش فيه معاكس وأن إغراء الحياة يطوقه من كل جانب، فجعل من شعره أداة يحارب بها هذا الخطأ، ويصمد بها أمام معاكسات الزمن، وينتصر فيها على

(35) شلومو بن جبرول، "**شيري شاومو بن يهودا بن جبرول**"، شيري هخول، طبعة بياليك واورنفسكي دفيرتل أبيب، ص. 50.

الإغراء. فوقف أمام نفسه يحاورها عما فعل وما سيفعل، ناشدا إياها بطلب الأخرى والحنين إليها لأنها الباقية ؛ فقد اعتراه الندم والحسرة على ما اقترفه من خطايا، فانتهى به الأمر إلى عذاب الضمير وصرخة الألم من الزمن.

لقد اختلف الشعراء اليهود في إحساسهم بالكون، وبأنفسهم وما حولهم اختلافا مبعثه العمق والحدة في الإدراك والنفوذ إلى بواطنهم أو بواطن ما يصورونه، فهناك من هو سطحي الإحساس لا يكاد يلمس ما يصفه إلا لمسا خفيفا، كما رأينا في بعض القصائد السالفة الذكر التي جاءت لغتها أحيانا لغة ذات سمة حماسية استرسالية؛ فهي لا ترقى إلى مستوى الرمزية، بل تقف عند حدود الواقعية، وهي غالبا ما تستند إلى نوع من الخطاب الحواري الذي يطغى فيه فعل الأمر. فاللغة هنا مرتبطة بالعاطفة الدينية الروحية، فهي تنطلق في حدود تجربتها الشعورية، تصارع الزمن فتستسلم إليه تارة وتتحداه تارة أخرى، مرتبطة في ذلك بالأساليب الشعرية العربية على غرار الصورة التي ألفناها في الشعر الأندلسي. ومن الشعراء من يتعمق ما يدركه ويحسه من ذات نفسه، أو ما يبصره ويشاهده في الكون من حوله تعمقا يصل إلى باطنه وخفايا داخله، وهو ما نلمسه عند بعض الشعراء اليهود كسليمان بن جبرول ويهودا اللاوي وموسى بن عزرا.

إذا كان الإنسان يعيش الزمن فمعايشته تعني أن نمارسه، والممارسة تتطلب أداة معينة لمحاكاته وتفهمه كي نتمكن من سبر أغواره والوقوف على كنهه، وهذه الأداة لن تكون سوى "العقل"، فالعقل وحده هو القادر على تشخيص الزمن وتغييره ؛ فالحياة مد وجزر والنفس البشرية غريبة الأطوار، فقد ينتشر اللهو والمجون واللعب والزينة فيسرع الشباب إلى طلب الملذات، وقد يزهد البعض في الحياة فيعمل لآخرته، فيعدو باحثا عن الحقيقة السامية، مستبدلا الأسمى بالأدنى والأكثر دواما، ويجعل الاتصال بالله غايته المنشودة وأمله المبتغى، ولن يتحقق هذا إلا بالموت الحق وباستعمال العقل للتمييز بين الخطإ والصواب. يقول يهودا اللاوي :

أعدو بحثا عن منبع الحياة الحقة
وتفاهات الحياة الفانية تشمئز منها نفسي
ومشاهدة وجه ملكي "الله"، هو كل غايتي
لا أخشى ولا أجل إلا الله
لو أستطيع فقط رؤيته في منامي
لنمت نوما أبديا
لو أستطيع فقط مشاهدة وجهه في أعماق قلبي
لما احتاجت عيناي رؤية العالم الخارجي[36]

إن الإنسان يشكو الزمان ومآسيه، ويتعذب من جبروته، فيؤدي به ذلك إلى تحرير نفسه منه أحيانا، لأنه رأى فيه غرورا، وتدبر فيه فلم يجده إلا بؤسا وشقاء، ليس فيه ما يرضي وإنما فيه ما يسخط ويحزن. يقول ابن جبرول :

أيها الزمن الغادر تغري ثم تجهز سهمك[37]

إذن فإذا كان الزمان شر ولا يستحق حبا ولا إقبالا، بل يستحق الكره والإعراض، فالعاقل من يأخذ للموت عدته وأهبته، ويعرف ربه حق معرفته كما يقول ابن حزم :

من عرف الله حق معرفـــة لوى وحل الفؤاد في رهبـــه
فقد رأينا فعل الزمان بأهليـــ ـــه كفعل الشواط في حطبه[38]

وهي صورة نجدها في الشعر العبري الأندلسي، فنجد مثلا ابن جبرول قد اتخذ هو الآخر من العقل والحكمة وسيلة لتدبر الزمن والوقوف على كنه

(36) يهودا هليفي، **كل شيري يهودا هليفي**، ص. 70.
(37) حاييم بياليك وحاييم روفنسكي : **شيري شلمو بن يهودا بن جبرول**، مجلد I، ص. 14، البيت 11، طبعة دفبر، تل أبيب 1924.
(38) ابن حزم، **طوق الحمامة**، طبعة البرهام، دمشق، 1349هـ، ص. 131.

الحياة كما يتضح من خلال قصيدته "أنا الرجل" التي يمكن تقسيمها إلى الوحدات التالية :

1- الاعتزاز بالنفس.

2- تحدي الزمن للوصول إلى العالم العلوي.

3- الظواهر الطبيعية وعلاقتها بمسيرته المعرفية.

إن الشاعر في هذه القصيدة يتفاخر بكفاحه وتفوقه، فرغم بنيته الجسمية الضعيفة فإن نفسيته لم تعرف حدودا وإنها قد حلقت إلى ما وراء الطبيعة ودارت حول أجواز الدنيا، فهو يرى نفسه مركز العالم وأن بسببه تستيقظ قوى الطبيعة للنـــزال فيما بينها. فتخفي بذلك الحدود بين الحلم واليقظة وبين المحسوس والملموس. إن أمرا واحدا كان ينغص عليه حياته، واحتل قسما كبيرا من أشعاره ألا وهو الخوف من مفاجأة القدر له فيموت قبل أن يدرك غايته. فجعل من شعره عزاء يبثه كامن حزنه، وينفث فيه آلامه متوسلا إلى الله أن يجعل من مرضه كفارة عن ذنوبه، وقد وجد في حكمة الخالق اكتفاء وتنفيسا وتعزية فكرية إلا أننا نجده في بعض أشعاره وقد سيطر عليه اليأس وقبل أن يرضى بالأمر الواقع، ينتظر نهايته المحتومة/الموت لأنها قضاء وقدر :

ولماذا نقلق من الموت

ونجفل من ذكره

ولماذا نكره الكأس

وعلينا شربها حتى الثمالة.

إن الشاعر ينظر إلى الموت نظرة واقعية، فالموت نفسه لا يخيفه وأن الذي يخيفه هو محاسبته يوم القيامة، صورة غير غريبة عن الشعر العربي ومنها قول أبي العتاهية :

كل نفس ستوافي سعيها ولها ميقات يوم قد وجب[39]

(39) أبو العتاهية، **الديوان**، طبعة دار صادر، بيروت، 1964، ص. 68.

ويقول عنترة :

بكرت تخوفني الحتوف كأنني أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل

فأجبتها إن المنية منهل لابد أن أسقى بكأس المنهل[40]

ويقول المتنبي :

نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لابد من شربه[41]

ويقول ابن عبد ربه :

من لم يمت غبطة يمت هرما للموت كأس والمرء ذائقها[42]

إن احتقار الدنيا وتعظيم الآخرة أمر شغل الإنسانية جمعاء، يقول "أفراييم" وهو أحد متصوفة السوريانيين موجها خطابه للدنيا واصفا إياها : "أيتها الدنيا وا أسفاه كم أنت محبوبة، مفاتنك كثيرة ولكنك لست باقية، إنك لست إلا حلما، لأجل هذا أيتها الدنيا الفانية إني هجرتك والويل لمن يحبك، إن قوة الله ورحمته، إنما هي لهؤلاء الذين يرفضون هذه الدنيا"[43]. وخلاصة القول فإن الخوف هو ملاك الحياة الخلقية التي يحياها الزاهد، فيكون الإنسان فيها معرضا عن الدنيا، متجنبا مآثمها، مقبلا على الله محبا له. يقول باحيا بن بقوده[44] :

"وأما سير المحبين في الله جل وعز (إنهم) عرفوا ربهم وميزوا قصده فيهم وتدبيره لهم وسياسته بهم وقيامه عليهم وملكه وزمامه...فلما تبينوا من كتاب الله جل وعز أنه يؤكد على أمور الدين ويحث على اختيار الطاعة لله جل وعز

(40) الجاحظ، **البيان والتبيين**، المجلد II، طبعة السندوبي، 1943، ص. 162.

(41) الصاحب بن عباد، **الأمثال السائرة من شعر المتنبي**، الطبعة I، دار المعارف، بغداد 1965، ص. 76.

(42) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، المجلد III، طبعة لجنة التأليف والترجمة، 1940، ص. 187.

(43) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الطبعة 7، دار المعارف 1978، ج3، ص. 147.

(44) باحيا بن بقودة عاش خلال المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر بسرقسطة، عرف بكتابه **الهداية إلى فرائض القلوب**، كان متضلعا في علوم التوراة والتلمود، تأثر بالفكر الإسلامي عموما وبالأفلاطونية المحدثة وعلم التصوف.

ويكسل عن اختيار اللذات الجسمانية...أهملوا أمور دنياهم وتدبير أجسامهم بقلوبهم وأفكارهم...أخلوا نفوسهم وفرغوا قلوبهم لأمور دينهم ولطاعة ربهم...فأبدانهم دنيوية وقلوبهم سماوية روحانية فهم بما احتوت قلوبهم من معرفة بالله تَع كأنهم يعبدونه مع الملائكة القدوسين في أطباق السماوات قد ذابت من قلوبهم الشهوات وقلع عنهم الشوق إلى اللذات لما خامرها من شوق الطاعة لله تَع. وداخلها من المحبة في الله..."[45].

ويقول ابن جبرول :

جعلتك ملجأي في خوفي وفزعي واسمك عند الضيق ملجأي

إلى اليسار وإلى اليمين، التفت، وما من مفش فقط بين يديك استودعت روحي.

جعلتك مد سؤالي وغاية رغبتي وما لسواك في قلبي نصيب[46].

إن محبي الله هم الذين أدركوا عظمته وحلمه وعطفه، جعلوا منه هدفهم ومبتغاهم، متسلحين بالحكمة والمعرفة. فحبهم حب روحي للحكمة والحقيقة يولد في الإنسان ميلا نحو التسامح إلى المراتب العليا للكون، ويزرع فيهم اشتياقا دائما لتلقي الحقائق الروحية العليا والاتصال بالأرواح والعقول السماوية؛ فهو حب يولد في الإنسان كما يقول بن عربي : "ميلا إلى غير أمر طبيعي كميله إلى إدراك المعاني والأرواح العلوية والكمال ورؤية الحق والعلم به"[47].

إن هذه الأبيات الشعرية تعبر عن الدور الخصوصي المتميز، لحب الله، فبنيتها قائمة على الإقبال على الله والإلحاح في طلب الحضرة الإلهية، كي يتبدد ما تعانيه النفس من هم وكدر نتيجة بعدها عن الله. فالشاعر في شوق

(45) باحيا بن بقودة، **الهداية إلى فرائض القلوب**، الباب X، الفصل VII، ص. 392.

(46) فاطنة الغزي، **خصائص الشعر الصوفي عند ابن جبرول**، أطروحة السلك الثالث، باريس VIII، 1991، ص. 306.

(47) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، ص. 192.

دائم للرجوع إلى الأصل، شوق يحرق كل ما يمكن أن يحجبه عن ملاقاة حبيبه/الله. فكانت أحسن ساعاته ساعة الانتقال إلى جوار معبوده ولن يتأتى ذلك إلا بالموت الحق وبالتالي بالابتعاد عن الدنيا.

إنه رغم الألم الذي يعايشه المحب في حبه وشوقه، فإنه متفان في حبه لمحبوبه/الله، تواق إلى التقرب منه ومجاورته.

يقول ابن جبرول :

الله بغيتي روحي وجسدي يتوقان إليه[48]

وهي نفحات لا تغيب عن الشعراء العرب. تقول رابعة العدوية :

حبيب ليس يعدله حبيب وما لسواه في قلبي نصيب

حبيب غاب عن بصري وشخصي ولكن عن فؤادي لا يغيب[49].

وتقول أيضا :

يا ذا الذي أنس الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سواه أريد

يا منيتي دون الأنام وبغيتي يا من له كل الأنام عبيد

تفنى الليالي والزمان بأسره وهواك غض في الفؤاد جديد[50].

ونجد في التوراة : "تحب الله، بكل قلبك وروحك ونفسك عطشانة إليه، الله الحي"[51].

وخلاصة القول، كان للتوتر السياسي والاجتماعي إلى جانب الحياة اللاهية بمجالس أنسها وشرابها وغلمانها وجواريها دورٌ في التوجه الأدبي للشعراء عرباً كانوا أم يهوداً، فقد أخذ الدهر أو الزمن حيزا كبيرا في

(48) الغزي فاطنة، **خصائص الشعر الصوفي عند سليمان بن جبرول**، ص. 196.

(49) بدوي عبد الرحمن، **رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي**، القاهرة، 1962، ص. 75.

(50) الحنافيش شعبان، **الروضة الفائقة**، طبعة دار العلم، القاهرة، ص. 160.

(51) الكتاب المقدس، **سفر المزامير**، الإصحاح XIII ، 2 – 3.

أشعارهم، فهو المبعد عن الأوطان والأهل، والمذهب للشباب والمسبب للآلام، وهو الخائن الغدار الذي لا يؤتمن. وقد كان لمنظومة الشاعر المعرفية أثرها في تعميق وتوسيع فضاء الرؤية الشعرية. وقد كان لإقبالهم على الثقافة العربية دور كبير في تغيير وتجديد موروثهم الأدبي. فبعدما كان الشعر عندهم يهتم بالقضايا الدينية أصبح شعرا علمانيا كذلك، والفضل يرجع بالطبع إلى الثقافة العربية التي اندفعوا يبحثون في مختلف مجالاتها، يحفظون ويدرسون ويعارضون ويضمنون. وهكذا أثروا نصوصهم الشعرية فاعتبرت بحق القرون الوسطى بالأندلس، العصر الذهبي للشعر العبري الأندلسي. وهكذا فإن الجو الثقافي العربي عموما والأندلسي خصوصا، شق طريقه في القصيدة العبرية الأندلسية، فبدا واضح الأثر في جزئياتها، كما في خطوطها العريضة واتجاهاتها الكبرى، إلا أننا في نفس الوقت لا يمكن أن نهمل التكوين الديني للشاعر اليهودي الأندلسي الذي بصم هو الآخر الإنتاج الأدبي لأقطاب هذا الأدب.

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

قراءة في كتاب "حول رموز القرآن الكريم" للدكتور بهاء الدين الوردي[1]

سعاد الكتبية
كلية الآداب – بني ملال

مقدمة عامة

موضوع المؤلف ليس علم الفقه أو التفسير كما يظهر ذلك من عنوانه، ولكنه محاولة لعرض مادة لغوية قديمة في قالب جديد. من الوهلة الأولى، يلاحظ القارئ أن المؤلف يثير قضايا تتعلق بتراث الشرق القديم، تاريخا ولغة وحضارة، معتمدا في ذلك على منهجية المقارنة بين اللغات كالعربية، الأكادية السومارية والمصرية القديمة، لكنه يظهر ميلا شديدا لمقاربة اللغتين العربية والسومارية، ولاعتقاده بأن الفهم الصحيح لبعض معاني رموز القرآن الكريم، والتي سيجد القارئ الحديث عنها في كل صفحات الكتاب، لا يتم إلا بالرجوع إلى اللغة السومارية الأم. حجته في ذلك :

1- أن المقاطع السومارية، في اعتقاده، هي أصل جميع اللغات، لكونها أقدم المقاطع المكتوبة تاريخيا، لذا فهو يتبنى طريقة تجزيء الكلمات إلى مقاطع.

2- أن اللغة العربية قد علقت بها رواسب من لغات أخرى كالسومارية الأكادية والهيروغليفية المصرية، والأخذ في الاعتبار تأثر العربية بهذه اللغات يساعد على فهم تركيب جملها. أما وجود كلمات أصلها أعجمي، أو عربية نسي معناها، يضيف دائما المؤلف، لا يغير من حقيقة أن القرآن جاء عربيا، طبقا للآية الكريمة : ﴿**إنا أنزلناه قرآنا عربيا**﴾ (يوسف 2).

---

(1) بهاء الدين الوردي، **حول رموز القرآن الكريم**، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1983.

ورجوع الكتاب إلى لغات الشرق القديم، السومارية مثلا، لاستنباط معاني بعض رموز القرآن، وليس إلى التفاسير القرآنية يستند في نظره إلى أن تدوين التفسير والسيرة النبوية حدثا بعد مرور أزيد من قرن على وفاة الصحابة، وقد وصل هذا الموروث الفقهي بطريقة شفوية وبالعنعنة (عن فلان عن فلان)، هذه العملية لها آثارها السلبية المتمثلة في سقوط ونسيان أو تغيير لبعض المعاني، لذا كان ضروريا، بحسب رأي الكاتب، إثبات إعجاز القرآن وقابليته لاستيعاب أحداث وأفكار كل الأجيال، بواسطة الشواهد اللغوية، الأثرية والتاريخية، للكشف عن معطيات لم يستطع المفسرون الوصول إليها.

محتوى الكتاب

يبدأ الكاتب بمقدمة بقلم الأستاذ "عبد الحق فاضل" تعرف بمضمونه، وبأهمية المجهود الذي قام به الكاتب. بالرغم من الإطراء على المؤلف وصاحبه، إلا أن تقديم الأستاذ فاضل لا يخلو من ملاحظات تنتقد بعض آراء الدكتور الوردي ومنهجه في البحث.

يستهل الكاتب مؤلفه ب"كلمة لابد منها" ذكر فيها المراحل التي قطعها الإنسان في تعلمه اللغة، ليتحدث بعد ذلك عن المنهج الذي سوف يتبعه في دراسته لبعض رموز القرآن، ويتعلق الأمر بالتقسيم المقطعي على الطريقة السومارية – الأكادية. لينتقل بعد ذلك إلى صلب الموضوع، ومادته مجموعة من الأسماء ورد ذكرها في القرآن وهي :

الله، الرحمن، القوي، ألم، فرعون ذو الأوتاد، محمود وأبابيل، عزيز مصر، هامان، الطاغوت، نون = الحكمة، ذو النون = ذو الحكمة، البشر العقارب – عاد.

أولا : الله

يتحدث الكاتب في هذا المحور عن الآلهة التي عبدها الإنسان قبل أن يصل إلى الاعتقاد بوحدانية الله. وسط هذا التعدد للآلهة، سوف يظهر إبراهيم

عليه السلام في نفس السياق، يطرح الكاتب فكرة أن بعض الأسماء التي تحمل في تركيبها "ءال" كانت في الأصل أسماء أشخاص، قبل أن تتحول إلى اسم الإله الأعظم لدى "الإسرائيليين"[2]، ويضيف أن "ءال" كانت معروفة أيضا لدى العرب زمن الرسول ﷺ. فيما يتعلق بكلمة "الله" يقول بأن هذا اللفظ وجد لدى السومارين والأكاديين، ثم يناقش معناها اعتمادا على التقسيم المقطعي. وقبل أن يختم المؤلف عرضه، يصل إلى خلاصة مفادها أن بعض أسماء الآلهة دخلت إلى اللغة لتصبح أدوات نحوية مثل "ءال" الإله الأعلى، الذي أصبح أداة تعريف في اللغة العربية، أو ضمير الغائب أو الغائبة في اللغة الفرنسية (Il - Elle). وينهى محوره بسرد أسماء وصور لآلهة فرعونية، ثم بيبليو غرافيا.

ثانيا الرحمن : القوي

يقول في هذا الصدد بأن "رحمن" يعد من الأسماء التي وصفت بها الذات الإلهية، عبدت البشرية إلاها سمته بنفس الاسم"رحمن"، كما اقترن اسمه عند الآشوريين ب"رامان" وورد ذكره عند البابليين باسم "رمون".

ويرجع المؤلف صيغتي "رامان" و"رامون" إلى رحمن، وتعليله لذلك هو أن بعض اللغات تهمل نطق حرف الحاء. وعرف أيضا هذا الاسم عند شعوب قديمة كالسومارين والأكاديين، الذين كانوا ينطقون اسم "رحمن" تارة بالحاء وطورا بالخاء، وأحيانا أخرى يهمل نطق الحرفين. يرى الكاتب بأن اللغتين العربية والعبرية تتوفران على جدر الكلمة "رام" ורחם، وتفيدان في اعتقاده الحب و العطف والسماحة.

يشير أيضا إلى أن اسم "رحمن" عرف عند العرب قبل الإسلام، ويستشهد برأي للدكتور جواد علي يقول فيه : بأن النصوص العربية –

(2) يعني بها اليهود أو بني إسرائيل.

الجنوبية تذكر إلاها جديدا هو الإلاه "رحمنن" أي "رحمن" ويرجع بعض المستشرقين أصوله إلى دخول الديانة اليهودية إلى اليمن وانتشارها هناك :

إذا كانت الشعوب القديمة قد أطلقت اسم "رحمن" على إله البرق، الرعد، العاصفة، الخصب والمطر، يضيف المؤلف، فإن صفة رحمن التي وصفت بها الذات الإلهية في القرآن، هي أشمل وأعم لكونها تجمع كل الصفات، لذلك اعتبر "رحمن" من الأسماء الحسنى. ويلاحظ أيضا على أن الإله الرحمن الذي عبدته البشرية قديما، كان ذا وجهين، قوي يعذب إذا شاء، ويرحم إذا شاء، في حين تفيد الرحمن في القرآن القوة والبأس، أما الشفقة والرحمة فأعطيت لها صفات أخرى وهي الرحيم.

ثالثا : ألم

يبتدئ الكاتب هذا المحور بالحديث عن الحروف التي تأتي في مطلع الكثير من السور القرآنية مثل :

يس، ألم، حم، طه، ص، ألمص، كهيعص، ألمر، عسق، طس، طسم، ق و ن.

في البداية يصرح المؤلف عدم اتخاذه كمرجعية التفاسير التي وضعت لشرح معاني هذه الحروف، بل لن يرجع حتى إلى علم الحروف الذي يعتمده مفسرو التوراة لفك رموزها، وإنما سيوظف معرفته باللغات القديمة لاستنباط معانيها. بعد دراسته لهذه الحروف، يرفق الكاتب عرضه بجدولين :

- الأول يعطي من خلاله الرمز، تحليله، معناه اللغوي ثم معناه العام، فمثلا يجزئ ألم إلى ثلاثة مقاطع :

الألف وتعني، أعلن، هاهو.

اللم تفيد، الإلهية.

ميم مغزاها، الكلمات.

ومعناها الإجمالي "هاكم الكلمات الإلهية".

بنفس المنهج يتعامل الكاتب مع باقي الحروف.

- الجدول الثاني، يتضمن عدة مقاطع كتبت باللغة السومارية، الخط المسماري، يقابل كل مقطع باللفظ الذي يدل عليه. ثم ينهي عرضه بذكر مراجعه.

رابعا : فرعون ذو الأوتاد

يفتتح الكاتب هذا المبحث بآيتين كريمتين :

﴿كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد﴾ (سورة ص، الآية 11). **﴿وفرعون ذي الأوتاد﴾** (سورة الفجر، الآية 10).

اعتمد في دراسته لهذين الاسمين على علم الآثار، كتب التاريخ، واللغات القديمة.

فيما يتعلق بكلمة "فرعون" يرى بأن هذا اللقب لم يظهر إلا مؤخرا، فالمصريون لم يسموا ملوكهم باسم الفرعون، بل لم يلقب أي ملك من ملوكهم نفسه بهذا الاسم، وقد أطلق عليهم العرب وبنو إسرائيل هذه التسمية، بعد أن وقع تحريف في نطقها.

لغويا، اشتقت كلمة "فرعون"، يضيف الكاتب، من اسم قصر هذا الأخير، برعاو Praoui أو فرعاو Piraoui، وتعني "ذو القصرين". أما أصل كلمة فرعون، بحسب تعليله، فهو "فرعاو" بدون حرف النون، هذه النون عربية الأصل، ربما استعملت إما للتنوين أو للتثنية، لكون الفرعون ملك البلدين أو القصرين.

للوقوف على معنى "ذو الأوتاد"، استفاد الكاتب من بعض التفاسير التي تقول بأن الفرعون سمي كذلك، لكونه إذا غضب على أحد وتد رجليه ورأسه على الأرض، أي أنه يعذب الناس بالأوتاد. من ملوك الفراعنة الذين مارسوا

هذا النوع من التعذيب، "خشايا رشا"، رابع ملوك الدولة الأخمينية، (حكم ما بين 484 إلى 465 ق.م).

يعتقد المؤلف بأن أساس تسمية هذا الفرعون "بذي الأوتاد" قضاؤه وبطريقة وحشية ودموية على الثورة التي اندلعت ضده سنة 484 ق.م، يضيف كذلك أن الفرعون المذكور في القرآن هو "خشايارشا"، مستندا في ذلك إلى معطيين اثنين :

1- كل الوثائق التاريخية تدل على أن صفة "ذو الأوتاد" ظلت ملتصقة باسم هذا الفرعون ورمزا له.

2- من بين الرسوم الهيروغليفية التي يوظفها الكاتب لتأكيد قوله، رسم يظهر رجلا قطعت رأسه، وشد إلى وتد. يقول النص الهيروغليفي المترجم إلى العربية (في زمن خشاريش ذي الأوتاد، الذي قضى على الأعداء).

خامسا : محمود وأبابيل[3]

اتبع الكاتب في دارسته لكلمتي "محمود وأبابيل"الوارد ذكرهما في القرآن، منهجية تقطيع الكلمات إلى مقاطع. يقول في هذا الإطار بأن كلمة "محمود" (الفيل الذي جاء به أبرهة لمهاجمة مكة) تعريب للفظة "ماموت" وتعني النوع الضخم الذي انقرض من الفيلة. بعد تجزيئه لكلمة "ماموت" بحسب المقاطع السومارية، توصل الكاتب إلى :

ما : تعني يملك أو بحوزته.

موت : تفيد يد في الأنف.

نفس المعنى تدل عليه لفظة "فيل"، يضيف المؤلف :

ف "في" : معناها يده.

وءايل : في الأنف أي يده في أنفه.

(3) يبدو أن المؤلف يعقب على الآراء التي أوردها عبد الغني الملاح في مجلة "ألف باء" حول هذين الاسمين.

ليخلص في النهاية إلى أن ماموث أو محمود وفيل، اسمين مختلفين يشتركان في نفس المعنى، "أنف طويل أو يده في أنفه".

بالنسبة لكلمتي "أبابيل وسجيل" المذكورتين في الآية القرآنية :

﴿أرسلنا عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل﴾، فللمؤلف رأيه الخاص في تفسير هاتين اللفظتين. يرى بأن "أبابيل" تعني في اللغة السومارية "النسور التي تحرس باب السماء"، أما "السجيل" فهي أحجار بركانية، أصلها "السجل"، وتدل في السومارية على "ألواح طينية تستخدم للكتابة".

يستنتج الكاتب من هذه المعطيات على أن "الطير الأبابيل" ليست هي "الطيور المفترسة"، كما جاء ذلك في التفاسير التي وضعت لهذه الآية، بل هو تمثيل مجازي للقبائل التي كانت تسكن بين جدة ومكة، ومنها قبيلة قضاعة عرفت هذه الأخيرة بعبادتها لطير النسر، وباستعمالها لأدوات حربية كالمقلاع والمنجنيق، لرمي أعدائها بأحجار بركانية "السجيل". وبنفس هذه الأدوات هاجمت جيش أبرهة وتغلبت عليه، لذلك لقبت قضاعة ب"طير أبابيل".

أي أنها مثل "النسور في الحرب"، لبسالتها وشجاعتها.

ليؤكد قوله، استشهد الكاتب بنص من التوراة يتضمن تشبيهات مجازية مماثلة، يقول الله لموسى :

(وأرسل أمامك النحل، فتطرد الحويين والكنعانيين والحثيين من أمامك)[4] (سفر الخروج، الإصحاح 28/23).

والنحل في هذا الموضع يعني القبائل الآرامية المحاربة، وهو المغزى المقصود من التوراة، إذ ليس من المنطقي، يستطرد المؤلف، أن النحل يتغلب لوحده على هؤلاء الجيوش الهائلة.

---

(4) ذكر في التوراة اسم אֹרְעָה، ومعناه زنبور.

ينهي الكاتب هذا المحور بذكر مراجعه وبملحق يتضمن أسماء مثل : محمود، فيل، أبابيل، مكة، سجيل، ثم يتبعها بأسماء أخرى لقبائل عربية، ومعابد كتبت بالخطين العربي والمسماري.

سادسا : "عزيز" مصر في القرآن

يستهل المؤلف هذا الموضوع بآيتين قرآنيتين ذكر فيهما اسم العزيز :

﴿وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه﴾ (سورة يوسف، الآية 30).

﴿ياأيها العزيز مسنا وأهلنا الضر﴾ (نفس السورة، الآية 88).

يرى الكاتب أن كلمة "عزيز" كانت إسما لفرعون لتصبح بعد ذلك اسما عاما للوظيفة التي تلي الفرعون، ويضيف بأن أول من سمي بهذا الاسم، أحد فراعنة السلالة الخامسة (2715 – 2587) والذي لقب ب "Azozé".

أما العزيز فليس إلا تعريبا لهذا الاسم المصري القديم. يقول أيضا بأن الكتابات التاريخية أثبتت أن Azozé أسس مدينة سميت بهذا الاسم، وأن الحفريات كشفت بدورها عن نقوش إثني عشر مكانا تحمل نفس التسمية. يشير أيضا إلى وجود "عزيز" آخر، وهو أحد فراعنة السلالة الخامسة عشر، واسمه الأصلي Assess، حكم مصر زمن قدوم يوسف إليها.

ينتقل بعد ذلك للحديث عن قصة يوسف في التوراة، ويستشهد بآيتين قرآنيتين 78، 88، من سورة يوسف ليثبت على أن هذه الأخير أصبح هو نفسه عزيز مصر.

في نهاية بحثه اللغوي لكلمة "عزيز" يصل إلى استنتاج أخير وهو أن هذا الاسم انتقل من العربية إلى المصرية ومن تم إلى الإغريقية واللاتينية، ثم أخذ من جديد وعُرب.

سابعا : "هامان"

يستشهد المؤلف بمجموعة من الآيات ذكر فيها اسم "هامان" كالآيتين 7 و38 من سورة القصص، الآيتين 24 و36 من سورة غافر، والآية 39 من سورة العنكبوت.

يعتقد أن "هامان" تعريب لاسم الإله الفرعوني القديم "أمون" أو "عمون" أو هامون"، ونظرا لشيوع الاستعمال أصبح ينطق "هامان". يرجع أصل الكلمة إلى اللغة السومارية التي تعطيها المعنى الآتي :

ها : الله، السماء.

مان : رفيق، أخ، ملك، كاهن.

ومعناها العام، عبد الله، أو رفيق الله، أو كاهن الإله.

لدراسة هذه الشخصية التي اقترن اسمها في القرآن باسم الفرعون، يرجع المؤلف إلى التاريخ المصري القديم لاستقرائه، يقول المصدر أنه بعد وفاة رعمس الثاني، أحد كبار الفراعنة الذين حكموا مصر لمدة طويلة، تولى العرش بعده "منفتاح". هذا الفرعون هو الذي قصده موسى عليه السلام، يدعوه للإيمان برسالته وهو نفسه الذي خاطب وزيره هامان قائلا : ﴿**ابن لي صرحا**﴾، لكي يتمكن من رؤية إلاه موسى.

وهامان هذا المشار إليه في القرآن، كان شخصية لها قيمتها في البلاط الفرعوني، بل يعتبر ثاني شخص في الدولة بعد الفرعون، وهو ما جعل الكاتب يفسر قوله تعالى "وجنودهما"، بمعنى جنود الفرعون، وجنود هامان، مما يظهر قوة هذا الأخير ونفوذه.

ثامنا : "الطاغوت في القرآن"

أورد الكاتب عددا من الآيات، ذكر فيها اسم "الطاغوت" : سورة البقرة الآيتين 255 – 256، النساء الآيتين 51 – 59، المائدة الآية 62، النحل الآية 36، الزمر الآية 16.

يبدو المؤلف غير مقتنع بالشرح الذي وضعه المفسرون لهذه اللفظة، حين قالوا : (كل متعد وكل معبود من دون الله، وسمي الساحر والكاهن والمارد من الجن، والصارف عن طريق الخير طاغوتا)، لذلك فهو يرجع إلى المصدر السوماري، وإلى الهيروغليفية المصرية للتوصل، إلى المعنى الحقيقي لكلمة "طاغوت".

تعطي المقاطع المسمارية للاسم الدلالات الآتية :

طاغ : صقر.

أوت : شمس.

رع : شمس. حور : صقر (في اللغة المصرية).

ومعناها، (صقر تعلو رأسه شمس).

أما بالنسبة للغة المصرية، فبعد قراءته لأسماء فراعنة مصر المدونة بالهيروغليفية، استنتج المؤلف أن الفرعون الوحيد الذي يرمز إليه بالطاغوت، يعني صقر تعلو رأسه شمس، والمشار إليه في القرآن، هو أمنحوطب الرابع 1379 – 1362 ق.م.

تاسعا : نون وذو النون

يأتي الكاتب بآيتين قرآنيتين ورد فيهما ذكر "ذا النون ونون" :

﴿وذا النون إذ ذهب مغاضبا، فظن أن لن نقدر عليه﴾ (سورة الأنبياء، الآية 96)، و**﴿ن والقلم وما يسطرون﴾** (سورة القلم الآية 1).

يتحدث بعد ذلك عن "نون" في الثقافات القديمة، ويشير إلى أن من لقب بذلك، إلاله "أيا" أو "أنكي"، إله المياه، الحكمة، الطب، العلم/ والمعرفة. ثم يتعرض لهذا الإسم لدى الأمم القديمة، فقد عرفه السوماريون والأكاديون، كما كان منتشرا في منطقة الهلال الخصيب ووادي النيل. في جنوب العراق، يعتقد على أن شخصا نصفه إنسان ونصفه الآخر سمكة، كان يخرج من البحر ليعلم الناس الكتابة، العلم، الحكمة والبناء.

يتحول الكاتب بعد ذلك للحديث عن رمز السمكة في التفكير الغيبي للأمم القديمة، فإله الحب لدى السوماريين مثلا، كان يرمز له بسمكة، وأن كهنة الإله "أيا" كانوا يرتدون لباسا خاصا عند العبادة أو مزاولة عملهم الطبي. وتأخذ السمكة دلالات مختلفة، كالخصب، الحياة والماء، ثم يقارن المؤلف بين لفظتي سمكة وسماء، لاعتقاده بأنهما تشتركان في نفس المعنى[5]. يقول في هذا الصدد، بأن من لفظة سمكة اشتقت كلمة سماء، التي جزئت بحسب اللغة السومارية إلى مقطعين، تعطي المعنى الآتي :

"سا" : تعني ضوء + ماء.

بعد هذا النقاش المتعلق "بذي النون"، ينتقل الكاتب للحديث عن "النون" كحرف، وتعني مجازيا الحكمة، العقل، العلم والطب. نفس هذه المعاني، تدل عليها النون في اللغتين السومارية والأكادية.

في موضع آخر من الكتاب، يلاحظ المؤلف أن "نون كي" هو اسم من أسماء بابل، وتعني بلاد "العلم والحكمة". أما عن كلمة "قلم"، فيرى على أن بلاد "سومر"، كانت تسمى ب"قلم كي"، وتعني في اللغة السومارية، ما يعقله السامع ويفهمه، ومن ثم يفسر قوله تعالى ﴿نون والقلم وما يسطرون﴾ بطريقتين :

1- الحكمة العلم والقلم وما يسطرون.

2- ما يسطرون بذلك القلم من حكمة.

ومن مغامرات المؤلف اللغوية، تجزيئة لبعض الكلمات إلى مقاطع، خاصة تلك التي بجدرها "نون"، ليظهر بأن لها معنى مشترك وهو "العقل والحكمة". مثلا :

- جنون = ج + نون، ج = مريض، المعنى مريض العقل.

- منون = م + نون، م= موت، المعنى نهاية أو موت العقل.

---

(5) لفهم هذه المقارنة، أشار الكاتب إلى معتقد كان شائعا لدى الشعوب القديمة، ومفاده، أنهم كانوا يحسبون السماء محيطا من الماء.

- قانون = قا + نون، قا= كلام، فكر، المعنى كلام العقل أو الحكمة.

- فنون = ف+ نون، ف= الرؤيا، العين، المعنى ما ترى العين من حكمة، وعقل مرئي.

بعد هذا العرض، يستخلص الكاتب على أن ذا النون المذكور في القرآن يحتمل أن يكون حكيما من الحكماء في تلك الفترة، استطاع بعقله وعلمه أن يفطن إلى وجود إله واحد، فدعى لعبادته. أما حرف النون، فيرمز إلى الحكمة والعقل.

وظف المؤلف كل هذه الاستشهادات التاريخية واللغوية، ليبرهن على إعجاز القرآن، وصدق ما جاء به من أخبار.

عاشرا : البشر العقارب ـ عاد

يتميز هذا المبحث الأخير، بالوضوح وبتسلسل الآراء والأفكار.

يرجع المؤلف هذه اللفظة إلى معناها الأول الذي وجد مكتوبا عند البشرية، وهو المقطع السوماري.

يقول بأن اسم عاد أطلق على شعب كبير كثير العدد، استقر بشمال الجزيرة العربية، عرف بالقوة والبأس في القتال، وترك العديد من الآثار في كل الأماكن التي حل بها، يمتد تاريخه إلى أكثر من ألفي سنة. معنى عاد، في رأي الكاتب، "العقرب" أو "البشر العقرب"، وترسم بالسومارية على شكل خنجر، لهذا الرسم معاني أخرى كالسيف، السكين الحاد، العدو، الشدة، القوة، الإرهاب، القتل...الخ. أورد الكاتب مجموعة من الآيات القرآنية جاء فيها اسم عاد، نذكر على سبيل المثال لا الحصر : الآية 65 إلى 72 من سورة الأعراف، الآيتين 50 – 60 من سورة هود. الآيتين 31 – 33 من سورة المؤمنين، الآية 123 وما بعدها من سورة الشعراء...الخ.

بعد بحث مستفيض حول عاد، خلص المؤلف إلى عدة استنتاجات أهمها :

1- ينتمي شعب عاد إلى فرع من فروع الآرميين.

2- عاد من أصل عربي.

3- ذكرى شعب عاد، وما كان بهم من سطوة وسلطة بقي حاضرا في أذهان عرب القرنين الخامس والسادس الميلاديين، كما أن مساكنهم بقيت معلومة لديهم، لتأكيد ذلك، استشهد بآيتين قرآنيتين.

4- عاد تكلمت بالعربية، إلا أنها لم تفصح.

5- كانوا من عبدة العقرب، ومنها جاء اسمهم.

6- أثبتت الاكتشافات الأثرية واللغوية التي ترجع إلى زمن بعيد، صحة ما جاء به القرآن حول عاد.

بعد هذا العرض لمجمل أفكار الدكتور الوردي، نعتقد أنه اقتحم ميدانا غير مألوف لدى القارئ، موضوعه مناقشة قضايا وردت في النص القرآني، وذلك على ضوء لغات وثقافات الشرق القديم. يتميز المؤلف كذلك بوفرة المادة اللغوية التي يقدمها، مرد ذلك، بحسب رأي الأستاذ عبد الحق فاضل الذي قدم ل "رموز القرآن" كون أحد أصدقاء الوردي واسمه Raynaud[6] كان مولعا بدراسة اللغات القديمة كالسومارية، الأكادية والآشورية، إلا أنه لتقدم سنِّه، سلم كل مخطوطاته وأبحاثه التي تهم الدرس اللغوي المقارن إلى الوردي حتى لا تضيع ثمرة هذا المجهود وليستمر الكاتب في البحث والدرس[7].

غير أنه من الصواب كذلك، إبداء ملاحظات هي بمثابة نقاط خلاف حول بعض الأفكار التي طرحها الكاتب، أهمها :

I- يعلن المؤلف أن طريقة بحثه تقوم على مقارنة بعض ألفاظ اللغة العربية بلغات أخرى منها السومارية والمصرية القديمة، إلا أنه أثناء دراسته لمعنى اللفظ العربي، يركز أساسا على مقاربة اللغتين العربية والسومارية، في حين

(6) صيدلي فرنسي، اعتنق الإسلام وسمي ب"سمير عبد الله".

(7) أدرج هذا الرأي الأستاذ أحمد شحلان في عرضه وتعليقه على الكتاب، راجع "حول رموز القرآن الكريم" بهاء الدين الوردي، عرض، أحمد شحلان، مجلة الكتاب المغربي، العدد الثاني، مارس، 1984. ص. 42.

أهمل المصرية القديمة، باستثناء بعض النماذج القليلة جدا، بل يخضع بعض الألفاظ التي تنتمي إلى التاريخ المصري القديم للتقطيع على الطريقة المسمارية.

ونعتقد بأن هذه المنهجية تفتقر إلى الدقة لاعتبارات :

1- أن اللغة السومارية بالرغم من قدمها، وتوفرها على كلمات ترجع إلى أصول عربية، إلا أنها وكما يرى ذلك بعض الباحثين، تكاد تكون لغة منفردة بنفسها، بحيث لا يمكن تصنيفها ضمن العائلات اللغوية المعروفة الآن مثل عائلة اللغات السامية أو عائلة اللغات الهندو-أوربية. فهي نوع من اللغات المعروفة باللغات الملصقة (Agglutinative)، ومن مظاهر الإلصاق في السومارية أنها تركب الجملة الفعلية بطريقة إلصاق الضمائر والأدوات الدالة على الزمن إلى جذر الفعل في أول الجملة، وسطها وآخرها.

وكأنها كلمة مركبة واحدة، ومعظم مفرداتها مكونة من مقطع واحد[8].

2- من المفيد الرجوع إلى المصرية القديمة لدراسة بعض الأسماء الوارد ذكرها في القرآن مثل "فرعون"، "هامان"، و"عزيز مصر"، نظرا :

أ- لصلة اللغة المصرية باللغات السامية من جهة والحامية من جهة أخرى.

ب- أثبتت مقارنة قواعد اللغة العربية بقواعد اللغة المصرية القديمة، عمق العلاقة التي تربط بينهما، واشتراكهما في الأصل والتطور.

ج- من علماء المصريات من يذهب إلى أبعد من ذلك، ليؤكد أن حضارة مصر القديمة عروبية النشأة والأصول،[9] عربية اللسان واللغة. ومن ثم فمقارنة اللغة العربية بالمصرية القديمة له نتائج جد إيجابية بالنسبة للدراسات اللغوية السامية والحامية.

---

(8) انظر على سبيل المثال، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**. طه باقر، الجزء الأول، بغداد 1973. ص ص. : 58 – 59 – 124 – 125.

(9) يقصد الكاتب "بالعروبية"، وحدة اللغات السامية والحامية، وانحدارها من أصل واحد، راجع الدكتور علي فهمي خشيم. **آلهة مصر العربية**، المجلد الأول، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء 1990، ص ص. : 9 – 10.

II- يؤكد الكاتب أن المقاطع المسمارية هي الأصل، لكونها سبقت كل اللغات في التدوين، وهو طرح يفنده علم الآثار والحفريات الذي يرى بأن منطقة الشرق ما تزال تختزن حقائق تاريخية ولغوية، تكشف من يوم لآخر، وخير دليل على ذلك، اللغة الأوغاريتية التي بالرغم من أنها تعد من اللغات السامية القديمة جدا، إلا أنها لم تكتشف إلا سنة 1929 في منطقة "راس شمرا"، في شمال سوريا الساحلي، وذلك على يد علماء لغة من أصل ألماني وفرنسي مثل Charles Virolleaud, Hans Beauer و Edouard Dhorme.

III- للحصول على معاني بعض الألفاظ، يجزئ الكاتب الكلمة إلى عدة مقاطع ليبحث عن معناها في اللغات القديمة، وهذه الطريقة في التحليل ليست دوما ناجعة، إذ يمكن الحصول على مغزى اللفظة من دون تقطيعها إلى عناصر. مثلا، يرى الكاتب بأن كلمة "سماء" مكونة من "سا" وتعني في السومارية ضوء + ماء، ومنها أخذ الفعل "سما يسمو"، في حين العكس هو الصحيح، فمن الفعل "سما يسمو"، بمعنى علا وارتفع، اشتق اسم "سماء"، ولهما نفس المعنى[10].

IV- يعتمد المؤلف في تحليله لكلمة "رحمن" على مقارنتها في اللغتين العربية والعبرية. يرى بأن الجذر الذي تتكون منه كلمة "رحمن" في العربية هو "رام" يقابله "רָאם" (رائم) في العبرية، ولهما نفس المعنى، الحب والعطف، إلا أننا نجد في كلتا اللغتين جدرا أقرب إلى "رحمن" هو "رحم" في العربية و"רחם" (رحيم) في العبرية، ويشتركان معا في معنى الرحمة والشفقة. ومن هذا الفعل الأخير، اشتقت مجموعة من الألفاظ :רחמה (راحما) רחמים (رحيم) أو רחמנות (رحمانوت). وجميعها تفيد الرأفة والرحمة.

أما بالنسبة لكلمة "رحمن" كصفة، تتوفر العبرية على لفظة تتشابه إلى حد كبير مع العربية وهي הרחמן (هرحمان).

---

(10) هذا الرأي هو للأستاذ عبد الحق فاضل، وقد عرضه في مقدمة الكتاب، انظر "حول رموز القرآن الكريم". ص. 9.

ملاحظة أخرى وهي أن ḥꜣm لا تفيد الحب والعطف، كما يعتقد الكاتب، بل تعني ارتفع وعلا.

V- على نقيض الوردي، لا يجزئ فهمي خشيم كلمة "هامان" إلى مقاطع سومارية للبحث عن معناها، بل يرجع إلى الجذر الثلاثي "همن" الذي تتوفر عليه العربية مستندا في ذلك إلى تفسير بن منظور اللغوي الذي يرى بأن مادة "همن" هي نفسها مادة "أمن" يقول : (المهيمن أصله : أأمن، فهو مؤأمن، بهمزتين، قلبت الهمزة الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصارت : مؤيمن، ثم صيرت الأولى هاء كما قالوا "هراق وأراق، كما قالوا " إياك وهياك... المهيمن القائم على الخلق، أو على الناس، والمهيمن : المؤتمن، والشهيد والرقيب... والقائم على الكتب والسجلات...).

هذه الصفات التي أعطيت ل"هيمن"، التي اشتقت منها كلمة "هامان"، تتماشى، في رأي الدكتور خشيم، مع حقائق التاريخ. فهامان كانت له السلطة والنفوذ، يشله في ذلك كاهن الإله "أمون"، الذي كان وزيرا نافذا للفرعون ومؤتمنا ومهيمنا كما كان "هامان"[11].

VI- يقابل المؤلف كلمة "طاغوت"، التي يرى بأن أصلها سوماري بلفظتي "رع- حور" الموجودتين في المصرية القديمة، ولهما، بحسب قوله، معنى مشترك، "صقر تعلو رأسه شمس"، في حين أهمل مقارنة "رع" بالجذر العربي "رعي" (ثنائية : رع)، بالرغم من قربه من "رع"، سواء على مستوى اللفظ أو المعنى.

يشير التاريخ المصري أن صفات المعبود "رع" أو الشمس، المحافظة والمراقبة توجد في العربية أيضا اشتقاقات للفظة "رعي" لها نفس الدلالات، منها الرعاية بمعنى الحفظ، والراعي أي الحافظ، وفي الحديث الشريف : **﴿كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته﴾**، أي حافظ، مؤتمن ورقيب[12].

---

(11) علي فهمي خشيم ، **آلهة مصر العربية**، الجزء الأول، ص. 309.

(12) **نفسه**، ص. 419.

VII- ذهب الوردي بأن حرف "ن" الذي افتتحت به سورة القلم، يعني في السومارية الحكمة، العقل والعلم، ومن تم فسر الآية القرآنية : ﴿**ن والقلم وما يسطرون**﴾ ب "الحكمة العلم والقلم وما يسطرون". في حين يرى بعض كبار المفسرين كالحسن وقتادة أن "ن" تعني الدواة. لهذا الرأي أهميته لأن له مستندا لغويا ومعنويا في المصرية القديمة، ويتجلى على الخصوص في بردية "كتاب الأموات"، أشهر كتب مصر الدينية، التي تحتوي على مجموعة من الكلمات المركبة من الهمزة والنون، وكلها تفيد من باب الاشتقاق كتاب، كاتب أو أدوات الكتابة. وهي كما يلي :

أَني : كاتب، كلقب واسم أيضا.

أَن : يكتب، كتابة.

أَن : الدواة، القلم، اللوح، (أدوات الكاتب).

نلاحظ إذن عمق الصلة بين العربية والمصرية القديمة في مسائل لغوية جد دقيقة. فمن السهل أن تسقط الهمزة في العربية فتصبح نونا مجردة "ن"، أو تزاد في المصرية فتكون "أن"، وعليه يصبح بإمكاننا تفسير الآية القرآنية : "الدواة والقلم والكتابة، على غرار ما فعله بعض المفسرين[13].

VIII- فيما يتعلق بكلمة "قلم"، يقول المؤلف على أن اللفظة جاءت من "القصب" وأن بلاد سومر كانت تسمى "قلم كي" Kalam- Ki (بلاد القصب)، هذا الأخير الذي استخدم لصنع قلم للكتابة. هناك ملاحظتين بهذا الخصوص :

1- كلمة "قلم" مشتقة وزنا ومعنى من فعل "قلم قلما"، مثل قطع قطعا، ولهذا الفعل أخوات في العربية مثل قلع، قطع، قلف...الخ.

2- اشتقت "قلم" من الناحية اللغوية من الفعل الثلاثي قلم، بنفس الطريقة التي صيغت بها لفظة قصب، وبذلك تكون الكلمة عربية الأصل وليست دخيلة[14].

---

(13) **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص ص. : 568 – 571.

(14) فاضل عبد الحق، **مغامرات لغوية**، دار العلم للملايين، بيروت، دون تاريخ، ص ص. : 182 – 183.

IX- وظفت بعض المصطلحات بطريقة غير دقيقة، مثلا حين يتحدث الكاتب عن اليهود قبل زمن موسى، فهو يستعمل كلمة "إسرائيليين" عوض "يهود" أو "بني إسرائيل"، ونحن نعرف بأن هذه التسمية (إسرائيليين) مرتبطة بفترة تاريخية محددة، وبمنطقة جغرافية معينة أيضا.

X- يلاحظ قارئ الكتاب تفصيلات كثيرة لجزئيات صغيرة مبثوثة في فصول الكتاب، مما يصعب معه تتبع الفكرة واستقصاؤها. تبدو المراجع أيضا مبتورة وتفتقر إلى الدقة، في أغلب الأحيان يتم تجاهل ذكر الصفحات ؛ راجع على سبيل المثال الصفحتين 113 – 117.

XI- أدلى الأستاذ أحمد شحلان بملاحظة دقيقة تتعلق بالتسلسل المنطقي لفصول الكتاب، ويخص بالذكر الفصل العاشر، المعنون ب "البشر العقارب أو عاد"، نظرا لأهمية رأيه، ندرج قوله :

(...يبدأ المؤلف بمقدمة على غير عادته في الفصول الأخرى، بل يضع هامشا لهذه المقدمة في الصفحة الثانية منها، أي ص. 152، ليتحدث عن منهجه وطريقته في البحث، كما يتحدث عن علاقة اللغة العربية باللغات السامية، والحقيقة أن هذا الهامش كان من الأولى أن يكون في أول الفصل، فهل كان الكتاب أصلا عبارة عن مقالات ثم جمعها المؤلف دون أن ينتبه إلى هذه الهفوة المنهجية ؟ أو أن الكتاب كان أصلا بالفرنسية وكان هذا هو فصله الأول من اليسار إلى اليمين وبقي كذلك في الترجمة العربية ؟ خصوصا ونحن نجد بعض آثار الفرنسية في كثير من جمله...)[15].

الخلاصة أن مؤلف الدكتور الوردي يثير مجموعة من القضايا اللغوية، قد تدفع القارئ إلى طرح تساؤلات أخرى حول إشكاليات ما تزال في حاجة إلى درس وتفصيل.

(15) للمزيد من التفصيل أنظر عرض الأستاذ شحلان لكتاب "حول رموز القرآن" ص. 41.

قراءة في كتاب "جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل في عسير" لزياد منى

السعدية المنتصر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية- المحمدية

مقدمة حول الكتاب وعلم نقد التوراة:

يقدم كتاب "جغرافية التوراة مصر وبنو إسرائيل في عسير" قراءة في العهد القديم من خلال دراسة نصوص توراتية، تثبت من الناحية الجغرافية أنها غير قابلة للتطبيق على أرض فلسطين، بينما تجيب عليها جغرافية عسير.[1] ويندرج هذا الفرع من الأبحاث ضمن ما يعرف بـ "جغرافية التوراة" الذي يعتبر فرعا من "علم نقد التوراة".

بالنسبة لموضوع الكتاب، فقد سبق أن طرحت الإشكالية ولأول مرة بشكل جيد من قبل أستاذ التاريخ كمال الصليبي في كتابه: "التوراة جاءت من جزيرة العرب"[2]، الذي أثار ضجة فكرية وإعلامية كبيرة بين ردود فعل متباينة من مؤيدين للفكرة و معارضين. وهكذا سار زياد منى على نفس النهج محاولا أن يثبت في كتابه، اعتمادا على شهادات من داخل النصوص التوراتية،

---

(1) زياد منى، **جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل في عسير**، عن دار رياض الريس، لندن، 1994.

(2) كمال الصليبي، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1985. انظر كذلك كتب أخرى للمؤلف: "خفايا التوراة" ؟ و "حروب داوود"؟

وشهادات أخرى من علم الآثار كالنقوش المصرية والكتابة القديمة، أنه لا توجد أدلة مباشرة على أن بني إسرائيل قد تواجدوا في أرض فلسطين.

وقبل أن نقدم محتويات الكتاب لإبراز أهم المحاور والمنهجية التي اتبعها المؤلف، لا بأس أن نعود إلى كمال الصليبـــي باعتباره أول كاتب عربي طرح الفكرة بشكل ممنهج ودقيق ودافع عنها من الناحية العلمية. فإذا عدنا إلى الأبحاث التاريخية الأولى التي تصدت للموضوع بالبحث والتحقيق، وخاصة حول فكرة التوراة في غرب شبه الجزيرة العربية نجد أول من طرحها هو المستشرق "مرجليوت" سنة 1924، الذي سبق وأعلن الشك في حصر نسب الشعر الجاهلي المعروف، حيث قال:"علينا ان نبحث عن "وطن" القبائل العبرية وديانتها في شمال غرب الجزيرة العربية، وهي منطقة كانت مركزا من مراكز الثقافة العربية القديمة"[3].

ويرى فرج الله صالح ديب أن المؤرخين العرب، وإن كان بعضهم استند إلى ابن إسحق الذي كان من أوائل النساب قد أشاروا إلى أن مسرح أحداث أنبياء التوراة وأصولهم هو في الجزيرة، وحددوا أسماء فرعون وموسى ويوسف، لكن بقي ذلك مجرد إشارات أمام الإجماع الغربي على ربط مسرح التوراة بفلسطين. ويؤكد الباحث صالح ديب أن العرب اهتموا أكثر بقضية زيف وتزييف التوراة أكثر من اهتمامهم بمجال جغرافية التوراة، بالإضافة إلى قصور الأبحاث في الثقافة الشعبية واللغة واللهجات العربية القديمة أمام تقديس الفصحى. كل هذه العوامل جعلت من بحث كمال الصليبـــي بمثابة الاكتشاف السبق. ويرى المؤلف كذلك أن القرآن الكريم هو الأثر الوحيد قبل عصر التدوين (150 هـــ) وبالتالي، فقد كانت النبوة كما أشار كمال الصليبـــي، معاصرة لتدوين التوراة بواسطة فئة من الأحبار تسمى المعورتيين[4].

---

(3) فرج الله صالح ديب، "التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة الشعبية"، **مجلة الموقف العربي**، عدد 62 سنة1989.

(4) كمال الصليبـــي، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، م.م.، ص. 69.

وهكذا فإن العلماء العرب تعاملوا مع التوراة انطلاقا من موقفين متناقضين: موقف يرى بأن التوراة مزيفة وليست التوراة الأصل الحقيقية دون تحديد المعنى؛ والموقف الآخر الذي يرى بأن أسماء الأمكنة التوراتية الواردة في الكتاب المقدس تحمل الكثير من المتناقضات. لكن هؤلاء الباحثين لم يتجهوا نحو البحث عن جغرافية التوراة خارج فلسطين كما فعل كمال الصليبي. حيث يقول: "هذا الكتاب بحث في جغرافية التوراة على أسس جديدة. وخلاصته أن البيئة التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين، بل في غرب شبه الجزيرة العربية بمحاذاة البحر وتحديدا في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن. وبالتالي فإن بني إسرائيل من شعوب العرب البائدة، أي من شعوب الجاهلية الأولى؛ وقد نشأت الديانة الأولى بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنذ وقت مبكر إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلدان العالم" [5].

حول تحديد المنهجية والإطار العام للكتاب

الكتاب يتكون من جزء نظري أي بحث تفصيلي في قضايا تاريخية تتعلق بتاريخ جزيرة العرب في العصور القديمة وعلاقاتها بالشعوب والحضارات الأخرى (الرومان، الإغريق والفراعنة) وكذلك مصر وعلاقتها بجزيرة العرب، ثم القسم الخاص بالتوراة وجزيرة العرب والفصول المتعلقة بالأسباط وأرض الميعاد.

أما القسم التطبيقي فقد حاول فيه المؤلف دراسة بعض الأسفار كسفر يشوع مثلا، انطلاقا من قراءة قام بها للنصوص في لغاتها الأصلية لأنه يرى أن جل الترجمات خاطئة وأن أسفار العهد القديم تحتوي على روايات مختلفة ومتناقضة والتي لا يمكن أخذها دون تحليل أو تقص.

لقد حاول الكاتب تقديم شواهد من داخل النصوص التوراتية، وشواهد ظرفية أي النقوش المصرية القديمة حول الحملات العسكرية لتحتمس الثالث

(5) انظر مقدمة الكتاب، ص. 11.

خارج مصر. ومعروف أن هذا الأخير كان أحد كبار الفراعنة ومن أبرز قادتها العسكريين حيث قاد بنفسه 17 حملة عسكرية خارج مصر شمالا وجنوبا. وعموما كانت غزواته في فلسطين وبلاد الشام والنوبة، وهذه الغزوات مسجلة بتفصيل في معبد الكرنك.

أخذ المؤلف أسماء المواقع المذكورة في النقوش وبحث عنها في فلسطين والشام فلم يعثر سوى على ستة أسماء من أصل 1200 اسم تضمنتها قائمتي "نهارينا" و"مجدو" وحين بحث عنها في شبه الجزيرة العربية وجد مواقع كل الأسماء تقريبا.

يدرس الكتاب قضايا مرتبطة بالعهد القديم، ويتناوله بالبحث والتحليل من عدة جوانب على سبيل المثال المحيط الجغرافي، التاريخ، النقد النصي واللغوي والديني المقارن. إن العهد القديم هو عبارة عن نصوص متباينة في قدمها عن تاريخ بني إسرائيل والتي تنقل، بالإضافة إلى الجوانب التاريخية والخرافات والأساطير، كتابات دينية تتعلق بالشريعة الموسوية. فالكتاب المقدس لليهودية هو تسجيل لتاريخ بني إسرائيل منذ الخليقة "בראשית" حتى سبيهم وجلائهم على يد نبو خد نصر البابلي (سنة 586 ق.م).

من البديهي أن هذا التاريخ لبني إسرائيل قد جرى في منطقة محددة والتي توجد، حسب الرأي التقليدي، بالمنطقة الواقعة بين نهر الفرات في العراق والنيل في مصر. ولكن الباحث كمال الصليبـــي أول من خالف هذا الرأي، حيث يعتبر أن المنطقة المقصودة لتاريخ بني إسرائيل ليست أرض ما بين النيل والفرات، وإنما بلاد عسير باعتماد المؤلف منهجا جديدا في التحليل، وهو الانطلاق من النص التوراتي.

يتوخى المؤلف من كتابه القيم بتهذيب علمي لجغرافية التوراة، ويستند بالطبع إلى أطروحة أستاذه كمال الصليبـــي، فهو يطرح مجددا هذا الموضوع للنقاش معتمدا على البحث الجغرافي لبعض الجوانب المجهولة من تاريخ شبه جزيرة العرب. يقول زياد منى: "من المعروف لأي طالب في هذا المجال العلمي

تشكيك بعض الجيل الأول من علماء التوراة في نهاية القرن المنصرم ومطلع القرن الحالي في صحة ما ورد في العهد القديم من قصص وروايات. بل إن العديد منهم اتخذها مادة للتهكم في أبحاثه، لكنه مع مباشرة التنقيب الأثري في المشرق العربي تمكنت مجموعة فذة من المستشرقين من تحويل النقوش القديمة في الإقليم من ألغاز مبهمة إلى لغة مفهومة".

والملاحظ أن هؤلاء الباحثين اعتمدوا على ما توصل إليه العلماء في قراءتهم للغات القديمة. فأول لغة قرئت وفكت ألغازها هي اللغة المصرية القديمة، حيث أدى ذلك إلى تباين الرأي عند عدد من العلماء إلى درجة تورطت معها فئة منهم في الربط المطلق للتجربة التاريخية والدينية لبني إسرائيل ببلاد النيل وحضارتها القديمة؛ لكن عندما قام فريق آخر بقراءة الكتابات المسمارية البابلية والآشورية المكتشفة فيما بعد بالعراق، أثير الجدل من جديد بين عدد من المستشرقين الذين اقتنعوا بضرورة اكتشاف الجذور الصحيحة لبني إسرائيل وبأنها ليست في أرض النيل.

في فترة تاريخية لاحقة تمكنت مجموعة في القرن الماضي من قراءة نقوش سبئية ومعينية مسجلة بقلم المسند، مما فتح المجال لربط التجربة بحضارات جزيرة العرب الجنوبية. وقد تكرر الأمر فيما بعد باكتشاف النقوش الأوغاريتية في رأس "شمرا" بسوريا.

رغم كل القناعات المتجددة نتيجة هذه القراءات الجديدة لحضارات الشرق القديم، فإن أصحاب النظرية التقليدية لم يتوصلوا بعد إلى دليل أثري حاسم يدعم آراءهم ما داموا يعتبرون النظريات التي توصلوا إليها بخصوص العهد القديم حقيقة مطلقة غير قابلة للنقاش.وهذا ما دفع بزياد منى إلى التأكيد على استمرار بحثه في جغرافية التوراة، ضمن إطار جزيرة العرب، حتى يقدم لأهل الاختصاص و القراء النتائج التي توصلوا إليها، مؤكدا أن عمله هذا" لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية الروايات الواردة في العهد القديم، وإنما يعالج فقط المكان الذي تنقل التوراة أن أحداثه قد جرت فيه."

بالنسبة لشعب بني إسرائيل، فإن هذا الشعب القديم كان في الأصل عبارة عن تحالف أو تجمع لقبائل أو عشائر ناطقة بلهجة كنعانية تسمى حاليا العبرية، رغم أنها لا ترد في التوراة لتعريف لغة بني إسرائيل. ومما لاشك فيه كذلك أن قسما من هذا التحالف القبلي كان آرامي الجذور، تبنى العبرية بعد انضمامه إلى القسم الأكبر، فشكلا "شعب كل إسرائيل". والسمة البارزة لهذا الشعب هي الديانة الواحدة لعبادة إله واحد يسمى في نهاية الأمر "يهوه" الذي كتبة التوراة اختار شعب بني إسرائيل دون كافة الشعوب مما أدى في نهاية المطاف إلى ظهور فكرة "شعب الله المختار".

وقد حاول هذا التحالف الحفاظ على الوحدة الإثنية رغم بعض مظاهر التفكك المادي والروحي التي كانت تطبع صيرورته مما أدى إلى انقسامه بين دولتي يهوذا وعاصمتها أورشليم، وإسرائيل التي كانت شمرون مقرا لملوكها. إلا أن هذا الاستقرار لبني إسرائيل كان مهددا نتيجة الصراع القبلي المستمر بين يهوذا وإسرائيل، بالإضافة إلى وجود عوامل خارجية أدت إلى زعزعته، وعلى الخصوص تواجده في منطقة تسيطر على الطريق التجاري الأساسي. وهكذا تعرض لهجومات متعددة كهجوم قوات فرعون مصر شيشنق الأول (941 ق.م – 921 ق.م) على يهوذا ونهب أورشليم. وفيما بعد، قامت قوات ملك آشور سرجون الثاني باحتلال شمرون عاصمة إسرائيل، وطردت أهلها إلى مناطق أخرى كما جاء في سفر الملوك (II 17-5). كما أن قوات نبوخد نصر قضت نهائيا على مملكة يهوذا فكان السبي إلى أرض بابل.

ويبدو أن الصراع بين مملكتي يهودا وإسرائيل لم يكن دينيا فحسب بل سياسيا وعشائريا كما توضح ذلك بعض مقاطع العهد القديم[6]. والملاحظ أن وحدة بني إسرائيل كانت دينية بالدرجة الأولى، وتجلت في التعبد لـــ"يهوه"، إله التوراة. لذا فإن العهد القديم يعتبر تسجيلا لتاريخ بني إسرائيل من الناحية الدينية المحضة، بحيث يفسر معظم الكوارث والمصائب والهزائم التي لحقت بهم نتيجة ابتعادهم وانحراف ملوكهم عن تعاليم إله التوراة.

(6) أنظر الملوك، I 16-11 .

وفي مواجهة هذه الوضعية المستمرة، نشأت حركة تجديد تزعمها الكهنة لوضع حد للانحراف والانهيار الداخلي، وذلك بسن تعاليم دينية صارمة على بني إسرائيل لاتباعها. ورغم ذلك فإن الانهيار لم يتوقف مما أدى إلى تلاشي الأصول نتيجة السبي والذوبان "الإثني". ويرى المؤلف أن هذه المسألة مهمة لأنها تشرح ارتقاء اليهودية "كديانة" ليست ذات أساس عرقي.

لقد تعرض الإقليم لغزو مستمر من طرف قوى لا تنتمي إلى دائرته الحضارية ومنها الفرس والإغريق والرومان على سبيل المثال، وهذا يؤدي من دون شك إلى تأثير مباشر على اللغة والتغييرات التي تلحق بها نتيجة سيطرة شعوب أخرى على المنطقة.

فهذه التحولات التاريخية للمشرق العربي منذ القرن السادس قبل الميلاد كانت حاسمة بالنسبة لهذا الشعب "الصغير" لكي ينصهر في بوتقة الشعوب المتعاقبة عليه. وهذا الذوبان في المجتمعات الجديدة / القديمة كانت له نتائج واضحة على المسار التاريخي. فكان لابد للكهنة من تسلم قيادة المجتمع الذي أصبح طائفة دينية جديدة عرفت باليهود نسبة إلى يهوذا.

لذلك، فإن المؤلف يوظف مصطلح اليهودية للدلالة على أتباع تلك الديانة وليس من الناحية العرقية أو القومية، لأن اليهود يعتبرون دائما أنفسهم منحدرين عرقيا أو إثنيا من القبائل الإسرائيلية، وهذا الاعتقاد زائف ويخالف الواقع التاريخي الذي أدركه عدد من الباحثين الذين برهنوا عن هذه الحقيقة في أبحاثهم ومنهم كمال الصليبـــي وحسن ظاظا وأحمد سوسة، وأخيرا روجيه غارودي.

إن مصطلح اليهود واليهودية أصبحا يثيران مختلف الحساسيات وخاصة في أوروبا مهد علم الاستشراق والتوراة وكذلك الصهيونية كترعة تكرس اتجاه مقولة انتماء اليهود إلى أرض فلسطين وفكرة شعب الله المختار، لكن ذوي العلم يعرفون الفرق بين اليهود واليهودية كديانة وليست كانتماء عرقي يستغلونه لترويج إيديولوجيتهم...[7]

(7) روجي غارودي، **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية**، منشورات الزمن، الرباط، 1996.

ظاهرة القلب والاستبدال

يقدم المؤلف تلخيصا موجزا لمراحل الترجمة ودور اللغات الآرامية / اليونانية / العربية. فمن الناحية المنهجية، انتبه زياد منى إلى أن هناك مشكلة القلب والاستبدال بين مختلف اللغات السامية والعبرية والعربية على الخصوص. وقد أدرك المختصون أهمية هذه الظاهرة اللغوية بالنسبة لتعميق المعارف العلمية عن اللغتين، كما تجلى ذلك في كتاب كمال الصليبـــي عند قراءته لجغرافية العهد القديم؛ لذلك يرى المؤلف ضرورة الانتباه إلى ظاهرة القلب والاستبدال بين العبرية والعربية، ويعتبرها إحدى الأسس التي يرتكز عليها هذا الكتاب، حينما يؤكد على مسألة هامة وهي أن تصفح أي قاموس عبري مقارن لا يمكن فهم الكلمات العبرية دون الاعتماد على لغات سامية أخرى قريبة منها وخاصة اللغة العربية.

بل أكثر من ذلك، لا توجد قواميس عبرية خالصة، بل إنها عبارة عن معاجم مقارنة تستعين بالثروة اللغوية داخل إطار اللغات السامية، وكمثال عن هذه الظاهرة يعطي عدة أمثلة توضيحية[8]. ويضيف المؤلف أنه لا يمكن الاستغناء عنها في قراءة الكلمات الواردة في العهد القديم أو في نقوش سامية أخرى.

والطريقة التي اختارها زياد منى هي تقديم الاسم كما هو وارد في العهد القديم في النص العبري، ثم يعطي المرادف العربي ويفسر معنى الكلمة، وهذه العملية تساعد على الفهم الصحيح للعهد القديم نصًا وتاريخًا وجغرافية.

كمثال على ذلك يرى أن "יצחק" والذي يعني في الترجمة العربية "إسحق"، إذا رجعنا إلى الأصل الثلاثي العبري نجد أن "צחק" هي "ضحك" ولذلك فالرديف العربي هو "الضحاك"، وهو اسم علم موجود في الجزيرة العربية قبل الإسلام. إن التعرف الصحيح على أصول ومعاني الأسماء لا يسهل فهم النصوص التوراتية فحسب، بل يساعد على الكشف عن جوانب من تاريخ جزيرة العرب.

---

(8) انظر الجدول بالصفحة 158.

جزيرة العرب في العصور القديمة

يؤكد الباحث في الفصل الثاني على أن عمله ينطلق من فكرة أن العهد القديم هو تسجيل للتجربة التاريخية الدينية لبني إسرائيل في عسير وليس في فلسطين، لذلك لابد من إعطاء نظرة تاريخية عن جزيرة العرب وعلاقتها بالعالم القديم.

من المعروف أن الباحثين في تاريخ الإقليم لا يتوفرون على شواهد أثرية أو تاريخية تشير إلى مصطلح "جزيرة العرب" والتي تعرف بـ "خزان الشعوب". ولا يوجد دليل على أن سكانها عرفوا كعرب، بدليل أن القرآن الكريم استعمل مصطلح عرب للدلالة على اللسان العربي وليس السكان كقوم.

لعل أقدم نقش أثري يشير إلى كلمة "عرب" يعود للملك آشور (شلمنسر الثالث 858 ق.م) والذي يدور حول معركة "قرقر"؛ يتضح من خلال نصوصه أن معنى "عرب" هم "الأعراب" وليس المقصود شعبا معينا. بالإضافة إلى وجود نقوش أخرى تشير للعرب بالصيغة الأكادية (عـــ ر ي- بي).

أما العهد القديم فيذكر العرب في كثير من النصوص ومن بينها أسفار (حزقيال: 27-26) و(أخبار الأيام : 2-9 و14)؛ فمن خلال تحليل هذه النصوص التوراتية نجد أن المقصود من كلمة "ערב" هم (الأعراب) وليس العرب، إذا اعتبرنا أن كلمة "ערבה" العبرية تعني البادية.

عرف الإقليم الجنوبي من جزيرة العرب عند الإغريق باسم "العربية السعيدة"، وأقدم نص يوناني يشير إلى بلاد العرب استعمله المؤرخ هيرودوت (484-425 ق.م) الذي أورد العديد من الأخبار عن بلاد العرب في كتاب التاريخ والتي استقاها من التجار العرب في مصر. وقد اقتصرت المعارف القديمة عن جزيرة العرب على أخبار التجار العرب وما يدور حولها من روايات حقيقية، أو ذات طابع خرافي أو أسطوري. فكانت حملة الإسكندر المقدوني دافعًا قويًا لدى المؤرخين والجغرافيين الإغريق في التعرف على الإقليم.

أما بالنسبة للمصادر الرومانية، فقد استأثرت جزيرة العرب باهتمام الرومان، وخاصة بعد حرب القراصنة التي انطلقت في البحر الأبيض المتوسط في نهاية القرن الثاني قبل الميلاد. ومعظم الحملات الرومانية على الجزيرة العربية كانت تهدف إلى السيطرة على خيراتها وثرواتها.

إن المعارف الجديدة المقتبسة من حملات جزيرة العرب مكنت بطليموس من رسم خريطة جديدة للعالم القديم، وبناء على أبحاث هذا الجغرافي وعالم الفلك الروماني الذي عاش في مدينة الإسكندرية، فقد قسم جزيرة العرب إلى: العربية السعيدة: Arabia felix والعربية الصحراوية : Arabia deserta، والعربية الصخرية : Arabia petralba.

من بين المعلومات التي نقلها الجغرافيون الرومان عن بعض الثروات النباتية لجزيرة العرب أنها كانت تزخر بأشجار البخور كمنتوج أساسي لعب دورا حاسما في ثراء الجزيرة. وكخلاصة فإن النقوش واللقى الأثرية في اليمن تثبت أن المنطقة لعبت دورًا هامًا في الحياة المادية والروحية للمشرق العربي. لذا فإن ربط المؤلف التجربة التاريخية لبني إسرائيل بجنوب الجزيرة العربية يرتكز على حقائق تاريخية لا يمكن تجاهلها.

إقليم مصر في عسير

تبين الخريطة السياسية للمشرق العربي، في الفترة ما بين الألفيتين الأولى والثانية ق-م، أن هذه المواقع كانت مقسمة بين عدة إمبراطوريات قديمة؛ فأرض العراق خضعت للدولتين البابلية والآشورية حسب ما دلت عليه اللقى الأثرية. أما الآراميين فقد سيطروا على مواقع في الصحراء العربية ومنطقة الهلال الخصيب،وذلك حسب ما جاء في نقوش الملك الآشوري تقلا تبلاصر الأول (1077 ق.م)؛ وتمكن الفينيقيون كذلك من تثبيت مواقع لهم على سواحل الشام في صور وصيدا وجبيل.

يؤكد الباحث على أن التنقيبات الأثرية الجارية في سورية ستغني المعارف العلمية، وستميط اللثام عن كثير من الجوانب الغامضة في تاريخ وحضارة المشرق العربي القديم.

من المعلوم أن جنوب شبه جزيرة العرب احتضن عدة ممالك أشهرها مملكة سبأ، التي ورد ذكرها في القرآن الكريم وفي كتابات الإخباريين العرب. أما العهد القديم فقد ذكر أن ملكة سبأ (دون تحديد الاسم) توجهت إلى سليمان تطلب الحكمة بعد أن ذاع صيته، لكن المؤلف يشك في صحة هذه الرواية التي تغلب عليها الأسطورة إذ يقول: "شخصيا أشك في صحة رواية التوراة، وأعتقد أنها تشكل جزءاً من الخرافات التي تحويها والتي صيغت للمبالغة في أهمية سليمان"(9).

وفي المنطقة التي توسطت أراضي إمبراطوريتي الأكاديين والمصريين، وجدت جزيرة العرب بكل ما ذكر عنها قديما أنها منطقة غنية بالثروات الطبيعية والحضارية. رغم ذلك لم ير لها علماء التاريخ والتوراة أي دور في صياغة تاريخ الإقليم بالعلاقة مع الإمبراطوريات القديمة. هذا الإبعاد القسري لجزيرة العرب عن تاريخ المشرق العربي في وحدته وتكامله لا يجب أن يثير العجب، لأن كافة اللقى الأثرية قرئت في ظل مفاهيم محددة مسبقا عن جغرافية العهد القديم وهذا أمر غير جائز.

ومما يؤكد خطأ هذه المنهجية أن عدم العثور على شواهد تدعم المفاهيم التقليدية لجغرافية التوراة، قاد إلى تشكيك أهل العلم في الكثير من قصص وروايات العهد القديم.

لقد تمكن بعض المستشرقين على عدد من الدول العربية الجنوبية من خلال قراءتهم للخط المسند بمساعدة اللغة الأمهرية السائدة في الحبشة حاليا. يبدو أن الدولة التي لعبت دوراً بارزًا في الإقليم هي دولة معين رغم عدم ذكرها من طرف الإخباريين العرب الشيء الذي يثير استغراب زياد منى، رغم العثور على آثار لها في مصر والعراق. أهم آثار معين يرجع إلى النقش الذي عثر عليه العالم النمساوي Eduar Gloser، في مطلع القرن الحالي باليمن، ونقرأ

(9) زياد منى، **جغرافية التوراة**، م.م.، ص. 54.

فيه ما يلي: "عمصدق، كبري، مصرن، وعن مصرن"[10] أي "أن عمصدق كان حاكمًا أو والياً على مصر ومعن المصرية". أثار هذا الاكتشاف الأثري جدلا حادا بين اتجاهات عديدة كانت تسود علم التوراة. لكن النقاش انتهى برحيل جيل لامع من علماء التوراة والمستشرقين، مما أفسح المجال لاتجاه أقل انتقادًا للأفكار التقليدية.

إن مختلف الأبحاث المسيطرة على علم التوراة تناولت علاقته بدوليّ سبأ ومعين دون ربطه بمصر وادي النيل، مما يفسر أن تاريخ المشرق القديم كان يقرأ ضمن جغرافية محددة سلفا. وهذا ما أكده المستشرق الألماني وعالم التوراة الكبير Hugowinkler عندما أشار في مطلع هذا القرن إلى أن مملكتي بني إسرائيل كانت منطقة حكم ذاتي في حدود دولة معين. يشير المؤلف إلى مصر في جزيرة العرب بـــ "إقليم مصر " تمييزا له عن مصر وادي النيل، وينطلق من النقش السابق الذي يؤكد بأنه وجد إقليما في جزيرة العرب يعرف باسم مصرن، كما أشار الكاتب الإغريقي Appollodus إلى ذلك في كتابه "المكتبة" (Bibliotica) في القرن الثاني ق.م.

ومن بين الأشياء التي أكدها المؤلف حول إقليم مصر وجود عدة براهين أثرية تعود إلى الأكاديين عثر عليها جنوب العراق في لوحة طينية سجل عليها باللغة الأكادية "مو- صي – ري" ومعناها "مصر" بل أكثر من ذلك، يعطي المؤلف دليلا واضحًا على وجود قبيلة حجازية إلى يومنا هذا تسمى "الفراعنة" تقطن منطقة رنية غربي الجزيرة العربية؛ ولا شك أنها من أحفاد فراعنة إقليم مصر حسب ما جاء في النقوش الآشورية والعهد القديم. وكخلاصة عن إقليم مصر في جزيرة العرب يوضح المؤلف أنه انطلاقا من النقوش الآشورية في العراق يمكن تحديد الإقليم الذي يقع جنوب غرب الجزيرة العربية، ودليله على

(10) نلاحظ أن النون في آخر الاسم (مصرن) تعني أداة التعريف، وما زالت هذه الظاهرة اللغوية سائدة في بعض القبائل اليمنية.

ذلك وجود أسماء مناطق ما زالت تحمل اسم مصر: مثل "المصرمة" و"آل مصري" في منطقة الطائف[11].

وتشير كتابات الإخباريين العرب إلى وجود مصري قديم في جزيرة العرب، حيث يذكر الأزرقي في كتابه **أخبار مكة**: "أن نساء اليهود كن يخلعن أحذيتهن بمجرد الاقتراب من الوادي المقدس "طوى" "بمكة المكرمة، إشارة القرآن الكريم في سورة طه (الآية 12) بأن الله أمر موسى بخلع نعليه في الوادي المقدس "طوى"، كما أن سفر الخروج (الفصل الثالث الآية 5) يذكر نفس القصة دون تحديد اسم الوادي، والذي ترجم إلى العربية: "قال لا تدن إلى هاهنا اخلع نعليك من رجليك فإن الموضع الذي أنت قائم فيه أرض مقدسة". إن الموقع الجغرافي الاستراتيجي لجنوب جزيرة العرب عبر إطلالهم على كل من البحر الأحمر والمحيط الهندي، قد مكنهم من الاحتكاك القوي بالتجارة العالمية للعالم القديم، مع شرق إفريقيا والهند، وربما حتى جنوب شرق آسيا. فأثر هذه العلاقة بقي قائما لفترة طويلة تاركاً بصماته في تقبل شعوبها الواسع للإسلام، واستعارة القلم العربي كأبجدية رسمية.

الفصل الرابع: مصر وجزيرة العرب (وادي النيل)

يرى زياد منى أن المنهجية العلمية الصحيحة لتحديد علاقة مصر بجزيرة العرب، تقتضي إعادة قراءة النقوش المصرية القديمة، والتي تنقل غزوات بعض أو فراعنة مصر.

ويأخذ كنموذج معبد الكرنك الذي يعتبر من أهم الآثار المادية لقدماء المصريين؛ وقد توصل علماء المصريات (les égyptologues) إلى قراءة أحد النقوش على حيطان المعبد، والتي تؤكد حروب وانتصارات فراعنة مصر ولا سيما تحتمس الثالث في انتصاراته وسيطرته على كثير من المواقع، وخاصة بلاد الشام. أبرز الآثار التي تركها على معبد الكرنك قوائم (لوائح) الغنائم العسكرية. وهذا يثبت أن هذا القائد الفرعوني قاد أكبر الحملات العسكرية،

(11) انظر كذلك كمال الصليبي، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، م.م.، ص.، 93-94.

لا تقل عن 17 حملة شرقي مصر. وجه بعضها نحو البحر والبعض الآخر عبر شبه جزيرة سيناء بالإضافة إلى حملاته العسكرية ضد بلاد النوبة.

أطلق علماء "المصريات" على هذه القوائم اسم القوائم الطبوغرافية، وقد تم تقسيمها إلى القائمة "أ" وأطلق عليها اسم قائمة فلسطين أو قائمة "مجدو" والتي تضم بدورها ثلاثة لوائح(1-2-3). أما القائمة "ب"، فتضم لائحة واحدة تشمل 270 اسما، وأطلق عليها اسم "نهارينا" أو القائمة الشمالية، وهي تتمة لقائمة فلسطين.

من خلال التدقيق في النصوص الأصلية للوائح الثلاث للقائمة الأولى تبين فوراً أن الاختلاف بينهما أعمق من الظاهر. وهناك من يرجع الاختلاف إلى تنوع الرموز التي استعملها قدماء المصريين للإشارات الصوتية. إلا أن المؤلف يستبعد هذا الرأي ويرى أن الأسماء الواردة في اللوائح الثلاث ليست ثلاث نسخ لأصل واحد، وإنما تسجيل لثلاث مواقع مختلفة تماما من الناحية الجغرافية، حتى وإن تطابقت أحيانا من حيث أصل الاسم في جذره بالأحرف الساكنة.

وكمثال عن هذه الأسماء نعطي الاسم المسجل في رقم 27 والذي قرء "ع-ر-ن"، وهو مسجل في اللوائح الثلاث بطرق مختلفة رغم تطابق الأحرف الساكنة. ومما يفسر أن الموقع الذي سقط بيد تحتمس الثالث هو نفسه لولا وجود ثلاث مواقع بجزيرة العرب تحمل نفس الاسم لكنها تقع في ثلاث أقاليم مختلفة.

والمواقع هي "العرين" دون تصويت "عرن" بمعنى الاسم نفسه الموجود في لوائح تحتمس الثالث، بحيث يقع الأول في منطقة "إضم" بالليث والثاني بمنطقة القنفدة والثالث في جيزان[12]. يسجل المؤلف أن علماء المصريات ربطوا الأسماء الواردة في اللوائح الثلاث بمواقع في فلسطين. ويرى سبب ربطهم لهذه المواقع بأرض فلسطين هو تشابه بعض منها بأسماء واردة في العهد القديم. فمنطلقهم أن أرض فلسطين هي أرض التوراة، لذلك اقتنعوا أن القائمة الثانية

(12) انظر كذلك الصليبي، **المرجع نفسه**، ص.: 212، (عرن:عرين (بلاتصويت) هي "عرن" التوراتية في منطقة القنفدة.

للوائح هي تسجيل لحروب تحتمس الثالث في فلسطين؛ يقول زياد منى: "هذا يظهر أن المرتكز لقراءة القوائم المصرية هو الانطلاقة من بديهة أن أرض التوراة هي أرض فلسطين، في الوقت نفسه فإن علماء المصريات والتوراة يذكرون أن قدماء المصريين أطلقوا على فلسطين ومرتفعات السراة اسمي "ر — ت — ن —ح ر —ح" و"ر — تنو" على التوالي، بمعنى "رتنو المرتفعة /أي الجبلية". على الرغم من هذه القناعات، فقد استعصى على العلماء العثور على حد أدنى ومعقول من الأسماء هناك...و لن يعثروا."[13]

نلاحظ أن المؤلف يصر ويجزم أنهم لن يعثروا. فهذه الأسماء بالنسبة له، لا وجود لها إطلاقا في أرض فلسطين حسب ما جاء في العهد القديم، وإنما وجدت في جزيرة العرب. فالتناقض الصارخ في وجهة نظر هؤلاء هو الذي دفعه للبحث عن الأسماء الواردة في اللوائح في جزيرة العرب، منطلقا من فرضية كون اسم "رتنو المرتفعة" ليست أسماء مصرية لفلسطين وإنما مناطق تهامة والسراة.

أما عن الطريقة التي اتبعها المؤلف في قراءته وتحليله لهذه اللوائح، فقد اعتمد في البداية على قراءة الأسماء الواردة في النقوش المصرية بالحروف الساكنة، مهملا كافة الحركات التي اعتمدها أهل الاختصاص سابقا والتي ما تزال محط جدال ونقاش لا نهاية لهما.

وقد اعتمد في منهجية البحث عن المواقع على الجغرافية بدلا من اللغة، حيث تمكن بسهولة من العثور على كافة المواقع بجزيرة العرب.

بعد عرض المؤلف لمعظم الأسماء الواردة في قائمتي مجدو ونهارينا، يلاحظ أن هناك من يصر على أنها تتعلق ببلاد الشام وفلسطين، وأن الرديف الذي يقترحه هو مجرد تشابه عرضي في الأسماء، ويضيف مدافعا عن قناعته بقوله: "لكن الحقيقة أن التنقيب الأثري الذي قلب تراب فلسطين رأسا على عقب لم يؤد إلى أثر يربط القائمتين بها في الوقت نفسه، ورغم أن أسماء المواقع

(13) زياد منى، **المرجع نفسه**، ص. 69.

في فلسطين والشام عريقة في قدمها، فلم يعثر أهل الاختصاص عليها لا أثريا ولا في المؤلفات التاريخية أو الجغرافية. في المقابل فإنه لم تجر أية تنقيبات في الجزيرة العربية تدعم وجهة نظري بدلائل مادية، لكن عملية المقارنة الجغرافية التي قمت بها سهلت عملية البحث بما يدعم مقولتي".[14]

أمثلة عن الأسماء الواردة في لوائح قائمة فلسطين "مجدو"

رقم	الاسم	اللوائح	التفسير التوراتي	تفسير المؤلف
1	ق،د،ش	1-1 ت	خربة قدس شمالي فلسطين. أنظر سفر يشوع (20-7)	حسب المؤلف فهو موقع (الكدس) في رجال ألمع وفي تهامة زهران.
12	م،ر،م	2-21	ميرون غربي صفد ؟ [15] انظر ميروم الوارد ذكرها في سفر يشوع (11-5) "واجتمع جميع أولئك الملوك وجاءوا ونزلوا جميعا على مياه ميروم لمحاربة إسرائيل"	حسب المؤلف فهي (المرما) و(مرم) دون أداتي التعريف العربية السابقة والآرامية اللاحقة والتي تقع في منطقة فيفا وأخرى في جيزان.
26	ق، نو	1-11	انظر قانة في سفر يشوع (19-28): "وإلى عبرون ورحوب وحمون وقانة إلى صيدون الكبرى"	يرى أنها (قنا) بمنطقة حايل، وادي قين في بلاد غامد وزهران.
32	ح،ص،ر ح،ض،ر	1-21	تل وقاص شمالي فلسطين والمحدد أنها حاصور في سفر يشوع (11-1) " ولما سمع يامين ملك حاصور أرسل إلى يوباب ملك مادون وإلى ملك شمرون وملك أكشاف"	الحصير/حصر: إسم قريتين إحداهما في منطقة بيشة والأخرى في رجال ألمع.

(14) زياد منى، **المرجع نفسه**، ص. 98، 99.

(15) كمال الصليبي، **المرجع نفسه**، ص. 90 و93.

الفصل الخامس: التوراة وجزيرة العرب

يتضح من خلال دراسة قائمة غنائم الملك المصري تحتمس الثالث أن مصر في عهده تمكنت من السيطرة إلى حد كبير على أكبر جزء من جزيرة العرب وخاصة الجزء الغربي. ينطلق المؤلف من مسلمة أن جزيرة العرب هي التي احتضنت التجربة التاريخية والدينية لبني إسرائيل، بعد أن فشلت كافة المحاولات في العثور على أي أثر مباشر يربط شعب بني إسرائيل القديم بفلسطين.

اعتمد زياد منى على الجغرافية بشكل أساسي، محاولا إعطاء قراءة جديدة لتاريخ العهد القديم دون إغفال الاعتماد على اللغة، كما فعل في قراءة أسماء الأماكن في الفصول السابقة. ومن خلال قراءته للعهد القديم يرى بأن النصوص سواء في نصها الأصلي العبري أو المترجمة، فإنها تعطي أكثر من مؤشر على ارتباط العهد القديم بجزيرة العرب. وبذلك فهو يدعم صحة الاتجاه العام لأطروحات كمال الصليبـــي في كتابه: "التوراة جاءت من جزيرة العرب".

إن مجرد العودة إلى ما يسمى "لائحة الشعوب" المسجلة في سفر التكوين (10: 6) والمصنفة على أنها تعود إلى التقليد الكهنوتي، هذه اللائحة تقدم العديد من المعطيات حول التقسيم الإثني. حسب ما ورد في هذا السفر فإن سلالة نوح بن حام كانوا (كوش، ومصريم، وفوط، وكنعان) فمجرد جمع مصريم أي مصر وكنعان مع كوش التي يفترض أنها الحبشة مثير حقا للانتباه، فهذا يعني أن كوش ومصريم كانت من الشعوب السامية، وكنعان التوراتية لم تكن سامية، وهذا الافتراض غيرمقبول عند المختصين الذين يشددون على أن مصر لم تكن من الشعوب السامية، وتوصف بأنها حامية نسبة إلى حام بن نوح.

إذن فالمؤلف يرى ضرورة ربط تلك الشعوب الوارد ذكرها في سفر التكوين بمواطنها الأصلية في شبه الجزيرة العربية. فبالنسبة لكوش التوراة، يبدو أنهم من شعوب شبه الجزيرة الذين هاجروا إلى السواحل الغربية للبحر الأحمر

عبر مضيق باب المندب، وأقاموا دولتهم فيما يعرف اليوم بالحبشة. فأرض كوش – التوراة ليست هي الحبشة، وإنما يجب البحث عنها في إقليم عسير، وهذه مسألة متفق عليها من طرف الإخباريين العرب.[16] لذلك نستنتج أن مصريم التوراتية تشير إلى مواقع في غرب الجزيرة العربية بما فيها قرية "المصرمة" في مرتفعات عسير، وقرية مصر في وادي بيشة. أما "كوش" فنجد أنها "كوث" قرب خميس مشيط[17]، أما مسألة كنعان فتبدو حسب المؤلف معقدة ويصعب الخوض فيها بسهولة.

بلاد عسير

يبدو أن الاسم التوراتي "سعير" "שעיר" أو "جبل سعير" كما ورد في سفر التكوين (14-6) هو الصيغة السامية القديمة لاسم عسير الحالي بالذات.[18] وقد نشأت التسمية "عسير" من وعورة الأرض وعسرها، وفق روايات الإخباريين العرب. لكن المؤلف يربط الاسم بأصله التوراتي "سعير". على المستوى اللغوي، يلاحظ أنه يوجد بالمنطقة تأثير للغات السامية وخاصة الآرامية فعند بعض القبائل كقبيلة رجال ألمع التي تستعمل كلمة (بر) الآرامية التي تعني (ابن)، وهذا يعكس انتشار اللغة الآرامية كما يتضح من أسماء بعض المواقع غير العربية.

من الناحية الاقتصادية كانت بلاد عسير المعبر الرئيسي للتجارة بين اليمن وسائر أنحاء البلاد العربية عبر درب البخور والذهب، ورحلة الشتاء والصيف دليل على فترة ازدهار. وكخلاصة يستنتج المؤلف أن إقليم عسير التي احتضنت تجربة بني إسرائيل الدينية والتاريخية لم يكن منطقة مهمشة، وإنما ذات أهمية اقتصادية عالية.

---

(16) انظر، ابن المجاور في مؤلفه "**تاريخ المستبصر**".

(17) كمال الصليبـــي، **المرجع نفسه** (حول مسألة مصريم وكوش) ص. 93-94.

(18) كمال الصليبـــي، **المرجع نفسه**، ص. 73.

الأسباط وأرض الميعاد

بناء على قراءة العهد القديم في ضوء جغرافية الجزيرة العربية، ووفق مقاربة منهجية من خلال أسماء الأماكن والأعلام، توصل الكاتب إلى تحليل نصوص جغرافية تثبت إرساء قاعدة علمية لموضوعة علاقة النصوص بجغرافية عسير. النصوص المختارة في هذا الفصل حول الأسباط وأرض الميعاد مأخوذة من سفر يشوع الذي يتطرق لتوزيع أراضي كنعان أو ما يسمى "أرض الميعاد" على سبط يهوذا و بنيامين بعد عبور قبائل بني إسرائيل للأردن.

حاول بعض علماء التوراة تطبيق نصوص التوراة على فلسطين بدون نتيجة وأحيانا اضطروا إلى تفسير بعض المقاطع لتتماشى مع الفهم التقليدي التوراتي. ومن بين هؤلاء المؤلف العالم الألماني في التوراة Martin Noth[19].

والملاحظ حول هذه النصوص أن تقسيم أراضي كنعان قد تم بعد انتهاء التيه ووفاة موسى حسب ما جاء في النصوص التوراتية.

- قسم المؤلف النصوص إلى قسمين[20]:

1- القسم الأول يتعلق بسبط يهودا ويشمل وصفا للحدود التي وردت في سفر يشوع (15:1-12) وهي الأرض التي منحها لهم يشوع بن النون.

2- القسم الثاني ويضم سفر يشوع (15:20-23) ويقدم هذا الجزء وصفا لأسماء المدن والمستوطنات، ويرى أهل الاختصاص أن هذا السفر قد كتب في وقت متأخر.

أما المنهجية المتبعة في هذا الفصل فتعتمد على النص العبري، كما جاء في العهد القديم، لكن بحروف عبرية ثم تعقبه تعليقات لغوية وجغرافية. وفي نهاية كل مقطع يقدم ترجمة للنص متجاوزاً الفهم التقليدي الذي يغلب على أية ترجمة للتوراة. وسنقف من خلال هذا العرض على بعض النماذج على

(19) Martin Noth, *Das Buch josua, Handbuch Zum Alten Testalent Este Reihe*, Tuebinge 1936.

(20) *Ibid.*, p .118.

سبيل المثال لتوضيح طريقة الكاتب في تعامله مع النصوص والخلاصة التي يتوصل إليها في نهاية كل مقطع توراتي.

1 – سبط بني يهوذا

يبدأ سفر يشوع باستعراض حدود أراضي سبط يهوذا. يقول النص (15: 1): "وكانت قرعة سبط بني يهوذا بحسب عشائرهم من تخوم أدوم برية صين جنوبا إلى طرف الجنوب".

عند تحليل المقطع للتعرف على معنى المفردات العبرية، أول كلمة بالعبرية استوقفت المؤلف هي "גבול" والمترجمة إلى حدود "تخوم". فالنص يعطي وصفا دقيقا للحدود. ومن الصعب أن نتصور كيف يمكن نقل هذا الوصف وتتأتى هذه الإمكانيات بالذات ؟ لهذا يرى صاحب الكتاب أن الرديف العربي للكلمة العبرية يجب أن يكون "قبلة" أي "اتجاه" ما دام النص يشير إلى مسار الحدود بصورة عامة وليس إلى الخطوط الدقيقة. هناك افتراض آخر لمعنى الكلمة "جبل" إذا اعتبرنا جنوب فلسطين من رؤيا تقليدية هو أرض يهوذا ذو طبيعة جبلية مثل جنوب عسير.

"אדום" وهي المفردة التي أثارت انتباهه. فكما جاء في النص الأصلي بمعنى مملكة أدوم التي ذكرت في سفر التكوين (36: 31-39): "وهذه مواليد عيسو وهو أدوم"، وحسب رواية العهد القديم يبدو أن هذه المملكة تأسست قبل قيام مملكتي بني إسرائيل مع العلم أنه لم يعثر على أية لقى أثرية لا في فلسطين ولا في شرق الأردن تثبت وجود هذه المملكة.

إذن يتوصل المؤلف إلى قناعة شخصية انطلاقا من تفسيره اللغوي للكلمة وشرحها في إطار جغرافية الجزيرة العربية، أي "حمير" حيث حافظت على صيغتها العربية. وحسب المؤرخين فإن المملكة عرفت أوج ازدهارها ما بين 115 ق.م. والقرن السادس الميلادي، وعرف عن سكانها تعصبهم القوي لليهودية.

أما التفسير اللغوي في إطار مقارنة العبرية بالعربية كون كلمة "אדום" تعني "أحمر" بالعربية[21]، ويبني المؤلف تفسيره للاسم على دليل آخر هو أن حمير من الناحية التاريخية تعد استمراراً لأدوم، وذلك لأن ملوكها لم يكونوا من سلالة ملكية واحدة.

أما موقع "תימן" فقد ترجمت في عدة نسخ إلى "جنوب"[22]؛ ويرى المؤلف أن هذا غير صحيح بناء على ما جاء في المعاجم المختصة عند العرب، كما ورد عند البكري في "معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع" الذي ذكر أن "תימן" هي "أرض في شق اليمن" أي في طرف اليمن. بالإضافة إلى أن اسم اليمن في العبرية الحديثة هو"תימן".

في حين يرى المؤلف أن موقع "צוֹן" يعني بكل سهولة قرية "الصين" في بلاد جيزان.

يقترح الكاتب بعد أن بدا له معنى الجملة في تكامله الذي يقدم وصفا جغرافيا لتخوم سبط بني يهوذا الجنوبية، وقام بإعادة قراءة النص على شكل شعر منظوم يسهل عملية حفظه. يقول النص:

ويكون السحب (أي القرعة) لسبط بني يهوذا لعشائرهم.

إلى تخوم أدوم

من وراء الصين جنوبا.

من أقصى بنيمن (نلاحظ أن المؤلف لم يترجم الكلمة ونقلها في أصلها "תימן".

سفر يشوع (15-2) : "فكان تخومهم الجنوبي من شاطئ بحر الملح من اللسان المتوجه إلى الجنوب". بهذه الجملة تبدأ عملية وصف للتخوم (الحدود)

---

(21) اختلف الإخباريون العرب حول أصول الكلمة، هناك من يرجعها إلى جد الحميريين: حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان لأنه كان يرتدي دوما حلة حمراء، زياد منى: **المرجع نفسه**، ص. 119.

(22) اسم اليمن يعني الجنوب والتعبير العتيق "تيامنت العرب" يعني التوجه جنوبا و "تشاءمت العرب"، التوجه شمالا. انظر زياد منى، ص. 106.

الجنوبية لأراضي سبط بني يهوذا. ويرى المؤلف أن هذا المقطع التوراتي ترجم تقليديا لغويا بطريقة غير مقبولة لتناسب جغرافية فلسطين.

لقد قرئت كلمة "מקצה" العبرية بمعنى "من أقصى" لكنها يجب أن تقرأ كاسم موقع مسبوق بحرف جر "מקצה" وهو "وادي قصي" بمنطقة صبيا بجيزان. وترجمة لقطة "ים המלח"، أي "بحر الملح" والمقصود "البحر الميت"[23]. لكن المؤلف قرأ الكلمة بطريقة مغايرة "ים" أي غرب موقع هو الملحاء في منطقة صبيا. يؤكد تفسيره هذا انطلاقا من المقطع الموالي "מהלשון הפנה נגנה" والتي تعني فعلا من "اللسان المتجه جنوبا"، وبذلك يكون معنى المقطع كالتالي:

ويكون لهم تخم جنوبا

من وادي قصي

غرب الملحاء

من اللسان المتجه جنوبا.

ويواصل قراءته وتحليله لأهم المقاطع في سفر يشوع وخاصة الفصل 15 من الآية 1 إلى 12، ليقف عند جميع الأماكن الواردة في النص التوراتي والتي تحدد مواقع سبط بني يهوذا.

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك ليعرف بأسماء المدن أو المواقع التي يفيد العهد القديم أنها وقعت ضمن حدود أراضي سبط بني يهوذا. والمنهجية التي سار عليها هي التي اتبعها في الفصل السابق بحيث يقدم الإسم بالعبرية الوارد في سفر يشوع ثم يعطي مقابله العربي والرديف المقترح بفلسطين بعد أن يخلص إلى تفسيره الخاص.

ونلاحظ أنه من خلال عشر آيات فقط تمكن المؤلف من جرد كافة الأسماء في إطار سفر يشوع الذي يقدم تفسيرا دقيقا لهذه الأسماء في الفصل 15 (من الآية 21 إلى الآية 63) أي حوالي 124 إسما وقف عندها المؤلف لدراستها وإبراز مواقعها في جغرافية الجزيرة العربية.

---

(23) تعني البحر الميت كما هو معروف حاليا ما بين فلسطين والأردن (1015 كلم2) لنسبة ملوحته المرتفعة (26 %).

الفصل السابع : الأسباط وأرض الميعاد

في هذا الفصل يتطرق المؤلف لنصيب سبط بني بنيامين. حسب سفر يشوع الفصل 18 (من الآية 11-20)، فإن نصيب سبط بني بنيامين من الأراضي وقع بين منطقة سبط بني يهوذا وبني يوسف ويقدم المؤلف وصفا لتلك التخوم مطبقا نفس المنهجية التي سار عليها في تحديد حدود يهوذا.

يقول النص التوراتي في سفر يشوع (18-11): "فخرجت قرعة سبط بني بنيامين بحسب عشائرهم فكان تخم قرعتهم بين بني يهوذا وبني يوسف" هذه الجملة حسب المؤلف بسيطة ومفهومة ولا تختلف مع الفهم التقليدي ويكون معناها: "وطلعت قرعة سبط بني بنيامين لعشائرهم وخرج تخم نصيبهم بين بني يهوذا وبني يوسف".

بعد ذلك يقوم بجرد أهم المدن التي تقول التوراة في سفر يشوع الفصل 18 (الآية 21 إلى 82) أنها وقعت ضمن تلك التخوم ويقدم حدودا بنفس الطريقة والمنهجية.

وكمثال على ذلك، نورد الجدول التالي:

الإسم بالعبرية	الإسم العربي	الرديف المقترح بفلسطين	تفسير المؤلف
ירחו	أريحا	"تل السلطان" قرب أريحا	"الرخية" بالليث
עפרה	عفره	"الطيبة" قرب رام الله	"عفراء" في الليث
גבעון	جبعون	"تل النصبة" قرب القدس	"آل جبعان" في المجاورة
הרמה	الرامة	" الرام " قرب القدس	"ذا الرامة" في إضم بالليث

خلاصـــة

يستنتج المؤلف من خلال قراءته لهذه النصوص الجغرافية في ضوء جغرافية عسير أنها لم تستفد من ناحية التعريف على مدى قدم النصوص التوراتية وصحتها فحسب بل "أنها أسهمت أيضا وإلى حد ما في التعرف على بعض من آلهة العرب القديمة وعلاقة العربية بالعبرية"[24].

الفصل الثامن : الأسباط الرعاة في جلعاد

يحدد زياد منى في مقدمة هذا الفصل الأسباط الإثنى عشر كما ورد في العهد القديم. ولكنه سوف يقف على موطن سبطي جاد ورأوبين ليتأكد من صحة الدليل التوراتي الذي يحدد بأنه يقع شرقي نهر الأردن بين البحر الميت جنوبا وبحيرة طبريا شمالا، ويعتمد في قراءته لتحديد الموطن على سفر العدد (الفصل 26:5-11). وكأمثلة على أسماء أحد أبناء رأوبين يقدم المؤلف عددا منها ليقارنه من الناحية اللغوية والجغرافية. فمثلا اسم "حنوك" "חנוך" يرى أنه اسم عدد من القرى بتهامة زهران وفي منطقة ظهران الجنوب"الجنكية" وكذلك اسم الإبن الرابع "كرمي" الذي حافظ على صيغته عبر التاريخ في قبيلتين "الكرماء" و "بنو كريم" في منطقة الطائف.

لذا فالعثور على مناطق في غرب شبه جزيرة العرب تحمل أسماء سبطي جاد ورأوبين يعتبر إثباتا لا لبس فيه أن هذه المواطن احتضنت موطنهم قديما[25]. وإنه لم يعثر في شرق الأردن على أية آثار لغوية أو غيرها تزكي الفهم الجغرافي التقليدي لموطن سبطي جاد ورأوبين.

فمن خلال دراسته للنصوص التوراتية (سفر يشوع/ الخروج/ العدد) التي تعرف بأسماء أبناء الأسباط ومواقعها، فإن المؤلف يؤكد على وجود المواقع بأسماءها وإحداثياتها المتطابقة، كما يرد في العهد القديم، يؤيد رأيه بأنه لم يكن عبور واحد للأسباط فحسب، وإنما لقاء بينها في تلك المنطقة.

---

(24) زياد منى، **المرجع نفسه**، ص. 175.

(25) **المرجع نفسه**، ص. 185.

إن التحديد الجغرافي ساعد على التعرف على حركة تنقل القبائل وكذلك على بعض الشعوب القديمة التي كانت في المنطقة وخاصة المؤابيون والعمونيون والأموريون. فالتناقض في النصوص التوراتية سفر يشوع/الخروج، العدد، هو ظاهر بسبب تباعد الفترات الزمنية وتعددها.

الفصل التاسع، اليم الذي ليس بحرا

يختم المؤلف كتابه بفصل حول مسألة البحر الميت أو ما يسمى في التوراة "ים המלח" أي "البحر المالح". لقد وردت كلمة يم عدة مرات في القرآن الكريم، يقول تعالى في سورة القصص (الآية 7): ﴿**وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي**﴾.

وفق التفسير فإن معنى اليم هو نهر النيل في مصر. وحسب المعاجم العربية فإن أصل الكلمة سرياني "ימא" وتعني النهر الكبير العذب. لكن الأصل الحقيقي للكلمة فيعود إلى النقوش الأوغاريثية في رأس الشمرا بالقطر السوري.

أطلق العهد القديم أسماء على البحر الميت، ومنها "ים המלח" البحر المالح/ بحر الملح. ومنها كذلك "ים הערבה" أي بحر "البرية"[26]. وجاء في سفر يشوع (3-16) "والماء المنحدر إلى بحر (الغور) بحر الملح، انقطع تماما وعبر الشعب قبالة أريحا".

أما فيما يتعلق بتعبير "המלח" فيرى المؤلف من خلال وصف تخوم[27] سبط بني يهوذا في سفر يشوع (15-2) بأن الكلمة تشير ضمن أشياء أخرى إلى مواقع في غربي جزيرة العرب تحمل الاسم نفسه "الملحاء" في منطقة صبيا.

إذن يخلص كل من زياد منى وكمال الصليبي إلى أنه من غير الصحيح التعامل مع "ים המלח" (بحر الملح) و"ים ערבה " (بحر البرية) و"הים" (البحر) على

---

(26) سفر يشوع (16-1).

(27) انظر كمال الصليبي بخصوص مسألة البحر الميت ص: 138-140، يقول: "تقليديا ترجمت العبرية [ים ערבה] خطأ على أنها " بحر عربية [ים המלח] وبحر الملح وأخذت على أنها تشير إلى البحر الميت الفلسطيني".

أنها تشير إلى بحر وقد ثبت ذلك لغويا من خلال التعامل مع الكلمة على المستوى الجغرافي.

وفي الأخير لا بد من الإشارة إلى بعض الملاحظات التي سجلناها بخصوص طريقة تحليل وقراءة النصوص عند المؤلف ومنها على سبيل المثال:

1 – عندما يكون متأكدا من قراءته للكلمة ومعناها يقول: "لكني على قناعة بأن حمير هي أدوم التوراتية" فيعطي الإسم العبري ومقابله العربي ليقدم تفسيره وتعليقه. ويظهر هذا جليا في الجداول التي يقدمها مثل تفسيره لكلمة أدوم، ص. 119.

2 – حينما لا يكون متيقنا من معنى الكلمة يلجأ إلى استعمال عدة تعابير منها (ضمن العديد من الاحتمالات) (ربما المقصود) (أرجح) (أتوقع) (يبدو أنه) إلخ.. والأمثلة كثيرة (أنظر الجداول: ص 135، 138 و139).

3 – وأثناء تحليله للنصوص التوراتية قد يكون متفقا مع النص التوراتي. وكمثال يقول: "لا أختلف مع الفهم التقليدي" ص163. وعندما يختلف مع النص يعبر عن ذلك صراحة؛ مثلا التفسير التوراتي لبحر الملح أو البحر الميت ص. 125.

4 – وعند دراسته للنماذج التوراتية لا يكون متأكدا من معنى الكلمة ويتخذ موقفا من التفسير هو إهمال الكلمة مثلا عند وقوفه على "بيت أون" يرى بأنه لم يعثر عليه سوى في منطقة واحدة ص. 164.

5 – بدل المؤلف مجهودا جبارا في جمعه للوائح وقراءتها وتفسيرها من الناحية الـــجغرافية.

لائحة بعض المراجع

1 – **الكتاب المقدس** : منشورات دار المشرق، بيروت، 1983.

2 – زياد منى : **جغرافية التوراة، مصر وبنو إسرائيل في عسير**، عن دار رياض الريس، لندن، 1994.

3 – كمال الصليبـــي : **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1985.

انظر كذلك كتب أخرى للمؤلف "خفايا التوراة" ؟ و"حروب داوود"؟

4 – فرج الله صالح ديب : "التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة الشعبية"، **مجلة الموقف العربي**، عدد 62 سنة 1989.

5 – روجي غارودي : **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية**، منشورات الزمن، الرباط، 1996.

6 – ابن المجاور، "**تاريخ المستبصر**".

7 — Martin Noth: *Das Buch josua, Handbuch Zum Alten Testalent Este Reihe*, Tuebinge 1936.

الترجمة العبرية للقرآن

إدريس اعبيزة
كلية الآداب- الرباط

لقد أجمعت جل الدراسات التي تعرضت لموضوع ترجمة القرآن الكريم إلى أنه منذ أول ترجمة لاتينية في القرن الثاني عشر إلى آخر ترجمة في القرن العشرين (ترجمة آندري شوراقي)، ليست هناك ترجمة واحدة ترجمت النص القرآني ترجمة أمينة، أو على الأقل، حاولت التقرب من هذا النص، وجعلت القارئ العادي يتنسم رائحته ونسيم اللغة التي كتب بها. وهذا راجع إلى كون ترجمة النصوص الدينية - كما أجمع على ذلك جل المهتمين بحقل الترجمة - تعتبر من أصعب النصوص ترجمة، وهي - ترجمة النصوص الدينية - جد معقدة نظرا لطبيعة هذه النصوص التي تختلف عن بقية النصوص الأخرى شكلا ومضمونا.

والترجمة، كما يرى بعض المنظرين، تعتبر وجها من وجوه التكامل الحضاري الذي يقوم على أساس الأخذ والعطاء. وتؤكد مختلف الدراسات التاريخية أن كل حضارة آمنت بوجوب الأخذ والعطاء، وكانت بذلك منغلقة ومنفتحة في أن شهدت مدا متطورا ونسقا حضاريا مزدهرا.

وعلى هذا الأساس برزت ظاهرة الترجمة في تاريخ الحضارات منذ القديم، وبذلك لم تكن الترجمة، في مختلف مجالات العلم والمعرفة، عنصرا مضافا إلى حضارة الجماعات على أساس إثراء من الخارج بل كانت عنصرا فعالا وحيويا يساعد من الداخل على بعث حركية عميقة في صلب الحضارة

الواعدة[1] . والترجمة بهذا المفهوم ليست عملية نقل كلمة أو نص من لغة إلى أخرى، كما يرى البعض، أو أنها "في معناها الخاص تعني النقل من لغة منطلق (أو مصدر) إلى لغة مستهدفة (أو الهدف) لإشباع حاجات معينة وبشروط خاصة"[2]. بل إنها عملية أشمل وأعم من هذا وذاك ولا تنحصر مهمتها في هذا المجال الضيق ولكنها عملية نقل حضارة مصدر إلى حضارة أخرى (أو هدف).

قد تتفق وقد تختلف هذه الحضارات في كثير من الأمور، كالأصل الواحد للغة مثلا. ولهذا فإن المعرفة الجيدة للغتين، المنقولة والمنقول إليها، يجب أن تكون من بين أهم اهتمامات المترجم، فالمترجم الجديد، كما يقول **جيد (Gide)**، عليه أن يكون عارفا بلغة الكاتب الذي يريد ترجمته، بل أكثر من ذلك يجب عليه أن يكون عارفا بلغته هو، معرفة لا تنحصر في الكفاءة على الكتابة بها، بل معرفة دقائقها وليونتها وغير ذلك[3]. وهذا ما عبر عنه الجاحظ حين قال : "لابد للترجمان أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة. وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة واللغة المنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية[4].

إذا كانت الترجمة هي عملية نقل لغة وحضارة هذه اللغة، وإذا كان الشرط الأساسي الذي يشترط في المترجم الجيد هو المعرفة الكبيرة باللغتين،

---

(1) انظر : **الترجمة ونظرياتها**، إعداد جملة من الباحثين، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، تونس 1989، ص. 109.

(2) محمد مفتاح : "الأيقون وترجمة الشعر"، **ندوة الترجمة والتأويل**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1995، ص.131.

(3) انظر : **Gide**, cité par G Mounin in, *Linguistique et traduction.* Bruxelles, Dessart et Mardaga éditeur, 1976, p.19.

يقول جيد :

Un bon traducteur doit bien savoir la langue de l'auteur qu'il traduit, mais mieux encore la sienne propre, et j'entends par là : non point être capable de l'écrire correctement mais en connaître les subtilités, les souplesses, les ressources cachées.

(4) الجاحظ (أبو عمر بن بحر). **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص. 75- 76.

المنقولة والمنقول إليها، وإذا كان الهدف من هذه العملية هو تقريب القارىء من لغة وحضارة الآخر، قد يجهلهما، دون الإساءة إليهما - وهنا نؤكد على مبدإ الأمانة - فإلى أي حد استطاعت الترجمة العبرية للقرآن التي أخرجها **يوسف رفلين**[5] أن تحترم المبادئ الأساسية لعملية الترجمة؟ ثم هل وفق المترجم في نقل النص القرآني العربي إلى اللغة العبرية دون الإساءة إلى هذا النص شكلا ومضمونا؟

يمكن القول، منذ البداية، إن هذه الترجمة تعتبر في رأينا أقرب وأحسن ترجمة وضعت للنص القرآني، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى التقارب الحاصل بين اللغة العربية واللغة العبرية على أكثر من مستوى. إلا أنه لا يجب أن يفهم من هذا الكلام أن هذه الترجمة استطاعت تخطي كل العقبات والصعاب التي اعترضت جل الترجمات التي وضعت للنص القرآني من قبل.

سنحاول من خلال هذا العرض، وانطلاقا من بعض الأمثلة المختارة من سورة يوسف الوقوف على ما تقدمه هذه الترجمة.

ونريد أن نشير إلى أن الطريقة التي استعملها رفلين في ترجمته للنص القرآني، هي نفس الطريقة التي استعملها سعديا كؤون في ترجمته العربية للتوراة[6] وهي الترجمة الحرفية، والتي استحسنها جل المهتمين بترجمة النصوص الدينية. أضف إلى ذلك أن يوسف رفلين عزز ترجمته كما فعل سعديا من قبل بمجموعة من الهوامش والحواشي كان يهدف منها، من جهة تقريب القارئ ما أمكن من النص المترجم، ومن جهة أخرى تفسير وشرح كلمة أو عبارة تبين له أن هذا القارئ سوف يصعب عليه فهمها. وهكذا نجده في متن هذه

---

(5) **יוסף יואל ריבלין : אלקראן - תרגום מערבית** – זמורה ביתן – מוצאים לאו .נדפס בישראל , תל – אביב 1987.

(6) **سعديا كؤون الفيومي (نسبة إلى فيوم بمصر)** عالم وفقيه ونحوي وفيلسوف يهودي 892- 942م. قام بترجمة التوراة إلى اللغة العربية، وتعتبر ترجمته هذه أول ترجمة للنص التوراتي باللغة العربية وصلتنا كاملة. أنظر حول هذه الترجمة :

Aabiza Driss : Etudes des problèmes relatifs à la traduction arabe de la Bible, Thèse de doctorat, Paris, Sorbonne nouvelle, 1991.

الترجمة يقترح كلمة عبرية لترجمة الكلمة العربية المقابلة، بينما كان يقترح كلمة عبرية أخرى عندما كان يشعر أن ما اقترحه في المتن سوف لن يؤدي وظيفته، وهذا ما استحسنه أيضا بعض المنظرين في حقل الترجمة[7].

ونشير هنا إلى أننا في هذه العملية سنحاول مقارنة ترجمة ريفلين ببعض الترجمات الغربية، (الفرنسية بصفة خاصة) يكون الهدف منها الوقوف على مدى قرب الترجمة العبرية، كما قلنا، من النص القرآني العربي.

كما أننا أيضا، وبهدف تقريب القارئ العربي من الترجمة العبرية، سنعطي بين قوسين الكتابة الحرفية العربية للآية مباشرة بعد الترجمة العبرية.

I - قال تعالى :...﴿وأوحينا إليه لتنبئهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون﴾ (يوسف 15). ترجمت هذه الآية إلى اللغة العبرية :

..ונגל את אֶזנו לאמר : עוד תוכית אותם על אדות הדבר הזה והם לא יחושו.

(ونكل إت أزنو لإمور عود توخيح اكوتم عل أدوت هدبر هز وهم لو يحشو).

في هذه الآية ترجمت العبارة القرآنية بأمرهم ب הדבר הזה أي بهذا الأمر. لكن المترجم، وشعورا منه أن ما اقترحه لا يؤدي نفس المعنى الذي تؤديه العبارة العربية، لذلك نجده في الهامش يوضح مقصود أو نية هذه الآية، كما فهمها هو، يقول : هي لزمن مجيئهم - إخوة يوسف- إلى أرض مصر.

وهو نفس الفهم الذي فهمه كل من **كزيـــمرسكي وماسون** Kasimirski و D.Masson عند ترجمتهما لهذه الآية :

...Nous fîmes plus tard une révélation à Joseph, au moyen de laquelle il leur rappela cette circonstance, pendant qu'ils ne s'en doutaient pas.[8]

(7) أنظر في هذا الباب، على سبيل المثال : J.O.Vinay et J. Darbelenet في كتابهما :
Stylistique comparée de Français et l'Anglais. Paris, Didier 1977, pp.163-164.

(8) Kasimirski : *Le Coran*. Paris, Flammarion 1970.

فهي تقريبا نفس الترجمة التي نجدها عند دنيز ماسون Denise Masson

..Oui, tu leur diras plus tard ce qu'ils ont fait, alors que, maintenant, il n'en ont pas conscience[9].

وبهذا الفعل نخرج من ميدان الترجمة لندخل باب التفسير والشرح.

II- ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (يوسف 2).

אָכן הוֹרדנוּ אוֹתוֹ קרְאָן ערבי למען אָשר תשכילוּ.

(أخن هوردنو أوتو قرأن عربي لمعن أشر تشكلو)

عندما وصل المترجم إلى كلمة عربيا ترجمها ب ערבי وهي الكلمة المناسبة، لكنه يضع هامشا يوضح فيه ما المقصود بهذه الكلمة في هذا المكان. إذ يعتقد أنها لا تشير بالضرورة إلى اللغة العربية، بل إلى اللغة التي يمكن بواسطتها فهم هذا النص، يقول : לאמר בשפה המו בנה לכם أي بلغة تفهمونها. و لم تكن هذه اللغة سوى اللغة العربية.

III - ﴿فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون﴾ (يوسف 18).

..יש לבקש עזרה לבן יהי הדבר אָשר תספרו.

(يش لبقش عزره لبن يهي هدبر أشر تصبرو)

عندما وصل المترجم إلى الفعل العربي **وصف** (تصفون) ترجمه بالفعل العبري **ספר** (תספרו) الذي يدل في اللغة العبرية على : قص، حكى، روى، حدث، ذكر الخ. شعر أن هذا المقابل العبري لا يؤدي وظيفة الفعل العربي المستعمل في هذه الآية الكريمة، لذلك وضع هامشا يقترح فيه الترجمة أو المقابل العبري الصحيح للفعل العربي، فيقول : **בדיוק : תתארו** والفعل **תתארו** من الجذر **תאר** الذي يدل على نفس معنى الفعل العربي أي : وصف، أتى على وصف، صور، شرح، وغيرها من المعاني التي يتضمنها الفعل القرآني في هذه

(9) Denise Masson : *Le coran* : Paris, Gallimard,1967.

الآية. فالأمر يتعلق، هنا، بالوصف لا بحكاية أو رواية كما يدل على ذلك الفعل العبري المستعمل في هذه الترجمة. ولا ندري لماذا لم يستعمل الفعل الذي يقترحه في الهامش.

فإذا كانت الترجمة العبرية قد حاولت التقرب من النص القرآني، رغم ما لاحظناه، فإن الترجمة الفرنسية لم تنجح في هذه المهمة، حيث بقيت ترجمة كل من كزمرسكي وماسون بعيدتين عن النص القرآني :

كزيمرسكي : J'implore le secours de Dieu dans le malheur que vous venez de m'apprendre.

ماســـــون : C'est à Dieu qu'il faut demander secours contre ce que vous raconter.

فالصبر الجميل المتحدث عنه في الآية القرآنية لم تلتفت إليه الترجمة الفرنسية، بينما نجده مترجما من طرف الترجمة العبرية، وهو ما عبرت عنه بالعبارة : יש לבקש، رغم كون الكلمة العبرية עזרה تدل على المساعدة والعون والنجدة والنصرة وطلب السند أو المدد، وتبقى الكلمة סבלנות هي الكلمة المناسبة لترجمة الصبر المعبر عنه في هذه الآية.

IV- ﴿فغلقت الأبواب وقالت هيت لك. قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي﴾. (يوسف 23).

ותנעל את הדלתות ותאמר : "קרב חלום". ויאמר : "חלילה לי מאלהים, הן היטיב אדני שבתי (אתו)...

(وتنعل إت هدلتوت وتومر قرب هلوم. ويومر حليله لي مإلهيم م هين هـــطيب أدني شبتي).

إن القارئ لهذه الترجمة العبرية تستوقفه أولا ترجمة الكلمة العربية **معاذ** التي ترجمت ب חלילה وهي كلمة إن استعملت مطلقة، غير مرتبطة بكلمة أخرى تدل على فكرة الإبعاد والغير ممكن، أي : ابعد عن أو غير ممكن، وهي

معاني قد تتظمنها العبارة العربية، لكن اللغة العبرية تحتوي على عبارة يمكنها أن تؤدي معنى معاذ العربية، وهي : חלילה וחס أو חס וחלילה التي تدل على : معاذ الله، لا قدر الله، أعوذ بالله وغيرها من هذه المعاني. إلا أن المترجم فضل العكس. أضف إلى ذلك أن المترجم لم يكن على اقتناع كبير بهذه الترجمة، لذلك نراه يوضح في الهامش، بل يقترح الترجمة المناسبة ل ﴿**إنه ربي أحسن مثواي**﴾، فيقول في الهامش : أنه حقيقة يجب استعمال العبارة באלהים חסיתי والتي بدورها، في نظرنا، لا تترجم الجملة القرآنية، لأن المعنى الذي يمكن فهمه من العبارة العبرية المقترحة في الهامش هو : **إلى الله ألجأ** إذ أن חסיתי من الجذر חסה (חסא) الذي يدل على : التجأ، لجأ، اعتصم، لاذ، الخ. رغم ما يمكن أن يقال عن هذه الترجمة، إلا أنها مقارنة بالترجمة الفرنسية تبقى الأقرب إلى النص القرآني. فإذا كانت هذه الترجمة قد استعملت كلمات عوض الكلمات المناسبة جدا للسياق العام للآية، فإن ما تقترحه الترجمات الفرنسية يبقى بعيدا عما تهدف إليه الآية القرآنية :

كـــزيـــمرسكي : ..Elle ferma les portes de l'appartement et lui dit Viens ici, Dieu m'en préserve, répondit Joseph.

مـــاســـــون Elle ferma les portes et elle dit : Me voici à toi. Il dit : Que Dieu me protège. Mon maître m'a fait un excellent acceuil.

فالآية الكريمة لا تتحدث عن أبواب شقة أو منزل أو قصر كما جاء في ترجمة كزيمرسكي، بل تتحدث عن أبواب مطلقة، فهذه الزيادة ما دامت لا تضيف شيئا إلى الترجمة، كما أنها لا تشرح أمرا غامضا في النص الأصلي، كان من الأفضل تركها. أضف إلى هذا أن الآية، من جهة لا تذكر اسم يوسف، رغم أنه هو المعني بالأمر. ومن جهة أخرى فإن الفعل الفرنسي **Préserver** المقترح من طرف كزيمرسكي يدل على الوقاية والصيانة والحفظ... كما أن الفعل المقترح من طرف ماسون **Protèger** الذي يدل على

الحماية أو الدفاع عن، ولا يمكنهما بهذا المعنى أن يعبرا عن فكرة حسن المثوى، كما هو معبر عنه في الآية.

كما أن كلمة ربي التي جاءت مترجمة عند كزيمرسكي، وفي جل الترجمات الغربية الأخرى بالله، ترجمت عند ماسون ب Maître وظنا منها أن هذا المقابل يمكن أن يدل على سوء فهم، لذلك تضع هامشا تقول فيه : Ce mot - maitre- d'après les commentateurs, peut désigner, soit Dieu qui protège Joseph, soit le maître de maison[10].

V- ﴿يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين﴾ (يوسف29).

יוֹסֵף, סְוַר מִזֶּה , וְהִתְפַּלְלִי כִּי יִסְלַח לְחַטָּאתֵךְ , כִּי הָיִית מִן הַחוֹטְאִים.

(يوسف صور مزه، وهتبللي كي يصلح لحطيخ، كي هبيتي ت من هحوطئيم).

تعتبر ترجمة هذه الآية مثالا بارزا للتقارب الحاصل بين النص القرآني العربي والترجمة العبرية. وهو تقارب ليس فقط على مستوى المعاني، بل أيضا على المستوى المعجمي والتركيبي والدلالي. وهذه ظاهرة تتكرر كثيرا في هذه الترجمة. وهي ظاهرة طبيعية نظرا للتقارب الحاصل بين اللغتين على كل المستويات التي أشرنا إليها.

وإذا كان المترجم العبري قد فهم مضمون الخطاب القرآني، فإن الأمر يختلف بالنسبة للترجمة الفرنسية التي يتضح من خلالها أن صاحبها أو أصحابها كان لهم نوع من الشك في قدرات وكفاءات القارئ الفرنسي على فهم هذا الخطاب؟ أهو موجه من طرف الله إلى كل من يوسف وامرأة العزيز؟ أم أن هذا الكلام هو كلام العزيز؟ وهذا يتضح من خلال إضافتها للكلمة امرأة Femme، التي لا تذكرها الآية.

(10) هذه الكلمة – سيد – حسب الشرح، يمكنها أن تدل على الله الذي يحمي يوسف، كما يمكنها أن تدل على رب البيت. D. Masson : Le *coran*. p. 859

ماســـــون : Joseph, éloigne toi! Et toi femme, demande pardon pour ton péché ; tu es coupable.

كـــزيمرســـــكي : O Joseph! Laisse s'assoupir cette aventure ; et toi, Ô femme, demande pardon de ta faute, car tu as péché.

VI- ﴿... وقال الذي نجا منهما...﴾ (يوسف45)

...ויאמר האחד משׁנהם...

(...ويمرهإحد مشنيهم...)

ظنا منه أن القارئ اليهودي، الذي هو المقصود الأول بهذه الترجمة، ربما سأل عن الذي نجا من بطش فرعون، لذلك نجد المترجم يضع هامشا يشير فيه إلى أن الذي نجا من بين الرجلين اللذين دخلا السجن مع يوسف، هو رئيس السقاة. שר המשקים وهو أمر غير منصوص عليه في القرآن. إلا أنه مادامت نفس القصة نجدها في كل من القرآن والتوراة، ونظرا لكون المترجم على علم مسبق بما تقوله التوراة في هذا الباب، حيث أنها تذكر في سفر التكوين، أن الذي دخل السجن مع يوسف هو رئيس السقاة وكذا رئيس الخبازين[11]، وأن الذي نجا كان هو رئيس السقاة : **فرد رئيس السقاة إلى سقايته فوضع الكأس في يد فرعون**[12] وكان القصد من هذه الإضافة هو الجواب على مثل هذا الفضول المعرفي.

VII - ﴿.. أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين﴾ (يوسف 101).

אתה מגני בעולם הזה , ובחרית אספני נא אליך תמים עמך , ודבקני בעושי-הישר.

(أت مجني بعلم نئه وبأخريت أصفني نا إليخ تميم عمخ ودبقيني وعسي- هيشر).

(11) تانطزيم 1.40

(12) التكوين 21.40

قد يتساءل القارئ اليهودي الذي من أجله، كما قلنا، وضعت هذه الترجمة عن إسلام يوسف المشار إليه في هذه الآية، خاصة وأنه يعلم أنه - يوسف - وجد قبل مجيء الإسلام. لذلك نجد المترجم لا يترجم الكلمة **مسلماً** الواردة في الآية، بل يقابلها بالكلمة العبرية תמים أي تام، صحيح، سالم، وقد تعني مجازا : نزيه أو عفيف. ولا تدل إطلاقا على ما تشير إليه الآية القرآنية. إلا أن المترجم لم تسعفه هذه الترجمة، وربما أحس بنوع من التقصير، لذلك نجده يضع هامشا يوضح فيه ما المقصود بعبارته תמים עמד يقول : תמים עמד , בדיוק : מסלם أي أن هذه العبارة تعني حقيقة : **مسلم**.

هذه فقط بعض النماذج من الترجمة العبرية للقرآن، ركزنا فيها بالأساس على الهوامش التي أرفق بها المترجم ترجمته. وإذا كان المترجم يسعى إلى تقريب النص القرآني من القارئ اليهودي، فإن هدفنا هو الوقوف على الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها المترجم والتعليق عليها، بل وانتقادها.

ويتضح أخيرا أن المترجم وفق إلى حد كبير، مقارنة بالمترجمين الغربيين، في اقترابه من النص القرآني العربي، وذلك باستعماله المعجم العبري الأقرب إلى المعجم العربي، أضف إلى ذلك أن الطريقة التي سلكها في هذه العملية، أي الترجمة الحرفية، ساعدته على تخطي مجموعة من الصعوبات التي اعترضت الترجمات الأخرى.

ونشير في النهاية إلى أننا سوف نتعرض في دراسة لاحقة إلى كل المشاكل التي تطرحها هذه الترجمة، سواء من الناحية العقائدية أو اللغوية أو الأسلوبية أو غيرها من المشاكل التي يمكن أن تطرحها كل ترجمة.

اللغات والحضارات الشرقية (ص ص 181 – 201)

مفهوم القبال في أعمال جرشوم شوليم "المسيحانية اليهودية نموذجا"

عبد الرحيم حيمد
كلية الآداب – أكادير

تصادف هذه السنة مرور مائة عام على ميلاد جرشوم شوليم، أحد أعلام الفكر اليهودي المعاصر. لقد كان لولادته ونشأته وكذا لدراساته الجامعية بألمانيا، أبلغ الأثر في تفكيره الفذ. هاجر إلى فلسطين في فترة مبكرة من حياته، ومارس التدريس بجامعة القدس منذ سنة 1925، قبل أن يتبوأ ولمدة طويلة، منصب رئاسة الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والآداب. يعتبر شوليم شاهدا على عصره، وعلى التحولات التي عرفتها اليهودية منذ بداية القرن حتى وفاته في بداية عقد الثمانينات. وإذا كان مجال أعماله قد اتسم بالتنوع والسعة، إذ اشتغل على التاريخ والفلسفة والآداب، فإن القسم الأكبر من أعماله انصب على القبال والتصوف. وهو اتجاه أثمر مؤلفات قيمة يصعب حصر عناوينها. نذكر منها هنا على سبيل المثال : "المسيحانية اليهودية" ؛ "التيارات الكبرى في التصوف اليهودي" ؛ "أصول القبال" ؛ "القبال ورموزه"؛ سبا تاي زفي المسيح المتصوف" الخ...

لهذه الأعمال أهمية قصوى لا يمكن للمختص في لغات وفكر اليهودية الاستغناء عنها، لأنها مدخل لفهم تاريخ اليهودية. فالقبال أو التصوف، خاصية مهيمنة وفاعلة في تجليات الفكر اليهودي في مختلف العصور.

تتوخى هذه المداخلة ولوج عالم هذا المفكر والوقوف عند أهم القضايا التي عالجها في أعماله، واعتمدنا في ذلك على مصنفه "المسيحانية اليهودية"

بغرض رصد تيمات كبرى في فكره : مفهوم القبال، مفهوم منهجية شوليم في التحليل والدرس.

حول الكتاب

أفصح جرشوم شوليم في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب المسيحانية اليهودية[1] عن أهمية المضامين التي عرض لها في هذا المصنف باعتبارها تشكل بعض مظاهر التركيب الذي استطاع بلوغه على مدى خمس وثلاثين[2] سنة من العمل الدؤوب، وهي أعمال نبعت من شغفه العميق بدراسة التصوف اليهودي وشعابه المختلفة التي جعلها مهمة حياته. يعيد المؤلف في هذه المقدمة رسم الطريق الذي سلكه قبل أن يتخصص في دراسة القبال : بدأ يرصد المصادر القديمة جدا للأدبيات القبالية التي لم يعر لها العلم اليهودي أدنى اهتمام، ويلمح الرجل هنا إلى دراسته لمؤلف هابهير תבתיר[3] الذي قدمه في بداية حياته أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه.

ألزم إدراك العلاقة المعقدة بين التصوف اليهودي والمسيحانية، الكاتبَ بتوسيع مجالات بحثه كما يقول. فحوالي نصف النصوص المترجمة في هذا الكتاب، تعنى بهذه العلاقات التي يعتبرها ذات أهمية قصوى في فهم تاريخ اليهودية بصفة عامة، والتصوف اليهودي بصفة خاصة. غاية المؤلف من دراساته للنصوص والقبال يحكمها كما يصرح بذلك - فهم تاريخ اليهودية. والإحاطة ببعض مؤلفاته توضح طبيعة هذا الفهم، بل وطبيعة التاريخ، كما

---

(1) جرشوم شوليم: Gershom G.Scholem

Le messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme, Calmann – Levy .Paris 1974.

(2) **المصدر نفسه**، المقدمة.

(3) كتاب "هابهير" ينسب إلى تيحونيا بن هاكاهنا". ويبدو أن تاريخ ظهوره وتداوله يعود إلى سنة 1245. بينما هناك اختلاف حول مؤلفه فهو "ازريال" حسب "كريتز"، بينما يعتبر آخرون أن مؤلفه هو "إسحاق الأعمى". ويختزل هذا الكتاب جزءاً من الفكر اليهودي السابق عنه، إذ استلهم مصنفه أعمال باحيا بن باقودا وبرزلاي وابن جبرول ويهودا اللاوي وكذا مجموعة من المؤلفات والرسائل المعالجة لقضايا الفيض والإشراق. هنري سيرويا : **La kabbale**. طبعة Grasset 169 – 170.

يرسمها بعض علماء القرون الوسطى، وكما فهمها علماء القرن التاسع عشر[4] وكما فهما شوليم في سياق شغفه بالتصوف.

لم ينطلق جرشوم لدراسة هذا المجال من فراغ بل ظل منذ البداية، كما يقول، متسلحا بما سماه بعض الحدوس المتضمنة في سؤال ظل ملحا على ذهنيته منذ البداية : ما هي الأسباب التي جعلت وتجعل من اليهودية واقعا حيا يتجدد باستمرار؟[5] أجبر المؤلف لسنوات عديدة على القيام بدراسات فيلولوجية، ولم يكن سبب ذلك الجهل بالموضوع بل سعة المعرفة به. لقد كان يثيره حجم هائل من الأفكار المتناقضة، فرغب في إجلاء الغموض عنها وإدراك مدى صحة قراءاته لهذه التناقضات. ولم يستطع الحسم في جملة من القضايا التي مارست عليه جاذبيتها وشدته إليها منذ شبابه إلا بعد أن بلغ الأربعين من عمره كما يقول[6]. ومصنف المسيحانية يحتل في هذا السياق أهمية كبرى، يشير صاحبه إلى ذلك في المقدمة قائلا : "إن مجموعة من القضايا التي ناقشتها في مؤلفاتي الكبرى يستعيدها هذا المصنف بتسليط ضوء أكثر عليها أحيانا، بغرض الإيضاح أحيانا، وبغرض تلخيص مضامينها أحيانا أخرى. آمل أن يساعد تسليط الضوء على القضايا المعالجة في هذا السياق على جعلها في مستوى فهم ووضوح أكثر من ذي قبل"[7].

إن الدراسات التي يحتويها مؤلف المسيحانية اليهودية تتشكل من مجموعة من الأبحاث المتنوعة حول المسيحانية والقبال، أصدر شوليم بعضها بالألمانية وبعضها الآخر بالعبرية. يتضمن الكتاب بالإضافة إلى مقدمة المؤلف ومقدمة المترجم تسعة عشر فصلا وردت حسب العناوين التالية :

الباب الأول : من أجل فهم المسيحانية اليهودية.

الباب الثاني : فكرة الخلاص في القبال.

---

(4) Le messianisme juif **مصدر سابق**، ص : 441 – 472.

(5) **المصدر نفسه** ؛ ص. 7.

(6) **المصدر نفسه** ؛ ص. 20.

(7) **م.ن** ؛ ص. 20.

الباب الثالث : أزمة السنة في المسيحانية اليهودية.
الباب الرابع : الخلاص عن طريق الخطيئة.
الباب الخامس : الطائفة اليهودية السرية الدوكمية التركية.
الباب السادس : وصية مسيانية من نيويورك.
الباب السابع : تحييد المسيانية في الحاسدية البدائية.
الباب الثامن : إلى "ديفكوت" أو الارتباط بالله.
الباب التاسع : مارتان بـــوبر وتأويله للحاسدية.
الباب العاشر : تقليد الأئمة الستة والثلاثين السري.
الباب الحادي عشر : نجمة داود : تاريخ رمز.
الباب الثاني عشر : الوحي والسنة كمقولات دينية في اليهودية.
الباب الثالث عشر : علم اليهودية : الأمس واليوم.
الباب الرابع عشر : اختتام مارتان بوبر لترجمة التوراة.
الباب الخامس عشر : حول نشر نجمة الخلاص سنة 1930 لروزفيك.
الباب السادس عشر: سياسة التصوف: الخوزري الجديد لإسحاق بـــروبيـــر.
الباب السابع عشر : كوليم براغ وكوليم رحوفوت.

توصل المؤلف من خلال بسط هذه الأبواب لفهم موضوعي لقضية المسيحانية داخل تاريخ اليهودية العام، عبر رصد وتتبع الجزئيات الدقيقة التي ولدتها المسيحانية في جملة المظاهر القبالية قديما وحديثا. إن الأبواب السالفة الذكر، تسعى إلى حل وفهم القضايا التي تطرحها المسيحانية على وعي اليهودية المعاصر. إنها كما يقول المترجم، عنصر حاسم في فهم التاريخ اليهودي. لقد عرف الانتظار المسيحاني طيلة العصور المختلفة أشكالا تعبيرية متنوعة، وتلقى تغييرات عميقة في أوساط القبال، لدى طوائف المرانيين المطرودين من إسبانيا وكذا في أوساط مريدي المتنبي "سبا تاي زفي" في القرن السابع عشر، وأخيرا في الدنيوية المفتوحة لدى حركة الأنوار[8].

(8) م.ن.

مفهوم التصوف والقبال

يميز المختصون في التصوف اليهودي عادة، بين القبال في معناه الاصطلاحي، والتصوف بمعناه العام، وهو تحديد تقتضيه طبيعة وتاريخ الظاهرة نفسها. فالقبال يشكل اصطلاحا جزءاً من التصوف، وهو إلى ذلك حديث ومتأخر نسبيا عن الأول.

وإذا كان التصوف كما يتعارف عليه، ظاهرة عالمية مرتبطة بكل دين[9]، فهو في سياقنا، هو هذا المظهر الخاص بالدين اليهودي، الذي يسعى كغيره من أشكال التصوف المرتبط بالديانات الأخرى، إلى الحفاظ على علاقة ارتباط بين الإنسان والخالق. وهي علاقة مثلتْ سمة من سمات اليهودية التلموذية، غير أنها وإن ظلت في هذه الأخيرة ثانوية ومشروطة بتأدية الفرائض، فإنها بدت لاحقا في التصوف، كنتيجة تالية لتعميق الالتزام الديني والتقيد الصارم بالأوامر والنواهي التوراتية. وبذلك يتحدد التصوف اليهودي، كمعطى حتمي لتكثيف وتوتر الإحساسات الدينية إلى حد الانتشاء المولد لقوة دينامية بجهلها كلية الدين في طور التأسيس أي الدين بمفهومه الأولي البسيط[10].

في سياق هذا الفهم، يصبح من الصعب، في منظور جرشوم — تحديد تعريف دقيق للقبال أو التصوف. فالقبال كما يقول المؤلف، ليس نظاما خاصا ومحددا بدقة تتيح تحليل مبادئه الذهنية ومذاهبه واستخلاص نتائجه : ليس القبال متماسكا أو مذهبا فريدا. إنه تيار ديني، اعتمد أشكالا تعبيرية مختلفة في تاريخه منذ ظهوره في وسط فرنسا في القرن الثاني عشر حتى عصرنا الحالي[11]. نجد فيه وحدة على صعيد المضمون ونستطيع أن نتعرف فيه كذلك على وحدة دينامية من خلال الأسئلة التي طرحها دون انتظار الإجابات التي قدمها، لأن هذه الأخيرة شكلت تنوعا يعسر معه الإحاطة بها[12].

---

(9) م.ن.

(10) أرنست مولر *Histoire de la mystique juive* : Ernest Muller. Payot

(11) Le messianisme juif : **مصدر سابق**، ص.73.

(12) **م.ن** ؛ ص. 71.

أمام صعوبات التحديد هذه التي لم يأل شوليم جهدا في التنبيه عليها في جميع أعماله، والتحذير من عواقب كل محاولات تبسيطها، فإنه سعى إلى فهم الظاهرة الصوفية والقبالية بربطها بتاريخ الأديان المقارن، والاعتماد على أسلحة "جدلية" تاريخية، تتوخى الإدراك النقدي الناقص. ليس القبال سوى مظهر من مظاهر التصوف اليهودي. ويستحيل فهم هذا الأخير إلا بفهم العلاقة بين الدين "الكلاسيكي" إن صح التعبير، والظاهرة الصوفية.

إن انبثاق النصوص في مرحلة معينة من التاريخ الديني، مرهون بجملة من الشروط : "حين تولد وتشكل الديانات الكبرى فإنها لا تمثل آنئذ ديانات صوفية. ينتج قيامها وتشكلها في الحقيقة عن ظروف بعيدة كل البعد عن القضايا والمظاهر التابعة للمجال الصوفي. لقد تأسست الديانات الكبرى كلها تحت إمبراطورية الشروط الاجتماعية والدينية : إمبراطورية أسهمت في تحديد منـــزلة الإنسان في علاقته بالخالق وبالعالم، ولكنها (شروط) فصلت - رغم ذلك - الإنسان عن الله، تاركة للمخلوق الجاد، طريق غير مباشرة توصله بالخالق، سبل قوامها الالتزام بتأدية الفرائض، بالإيمان والصلاة. والشروط التي تقود إلى إقامة الديانات لا تتوقف على الفعل بالرغم من بلوغ مبتغاها، مبتغى يتأصل في نفس الإنسان، والنتيجة أن قوة الخلق الدينية تستمر في التجلي وفي الفعل حتى بعد أن يتشكل أي نظام ديني محدد"[13].

يعتمد هذا المسار الذي رسمه شوليم لعلاقة الدين بالتصوف على معطيات علم الأديان المقارن، وعلى ملاحظات تخص تطور الديانات التي تبدأ بسيطة تساير بوحيها التاريخ مستغنية عن أية مظاهر صوفية، قبل أن يتغير مسارها وينبثق من نصوصها المتأصلة في نفس الفرد أو الجماعة، وكذا من أوامرها ونواهيها، وفرائضها وسننها الممارساتُ الصوفيةُ. من هذه المنطلقات العامة، يمارس شوليم قراءة تاريخية لمسار اليهودية وتاريخ الظواهر الدينية

(13) م.ن ؛ ص. 72.

المرتبطة بها. يرى المؤلف أن أهم الحقب الخلاقة في اليهودية، تعكسها الحقبة التوراتية، وحقبة الهيكل الثاني، فهما الحقبتان اللتان ولدتا المعطيات الملموسة لليهودية. وقد تم تأصيلهما في شكل سنن طقوسي هو ما يصطلح عليه "بالهلاخا" التي تشكل سننا، إبداعيا دينيا، ذا قيمة اجتماعية صلبة. سنن ظلت لزمن طويل هي التعبير الأمين عن المتطلبات الجديدة التي كانت قلوب المؤمنين تعانيها. بيد أن الهلاخا لم تستنفد التيار الديني أو تستهلكه : يقول جرشوم : "يولد التصوف حين تستيقظ قوى دينية جديدة في إطار الديانة، وفي شكلها في مرحلتها الكلاسيكية أي في مرحلتها الخلاقة. مرحلة يجد فيها المومنون أنفسهم أمام خيارين : البحث عن شق مسلك جديد وإيجاد تعبير وإطار تاريخي كله جدة، وهو الخيار الذي نتج عنه ميلاد المسيحية بحيث أدت الطموحات الدينية الجديدة، لدى مجموعة من المؤمنين إلى تفجير الإطار التقليدي لإسرائيل. أما الخيار الثاني، فهو الذي يسعى المتدينون من خلاله، وفي خضم تحمسهم للتيارات، الجديدة، إلى البقاء في الإطار التقليدي. إذ ذاك يولد تصوف يهدف إلى إعادة تأويل معطيات الدين التقليدي بمنحها معنى "مطابقا للقوة الجديدة الآخذة في التجلي لدى أشخاص المؤمنين"[14].

يتموقع التصوف في أعمال شوليم، إذن، في تاريخ الأديان دائما، وهو لذلك يتحدد كتصوف ديانة معينة، وليس تصوفا عاما بإطلاق. إنه يدشن علاقة جديدة ومباشرة مع الله، ترتكز دوما على تجربة شخصية آنية، تتمظهر تحت أشكال تاريخية محددة، كتصوف مسيحي أو إسلامي أو هندي الخ... إنها تجارب تعمل جاهدة لإكساب المعطيات الدينية الخاصة بهذه الديانة أو تلك، معنىً جديدا يتطابق وانشغالات المؤمنين الجديدة. يعبر شوليم عن ذلك في قوله : "تكتسب لغة القلوب رِدَاءً لها لغة التقليد السلفي، لذلك نجد في التصوف الصيغ والمفاهيم والألفاظ المتداولة في الديانة التقليدية، لكن هذه الألفاظ والمفاهيم والصيغ، تصبح بصفة عامة مَحَمَّلَةً بمعنى كله جدة. وقد

(14) م.ن ؛ ص. 73.

يحدث أن يبتغي المتصوفة - تبعا لتجربتهم الجديدة التي هي تجربة دينية خلاقة- يبتغوا اكتشاف أساس جديد للمفاهيم القديمة التي أصبحت بنظرهم رخوة بالية جدا وسطحية أكثر، لاتعبر في مضمونها القديم عما يبتغون التعبير عنه"[15].

في هذا السياق بالضبط، وداخل هذا الإطار تحرك شوليم في فهمه وتعريفه للقبال وللتصوف اليهودي بصفة عامة. ففي ظل هذه الرؤية الشمولية، إن صح التعبير، التي تتكرر في جل أعماله ومقارباته، توَّلدَ في منظوره القبال وتشكل، نتيجة طموحات جديدة منحت تعبيرا وشكلا جديداً لتيارات دينية رأت النور داخل الطوائف اليهودية. صاحبها تشبث أصحاب التجارب الجديدة، فرادى وجماعات، وحرصُهم على الانتماء المستمر لليهودية، وهو انتماء عمل المتصوفة والقباليون في خضمه، على تكوين اليهودية بطريقة جديدة حاولوا تضمينها عوالمهم الدينية والدنيوية الخاصة. يشكل القبال من وجهة النظر هذه ظاهرة فريدة عبر القرون الوسطى كلها، ومنذ عصر ابن ميمون وموسى بن نحمان حتى عصر باعل شم طوف، يرصد الدارس ميلاد طموحات دينية مختلفة ومتنوعة في اليهودية، والتصوف المبتدع من طرف رجال هذا العصر وذاك، كما يؤكد شوليم، كان تعبيرا عن طموحات هؤلاء الرجال عن مفاهيمهم الخاصة، عن مصالحهم، عن رغبتهم في الحياة وخشيتهم من الموت ولا يجب أن ندهش في منظوره من العلاقة الموجودة بين الوظيفة الدينية والاجتماعية للقبال والأوضاع التاريخية التي كان اليهود يعيشونها في ذلك العصر[16]. فاليقظة الدينية لا تحدث من فراغ ولكنها ترتكز دوما على أساس شروط محددة مسؤولة عن بعثها. "حين تشرع الاضطرابات أبوابا على مصراعيها كانت قبل موصدة يدرك الناس أفكارا لم يجرؤوا أبدا حتى على مجرد التفكير بها. يجترونها [في البداية] رغما عن إرادتهم إلى أن تحين لحظة يقبلون بها برضاهم التام. ومن بين هذه الاضطرابات يمكن

(15) م.ن ؛ ص. 73.

(16) م.ن ؛ ص. 74.

أن نشير إلى الاضطهادات التي رافقت الحروب الصليبية في العصور الوسطى، أو الطرد من إسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر، وهي أحداث كارثية ذات مدى تأثيري واسع، زعزع أسس وجود الأمة وتركت هذه النكبات بصمتها على التوجه الديني للقبال..."[17]

مقصود شوليم بالتوجه الديني للقبال، هو ما سنتبينه في عرضه وتحليله للعلاقة بين المسيحانية والقبال.

مفهوم : المسيحانية : محددات أولية

1- مسيحانية اليهودية ومسيحانية المسيحية.

ألح شوليم في جل أعماله وكذا في الدراسات التي يحتويها هذا الكتاب، على الطابع المعقد والشائك للقضايا المتعلقة بالمسيحانية، من ذلك أنها ظلت وما زالت حتى الآن، النقطة الجوهرية في الخلاف بين اليهودية والمسيحية[18]. وهو اختلاف يكمن في امتلاك كلا الديانتين لمفهوم خاص ومختلف عن الخلاص[19]. فما تعتبره المسيحية أساسا ممجدا في عقيدتها ومعطى جوهريا في الإنجيل، يعتبر مرفوضا وغير مقبول نهائيا في اليهودية. فالخلاص في منظور هذه الأخيرة، حدث جماهيري يجب أن يتحقق على مسرح التاريخ وفي قلب الأمة اليهودية، بينما هو حدث واقع في المجال الروحي بالنسبة للمسيحية، وهذا معناه أنه حدث يعمل في الروح وفي عالم الفرد الذاتي دون أن يغير ذلك من مسار التاريخ.

يرى شوليم في هذا الصدد أن ما تموقعه اليهودية في نهاية التاريخ كلحظة تبلغ الأحداث الخارجية فيها ذروتها، يغدو في المسيحية مركزا للتاريخ الذي يصبح بدوره مجرد تاريخ للخلاص وإذا كانت الكنيسة مقتنعة بأنها

(17) م.ن ؛ ص. 74.
(18) م.ن ؛ ص. 23.
(19) م.ن ؛ ص. 24.

تجاوزت المفهوم الدنيوي للخلاص المرتبط بالعالم الفيزيقي، وعوضته بمفهوم جديد وكرامة أسمى، فإن هذه القناعة في المنظور اليهودي لم تشكل أبدا تقدما، وإنما استباق لا شرعي وتفريغ وهروب نتج عن استيطانية بعيدة عن الواقع المفهومي للمسيحانية.

2- تيارات فاعلة في مفهوم المسيحانية اليهودية

يميز شوليم في اليهودية الرِّبِّيَة منطلقا من وجهة نظر اجتماعية وأخرى دينية ثلاث تيارات فعلت في تاريخ اليهودية بحيوية كبرى : 1- تيار محافظ، 2- تيار غايته الإصلاح، 3- تيار طوباوي[20].

سعى التيار الأول دوما إلى الحفاظ على ما هو موجود ويسهل العثور عليه ورصده في اليهودية الرِّبِّيَة، ذلك أنه اكتسب قوته في عالم الهلاخا (التشريع) وفي عمليات التأصيل والتطور الذي شهدته الشريعة الدينية. أما التيار الإصلاحي، فقد طمح إلى بعث وضعية اعتبرت نموذجا للكمال، وظلت تستشعر كأمل تغذيه الرغبة في إعادة بناء الحالة الأصلية للأشياء "والحياة مع الأسلاف". اعتمد التيار الأخير رؤية طوباوية متوجهة نحو التجديد وبناء وضعية لما توجد بعد.

يرى شوليم أن مشكل المسيحانية يتموضع داخل اليهودية التاريخية وفي مجال تأثير هذه التيارات الثلاث. وإذا كان التيار المحافظ عنصرا حاسما في بقاء واستمرار الطوائف اليهودية، فإنه لم يساهم قط في تطور المسيحانية بعكس التيارين الآخرين الطوباوي والإصلاحي اللذين امتزجا معا بصفة قارة بالرغم من تعارضهما. ولقد ولدت المسيحانية من التقائهما. والحقيقة التي يؤكد عليها شوليم هي كونُ اليهودية لم تعرف انسجاما حقيقيا بين عوامل الإصلاح وعوامل اليوتوبيا؛ فحين يهيمن أحدهما تغيب الأخرى نسبيا ولا توجد أبدا حالة تأثير أو تأصيل مقتصر فقط على واحد من هذين التيارين : يعلل المؤلف

(20) م.ن ؛ ص. 25.

ذلك بقوله : "يحمل التيار المحافظ نفسه عناصر توبية وفي اليوتوبيا ذاتها عناصر إصلاح نشطة"[21]. والأمر نفسه ينطبق على التوجه الإصلاحي الذي يتضمن بدوره جرعة من اليوتوبيا التي تبدو في هذه الحالة كإسقاط على الماضي وليس إسقاطا نحو المستقبل لكون اليوتوبيا تقدم لليهودي مثلا من صنفين : مثل تقدم كرؤية لوضعية جديدة ليست في العمق سوى عودة وضعية قديمة وإصلاح لما دمر. مُثل موجهة نحو الإصلاح فتسربت إليها عناصر يوتوبية ليست أبدا إصلاحية، تطمح لإقامة عالم مسيحاني جديد. وهذا الأخير يتضمن ملامح متعلقة بالعالم القديم المشكل من ماض تعدله دوما أحلام اليوتوبيا القوية[22].

داخل هذه العلاقات المتداخلة، نمت المسيحانية وفي بؤرتها أثار التوتر الجدلي بين التيارات الثلاث، توترات عميقة في مفهوم المسيحانية : توترات تتبع المؤلف بصمتها في اليهودية الرِّبِّيَة في أعماله كلها وليس فقط في المؤلف الذي بين أيدينا.

مفهوم المسيحانية في القبال

ارتبط مفهوم المسيحانية البسيط بالنصوص المقدسة، بيد أن المسيحانية بأبعادها وتحولاتها، تقلصها وامتدادها، تشعبها وتشابكها، كتيمات كبرى في اليهودية، خضعت دائما لضغط تأثير الظروف التاريخية.

تشكلت نصوص الأنبياء عن المسيحانية من نبوءات خاطبت الإنسانية جمعاء، مبشرة بسلام مستقبلي وأبدي تعود الشعوب فيه قاطبة إلى الله. تنعدم في هذه النصوص الإشارة إلى أي "معرفة سرية" أو أي دعوة لممارسة "الحياة الباطنية"[23]. في مقابل ذلك، فإن الرؤى القيامية التي ظهرت في القرن الأول ق. م. والقرن الأول بعد الميلاد أخذت تنأى تدريجيا عن هذا البعد النبوي

(21) م.ن ؛ ص. 26.

(22) م.ن ؛ ص. 27.

(23) م.ن ؛ ص. 28.

المسكون آنئذ بخطاب ذي نزعة إنسانية. فأسفار المؤلفين المجهولين من مثل سفر دانيال أو سفري حينوخ أو سفر إسدراس الرابع كلُّها استعادت بالفعل خطاب الأنبياء لكن من رؤية مخالفة اختفى فيها البعد الإنساني العام وحل معه "أيونان" يلي أحدهما الآخر : العالم الآني والعالم القادم. ويحكم حبل العبور إلى هذا الأخير صراع إسرائيل مع الشعوب الأخرى، صراع كوني كله تقابلات القداسة والخطيئة، الطهارة والنجاسة، الموت والحياة، الظلام والنور. في سياق هذه التقابلات التي تتعقد في ظلها المواجهة بين إسرائيل والشعوب الأخرى، ظهرت أفكار مختلفة : بعث الموتى، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الوعد والوعيد. وإذا كانت بعض هذه التيمات متداولة في كتب الأنبياء فإنها أضحت أسراراً وكتابات غامضة لا تفسر إلا انطلاقا من رؤى قيامية شاملة[24].

إن حلول الزمن المسيحاني في الكتابات القيامية، هو حلول الخلاص : خلاص ترافقه حتما زلازل تاريخية كبرى، ثورات، كوارث. وهذا التحول إلى الخراب هو الذي سيشهد على ميلاد الخلاص لذلك فالتاريخ في منظور كل الرؤى القيامية لا يستحق إلا أن يجهز عليه[25].

حاولت اليهودية الرِّبِّية لاحقا طمس هذا التصور القيامي وتنحيته، بيد أنه إقصاء اختلفت درجته حسب أعلام اليهودية ضعفا وقوة، وبالرغم من ذلك، فقد ظل يخترق السنة "الرابينية" باستمرار، بل ظل نشطا يقرأ في الآداب التلموذية وفي المشنا وظل حضورا يعكس المفارقات القيامية :

على وقع إقدام المسيح سيزداد الغرور ويختفي الاحترام، ينتصر المروق ويضمحل الوازع الأخلاقي، تغدو البيعة ماخورا وتخرب مدينة الجليل، ويظل شعب الحدود بين المدن دون أن يشفق عليه أحد ستغترب حكمة المكتوبات ويذل متجنبو، الخطيئة وتفقد الحقيقة. سيصبح الأطفال، معرة للشيوخ الذين لن يحفلوا بهؤلاء الأطفال، يسب الابن أباه، وتخرج البنت متمردة عن طوع

(24) م.ن ؛ ص. 30.
(25) م.ن ؛ ص. 35.

أمها، وأفراد البيت الواحد سينقلبون أعداء. ستشبه وجوه هذا الجيل وجه الكلب. إلى من سنلجأ وبمن نحتمي وقتئذ إن لم يكن إلى ولينا الذي في السماوات[26].

وصف زمن الخلاص برؤية طوباوية عادت فيه الكتابات المسيحانية إلى الماضي، من أجل تحفيز أمل الإصلاح، راسمة بذلك خطا يبتدئ بمملكة داود وينتهي بعودة الشروط الفردوسية. وهو ما تؤكد عليه جل الكتابات المدراسية (اجتهادات الأحبار) القديمة ونصوص المتصوفة اليهود. وهذا التأكيد في منظور شوليم، لم يكتف، بالتعبير عن عودة الوضعية الأولى، بل الحلم بإقامة وضعية جديدة فعالم "التيقون اللورياني" (إصلاح الشيخ لوريا) هو عالم موصوف بطوباوية مفرطة : انسجام كوني يمثل النهاية في هذا السياق كوضعية أسمى وأغنى واكثر اكتمالا من البداية.

إن هذا المفهوم بمضمونه الطوباوي الذي يختلف حسب القبالليين، لم يخب أو يختف أبدا حتى في أشد الظروف قساوة في تاريخ الاضطهاد، بل لقد ساعد كما يقول شوليم، على تجاوزها واستيعابها.

عالج جرشوم شوليم علاقة التصوف والقبال بالمسيحانية بمنهجية ارتبطت أساسا بالتغيرات التي شهدها هذا التصوف، تبعا لتغير الظروف الاجتماعية والتاريخية العامة التي عاشتها الطوائف اليهودية. فالبحث عن التحرر أو الخلاص من الواقع، اتخذ في مرحلة معينة من التاريخ، هروبا نحو نهاية العالم ونهاية الزمن الإنساني. يقول المؤلف في هذا الصدد : "في مواجهة قضية الحياة الأساسية المتمثلة في التحرر من أغلال الهباء الذي هو التاريخ، يمكن أن يسلك الإنسان سبيلين : يمكن أن يتوجه الوعي ويركز على نهاية الأزمان هذه، على الخلاص المسيحاني وتعليق الأمل على نهاية الأزمان هذه، أعمال الجهد لاستعجالها واعتبار الخلاص كسباق نحو هذه النهاية... يمكن أيضا أن يقع الاختيار على السبيل المضاد، والبحث عن مخرج للتخلص من

(26) المشنا : نهاية فصل سوتا، Sota.

النفس والالتباس والهباء ونكبات التاريخ، بالفرار نحو البداية، نحو نشأة العالم وتكونه الأول بدل العدو نحو النهاية واستهلاك القرون (אתרׁק חימם) يمكن أن يرغب في العودة الروحية (שׁבק רוחבׁק) بالطرق التي لقنها المتصوفة دوما للخاصة من مختاريهم..."[27].

يشكل هذا النص في مؤلف شوليم مفتاح العلاقة بين المسيحانية وبين التصوف من جهة، والقبال من جهة أخرى. وهو المفتاح الذي سنتبينه في قراءة شوليم وتحليله لهذا المفهوم، في منظور وأعمال قباليي ما قبل الطرد من إسبانيا وقباليي ما بعد الطرد.

لقد أولى المتصوفة عامة أهمية خاصة لعملية الخلق أو التكوين الأولي מעשה ברישיק كما أولاها عناية أكبر القباليون. ففي تصور هؤلاء، وحدها المعرفة بالسلم المنحدر من أعلى، ومعرفة الكائنات المتراتبة في كل درجة ومقام، انطلاقا من جذر الجذور حتى الإنسان تقود إلى ضبط الخلل المغيب للكمال الذي أطاح بالإنسان في هذا العالم الدنس، وهي المعرفة التي تكفل في هذا التصور، ارتقاء السلم نحو الكمال، نحو البدايات الأولى للخلق والتكوين. انكب قباليو إسبانيا في المرحلة البهية من تاريخهم على عملية الخلق، ساعين إلى هذه العودة. ولم تكتس نهاية الزمن المسيحانية لديهم أي اعتبار خاص[28] "شكل الخلاص القبالي في القرون الوسطى خلاصا فرديا خارج التاريخ أو سابقا عن التاريخ، وهو خلاص لا يقوم على الإخلال أو زعزعة أسس العالم زمن العقاب المسيحاني الأكبر ولكنه نفي لقيم هذا العالم وارتقاء سلم الكمال المؤدي مدخله لولوج عالم الألوهية"[29].

يشير المؤلف - دعما لأراءه في هذا السياق - إلى كتاب الزهار أو البهاء، أهم مؤلف قبالي إسباني، حيث لم تلتق أبدا في المؤلف أفكار وقضايا المسيحانية بالتيمات المفصلة والمعالجة في هذا العصر. إنه كالكتابات المعاصرة

(27) Le messianisme juif، **مصدر سابق** ؛ ص . 74 – 75.
(28) **م.ن** ؛ ص . 74-75.
(29) **م.ن** ؛ ص. 76.

له، يسعى إلى سبر أغوار الألوهية دون أي تحوير لأفكار المسيحانية كما وردت في المؤلفات الدينية المشار إليها سابقا.

بعد الطرد من إسبانيا، عرف القبال تحولا جذريا عميقا مس مضمونه ونظرياته. وطرأت أحداث نتجت عنها وضعية جديدة كان من اللازم أن تطرح فيها أسئلة جديدة أيضا. وقد أطاح الجواب عنها بقيم يهودية القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وفي سياق التكيف مع الواقع الجديد التقى تيار المسيحانية بأفكاره وتيماته الكبرى بالقبال، وأضحت المسيحانية الموضوع الأول ومركز الفكر القبالي[30]. إذ طرح السؤال حول النفي واستتبع ذلك مباشرة طرح السؤال حول الخلاص، وبهذا الطرح الجديد نجح القبال في اختراق فكر الطبقات اليهودية خاصتها وعامتها. بمعنى آخر، أصبح القبال يهتم بالقضايا المهيمنة والمؤرقة للفكر اليهودي عامة مثل ما النفي؟ ما الخلاص؟[31]

ويمكن أن نفهم في هذا الإطار، سبب انتشار فكر ومفاهيم مجموعة صغيرة من قباليي صفد، بين كل أفراد الطوائف اليهودية في العالم أجمع. لقد كانت الأفكار المشكلة من طرف هؤلاء، منسجمة والوضعية الجديدة للطوائف اليهودية في الشتات. يهودية ظلت موحدة حتى القرن السابع عشر بالرغم من تباعد الجغرافيا وظلت تطرح الأسئلة نفسها وتعاني من نفس الشروط، لذلك تمتعت أفكار حلقة صفد بالقبول والانتشار. في هذا السياق يمكن أن نفهم أيضا صدى انفجار مذهب سبتاي تصقي المتنبأ لدى الطوائف دون استثناء[32].

اعتبر المتصوفة القباليون العالم مجموعة من الرموز أصبح فيها الواقع الخارجي رامز للواقع الباطن، وغدا فهم التوراة مرتبطا بهذا الإدراك. لذلك يتطلب فهمها الكشف عن المعنى الروحي الباطن (Sod) والعميق الذي تحتويه

(30) م.ن ؛ ص. 85.
(31) م.ن ؛ ص. 85.
(32) م.ن ؛ ص. 86.

وراء المعنى البسيط Pshat. بدت مسألتا الخلاص والنفي مسألتين بمضمون جديد حين اعتبرتا كرموز جليلة وعميقة دالة على حقيقة جديدة، ربط في إطارها المنفى والخلاص بطبيعة العالم نفسه واعتبر المنفى نفيا للعالم كله، وخلاص "إسرائيل"، في رأي القباليين، خلاصا له كله.

يمثل من هذه المنطلقات قبال القرن السادس عشر الرد الديني اليهودي على الطرد من إسبانيا[33]. ومن الخطإ الاعتقاد أن الأجوبة التي تطرحها الأمم ردا على الكوارث يمكن أن تطفو في نفس الآن أو زمن الكارثة. طيلة جيل من الزمن بعد الطرد من إسبانيا، اعتقد القباليون وغيرهم أن نهاية الزمن قد أزفت، وأن مجيء المسيح صار قاب قوسين أو أدنى، وأن أبواب الخلاص الموصدة يمكن أن تشرع في أي لحظة. شكل هذا الانتظار طيلة أربعين سنة من الترقب، مرحلة تخمر عميقة اعتبرت في المفهوم القبالي بمثابة آلام ولادة المسيح المخلص חבלח חמשיח، ولكن المسيح لم يأت، والخلاص لم يقدر، وضغط الأحداث المتسارعة يتفاقم، وبدا أن الآمال تجنح نحو الخفوت، وتخمد رويدا رويدا.. والحقيقة أن تحولات عميقة كانت تسري ببطء في الفكر القبالي. تحولات ستطرح تصورات جديدة للخلاص، للمنفى والمسيح. ذاك ما عكسه ميلاد مدرسة صفد برئاسة إسحاق لوريا الاشكنازي.

ساهمت الأنظمة المخالفة التي صاغها علماء صفد في بلورة القبال الجديد وبناء تيولوجيا جديدة لليهودية، وهي تيولوجيا قبالية صوفية بالأساس. فالنظام الذي بناه وصاغه إسحاق لوريا الاشكنازي، لم يكن متوجها للخاصة أو للمتصوفة، بل لقد توجه إلى كل المتدينين من اليهود، من ثمة أهميته وفعله في الطوائف اليهودية عبر العصور اللاحقة. ومرجع نجاح هذا القبال -كمذهب- في اختراق كل الطوائف، يجد تفسيره في كون مؤسسه نظر في كل المفاهيم التي أسلفنا الحديث عنها.

(33) م.ن ؛ ص. 88.

أسس لوريا مذهبه من رؤية تعتمد اعتبار المنفى رمزا عميقا للواقع الأرضي في جملته، بل لحقيقة الله ذاتها، وفق بناء صوفي جريء قوامه مفاهيم ثلاثة :

التقلص[34] : يرى إسحاق لوريا أن الله خلق العالم بفعل إلاهي، وأنه قبل تجليه بالخلق وتكوين العالم، ظل مختفيا في عمق سر طبيعته. وإرادته للخلق جعلته دعت إلى الانحسار قبل أن يفيض العوالم. خلق الكون وتجلت الألوهية المشخصة بالإلاه الخالق. يختلف مفهوم الخلق اللورياني عن مفهومه السابق لدى قباليي إسبانيا الذين اعتبروا الخلق ناتجا عن فيض الله وكرمه وغناه، وأنه من أفاض من ذلك "السيفروت"، (الوسائط)، الأنوار الإلهية التي يتجلى بها. ولما كان العالم الأرضي أدنى العوالم، فقد كان حظه من الأنوار الربانية قليلا جدا. يضمن الوحي وحده ارتقاء السلم الصاعد نحو نور الأنوار. أما قبال لوريا، فإنه يتمحور حول "الانحسار" كمفهوم، وهو الذي سبق الفيض وأتاح الوجود، وتلا ذلك إفاضة النور على العوالم المحدثة. ويغدو الكل الوهة بدون "انحسار" وينعدم الخلق بدون فيض. إن جرأة المدرسة اللوريانية تتمثل هنا في اعتبار الله جسما حيا يتجلى بقواه وصفاته.

مفهوم التهشم[35] : يرى لوريا أنه لما كانت مشيئة الله تشييد العالم وبناؤه، فقد أبدع قُلَلاً تخدم تجلي الذات. فكل ما يتجلى بحاجة إلى رداء وقلل. وانعدام ذلك يحيل إلى اللاهاية איחסדJ حيث لا فروق ولا اختلافات. لكن هذه الأنوار أحدثت صدمة كونية هشمت هذه القلل وكسرتها؛ فقد عجزت هذه الأخيرة عن استيعاب الأنوار التي تبعثرت وتشتتت وعاد الجزء الأكبر منها إلى مصدره الأصلي، وسقطت شذرات منها إلى أسفل، أي إلى موطن الشر. يختزل تهشم القلل قصة نفي مزدوجة : نفي الخليقة ونفي الشذرات الربانية المشكلة ل שכינה. هكذا يصبح النفي كونيا يطال العوالم كلها، ويطال جزءاً من الذات الإلهية — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – التي

(34) م.ن ؛ ص. 92.

(35) م.ن ؛ ص. 93.

زُجَّ بها أيضا في المنفى الأرضي. وسيطرت قوى الشر والدنس على القدسي الذي تمثله الشذرات النورانية الطموحة إلى أصلها ومصدرها العلوي.

التكوين[36] : يهدف الإصلاح إلى إعادة كل شيء إلى مكانه وطبيعته، وتلك غاية الدين. إن على الإنسان في المنظور اللوريانى أن يمارس الإصلاح الشامل، وهو العملية التي يشترك فيها الإنسان مع الله. لقد شرع الله، يقول لوريا، في ذلك وجلى أنواراً جديدة ووكل للإنسان مهمة الإصلاح أيضا، بيد أنه لم يقم بما أنيط به.

كان بإمكان آدم إصلاح ما فسد، لكنه لم يفعل، ولو فعل لقاد فعله إلى الزمن المسيحاني مباشرة، ولانعدم التطور التاريخي إلى الأبد. وأدت الخطيئة إلى تخريب ما أصلح : سقط آدم وسقط معه النور واندثر، وسجن مع السكينة في المنفى.

من خلال هذه المفاهيم الثلاثة، يصبح نفي إسرائيل معبرا عن الوضعية الآنية للعالم. إنها وضعية سابقة عن الإصلاح والخلاص، فهي إذن ليست وليدة الصدفة، بل متأصلة في حقيقة العالم نفسه. يتأتى الخلاص بالتوراة، بالتقيد بأوامرها ونواهيها. بها يعود النظام ويتحرر النور الإلهي السجين، ويكتمل وجه الرب ويأخذ أبعاده الحقيقية. ينتهي شوليم إلى القول في نهاية تحليله إلى أن الخلاص اللوريانى إذاً، عملية تاريخية انقلبت فيها المفاهيم وتحولت رؤية الخلاص الكارثية إلى عملية للتاريخ تحددها وظيفة الفرد والجماعة. وأصبح المنفى مهمة وبلوى واختبار. لم يعد المسيح في البناء القبالي اللوريانى مدشنا للخلاص، بل رمزا وشاهدا على قمة الإصلاح. هكذا تقلصت أهمية شخصية المسيح ولم تعد لها الأهمية نفسها التي كانت لها لدى قباليي إسبانيا أو في الهكَادة التلموذية، فليس في مذهب لوريا مكان لمسيحانية مباشرة هي إسرائيل كلها. والخلاص تغيير في قلب الخليقة وتحقيقا لانسجام إلاهي، بشري وكوني [37].

(36) م.ن ؛ ص. 95.

(37) م.ن ؛ ص. 97 – 100.

هل انتهت المرارة بهذا التطور، يجيب شوليم بالنفي. لقد منح هذا التصور للمرارة أبعادا أعمق تتعلق بالوجود وبالخلق وبالألوهة عامة.

خاصيات المنهجية في أعمال شوليم

ويمت البحث في منهجية شوليم بأكثر من صلة في عمقه، بموقف مؤسسي علم اليهودية[38] في القرن الماضي، وكان قصد أعلام من أمثال زانز[39] Leopold Zunz ستان سنايدر[40] Moritz Stein Sneider من مؤسسي هذا العلم، التركيزَ على الجوانب العقلانية في الإنتاج الثقافي اليهودي تركيز يسعى إلى إدماج اليهودية في الثقافة الألمانية، ويمنحها قيم العصر بتجديدها تجديدا يستجيب للتوجهات الثقافية العلمية العالمة[41]. وهو هدف جعل هؤلاء جميعا ينحون جانبا كل المظاهر الثقافية اليهودية التي لا تتطابق ومعايير منظوماتهم الفكرية المشبعة بعقلانية صارمة غير مرنة : ردم القبال، رفض التصوف، تهميش كل الجوانب الأخرى المرتبطة به وتغييبها إلى غير رجعة. إن هذا الموقف الذي سيرفضه ج. شوليم لاحقه سيدفع هذا الأخير إلى طرح السؤال حول أسباب الحيوية التي تمتعت بها اليهودية عبر تاريخها. سؤال قاده إلى ممارسة الفيلولوجيا قبل أن يكشف النصوص الصوفية والقبالية، وحضورها في الكل الثقافي اليهودي. وهو حضور فاعل بقوة ومتجل في كل عصور هذه الثقافة.

كيف يمكن فهم هذا الركام الهائل من النصوص ؟ كيف يمكن تحطيم جدار الغموض الذي تحتمي به أفكار القباليين والمتصوفة؟ إن تحقيق هذه الغاية

---

(38) م.ن ؛ ص. 427 – 441.

(39) ليو بولد زانز : Leopold Zunz، 1794 – 1836. ولد بديتمولد، طمح دائما إلى خلق كرسي للدارسات اليهودية بجامعات الدولة. انصبت أعماله حول الشعائر اليهودية والشعر الديني ودشن بذلك بداية البحث حول تاريخ الطقوس الدينية اليهودية.

(40) موريتز ستانشنايدر Moritz steinschneider 1816 – 1907. من مؤسسي علم اليهودية. ولد بمورافيا ودرس الفيلولوجيا والأدب الوسيط من أكبر تلاميذه س. كولد زيهر، وج.ل.مانيس. خلف أعمالا كبرى.

(41) Le messianisme juif **مصدر سابق**، ص. 431.

هي التي دفعت بالمؤلف طيلة ستين سنة من حياته، إلى إعمال جهده وطاقته قصد تحقيقها. وقد اعتمد في ذلك على المنهج التاريخي النقدي لتجاوز منظور أعلام القرن التاسع عشر. منهج يقوم في عمقه على إدراك العلاقة الجدلية في فكر المتعامل معهم ضمن علاقته بالواقع. يصف شوليم نفسه بالجدلي[42]، وهو وصف ينطبق بالفعل على أعماله التي ظل مركزا من خلالها على بؤر المتناقض والمفارق في النصوص الصوفية والقبالية.

تغدو الفيلولوجيا خطوة أولى توصل إلى النصوص، جسورا يمدها المؤلف لإدراك المعاني القبالية التي تعسر على الفهم والإدراك، وما هذه الخطوة رغم ذلك، إلا مستوى يجب تجاوزه باستمرار نحو التاريخ، نحو النقد[43]. يقول في هذا السياق : "إن التحليل التاريخي المرتكز على العودة المباشرة لنصوص المتصوفة وكذا العبء الفيلولوجي، لا يمثلان إلا بوابة لهذا الغمر، وما رداء الفيلولوجي سوى وسيلة لفهم الأبعاد الفضائية والزمانية للمذاهب القبالية. كيف تتمكن من ولوج لجة هذا الغمر وفك رموز التاريخ التي تتمدد في عمق الميتافيزيقا[44]؟ ظل شوليم حذرا في معالجته لنصوص القبال، مستشعرا خطر قراءتها تاريخيا، يقول : "هل سأتيه في الضباب وأموت مهنيا"؟ لكن وجوب النقد التاريخي "والنظر" التاريخي النقدي، ضروريان حتى حين يتطلب ذلك تضحيات. من المؤكد أن التاريخ قد يكون وهماً، لكن دون هذا الوهم يستحيل فهم الكائن في بعده الزمني"[45].

إن منهج شوليم يستجيب لطبيعة الموضوع ولخاصيات التناقض والمفارقة في التصوف. فالرموز وتاريخها، والمجازات وصورها، والمنطق الداخلي للأنظمة القبالية، هو كل يشكل الموضوع الأساس الذي انكب المؤلف على التعامل

(42) جرشوم شوليم : *Fidélité et utopie* ، ص. 10.

(43) جرشوم شوليم : *De Berlin à Jerusalem, Souvenirs de jeunesse*, Paris, Albin, 1984

(44) جرشوم شوليم : *La mystique juive : Les thèmes fondamentaux.* Cerf, 1985

(45) م.ن ؛ ص. 12.

معه، ولم يكن باستطاعة "التيولوجيا" متابعة خفايا وأسرار موضوع بهذا التعقيد "لقد كانت المهمة، تمثل خطرا محدقا، لم يتردد شوليم في التعامل معه، لأنه كان يريد أن يتحدث عن القبال بمنهجية متماسكة.

وهاجس التماسك هو الذي قاده إلى دراسة المفاهيم القبالية، دراسات دياكرونية سعى من خلال سبر أغوارها إلى استخراج عناصر الاستمرارية في تجليات القبال والتصوف. هل نفسر القبال بالقبال؟ إنه مستوى تمنحه الفيلولوجيا للتعامل مع نصوص معقدة، كما يجيب المؤلف، والغاية من ذلك فهم البنية المنهجية الملازمة للنصوص القبالية التي تتمرد على أدواتنا التفسيرية. لذلك فالتقصي التاريخي يجب أن يتسم بصرامة حاسمة. يقول : "آلينا على نفسنا الاضطلاع بمهمة استعادة الحياة العميقة لليهودية والالتزام بتفكير موضوعي يقوم على الوقائع بدل الاقتصار على تاريخ للآداب موجه (للاستهلاك) الأثري... وحده، وتكريس بحث جامعي مؤسس على الأحداث والوقائع يكفل لنا إعادة بناء وجودنا في أصغر جزئياته"[46].

بقي شوليم وفيا لمنهجه، سواء في دراساته للمفاهيم أو المذاهب والتيارات الصوفية، وهو وفاء امتد ليشمل دراسات قيمة حول الصور والرموز والأساطير التي حولتها أقلام القباليين إلى تيمات صوفية. ونلمس ذلك في تحقيقه للنصوص تحقيقا نقديا، وفي ترجماته العلمية لهذه النصوص وتحليله لها بتفصيل، وفي عمله الدؤوب على موضعتها في سياقها التاريخي دون إغفال مصادرها اليهودية وغير اليهودية.

هل تمكن شوليم من أن يحقق أمنيته وطموحه في أن تستطيع جهوده الجبارة نحت مكان للقبال والتصوف داخل علم اليهودية. إنه الطموح والرغبة اللذين عبر عنهما الرجل في آخر حياته. نحن جميعا بحاجة إلى مزيد من الوقت للجواب على هذا السؤال الصعب المفتوح على التاريخ.

---

(46) *Le messianisme juif*، **مصدر سابق** ؛ ص. 440.

درس اللغة العبرية
في الجامعات المغربية، مناهج الدرس وتطبيقاته

نزهة الزبيري
كلية الآداب – أكادير

مقدمة

تسعى هذه المداخلة إلى رصد مضامين ومناهج تدريس اللغة العبرية في الجامعة المغربية، وهو رصد حاولنا من خلاله فهم علاقة الطالب بالمادة، وتصوراته لأهدافها ومقرراتها وعوائق استيعابها، قبل أن نعرض لجملة من التحديدات المنهجية الأولية المتصلة بطبيعة هذا الدرس على ضوء مناهج تدريس اللغات الأجنبية المعاصرة. يندرج درس اللغات الشرقية كما هو معروف في إطار التصنيف المنهجي داخل دائرة اللغات الشرقية التي تتموقع بدورها داخل دائرة أعم وأشمل هي دائرة تعلم اللغات الأجنبية وهو تصنيف حفزنا لمساءلة ما يصطلح عليه DGLE [1]. مجال تعالج فيه النظريات المرتبطة بتعليم وتدريس اللغات الأجنبية، ويعرف حاليا تجديدا مهما لدى المختصين ؛ ويتنازع المدرسون صلاحيات تخريجاته ونتائجها[2]. وبغض النظر عن الخلافات التي أثارها ويثيرها حوله هؤلاء، فإن هذا الحقل يمنحنا أدوات معرفية ومنهجية

---

(1) D.G.L.E = Didactique générale des langues étrangères

يأخذ بعين الاعتبار مجموع الفرضيات المتعلقة بأشكال التعليم/التلقين المشتركة بين كل اللغات الأجنبية. وهو "خزان" يشمل عصارة النظريات الميتودولوجية التي أعطت ولا زال بإمكانها أن تعطي مناهج متشابهة بنيويا للسانيات الفرنسية والإنجليزية والألمانية. يلعب الديداكتيك بذلك داخل اللغات الأجنبية مجتمعة دورا شبيها بالذي تلعبه اللسانيات العامة وتؤديه هذه بالنسبة للفرنسية والإنجليزية والألمانية"

" Apprentissage et didactique". *Dictionnaire de didactique* : R. Galisson et DCoste

(2) "Didactique et authentique : Du document à la pédagogie". *Mélanges pédagogiques*, 1979, Crapel, Nancy.

لا غنى للمختص في تعليم أو تدريس اللغات الأجنبية عنها. ننبه هنا إلى أننا سنستوحي من هذا المجال بعض المفاهيم. كما أننا سنهتدي بالأسئلة التي يطرحها المختصون في هذا المجال محاولين ما أمكن استغلال هذه المفاهيم وهذا المنهج لتقريب واقع درس اللغات الشرقية، من خلال نموذج اللغة العبرية واستشراف آفاقه.

I- قراءة في تصورات الطلبة حول مادة اللغات الشرقية : حصة العبرية

لما كان الطالب ركنا أساسيا في العملية التربوية وعنصرا ديناميا فعالا فيها فقد أنجزت هذه المداخلة أصلا اعتمادا على مساءلة طلبة أشرفوا على إنهاء السنة الثانية من السلك الثاني في شعبتي اللغة العربية والدراسات الإسلامية. يبرر هذا الاعتماد كون هؤلاء اتصلوا بالمادة طيلة سنتين ؛ وكونوا تصورات عامة عن المحتوى والمنهج. شملت الاستمارات الموزعة على الطلبة مجموعة من الأسئلة الهدف منها قياس مدى إدراك الطلبة لأهمية اللغة الشرقية داخل تخصصهم، منظورهم الخاص لأهداف المقرر، محاور الدرس اللغوي في ارتباطه بالفكر والثقافة، صيغة الدرس وشكله، وأخيرا عوائق الفهم. لنُشر قبل التعرف على هذه التصورات وقراءة نسبها إلى أن الدراسة شملت 100 طالب من الشعبتين المذكورتين. 40% من الاستمارات وزعت على طلبة شعبة الدراسات الإسلامية و60 % على طلبة شعبة اللغة العربية.

1- وعي الطالب بالأهمية الملحة لتعليم ودراسة اللغات الشرقية :

حدد بترتيب اللغات الشرقية التي ترى ضرورة تعلمها أو تعميق معرفتك بها؟

	عبرية	فارسية	تركية	أرامية
شعبة اللغة العربية وآدابها	%83.3	%8.3	%5	%3.3
شعبة الدراسات الإسلامية	%85	%7.5	%5	%2.5

توضح النسب المثبتة أن الطالب في الشعبتين استوعب عمق أهمية المادة المدرسة ؛ وعبر عن الرغبة في المعرفة باللغة العبرية. وهذه مسألة تتصل بتجربة

الطالب في اتصاله باللغة. بيد أن طلبة آخرين أدلوا بأولوية تعلم لغات شرقية أخرى، سامية أو غير سامية، وهي رغبة حال دون تحقيقها انعدام أساتذة الفارسية أو التركية أو الأرامية بالكلية. واستقراء النسب يوضح استشعار الطلبة لأهمية تدريس الأرامية باعتبار علاقتها بالعبرية والعربية ؛ إدراك نتج عن التركيز في محاضرات اللغة العبرية على أهمية الأرامية في علاقتها بالعبرية والعربية. أضف إلى ذلك أن الطلبة عبروا عن رغبتهم في تسليط الضوء على هذه اللغة في فرعها السرياني الحاضر على مستوى تاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميين.

2 - أهداف المقرر في منظور طالب الآداب والدراسات

	اللغة العربية وآدابها	الدراسات الإسلامية
اكتساب البنيات الأساسية للغة	%5	%2.5
فهم تاريخ الفكر والثقافة اليهوديين	%15	%12.5
استيعاب خصوصيات اليهودية بالمقارنة مع تاريخ الفكر العربي الإسلامي	%30	%58
فهم خصوصيات اليهودية بالمقارنة مع تاريخ الأفكار العامة	%27	%20
الاختيارات الأربعة	%23	%17

إن إجابات الطلبة واقتراحاتهم بخصوص التصور العام لمقرر اللغة العبرية له أهمية بالغة بالنظر إلى الدروس التي تلقوها خلال سنتي اتصالهم بهذه اللغة. توزعت الإجابات محاور متعددة باللغة، ومنها ما يتعلق باللغة ومنها ما يتصل بتاريخ وفكر اليهودية ومنها ما يرتبط بهذين الأخيرين في علاقتهما بالفكر والثقافة العربية الإسلامية من جهة، وتاريخ الأفكار من جهة أخرى. والآراء المعبر عنها توضح مدى استجابة الطلبة بكل محور على حدة؛ تبرز القراءة الأولية لهذه الآراء الأفكار التالية :

1 - يعي الطلبة عامة أن ظروف تدريس اللغة العبرية في السلك الثاني من حياتهم الجامعية لا يمكن أن يقود إلى اكتساب البنيات الأساسية للغة. وربطوا هذا الأمر في سؤال آخر بعوائق الدرس.

2 - نلاحظ إدراكا نسبيا لأهمية "فهم واستيعاب الفكر اليهودي" في حصة اللغة العبرية لدى طلبة الشعبتين، والنسبة المتوسطة 15% على هذا المستوى تعكس استجابة مجموعة لا بأس بها من المتلقين إلى المحاضرات العامة التي تعالج هذا الفكر عبر تجلياته في التاريخ ورصد أشكاله التعبيرية المختلفة.

3 - أعربت القاعدة العريضة من الطلبة وخاصة طلبة الدراسات الإسلامية عن تصور خاص لأهداف مقرر يستجيب ويعانق طبيعة تخصصهم. يتعلق الأمر بمحاولة الربط بين مضمون ما يدرس على صعيد المادة ومقررات المواد الأخرى في الشعبتين من جهة، وبين ما يدرس وتاريخ الأفكار العام من جهة أخرى. إن هذه التصورات لا يمكنها إلا أن تلزم مدرس المادة بربط أهدافه بما يسمى بالسلوك المدخلي[3]، أي الأخذ بعين الاعتبار لخصائص المتعلم المعرفية والتعرف على ما تعلمه الطلبة في السابق وهو إلزام يقود مباشرة إلى فهم الدافعية[4]. على مستوى تحفيز المتلقين. مستوى يقود بدوره إلى اعتماد صيغ الدرس الجامعي للغات الشرقية وفق تصورات معينة ومعايير دقيقة.

---

(3) السلوك المدخلي Entering behavior

"مفهوم يشير إلى وصف المتعلم بخصائصه الكلية المؤثرة في موقف التعلم ؛ فلكي يتمكن المعلم من أن يبدأ تدريسه بشكل مناسب، ولتحقيق أهدافه لابد له من أن يتعرف ولو إلى درجة بسيطة على ما تعلمه الطالب في السابق، وعلى قدراته العقلية وعلى مستوى نموه...وبعض الاعتبارات الثقافية والاجتماعية التي تحدد قدرته على التعلم".

أساسيات علم النفس التربوي : د. محي الدين توق ود. عبد الرحمن عدس، ص. 19 – 20 ؛ انظر أيضا ص.ص. 63 – 65، طبعة جون ولي نيويورك 1984.

(4) الدافعية Motivation مفهوم يشير إلى الحالات الداخلية أو الخارجية للعضوية التي تحرك السلوك وتوجهه نحو تحقيق هدف أو غرض معين، وتحافظ على استمراريته حتى يتحقق ذلك الهدف.

المصدر نفسه، ص. 140.

3 - تعلم المبادئ الأولى للغة وارتباطه بدروس اللغة والفكر

ما هو المحور الأول والضروري في نظرك : محور اللغة، محور الفكر أو هما معا ؟

	شعبة اللغة العربية	شعبة الدراسات الإسلامية
محور اللغة والفكر	%45	%40
محور اللغة	%35	%22.5
محور الفكر	%20	%37.5
	%100	%100

ليست اللغة الأجنبية المدرسة سواء كانت شرقية أم غير شرقية بنى نحوية، صرفية ومعجمية فقط بل هي دلالية أيضا. فدرس اللغة العبرية هو درس عام. واللغة والفكر المدرسين في إطاره يمثلان أركان ما يصطلح عليه بالحضارة أي "دراسة السمات الثقافية والإثنوغرافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجمالية التي شكلت عبر التاريخ المجتمعات التي ندرس لغتها"[5].

عبر الطلبة عن هذا الهاجس انطلاقا من تأكيدهم على ضرورة الربط بين درس اللغة ودرس الفكر والحضارة (45% الآداب 40% دراسات).

إن ربط اللغة بالثقافة التي أنتجتها ضرورة لا مفر منها لمدرس اللغة الشرقية والتركيز على اللغة يجب أن يرافقه اعتماد منهجية تقرب الطالب من مجموع المظاهر الاجتماعية والدينية والأخلاقية والجمالية والعلمية المشتركة في ثقافة اللغة المدرسة.

(5) *L'enseignement de la civilisation.* Albane Cain. I.N.R.P 1988 p. 20.

4- إشراط الاستيعاب بصيغة الدروس : محاضرات ومقاربات

	شعبة اللغة العربية	شعبة الدراسات
محاضرات تطبيقات	%38.3	%15
محاضرات، تطبيقات، مقاربات	%20	%12
محاضرات عامة	%8.3	%25
محاضرات ومقاربات	%10	%30
تطبيقات ومقاربات	%11.6	%10
تطبيقات	%11.6	%7.5
	%100	%100

جوابا عن سؤال عام ما هي صيغة وشكل الدرس اللذين يجب أن يعتمدهما الأستاذ من أجل مردودية أكثر على مستوى الفهم والاستيعاب قدم الطلبة أجوبة مختلفة، توزعت على مستويات ثلاث : محاضرات عامة، تطبيقات ومقاربات. وتبين النسب أن طالب اللغة العربية يمنح أهمية كبرى للمحاضرات العامة ذات الطابع النظري بالإضافة إلى منحه أهمية موازية للدروس التطبيقية ذات الصلة الوثيقة بالجانب اللغوي. في المقابل فإن طالب الدراسات منح أهمية أكبر للمحاضرات العامة في علاقتها بالمقاربات ومرد ذلك إلى طبيعة الشعبتين. فطالب اللغة العربية يربط استفادته من اللغات الشرقية بحدة المعلومات في المحاضرات والتطبيقات اللغوية بينما يبحث طالب الدراسات في المادة المدرسة عن الجوانب الأكثر إفادة بالنسبة لتخصصه.

5- قلة وندرة مصادر المادة بالخزانات..ضرورة توفير مقرر مطبوع

	شعبة اللغة العربية	شعبة الدراسات
هل من الضروري توفر مقرر موحد ومطبوع على مستوى الكلية ؟	%38.3	%45
هل من الضروري توفر مقرر موحد ومطبوع على المستوى الوطني ؟	%45	%30
ليس من الضروري توفر مقرر موحد ومطبوع ؟	%16.6	%25

لا يمكن أن نفهم إلحاح الطلبة على ضرورة توفير مقرر موحد ومطبوع إن على مستوى الكلية أو على المستوى الوطني إلا بالغياب المطلق لمصادر ومراجع اللغة العبرية واليهودية بصفة عامة من الخزانات. وهو غياب أفصح عنه المساءلون في تصريحاتهم عامة في كون خزانة الكلية أو خزانات المدينة لا توفر الحد الأدنى مما يحتاجونه من مؤلفات تساعدهم على فهم المادة. لذلك فالإلحاح على طبع وتوحيد مقرر يوفر دروسا في اللغة والفكر، ونصوصا مختارة تعين الطالب على فهم المحاضرات العامة أثناء السنة تزيد من حظوظ استيعاب المادة. وهذا الغياب يدعو إلى إعمال الجهد قصد توفير الحد الأدنى من المصادر والمراجع الضرورية وعلى رأسها المعاجم المتخصصة والموسوعات الكبرى.

وهو جهد أعتقد أن التنسيق بين أساتذة المادة على الصعيد الوطني ضروري فيه خاصة في مرحلة أولية حيث تبدو ضرورة تحديد لوائح بعناوين المصادر بتدريس اللغات الشرقية في الجامعة المغربية.

6- عوائق الفهم

	شعبة اللغة العربية	شعبة الدراسات
طبيعة الدروس ومضامينها	%13.3	%12.5
غياب متطلبات درس اللغة (مختبر..)	%13.3	%2.5
بيداغوجية، غياب متطلبات درس اللغة	%26.6	%55
طبيعة الدروس ومضامينها، غياب متطلبات درس اللغة	%10	%10

قدم الطلبة ثلاثة عوائق تعرقل في منظورهم فهم واستيعاب المادة : عوائق بيداغوجية، عوائق ناتجة عن طبيعة الدروس ومضامينها، عوائق مرتبطة بالأدوات الميسرة لعملية الإفهام والتواصل (مختبر، وسائل سمعية بصرية بالإضافة إلى إعداد الطلبة، قلة الحصص المقررة). لما كان تعريف البيداغوجيا

هو مجموع العمليات والوسائل التي يختارها المدرس وفقا للوضعية التي يوجد فيها قصد ترشيد العملية التدريسية[6]. فإن ترشيد العملية في سياقنا، يجب فهمه وربطه بوضعية أستاذ اللغات الشرقية الذي يجد نفسه في وضعية غير ملائمة بتاتا بحكم اضطراره لتجاوز العقبات التي يطرحها بسط أي موضوع داخل الثقافة أو اللغة التي يدرسها. فالوقوف مثلا عند مصطلحات خاصة بهذه اللغة أو الجهد المبذول بغرض أن يتفادى الطلبة إسقاط المفاهيم التي يدركونها في لغتهم الأم على اللغة والفكر المدرسين لهم، هي عملية شاقة تشوش الفهم على الطلبة وتجعل عملية الاستيعاب مسألة معقدة. إن الأستاذ لا يصادف أي مشاكل تذكر في الدروس الأولية بيد أن التقدم في درس اللغة والفكر مثلا فقه اللغة المقارن، التصوف والقبال. الشعر اليهودي والشعر الإسلامي، نصوص العهد القديم ونصوص القرآن يبرز العوائق ويكثفها. وهي مسألة يمكن ربط جزء منها بغياب أي درس للتاريخ القديم في مقررات شعبتي الآداب والدراسات، الأمر الذي يضطر الأستاذ إلى أن يتحول إلى أستاذ للتاريخ القديم، أو أستاذ لفقه اللغة حين يعرض لمواضيع حيوية داخل المادة التي يدرسها مثلا كالعلاقة بين اللغات السامية، تاريخ العبرية والآرامية، العلاقة بين السريان واليهود، العلاقة بين الفكر اليوناني والفكر اليهودي.إن انعدام ما يتطلبه درس اللغة العبرية من أدوات سمعية بصرية بالإضافة إلى ارتفاع أعداد الطلبة في كل شعبة هي عوامل سلبية تسهم في إعاقة الفهم والاستيعاب، وتحول دون التواصل مع الطالب ويعيق هذا الأخير عن التعبير والمشاركة داخل الفصل.

تدريس اللغة العبرية ومعطيات الديداكتيك : المتلقي، الأهداف، المضامين والمنهج

يحكم تدريس اللغة الأجنبية، بصفة عامة، أسئلة محورية أربعة يمكن اختزالها كالتالي :

(6) د. أحمد شبشوب: **علوم التربية**، تونس 1986. ص. 13.

1 - إلى من يتوجه التعليم ؟ وهو سؤال يرتبط بمستوى المتلقي.

2 - لماذا نعلم ؟ سؤال يرتبط بالأهداف المتوخاة من هذا التعليم.

3 - ماذا نعلم ؟ سؤال يرتبط بمحتوى ومضمون ما يدرس.

4 - كيف نعلم ؟ وهو سؤال يرتبط بالنظريات والمناهج المعتمدة.

1 - **المتلقي** : يتعلق الأمر في سياق اللغة العبرية بطالب السلك الثاني في كل من شعبة اللغة العربية وشعبة الدراسات الإسلامية. نحن إذن أمام طالب ممدرس ملزم مؤسسيا بالمقرر المدروس. إنه متلق خاص أو بالأحرى متقلين. ذلك أن طبيعة التخصص تجعل الأستاذ أمام فئتين مختلفتين من الطلبة لكل فئة تخصصها بالتالي اختلاف على صعيد التكوين، واختلاف على صعيد المعارف والمدركات. طالب اللغة العربية وآدابها هو ليس طالب الدراسات الإسلامية بحكم التخصص. وتمثل المادة جذعا مشتركا إن صح هذا التعبير. هل يمكن أن نعتبر المتلقي هنا مبتدئا بالمعنى الحرفي للكلمة، أو هل يمكن اعتباره مبتدئا مزيفا كما يصفه المختصون في مجال تدريس اللغات الأجنبية. أعتقد أن طالبنا سواء في شعبة الآداب أو الدراسات هو من هذا الصنف الأخير باعتبار أن الاتصال باللغة العبرية يكون قد تم على صعيد تاريخ الأديان أو الفكر الإسلامي أو التاريخ بصفة عامة. وهو إن شئنا التحديد، اتصال بحضارة اللغة العبرية، اتصال يتراوح بين الموضوعي واللاموضوعي لاعتبارات شتى، ذلك أنه اتصال غير مباشر وعبر وسائط.

2 - **لماذا نعلم** : يتصل هذا السؤال بالأهداف المتوخاة من تدريس أو تعليم اللغة الأجنبية. يرى علماء التربية أن تعليم اللغة ارتبط منذ القرن 19، كما يرتبط اليوم، بهدف تهيئ الطالب للحياة "النشيطة"[7]. فالوظيفة المستهدفة كانت ولا تزال هي إكساب التواصل. لكن تعليم اللغات الأجنبية في المناهج

(7) *La compréhension orale; un processus et un comportement.*
Marie-Jose Gremmo. Henri Hollec. Grapel, Université de Nancy II.

التربوية المعاصرة[8]، وإن كان يرتبط بالواصل فهو يستهدف أيضا بناء شخصية الطالب عن طريق توظيف اللغة الأجنبية في إدراك وعي ناضج للعالم كما هو مدرك من خلال لغة معلمة. من هذا المنطلق على الطالب عامة وسعيا وراء هذه الغاية تجنب الأحكام المسبقة الناتجة عن أية رؤية أحادية متمركزة حول الذات. وهو ما يستدعي تقويم الذات في علاقتها بالآخر بشكل موضوعي. تقويم يتطلب توسيع آفاق المدركات ومنحها بعدا نسبيا يحول الهدف من مجرد التعرف على قواعد اللغة إلى خلية أعمق هي التواصل الذي يقتضي ليس فقط المعرفة اللغوية بل كل المعارف المتصلة بما هو مدروس. أي أن الهدف ليس إدراك كفاءة تمكن الطالب من فهم وإنتاج عدد لا محدود من الجمل النحوية بل معرفة عميقة بالأهداف النفسية والاجتماعية والثقافية المتصلة باللغة الأجنبية قصد توظيفها واستغلالها في المقامات الملائمة[9]. أي موقع تحتله هذه الأهداف داخل إطار تدريس اللغات الشرقية في الجامعة المغربية ؟ هل يمكن أن نتحدث عن هدف تمكين الطالب من التواصل؟ إن مدة تدريس اللغة العبرية المحددة في سنتي السلك الثاني، حصة في الأسبوع لا يمكن أن تستغل أو أن تكفي لخدمة هذا الهدف كما أن غياب مختبر وغياب وسائل سمعية بصرية يجعل من المستحيل التفكير في تحقيق الهدف المتوخى عامة من تدريس اللغة الأجنبية. أمام هذه الصعوبات نتساءل ما هو الهامش الذي يتبقى للأستاذ ؟ نحن مدرسي اللغات الشرقية ما هي الأهداف التربوية والعلمية التي نضعها نصب أعيننا ؟ أظن أن الهدف يتحول من إكساب الطالب للكفاءة اللغوية والتواصلية على دروس يمكن اعتبارها مقدمات عامة للغة المدرسة تهدف في الغالب إلى تأصيل الطالب داخل تخصص وجعله يفهم الآخر الذي مارس داخل مجال الإنسانيات العربية الإسلامية. وهذا ما يجعل درس اللغة العبرية في بعض الأحيان يتحول إلى درس للتاريخ تاريخ اللغات السامية تاريخ اليهودية في أرض الإسلام في المشرق والأندلس.

---

(8) المصدر نفسه.

(9) L'enseignement de la civilisation. Albane Cain, pp. 16 –18.

3- ماذا نعلم : يرتبط هذا المستوى بالمستوى السابق ارتباطا وثيقا ؛ بيد أنه من اللازم التذكير بأن المنهج التقليدي في تدريس اللغات الأجنبية ظل يركز على تعلم الأشكال والصيغ اللسانية. وهو مضمون يتصل بحقل اللسانيات. تدريس اللغة وتعليمها هو تدريس يعتمد إفهام الطالب البنى النحوية والوحدات المعجمية المتداولة في اللغة المدرسة بالتالي ينصب الاهتمام على اختيار نصوص تتوخى الاقتصاد والشمولية. اختيار يتم داخل إطار غير مرن لأن نقطة الانطلاق هي "لغة نموذج". في مقابل هذا التوجه التقليدي لتدريس اللغة الأجنبية نجد توجها معاصرا ينطلق من تدريس المفاهيم. فالمضمون الدلالي هو الذي يقود إلى الصيغ اللسنية. ومن المنطقي أن تقود هذه العملية على مستوى الممارسة البيداغوجية إلى كفاءة تواصلية[10].تتحدد المفاهيم على مستويين. المستوى اللسني وفوق اللسني، وهي أدوات مفاهيمية مكيفة لتستجيب لطبيعة المتلقي وللخطاب الذي اختير له. نفهم داخل السياق المعاصر لتعلم اللغة الأجنبية لماذا تعطى الأسبقية التامة لفعل الكلام الذي يتنوع حسب غاية المتعلم من تعلمه. والاختيار ليس مبنيا على الاختزال بقدر ما يبحث فيه المدرس عن المطابقة والمناسبة. فالنموذج الملقن لا يختزل بل يلاءم ويصقل ليستجيب للهدف المحدد. وهذا ما يجعل المضامين تتحدد حسب طبيعة المتلقي ويجعل المدرس يتبع إجراءات مرنة قوامها استلهام نزعة إنسانية تترك للمتلقي الكشف عما يحتاجه في اللغة التي يدرسها. يتحول البحث من تدريس اللغة النموذج إلى تفريعات سننية. وهذا هو مجال المحتوى. إنه ليس مؤسسا[11]كما هو الأمر في المنهجية التقليدية بل وظيفي يتوزع على أسنان فرعية متعددة حسب الحاجة التي يوظفها فيه المتعلم. ومستويات اللغة هنا توظف في علاقتها بالانتماء الاجتماعي بمهارات المتعلم وبدرجة ثقافته الخ...[12].

(10) **المصدر نفسه** : ص. 16 – 18.

(11) **المصدر نفسه**.

(12) **المصدر نفسه** : ص. 15 – 25.

في درس اللغات الشرقية الذي تحكمه الشروط نفسها على مستوى المتلقي ومستوى الأهداف ؛ وباعتبار ما بسطناه حول مسألة المضمون كما طرحت وتطرح اليوم لدى المتخصصين في ديداكتيك اللغات الأجنبية العام نتساءل : ما هي مضامين ما يدرس لتلقين اللغة الشرقية، طبيعتها، خصائصها، أهم محاورها ؟

يتم الانطلاق عادة في درس اللغة العبرية من بسط مقدمة عامة حول اللغات السامية ثم تاريخ اللغة العبرية. يسلط الضوء على عادة تاريخ اليهودية قبل الانتقال مباشرة إلى تعلم الأبجدية والحركات، دراسة مجموعة من القواعد، دراسة الصرف، والمورفولوجيا[13] تنتهي السنتان الجامعيتان غالبا بتحليل نص أو نصين عبريين. ومن الواضح على ضوء ما سبق أن المنهجية المعتمدة منهجية تقليدية. إن طبيعة المتلقي مغيبة في مضمون ما يدرس؛ نتساءل ما الذي يمكن أن يتبقى في ذهن الطالب بعد سنة أو حتى بعد الامتحان مباشرة. تحديد المضامين مسؤولية لا يمكن أن يضطلع بها أستاذ لوحده بل يجب أن تتظافر فيها مجهودات خلايا بحث مركزة تحددها، آخذة بعين الاعتبار الشعبة التي تدرس داخلها المادة وطبيعة تكوين الطلبة المعرفي. إن التحرر من المنهجية القديمة رهين بفهم الجهود المبذولة من طرف مختصي ديداكتيك اللغات الأجنبية. هناك تجارب مختلفة يمكن استلهامها والاستفادة منها : تجربة معاهد اللغات الشرقية في أوربا بصفة عامة[14]، بيد أن استنساخ هذه المضامين مرفوض بتاتا نظرا لطبيعة الطالب المتلقي هناك واختلاف المنطلقات الاستراتيجية في هذه المعاهد عنها في الجامعة المغربية.

4- كيف نعلم : من الصعب أن نتحدث عن منهج واحد معتمد في تدريس أو تعليم اللغات الأجنبية فارتباط البيداغوجيا عامة بعلوم التربية،

(13) انظر على سبيل المثال مؤلف دروس في اللغة العبرية : ربحي كمال.

(14) يصدر معهد اللغات الشرقية بباريس كل سنة عشرات المطبوعات الخاصة بتدريس اللغة العبرية (في الحضارة في النحو في المسرح...) لنشر هنا إلى مطبوعين مهمين صدرا في 1989 تحت عنونا "العبرية الآن"עברית עכשיו.

وارتباط هذه الأخيرة بالعلوم الإنسانية ومناهجها على الخصوص، يعقد قضية المنهج فعلوم التربية والتي تشكل مناهج تعليم اللغات إحدى فروعها تعرف أساسا بأنها "مجموع العلوم التي تدرس الظاهرة التربوية من خلال أبعادها المتنوعة، وتتخذ منهجية العلوم الإنسانية كطريقة في البحث"[15].

نصادف في هذا الإطار العام لعلوم التربية مناهج متنوعة ومتعددة نذكر على سبيل المثال منها لا الحصر : المنهجية التجريبية، المنهج الإحصائي. يطرح المتخصصون في البحث في المشاكل المرتبطة بتدريس اللغات الأجنبية تصورا دقيقا لمنهجية اكتساب وتعلم اللغات الأجنبية. يتم الاعتماد في تحقيق الغاية المنشودة أي الإكساب على ممارسة منهجية التقويم والتصحيح. فاكتساب لغة أجنبية يرتكز في عمقه على مجموع العادات اللغوية، نتاج اللغة في ذهنية المتعلم. نحن لا نتعلم لغة ثانية أو ثالثة إلا لأننا نمتلك لغة أمّا. وعلى المدرس أن يساعد المتعلم على بناء سلوك لغوي مبين وفق اللغة الأجنبية انطلاقا من العادات اللغوية السالفة الذكر. وعليه فالمدرس لا يمارس التربية بقدر ما يجب أن يعمل على إعادة تكوين الطالب، وهذا معناه أن الجهد سينصب في جزء كبير منه على الميكانيزمات السمعية وتشكيل الجوانب الأصواتية.

العوامل المشترطة للاكتساب[16] : اعتمدت جل المناهج التقليدية، إلى زمن قريب جدا في تدريسها للغات الأجنبية، على الترجمة وهي مناهج تستنسخ منهج تعلم نحو اللغة اللاتينية. مناهج هدفت دائما لا إلى إكساب المتلقي ملكة لغوية بل حصرت غايتها في الفهم الجزئي للنصوص المكتوبة، وهو ما يفسر لِمَ لَمْ يَكن بوسع هذه المناهج أبدا خلق متلق ممتلك للنظم العامة للغة المدرسة. تتوجه المناهج المعاصرة في المقابل إلى إجراءات بيداغوجية تنحي الترجمة جانبا منطلقة من اللغة المنطوقة والمتداولة هادفة إكساب الطالب أهلية كافية ومطابقة للمتطلبات الحقيقية في ممارسة لغة ما. وقد منح التقدم الهائل المنجز والمتواصل في التحليل اللسني، وتعميم الوسائل السمعية والبصرية

(15) **علوم التربية** : أحمد شبشوب، ص. 10.

(16) *Dictionnaire de didactiques.*

المعضدة للعملية التعليمية لهذه المناهج أرضية صلبة تمكنها اليوم من تحقيق نتائج موضوعية. يرتبط الحديث عن منهجية لتدريس اللغة العبرية من الناحية الموضوعية بما أسلفناه حول الجوانب المتعلقة بتعلم أي لغة أجنبية[17]. إن أستاذ اللغة الشرقية يقوِّم الأداء اللسني حين يدرس اللغة بانصبابه على نحو العبرية صرفها ومعجمها وربطه بنصوص مختلفة، بيد أن الطالب المتلقي لا يتوفر على شاشة موحدة يعكس عليها عملية الاستيعاب. ففي بعض الأحيان ليست العربية هي اللغة الأم بل الأمازيغية وقد يتداخل مع هذه وتلك لغات أخرى يتقنها الطالب مثل الفرنسية أو الإنجليزية مما يجعل من الصعب فهم التشوهات أو الانحرافات في السلوك التعليمي لطلبة اللغة الشرقية. هل يمكن أن ينطلق الأستاذ من اللغة المنطوقة ؟ من الصعب في اعتقادي تحقيق أو اتباع هذه المنهجية الفعالة نظرا لأسباب منها غياب الوسائل السمعية والبصرية وضغط الأعداد الكبرى للطلبة. أمام هذه العوائق التي تحول دون اعتماد منهجية علمية معاصرة في تعلم اللغة، ما الذي يمكن فعله منهجيا. إننا أمام خيارات محددة تمليها طبيعة الهدف نفسه من اللغة الشرقية. تأصيل الطالب في تخصصه، تقديم العون المعرفي له بتقديم رؤى مختلفة لما يدرسه من طرف أعلام ثقافة أخرى أجنبية عنه هي اليهودية في سياقنا، دفعه إلى طرح أسئلة تعكس نجاح الأستاذ في خلق توتر معرفي محدد. المزاوجة في الدروس بين النظري المحض والتطبيق من جهة وبينهما وبين المقاربات من جهة ثانية.

إن المنهجية في هذا السياق العام هي منهجية لا تسعى إلى إكساب ملكة تواصلية بقدر ما تسعى إلى تحقيق بديل موضوعي يتمثل في تقريب الطالب مباشرة وبدون وسائط من النصوص اليهودية، تسليط الضوء على لغتها وفكرها واستغلال ذلك من أجل توسيع المقاربات. منهجية ستدفع الطالب إلى طرح أسئلة معرفية كبرى تحفزه على البحث والتنقيب وتلك غاية الدرس الجامعي عامة.

---

(17) *Second language*. Acquisition : Klein.W. Combridge 1986.

الخاتمة

لا ندعي في الخاتمة أننا في هذه المداخلة قد حاولنا أن نلم بكل الجوانب المتعلقة بدرس اللغة الشرقية، بل إننا لم نتجاوز وضع الأصبع على بعض خصائص هذا الدرس والأسئلة العامة التي يطرحها وكذا عوائق استيعابه وفهمه. في الأخير نؤكد على الخلاصات التالية :

1- إدراك الطالب لأهمية المادة داخل الشعبة مسألة يجب استغلالها بعمق أثناء وضع محاور ومقررات اللغة الشرقية.

2- ضرورة ربط أهداف المقرر في اللغة الشرقية بنسيج الشعبة أو التخصص ؛ وهي أول خطوة يجب اعتمادها بقصد استثمار استجابة الطلبة للمادة واهتمامهم بها.

3- التفكير بجد في وضع مقرر، أو على الأقل تحديد محاور مشتركة يشتغل عليها جميع الأساتذة في كل الكليات.

4- العمل على توفير أكبر قدر ممكن من المصادر والمراجع رهن إشارة الطالب والأستاذ في مكتبات الكليات.

5- التفكير في خلق خلايا بحث مشتركة في اللغات الشرقية تنصب جهودها على معالجة المشاكل التربوية المتصلة بالمادة.

6- التفكير في وسائل تساعد الأستاذ على التكوين المستمر، وتمنحه فرصة تجديد معارفه في المادة وتحيينها.

كلمة أخيرة : الأسئلة البيداغوجية والتربية المتصلة بموضوعنا لا يمكن نهائيا حلها باستعجال بل بدراسات بطيئة صبورة وأمينة للأوضاع الحالية. دراسات يجب أن تعتمد الملاحظة والتجريب. إنها السبيل الوحيد الذي يمكننا من التقدم بتدريس المادة.

www.
al-maktabeh
.com
مكتبة
المهتدين

اللغة الأردية
ومكانتها في الحضارات الشرقية وآفاق مستقبلها

محمد محي الدين خان
أستاذ اللغة الأردية كلية الآداب – الرباط

تعد اللغة الأردية من اللغات الحديثة نسبيا، بحيث أن عمرها لا يزيد عن الخمس مائة عام. ولا يعرف بالضبط زمن وجودها باعتبار أنها لم تُحدث في زمن محدد كما أحدثت لغة الأسبيرنتو مثلا. وإنما نشأت تدريجيا نتيجة لاختلاط الجيوش الفاتحة بأهل البلاد الأصليين. فقد فتح العرب شبه القارة الهندية على يد محمد بن القاسم سنة 711م. فأضحت العربية اللغة الرسمية. ثم جاءت الجيوش التي تحمل في دواوينها، وإدارتها الفارسية والتركمانية أمثال الغزنويين والغوريين والمغول. وظلت العربية لغة الدين والعلم والإبداع. وانتشرت الفارسية وأضحت لغة العامة والإدارة. وسرعان ما امتزجت الفارسية والعربية بلغة شبه القارة الأصلية (الهندية) فانبثقت لغة جديدة سميت بالأردو، أي : الجيش. وقد اتسع مجال هذه اللغة حتى صارت في أيام شاهجهان بن جهانكير الدهلوي في غاية العذوبة والفصاحة. وهذه بعض العوامل التي تجعل من هذه اللغة، لغة جديرة بالدراسة والتعمق :

1 - العامل التاريخي

لا يختلف اثنان في كون الحضارة الهندية تعد أعرق حضارات الشرق، وأعمقها. بتعدد مشاربها، وتنوع مشاربها. واختلاف مذاهبها الفكرية والروحية. لكن الذي لا يعرفه الكثيرون هو أن العالم الذي عرف قديما بالهند، هو الذي يشكل اليوم بلاد الباكستان الناطق أهلها بالأردية. فقد صدر سنة

1950م في انجلترا كتاب بالإنجليزية عنوانه **"خمسة آلاف سنة من تاريخ الباكستان"** لمؤلفه ر.ا.م هويلر (Wheeler) مدير الحفريات السابق في الحكومة الهندية. وقد ناقش الكتاب المفارقة العجيبة البينة التي تظهر في العنوان. وقد اعترف المؤلف في مقدمة الكتاب بهذه المفارقة واعترف بتعمدها. لأن أمم الأرض كلها تعرف أن الباكستان دولة حديثة لم يمض على إنشائها يومئذ أربع سنوات، قال : "إن عنوان هذا الكتاب مفارقة متعمدة، لكنها تشتمل على حقيقة أساسية"، أما هذه الحقيقة فهي أن البلاد التي شملتها الباكستان الآن –أو شملت معظمها– هي الهند التي عرفتها الأمم قديما، ثم أطلقوا إسمها على البلاد الهندية كلها في القرون الأخيرة. فلم يعرف الفرس والصينيون واليونان والعرب شيئا يذكر عن داخل البلاد الهندية. وكل ما وصلوا إليه وهمهم أن يعرفوه هو مداخل الهند الغربية على بحر العرب، ومداخل الهند الشرقية على خليج البنغال، وهذه على وجه التقريب هي دولة الباكستان اليوم. إن هذه الحقيقة تؤكد أن حضارة شبه القارة، وما تولد من تفاعل مع الغزاة والجيران والفاتحين إنما ورثة أهل اللسان الأردي. فتمثلوه في إنتاجهم الفكري العظيم وترجموا من الفارسية والهندية الأولى وغيرها من اللغات إلى الأردية الشيء الكثير. خاصة وأن الإسلام الذي دخل شبه القارة في نهاية القرن الأول استوعب بأحكامه ما كان موجودا، وزاد عليه ما نعلم منه، وكانت السيطرة للمسلمين على الدوام حتى دخول البريطانيين. والإمبراطورية المغولية نموذج واضح.

2 - العامل البشري

تعد دولة الباكستان اليوم من أكثر بلاد الدنيا سكانا، يزيدون اليوم عن المائة والثلاثين 130 مليونا. ونسبة نموهم تعد كبيرة إذا قورنت مع مثيلاتها في العالم، كما أن الشعب الباكستاني خليط من الأجناس، ففيهم الهنود والعرب والإيرانيون واليونانيون والأتراك وغيرهم...زيادة على وجود حوالي مائة مليون مسلم في داخل الدولة الهندية، لغة دينهم وفكرهم وحضارتهم هي

الأردية. ومنهم من يتحدث غيرها من اللغات المحلية. وتراثهم في علم الشريعة معروف، خاصة علم الحديث الشريف، حيث هناك المسندون والحفاظ وأصحاب الأسانيد العالية والعالمون بالرجال. وإذا أضفنا إلى هؤلاء كثيرا من البنغاليين الذين يفهمون الأردية بجانب لغتهم البنغالية. وملايين غيرهم في أفغانستان وبعض الجمهوريات الإسلامية التي استقلت بعد انحلال عقد الاتحاد السوفياتي، ناهيك عن الملايين من أبناء الجالية الهندية والباكستانية والبنغالية في أوربا وأمريكا والخليج العربي، الذين ينشرون فكرهم باللسان الأردي عبر المؤلفات والجرائد، والدوريات، ووسائل الإعلام الأخرى، حتى إن هناك كثيرا من الجامعات في أوربا وأمريكا وغيرهما تُدرس فيها اللغة الأردية...ولعل من المظاهر التي تؤكد أهمية لغة الأردو، ما يلاحظه الحجاج وعمار بيت الله الحرام، من كون اللوحات الإرشادية، التي تشير إلى المناسك والطرق في مكة والمدينة مكتوبة بلغات ثلاث : هي العربية والإنجليزية والأردية.

3 - العامل الديني

إن الإسلام هو دين أهل الباكستان منذ أن نشره التجار المسلمون قبل فتح ابن القاسم. وجل الناطقين بالأردية مسلمون. والأخذ بتعاليم هذا الدين يقتضي بيان أصول الدين، وتأليفا في فروعه. وهو ما دأب عليه الناطقون بالأردية وقبلها الناطقون بالهندية - اللتين هما من أصل واحد كما سنبين- منذ دخول الإسلام. والمعروف أن المذهب الحنفي الذي يتبعه ثلثا أمة الإسلام، هو الذي يتمذهب به أغلب الناطقين بالأردية. وقد تركوا مؤلفات تمتنع عن الحصر. تنتظر نقلها إلى العربية ليستفيد منها عامة المسلمين. كما أن هناك ملايينا عديدة من الشيعة يتحدثون بالأردية، ولهم في الفقه الشيعي ومذاهب آل البيت تصانيف لا تحصى، وكتب لا تستقصى. وقد ترجموا من الفارسية إلى الأردية غالب مراجع الشيعة، لذا يسهل على الباحث اليوم في فقه الشيعة ومعتقداتهم، إن كان يتقن الأردية معرفة كل ذلك، بهدف التقريب بين المذاهب وتنشيط البحث العلمي.

ولا يخفى أيضا أن كثيرا من السيّخ والهنادكة الذين لا يدينون بالإسلام يعايشون المسلمين في شبه القارة، ويفهمون الأردية بجانب لغتهم الوطنية ولهم فكر منشور. وأدب وإعلام مشهور. وأهمية الاطلاع على تراثهم غير خافية على أهل العلم والمهتمين بالحضارة الشرقية والعقائد المقارنة.

كما أن هناك مذاهب فكرية هدامة تدعي الانتماء إلى الإسلام، انطلقت من شبه القارة الهندية، وتنشر سمومها بالأردية والعربية وكل لغات الدنيا، أخطرها الطائفة الأحمدية القاديانية الكافرة بإجماع الأمة التي بلغ من قوتها أن أسست لها قناة تلفزية فضائية تبث من لندن اسمها (TV muslim) بالأردية وقليل من العربية. والمواجهة لن تكون فاعلة معها ومع غيرها إلا بدراسة اللغة الأردية والإطلاع على خرافاتهم وسمومهم...

4- العامل اللغوي

الأردية امتزاج للغتين الفارسية والهندية، وتستوعب العربية والتركية والإنجليزية. غير أن المثقفين الناطقين بها يقاسون بعدد الألفاظ العربية التي توظف في خطابهم، احتراما منهم للغة القرآن. وقواعد اللغة الهندية القديمة (السنسكريتية) واللغة الأردية واحدة في النحو والصرف وغير ذلك. ومن يعرف الأردية يسهل عليه جدا معرفة اللغة الهندية معرفة جيدة بلا عقبات. وحيث إن اللغة الأردية تكتب بالحروف العربية، وحيث إنها واللغة الهندية القديمة من أصل واحد، وحيث إن اللغة السنسكريتية مخارج حروفها تبلغ الخمسين، فقد كان لزاما على اللغة الأردية أن تجد مخارج تؤدي جميع حروفها، بحيث إنها كانت بحاجة إلى أكثر من عشرين حرفا جديدا تضاف على الحروف الهجائية العربية. وقد فعلت وأضافت هذه الحروف، أو مخارجها على التحقيق، فأصبح للباء مثلا أربعة مخارج ومثلها للتاء والجيم والدال، وبعض الحروف لها مخرجان (للأردية خمسة وثلاثون حرفا).

واللغة الأردية لغة غنية بالأدب نثرا ونظما، كما أنها استطاعت استيعاب كل العلوم العصرية، حيث يدرس بها اليوم في باكستان كثيرا من

علوم العصر. وأوافق الأستاذ عبد الحي الحسني مؤلف كتاب **"الثقافة الإسلامية في الهند"** الذي صدر بدمشق عام 1958م حين ذكر ثلاثة وعشرين بابا من أبواب العلم ألف فيها المسلمون في شبه القارة من الفقه والأصول والحديث إلى المنطق والفلسفة وعلم الكلام إلى الطب والفنون والتصوف، إلى العروض والبلاغة والأدب والتاريخ وغيرها.

كما ذكر عشرات الكتب التي ترجمت إلى الأردية من الفارسية والعربية والتركية والهندية القديمة، يمكن الرجوع إليها.

إن ثمار اللغة الأردية قد أينعت. وقطافها كان ولا يزال في متناول أهل العلم والباحثين عن جمالية الأدب. والمنقبين في أغوار الحضارة. فبعد ألف سنة من الحكم الإسلامي لشبه القارة الهندية، وجد لأهلها من نتاج العلم الشرعي الشيء الكثير. وكانت لكثير منهم القدم الراسخة في شتى المعارف، نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر : شاه ولي الله الدهلوي، ومولانا شلبي نعماني، ومولانا عبيد الله السندي، وعبد الرحمن مبارك بوري، وسر سيد أحمد خان، وسيد سليمان الندوي، والعلامة شبير أحمد العثماني، وأبو الحسن الندوي، وأبو الأعلى المودودي وغيرهم. فقد أضافوا إلى الدراسات الإسلامية ما لا يجمعه ديوان جامع، ونشروا لغة القرآن في الآفاق، وأبقوا جذوة الإسلام مشتعلة في أحلك الفترات والأزمان. وإذا نسينا، فلا يمكن أن ننسى الشاعر العظيم، "متنبي الأردية" مرزا أسد الله خان غالب بقصيده ونثره، وفكره المبثوث في رسائله ومدوناته. وكذا شاعر الإنسانية، وعلامة الباكستان وفيلسوفها محمد إقبال رحمه الله، الذي هو في غنى عن كل تعريف.

إن وحدة دار الإسلام – التي هي من أعظم مقاصد الشريعة- تقتضي بذل الجهد لكي يتعلم إخواننا العرب لغات إخوانهم المسلمين من الشعوب الأخرى، كالفارسية والتركية والأردية والمالوية والبنغالية والبشتو قدر المستطاع. فاللغة والدين والتاريخ المشترك قواسم جمع وعوامل وحدة.

ومن هذا المنطلق تسعى دولة الباكستان بالتعاون مع شقيقاتها إلى نشر الأردية في أكثر من عشرين بلدا صديقا من بينها المغرب. وكان المؤتمر الإسلامي الأخير الذي عقد بإسلام أباد برئاسة السيد محمد نواز الشريف، والذي تدورس فيه مستقبل الأمة الإسلامية في القرن القادم، كان فاتحة خير في جهوده المشكورة لتقوية أواصر الأخوة بين المسلمين، عن طريق تشجيع تدريس العربية في الباكستان وغيرها من البلدان غير الناطقة بها، والتعريف بالأردية وغيرها في البلاد العربية.

وأخيرا، فإن جسر الهوة بين الثقافة العربية، وبين شقيقتها في شبه القارة مطلوب، والتواصل الفكري مرغوب. إرث المغول والهنادكة والسيخ والفرس، ومعتقدات السنة والشيعة وغيرهم ينتظر من يزيح عنه الغبار لينقله إلى لغة القرآن ترجمةً وتحقيقاً ونشراً.

وقد حاولنا في جامعة محمد الخامس بكلية الآداب، حين تدريسنا اللغة الأردية، بجهد المقل، تدريس هذه اللغة والتعريف بحضارة شبه القارة الهندية. ووضعنا لذلك منهجاً دراسياً، يتمثل في كتاب دراسي سميناه **أردو زبان كي كتاب** (كتاب اللغة الأردية)، فيه للطالب كل ما يريد معرفته عن لغة الأردو. وقد لمسنا تجاوباً كبيراً معه خلال هذه السنوات التي درسنا فيها. ونحن عازمون بحول الله على تطويره، وربط بعض نصوصه بالبيئة المغربية، وإخراجه في طبعة ثانية قريبا بإذن الله. وقد حملت معي بعض النسخ منه. كما أنني أشير إلى أن إنجازاً تحقق في أفق وصل حبال الفكر بين العربية والأردية، بتسفير أربعة طلاب من جامعة محمد الخامس إلى الباكستان للتعمق في دراسة اللغة الأردية، والحصول على دبلوم في الدراسات العليا فيها خلال أربع سنوات، تطبيقا لمقتضيات التبادل الثقافي بين المغرب والباكستان، كل ذلك تحت إشراف وزارة التعليم العالي وقسم التبادل الثقافي بوزارة الشؤون الخارجية المغربية، والبعثة الدبلوماسية الباكستانية بالرباط.

وأغتنم فرصة وجودنا في هذه المدينة الساحرة، وأقدم بين أيديكم نموذجاً للأدب الأردي عبارة عن مقطوعة شعرية للعلامة محمد إقبال، ذكر فيها بلاد مراكش، قال :

فباسم محمد شمس البرايا أقيمت خيمة الفلك المنير
تلألأ في الرياض وفي الصحارى وفوق الموج والسيل المغير
ونبض الكون منه مستمد حرارته على مر العصور
ومن مراكش يغزو صداه ربوع الصين بالصوت الجهير
وما مشكاة هذا النور إلا ضمير المسلم الحر الغيور

التركيب والاشتقاق أمران أساسيان لتعايش اللغة مع الحضارة

مهوش أسدي خامي
كلية الآداب فاس – ظهر المهراز

قال ابن منظور : "**اللغة** : اللسن، وحدُها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فُعلةٌ من **لَغَوَتْ**، أي تكلمت، وأصلها **اللغو** : النطق، يقال : هذه لغتهم التي يلغون بها، أي : ينطقون. ولغوى الطير: أصواتها، والطير تَلْغَى بأصواتها. أي : تَنْغَم... الخ"[1].

وقد شرح الأستاذ الدكتور محمد معين لفظ اللغة بإملائه وتلفظه الفارسي (لُغَتْ)، في معجمه "فرهنك فارسي" بالنحو الآتي :

"**لغت LoYat** (ع – ق يو : **Logos**) (إ) :

أ – اسم موضوع لمفهوم ما.

ب- مجموعة الألفاظ التي يتكلم بها قومٌ، **زبان** (فارسي) = لسان[2].

وقيل اللغة : وسيلة التعبير عما بالنفس بين طوائف المخلوقات، وتدلنا على ذلك آيات في القرآن الكريم، ومنها في سورة "الإسراء"/الآية 44 :

﴿وإن من شيء إلا يُسبح بحمده، ولكن لا تَفْقَهُونَ تسبيحهم﴾.

وقد أخذ الشاعر الفارسي "سعدي الشيرازي" (ت 591هـ) هذا المفهوم في شعره وقال :

---

(1) **لسان العرب**، ط : بيروت، ج. 15 (و–ي)،، ص 251 – 252.

(2) **فرهنك معين**، ط.2 طهران، سنة 1974، ج.3 (ك– معلومه).

تسبيح كوى أو نه بنى آمند وبس هر بلبلي كه زمزمه بر شاخسار كرد[3]

(لا يسبح له بنو آدم فقط – بل كل بلبل مغرد على الأغصان).

وأما لغة الإنسان فهي وسيلة ليكشف بها المتكلم عن نفسه، ويوضح بها مقصوده، وقال ابن خلدون : "اعلم أن اللغة، في المتعارف : هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني (ناشئة عن القصد لإفادة الكلام)"[4].

وذلك الفعل اللساني كما قال أنيس فريحة : "تركيب خاص من المقاطع الصوتية، والحروف التي هي رمز ترسيمي وعلامة لكل المقطع أو الهجاء، ثم تتركب الكلمات وتتألف مما اكتسبت عن طريق اختيار المعاني المقررة في الذهن، وتستطيع جماعة ما أن تتفاهم وتتفاعل"[5].

قال الدكتور أميل يعقوب : "اللغة أصوات في حروف، وحروف في كلمات، وكلمات في جمل، وجمل في نحو، ونحو في بيان، والبيان وحدة لا تتجزأ، هو الإنسان رمة في أفكاره ومشاعره، والإنسان كائن مجتمعي، واللغة تعكس هذا الإنسان، وعليها أن تعكس حياة أمته في مظهريها النفسي والمادي"[6]. وقد ربط بين نشأة اللغة وتكون المجتمع الإنساني، وقيل أن اللغة نشأت حين اجتمع الإنسان بأخيه الإنسان، فلا شك أن أفراد مجتمع لغوي واحد يشتركون في فهم مدلول ألفاظها، كما أن لغة كل مجتمع جزء من كيانها البسيكولوجي الروحي، التي تتناول حسب قول "أنيس فريحة" أربعة أمور أساسية : أ- متكلم، ب- مخاطب، ج- أشياء أو فكر يتكلم عنها، د- كلمات أو مفردات، وهي مجموعة فونيمات لها في الذهن صور معينة ومعان[7]، وتلك الفونيمات أو هجاءات ومعانيها أصبحت بحكم "الاستعمال" وبحكم "الحاجة" في معرض التطور أو التغيير، واختلفت باختلاف الشعوب

(3) من ديباجة كتاب "**كلستان**"، السعدي الشيرازي، في جميع طبعاته.

(4) **المقدمة**، تحقيق : الدكتور علي عبد الواحد الوافي، ج.4 ط القاهرة، ص. 1254.

(5) **نظريات في اللغة**، أنيس فريحة، ط. بيروت.

(6) **فقه اللغة العربية وخصائصها**، للدكتور أميل بعقوب، ط. بيروت، ص. 52 – 54.

(7) **المرجع نفسه**، ص. 5.

والقبائل، وجاوزت حدودها اللغوية، وتبين للمفكرين ضرورة رفع الحصون بين بني الإنسان التي، وهي اللغة أو أداة التفكير، تختلف من أمة إلى أخرى، ورغبة في تبادل المنافع والمعارف بانت ضرورة الترجمة[8]. ومن هناك ظهرت العلاقة بين اللغة وعقلية الشعب المتكلم بها، وعنيت الدراسات بطبائع الشعوب ومميزاتها المبنية على اعتبارات لغوية صرفة كثيرة العدد[9]، وكان من حرص علماء اللغات على هذه الدراسات أن يصنفوا لغات الشعوب إلى عائلات.

قال الأستاذ ملك الشعراء محمد تقي بهار (ت 1955م) في كتابه "**سَبْكْ شِناسْي**"[10] :

يعتقد فقهاء اللغة بأن للغات العالم أقسام ثلاثة :

1 - قسم اللغات ذات الهجاء الواحدة (يك سيلابي) =

Les langues Mono syllabiques

وسميت بالألسنة الجذرية، لأن ألفاظها ذات الهجاء الواحدة دون السوابق واللواحق، وعدد مفرداتها معدودة، ولبيان المفاهيم واختلافها تغير مواضع الهجاءات، فيبدل محل الكلمات بالتقديم والتأخير، أو بتنوع الألحان وتغيير موسيقى الكلام، ولذا سميت باللغات العازلة "Isolantes"، أو اللغات غير المتصرفة، ومن لغات هذه المجموعة : لغة الصين والأنام والسيام.

2 - قسم الألسنة الملتصقة = Les langues Aggulinantes أو الوصلية

فليس ذات الهجاء الواحد، لأن في ألفاظ هذا النوع عند الاشتقاق تضاف الهجاءات التي تلحق على المادة الأصلية، دون وقع أي تغيير فيها، والشعوب ذات الألسنة الملتصقة هي :

---

(8) **الألفاظ ودلالتها**، الدكتور إبراهيم أنيس.

(9) **المرجع** : 5.

(10) **سبك شناسي "معرفة الأسلوب في النثر الفارسي"** بالفارسية، ج.1، ط. : 2، سنة 1958م، أمير كبير طهران.

أ- أناس الأورال والألتائي، وهما فرعان من الجنس الأصفر مثل المغول والتتر، والأتراك، وأناس دونغوز، وفين، وساموئيد، وأغلب سكان سيبيريا، وهضبة قبجاق.

ب - أناس اليابان، وكوريا.

ج - دراويد وباسك (Basques) من أناس الهند.

د - سكان أمريكا الأصليون.

هـ - شعب النوبا (جنوب مصر)، وشعب هُوتْ تِنْ تُتْ (Hottentots)، وشعب كَافْرْ (Caffres)، والأفارقة السود.

و- شعب أستراليا.

3 - **قسم الألسنة الملتحمة = Les Langues Felectives=** أو (بيوندي) والمتصلة، وسميت أيضا بالألسنة المتصرفة والتحليلية ؛ وفي هذا النوع، تضاف هجاءات على مادة الألفاظ، وليست بآخرها فقط، بل تضاف بأولها أيضا، وإثر تلك الإضافات تتغير مادة الألفاظ، كأنها التحمت بما أضيف إليها، وتبدو كترتيب واحد، ولن يتميزها إلا من عرف اللغة، ووقف بعلمها، ويأتي تحت هذا الصنف :

أ- اللغات السامية : (أي اللغات التي تنسب إلى سام بن نوح) وهي : العبرية والعربية والآرامية (التي سميت في ما بعد بالسريانية)، ومن لغات العهد القديم : الفينيقية والبابلية، والآشورية، ولغة شعب قرطاجة التي كانت شعبة من الفينيقيين والحميريين.

ب- ألسنة الشعوب الهند وأوربية بمعناها الأعم (آريو الهند، آريو إيران، اليونانيون، الإيتاليون، أناس سلت (السكان الأصليون لأوربا الغربية)، الجرمانيون (الألمان- الأنكلوساكسون- وشعب الاسكانديناني)، ولِتْ واللتوانيون والسلاويون (وهم : الروس- اسلافيو أوربا الشرقية، وشعبا البلغار، والصرب، وسائر سلافي البلقان).

ويعتقد علماء اللغة بأن القسم الثالث - أي الألسنة الملتحمة- قد ارتقى في سير تطورها من القسم الأول إلى القسم الثاني ؛ إلى أن وصلت مرحلة الكمال التي تلاحظ اليوم، وسوف نعرف مفهوم ارتقاء اللغة، إذا عرفنا ما هي اللغات الحية، وما هي اللغات الميتة؟

إن اللغة كسائر الأشياء في معرض الفناء والزوال، وفي عرضة التحول والتغير، وسبب ذلك في تتابعها ناموس المشابهة الطبيعية، أو تزول لغة لعدم انسجامها مع البيئة، وعدم تناسبها معها، وسوف تظهر من انشلاء لغة وبقاياها لغة أخرى، كما أن للألفاظ أيضا قابلية التحول، ويتغير نوعها بنوع آخر. ويصعب علينا تمييز نوع بين بين، كما يصعب تمييز لغة من فروعها ولهجاتها تمييزا تاما، وهناك أسباب ودوافع لتطور اللغة، ومن أهمها : 1 - نفوذ لغات أجنبية، 2 - تزاحم الخطباء والكتاب، 3 - الاختراعات والاكتشافات، 4 - العلوم الجديدة.

تطور اللغة - وينفى وجه من اللغة إذا كان عاجزا عن البقاء، ويصعب علينا تمييز نزع بين بين، كما يصعب تمييز لغة من فروعها ولهجاتها تمييزا تاما، والعوامل الحقيقية الدخيلة في تغيير اللغة وتطورها عبارة عن :

1 - **التحول** : وهو انتقال لغة من نسل إلى نسل آخر.

2 - **انتخاب طبيعي** : وهو تجانس صفات مكنونة في لغة مع كل زمن من الأزمنة.

3 - **تنازع بقاء الألفاظ** : وهو الذي يسبب اختلاف لهجات اللغة في الأزمنة المختلفة، فيلاحظ أن شخص إنجليزي اليوم لا يفهم الإنجليزية القديمة، وكذلك الحال لفرنسي اليوم أمام لغتها القديمة، وكذلك شعب الألمان، وعدم إدراكه لغة الألمان القديمة. ويأتي تنازع البقاء هذا عن طريق التجارة والسفر، ومصاحبة أناس سائر اللغات، وسمع الحكايات ونقل قصص من سائر الشعوب.

4 - **بقاء الأنسب** : إذا لغتان توازيتا بعضهما البعض، وإثنتاهما في معرض الفناء، سوف تبقى التي تتناسب مع بيئتها، والأخرى تنعدم لعدم انسجامها مع البيئة، لأن التناسب شرط من شروط بقاء اللغات في العالم.

ولتناسب اللغة وجهان :

التناسب الخاص : ويأتي بتكوين قواعد اللغة، وتدوين صرفها ونحوها، وذلك حسب ذوق المتكلمين بها وبيئتها.

والتناسب العام : وهو يتبين من :

أ- موسيقى الكلام.

ب- سهولة مخارج نطقها.

ج- تكوينها اللغوي التام من حيث المعنى، ومما يقصد بها المتكلم.

أ- موسيقى الكلام : فيأتي أحيانا في كلى وجهي الخاص والعام. في هذا الباب نعرف أن بعض الأوزان الصرفية الفارسية غير موجودة في اللغة العربية، وإذا لُفظ لَفظٌ في وزن من هذه الأوزان غير الموجودة في اللغة العربية، فيتعرف بأنه لفظ دخيل فيها، كلفظ "ديجور" (ظلام) (بفتح الأول وكسره)، وإذا لفظ بفتح الدال على وزن "فعلول" أو بكسر الدال "فيعلول"، والاثنان على أي حال لم يوافق أي وزن من الأوزان العربية، فإذا وقع هذا اللفظ الغريب وبوزنه الخاص في معرض اختيار مع لفظ غريب الآخر الذي يوافق أحد الأوزان العربية، فيختار العربي ما هو موزون عنده، ويترك الآخر، لأنه لا يناسب موسيقى كلامه.

ب- **سهولة المخرج** : أي توافق الحروف والتركيب طبيعة اللغة، ومثال ذلك أن بعض الحروف العربية مثل : ح- ص- ض- ط- ظ-ع- ث[11] غير موجودة في أصل اللغة الفارسية، وإذا أردنا إدخال لفظ جديد في الفارسية، أو إذا كان قد دخل في اللغة قديما، وكانت له تلك الصفات أي الحروف الثقيلة،

(11) عدد حروف العربية الدخيلة في الفارسية ثمانية وهي : (ث- ح- ص- ض- ط- ظ-ع- ق).

و"الشدة" تسقطه اللغة، ولا تقبله، أو تتغير حروفه بتلفظ رخو ولين، وتتبدل شدتها تخفيفا، لأن الشدة لم تجد في اللغة الفارسية الأصيلة، وفي ألفاظ الفارسية القديمة الحروف المشددة قليلة جدا، والموجودة منها تلفظ بتخفيف مثل : بره (خروف)-كره (مهر)- دره (وادي)- أره (منشار)، وهذه الألفاظ المشددة وردت في أشعار القدماء مخففة، كما تلفظ في الفارسية الحديثة، وكذلك الأمر للألفاظ العربية المشددة الدخيلة، مثل : نيت (النية)- هديه (الهدية)-كرت (الكرة)- رعيت (الرعية).

ج- **الإتمام، وإفادة معنى تام** : وذلك لأن البشر يميل لتأدية وظائفه بجهد أقل، وهذا التمايل سر ارتقاء البشر وعظمته، وهو من أسباب بروز الحضارات وترويج العلوم وتكميلها، فيجوز القول بأن التخفيف في ألفاظ اللغة عامل من عوامل تطورها، وسبب لدخول ألفاظ سائر اللغات ومصطلحاته فيها، وعلى سبيل المثال : دخل المصطلح الفرنسي (مانُوَرْ= **Manœuvre**) ككثير من المصطلحات الفرنسية مع دخول المعلمين الأوربيين إلى إيران منذ حوالي مائة عام لتعليم الجيش الإيراني، وكان من عادة الفارسيين في تلك الأيام بأن يضعوا لكل لفظ دخيل مصطلحا فارسيا، فاصطلح ب"جَنْك هَفْتْ لَشكر" (حرب العساكر السبعة)، كمقابل للكلمة الفرنسية، ولكن هذا المصطلح الفارسي لم يدم أكثر من خمسين سنة، لعدم تناسبه مع أساس اللغة من جهة، ومن حيث معنى المصطلح الفرنسي المراد من جهة أخرى، فأصبح مصطلح "مانُوَرْ **Manoeuvre**" الفرنسي بدله لأنه كان أنسب، ودخل في اللغة الفارسية لخفة نطقه، ووافق كيان هاته اللغة، وأصبح مصطلحا لها. أو لفظ "ملة" وتعني في اللغة العربية : الشريعة والقانون، صار دخيلا في الفارسية بمفهوم "الشعب"= وأصبح "ملت" (الملة) أمام "دولت" أي (الدولة والحكومة).

واللغة القوية هي التي تناسب الحضارة، وتقتدر على الامتزاج بلغة أخرى دون أن تضر كيانها، فتكتسب ثروتها وسلامتها، وسعة الفكر ومقدرة متكلميها وكتابيها، في المقاصد المختلفة، والأغراض المتنوعة.

ولكي تعيش لغة ما، فلابد لها من التوليد وإبداع مصطلحات جديدة وخلق الألفاظ الجديدة التي تناسب قالبها اللغوي، وهي لن تكتسب ذلك إلا إذا خضعت لقانون التمازج. وقانون التمازج في ما بين اللغات نوعان : **الامتزاج بالاشتقاق والامتزاج بالتركيب.**

والاشتقاق في اللغة –كما يقول الجوهري في **صحاحه** - "أخذ شق الشيء، وهو نصفه، واشتقاق الحرف من الحروف أخذه منه، وأخذ صيغة من صيغة أخرى"[12]. وقال التهانوي في **كشافه** : "إن المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر يناسب الأصل في الحروف، ويناسبها في المعنى، سواء لم يتفقا فيه أو اتفقا فيه"[13].

ويقال أن اللغة العربية لغة اشتقاقية، أي باشتقاق ألفاظها، أو بأخذ صيغة من الأخرى، تكسب مفاهيما جديدة. ويتحقق استنتاج الثروة اللغوية في العربية إما بتغيير الحركة، وإما بزيادة في أحرف الكلمة، أو بإنقاصها، دون أن تلتزم موضعا واحدا في هذا التغيير، والنموذج الآتي- وعلى سبيل المثال- يبين لنا مفهوم الاشتقاق في اللغة العربية، وهو من كلمة "عَمَلْ" :

1 - عَمَلَ : (بحركة الثلاثة)- (فعل ماض).

2 - يَعْمَلُ : "بإضافة ياء مفتوحة، وسكون العين، ثم كسر الميم، وضم اللام)- (فعل مضارع).

3 - عامِل : (بإضافة ألف بين العين والميم)- (اسم فاعل).

4 - مَعْمُول : (زيادة ميم مفتوح قبل العين، وواو ما بين الميم الأصلي واللام)- (اسم مفعول).

يعد "السيوطي" التغييرات بين الأصل المشتق منه، والفرع المشتق خمسة عشر[14].

---

(12) **صحاح، الجوهري.**

(13) **كشاف اصطلاحات التهانوي**، ج2، ط. طهران.

(14) **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ج1، ص. 348.

وبهذا النحو فالاشتقاق - أو كما يسميه أنيس فريحة : "عملية خلق في اللغة"[15]، يسبب حيوية اللغة العربية، وتمشيها مع الحضارة.

وأما اللغة الفارسية، فقيل بأنها لغة تركيبية، أي يتحقق فيها خلق ألفاظ جديدة وضعها بعملية التركيب، وهي إما بزيادة أدات بأول الكلمة، أو بإلحاق أدات آخر الكلمة أو بجمع الاثنين معا أي بالإسباق والإلحاق في كلمة واحدة، ومثالنا على وجه التوضيح توجد في كلمة "كار"، وهي ترادف "عمل" :

1- هَمْكارْ (زميل في عمل)- هم (أدات السوابق)+كارْ (مادة الكلمة).

2- كاركَرْ (عامل) ـ كار+كَرْ (اللاحقة الفاعلية).

3- همكاري (تعاون) ـ هم (السابقة)+كار+ي (اللاحقة، وهي الياء المصدرية).

وأما بعض التركيبات الفارسية الأخرى المتداولة من مفهوم لفظ "كار" فهو : كارساز (مدبر) - كارْشناس (خبير) - كارمَنْدْ (موظف) - كارنامه (سجل الأعمال) -كارخانه (مصنع) - كاركاه (معمل) - كارْكَرْدَن (أن يعمل).

يعد العلامة أحمد بهمنيار وجوه ستة للتركيب في الفارسية، وهي :

1 - المزجي : درختستان (حديقة الأشجار)-كَوشواره (القرط) -دستيار (مساعد).

2 - الإسنادي : درخت افتاد (سقطت الشجرة) — باد وزيد (هبت الرياح).

3 - الإضافي : درخت هلو (شجرة الخوخ) - در باغ (باب الحديقة) - خانهء أحمد (منـــزل أحمد).

4 - الوصفي : درخت بلند (الشجرة الباسقة) - بوي خوش (الرائحة الطيبة).

5 - العطفي : درخت وكَياه (الشجرة والنبات) - كَل وخار (الورد والشوكة).

6 - الإتباعي : درخت مرخت (الشجرة ونظائرها) - دفتر ومفتر (الكناش ونظائره)[16].

---

(15) المرجع : 5.

(16) مقالة **إملاء فارسي**، الأستاذ أحمد بهمنيار، نقل عن : مقدمة **"لغت نامه دهخدا"**،ط. جامعة طهران، شتاء 1373هـــ ش، ص. (113 – 131)[المترجمة].

وأما أمثلتها من الألفاظ العربية الدخيلة ؛ فهي :

1 - **الوجه المزجي** : حاصلخيزي (الخصوبة)[حاصل + خيز (فرع الحال) + ي (المصدرية)] - ثروتمند (الغني) [ثروة + مند (لاحقة) - صبحانه (وجبة الفطور)[صبح + أنه (لاحقة النسبة)] - ضبط صوت (آلة تسجيل الصوت، المسجلة)[ضبط + (ع)+صوت (ع)] - عينك (النظارة)[عين+ كلاحقة (التشبيه)] - فضانورد (رائد الفضا)[فضا+نورد (أصل الحال)] - كتاب خانه (خزانة الكتب)[كتاب= خانة (منـــزل ودار)]..

2 - **الوجه الإسنادي** : زكات داد (زكي)- ادعا كرد (ادعى)- اجازه داد (اجاز)...

3 - **الإضافي** : قد سرو (قامة مثل سرو) - روزِ جمعه (يوم الجمعة) - باران رحمت (مطر الرحمة)...

4 - **الوصفي** : مردان فاضلْ (الفضلاء من الرجال) - إنساني جاهل (إنسان جاهل) - بناي عالي...

5 - **العطفي** : قيل وقال -سايل وقايل...

6 - **الإتباعي** : كتاب متاب (الكتاب ونظايره) - سايل مايل (السائل ونظايره)...

واللغتان العربية (بعملية الاشتقاق)، والفارسية (عن طريق التركيب) أخذتا من البعض كثيرا من الألفاظ، والمصطلحات/ كما أنهما أخذتا من سائر اللغات.

قال مؤلف أقرب الموارد في تعريفه الاسم المعرب : "أنه الذي تلقته العرب من العجم نكرة نحو ابريسم ثم ما أمكن جمعه على نظيره من الأبنية العربية حملوه عليه وربما لم يحملوه على نظيره بل تكلموا به مثلما تلقبوا به فاشتقوا منه وإن تلقوه علما فليس بمعرب"[17].

أما طرق التعريب من الفارسية، فهي أربعة : إما بالإبدال أو بالنقص، أو بالزيادة، أو بقلب الألفاظ الفارسية في أحد الأوزان العربية :

---

(17) **أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد**، الخوري، ط. بيروت 1889، ج. : 2، ص. 260.

1 - **الإبدال** :

أ- إبدال حرف بحرف آخر نحو : "جرم" معرب "كَرم" (الحر) بالفارسية.

"صرد" **II** "سرد" (البرد) **II**

ب- إبدال حركة بحركة أخرى نحو : "سرداب" معرب "سرداب" (بناء تحت الأرض). وزُورٌ معرب زَورْ، وأشوب معرب آشُوب (فتنة).

ج- إبدال باجتماع النوعين : "سُكَر" معرب "شِكَرْ"...

2 - **نقص شيء مع الإبدال نحو** : "بهرج" معرب "نَبَهْره" (باطل)...

3 - **زيادة شيء نحو** : "الديباج" معرب "ديبا" (نوع من الحرير المنسوج).

4 - **قلب** : (قلب ظاهر الكلمة ومفهومها) : "شنج" معرب "جنك" (مخلب)، و"شبث" معرب "جفس" أو جسب" (لصاق).

وإما عجمة الكلمة العربية فتتبين بعدد من الأمور :

1 - **خروج الكلمة عن الأوزان العربية المألوفة**، نحو : "ابريسم" (الحرير).

2 - **اجتماع حرفين لا يجتمعان في كلمة عربية أصيلة** : (ط-ج) = الطاجين - (ص- ج) = الصولجان - (د- ز) = مهندز - (ج- ق) = المنجنيق[18].

3 - **خلو الكلمات الرباعية والخماسية من الحروف الذلاقة** : (ب- ر- ف-ل- م- ن)، أي من حروف طرف اللسان[19].

4 - **نص أئمة اللغة، على أن اللفظ غير عربي.**

لقد اقتبست اللغة العربية على وجه التحقيق : 1- أسماء العقاقير والأبزار، 2- المصنوعات، 3- المعادن، 4- الأزهار، 5- الحيوانات غير الموجودة

---

(18) اقتبس من مقالة "**بين العربية والفارسية**" للأستاذ المرحوم عبد اللطيف السعداني.

(19) الحروف الذلاقة : أي حروف طرف اللسان وقال ابن سيدة : والحروف الذلاقة ستة : الراء واللام والنون والفاء والباء والميم، لأنه يعتمد عليها بذلق اللسان وهو صدره وطرفه، وقيل هي حروف طرف اللسان والشفة...ومتى وجدت كلمة رباعية أو خماسية معراة من بعض هذه الأحرف الستة فاقض بأنه دخيل في كلام العرب وليس منه، الواحد أذلق، وقال ابن جني : وفي هذه الحروف الستة سر ظريف ينتفع به في اللغة.

في الجزيرة العربية وأمثال ذلك من المصطلحات الفلسفية والعلمية والأدبية والدينية تشكل معرباتها.

وأما الدخيلات في الفارسية، وخاصة ما أخذت من العربية فهي :

1- الألفاظ والمصطلحات الدينية : صيام- سجود- ركعت- شريعة- زكات- حج...

2- الألفاظ والمصطلحات الإدارية : اختيار- بيت المال- خاص- عام- دولت- ملت (شعب)- حكومت- أمير- عسس- محتسب- كافر- منافق...

3- المصطلحات العلمية : درس- جبر- حساب- مدرسة- وقت- ساعت- زمان...

يعتقد الأستاذ بهار : أن لياقة القبول والاختلاط ما بين اللغات، وخاصية الأخذ والعطاء ما بين اللغتين- كما هي ما بين العربية والفارسية- هي ثروة اللغة، وقوة التكلم بها، وقدرة المتكلمين والكاتبين بها لأداء المقاصد المختلفة، وبيان الأغراض المتنوعة، ولا خوف على لغة كاللغة العربية التي هي خالدة بالقرآن الكريم، من اقتباس عدد ما يمكنها من المصطلحات العجمية.

أما اللغة الفارسية فقد أخذت- وتستمر في أخذها من المفردات والمصطلحات الموجودة في اللغات المختلفة، وخاصة من اللغة العربية، وذلك باحتفاظ ظاهر الكلمة المأخوذة وصورتها الأصيلة كما هي، وتعاملت بها كلفظ من ألفاظها الأصيلة، وجعلتها منقادة لتراكيبها، وصرفها ونحوها، كما جعلتها ملائمة لنطقها وذلك :

أ- **بتغيير في إملاء بعض المفردات العربية الدخيلة** كـ : "طلائع" التي صارت في الفارسية : "طلايه"، وهي مقدمة الجيش.

ب- **تغيير مفاهيم بعض الكلمات**، ومنها : "رباط" وهي في الأصل العربي بمفهوم "مربط الخيل"فقد استعملت في الفارسية بمفهوم آخر، وهو محل "نزول القافلة، ودار المساكن، ولغة "تماشا" التي بمفهوم "المشي على الأقدام"، فأصبحت بمفهوم النظارة، والمشاهدة والتفرج، وتكتب : "تماشا".

ج- **إلحاق علامات الجمع الفارسي بأسماء الجمع العربي**، مثل : دلايل= دلايلها- عجائب = عجائبها- معجزات = معجزاتها- منازل= منازلها- ملوك= ملوكان.

د- **تغيير بعض الكلمات المنصرفة بالكلمات غير المنصرفة**، والتي تغيرت من معناها الفعلي إلى مفهوم وصفي مثل : "لا أبالي"، وتعني في الفارسية "مهمل".

وهكذا دخلت ألفاظ كثيرة من العربية إلى الفارسية، والتي أكثرها من حيث الوزن والشكل أسهل وأكثر رواجا.

وهذه الطريقة، أي نوعية أخذ الألفاظ الأجنبية بالتركيب تضع اللغة الفارسية في الدرجة الثانية، ومهما يظهر منها وجه الألفاظ المقتبسة، فلا يضر قوة اللغة وأصالتها، بل بدخول مترادفات كثيرة لكل مفهوم، توسعت دائرة اللغة المعجمية، وبانتشار الفلسفة وعلم الكلام، وغيرها من العلوم والعوامل، التي أثرت تأثيرا عميقا في كلام الفارسي وتفكيره عامة، والأديب خاصة، تسبب خلق أدب فسيح الأرجاء وجميل ومتنوع في اللغة الفارسية، فأصبحت تمتاز بفصاحة وبلاغة خاصة بها.

للغة الفارسية مقام متميز في أرضية المطالعات اللسانية عامة، إذ تبينت خاصية انعطافها وتوسعت من حيث طول الزمن ونوع اللسان، وهي لغة جديرة بالانتباه من حيث تأثيرها في اللغات العربية والتركية، والأردية، واللغات الأوربية مثل الفرنسية والإنجليزية، والروسية، وغيرها من اللغات[20].

---

(20) لقد ترجمت هذا المقال بالاقتباس والتصرف من كتاب "**سبك شناسي**" الفارسي من تأليف الأستاذ محمد تقي بن محمد كاظم صبوري "بهار"، وهو آخر من تلقب ب "ملك الشعراء" (ت 1952م) أمير الشعر الفارسي خلال القرن الرابع عشر الهجري، وهو زعيم المجددين في النظم والنثر الفارسي، ومن مؤسسي "فرهنكستان" (الأكاديمية الفارسية) سنة 1358هـ،1935م، كما أسس منصب تدريس الأدب بجامعة طهران، كان ملما باللغة العربية، وكان يستعين بالكلمات العربية الفصحى في نثره ونظمه، وقد ترك "بهار" آثارا كثيرة من نتاج أفكاره منها : ديوانه الشعري في مجلدين – تصحيح كتاب "تاريخ سيستان" من تأليفات القرن السابع- تصحيح كتاب "مجمل التواريخ والقصص" من تأليفات القرن السادس الذي يحتوي تاريخ إيران والعرب وبني العباس وسلاطين إيران.
كتاب "**سبك شناسي**" (معرفة الأسلوب) في النثر الفارسي، في مجلدات ثلاث مطبوعة، وهو مقرر جامعي لطلبة الدكتوراه في الأدب الفارسي.

اللغات والحضارات الشرقية (ص ص . 241 – 247)

بعض الظواهر الصرفية والصوتية في الفارسية المعاصرة

فؤاد ساعة

كلية الآداب فاس – سايس

تكتسب اللغة الفارسية اليومية أهمية خاصة لمن يريد دراسة الكتابات الأدبية المعاصرة، كالرواية والقصة والمسرحية[1]، فضلا عن كونها مفتاحا للتواصل اليومي[2]. من هنا تأتي هذه المداخلة، التي نروم من خلالها رصد بعض الظواهر الصرفية والصوتية التي تميز الفارسية اليومية المعاصرة عن الفارسية الأدبية والكلاسيكية، ومعالجتها في إطار الدرس اللساني الحديث قصد سدّ الثغرات التي تعاني منها الأنحاء التقليدية في دراسة هذه اللغة.

1 - التضعيف

دخل تضعيف الحروف إلى الفارسية الكلاسيكية مع الكلمات العربية، مثل : معلّم، حسّ، ربّاني. بينما امتد هذا التضعيف في الفارسية العامية ليشمل مجموعة من الكلمات الفارسية الأصل دونما مبرر كما في كلمتي ماسّه "رمال"، وشتّه "برغوث". وقد يرد التضعيف أحيانا لأغراض تعبيرية كما في لفظة همّشيه "دائما". والتضعيف في هذه الكلمات سماعي. أما التضعيف القياسي أو المشتق فإنما يتولد عن إدغام حرفين متجاورين في حشو الكلمة البسيطة أو في الكلمات المركبة. ويتم التضعيف في هذه الحالة كنتيجة لإدغام حرفين من نفس المخرج، وذلك في مماثلة تامة. وتكثر هذه العملية في الأفعال :

---

(1) لجأ بعض الكتاب المعاصرين، مثل ده خدا وجمال زاده وصادق هداية وغيرهم على نقل لغة العامة إلى كتاباتهم، وذلك في أسلوب أدبي.

(2) انظر كريسطوف بالادي واسماعيلي.

-1- بسته بسّه "فستق" خواست خواسّ "يريد"
دزدى دزّى "لص" هست هسّ "يوجد"
يازده يازّه "إحدى عشر" بست بسّ "أغلق"

إلا أن هذه الظاهرة غير عامة، وربما يجب حصرها في الزوجين/ س+ت و/ز+د/. ذلك أننا قد نجد في حشو بعض الكلمات حرفين من نفس المخرج، دون أن يؤدي تجاورهما إلى الإدغام. كما أننا نلاحظ أن التضعيف في آخر الكلمة يكون اختياريا ولو كان الأصل هو التضعيف. وهذه أمثلة على ذلك :

-2- أ- التضعيف الاختياري في آخر الكلمة

خاصّ خاص (ص) حِلّ حل (ل) "عذر، مغفرة"
حَلّ حَل (ل) سِرّ سِر (ر) "السر"

ب- في حشو الكلمة

صَفوَت صَفوَت "صفوة" بَدتَر بدْتَر "اقبح"

قد يعزى عدم إدغام الدال في التاء في كلمة "بدتر" إلى كون الكلمة مركبة من الصفة "بد" التي تفيد "قبيح" ومن اللاحقة "تر" التي تستعمل للتفضيل. إلا أن الأمثلة الواردة في -1- ومثال "صفوت" قد يعاكس هذه الحجة.

ومما أثار اهتمام الباحثين في الإدغام، تمظهرات الواو المعجمة في الفارسية[3]. فقد انتهى هؤلاء إلى أنها تلفظ مهملة إذا جاءت في ذيل المقطع. ومثلوا لذلك ب /رَوْ/ جذر مضارع رفتن "ذهب"، الذي يلفظ بضم الراء وإهمال الواو، وتلفظ فيه الواو معجمة إذا تلتها حركة مثل ميرَوَم (mi:ravam) "أذهب"، بينما تنطق مهملة إذا جاءت في آخر المقطع (غير متحركة)، مثل بُرُوْ[4](borow) "إذهب". والملاحظ أن قاعدة تحويل الواو المعجمة إلى واو مهملة لا تعمل في الجزء الأول من الواو المدغم في حشو الكلمة، رغم أنه

(3) انظر هايس 1984، وكينستوفتش ص 412.

(4) تتكون هذه الكلمة من السابقة ب التي تستعمل في الأمر ومن جذر الأمر رُو، وتغيرت حركة السابقة من الكسر إلى الضم للمماثلة.

يحتل مكان الذيل من المقطع. وهذا راجع إلى طبيعة الحروف المدغمة التي لا تقبل التجزيء. وفيما يلي بعض الأمثلة :

- 3 - اَوَّل avval مروّت morovvat غلوّ qolovv

هذا في الحين الذي تتحول فيه الواو المعجمة إلى واو مهملة عند التقاء واوين كما هو الحال في الصفات المركبة من الاسم واللاحقة "وار". ومثال ذلك :

- 4 - نام "اسم" ناموار "مشهور" سخن "قول" سخنوار "بليغ"
بيشرو+وار بيشرُوْوَار "رائد" بادو+وار بادُوْوَار "عدّاء"

في هذين المثالين الأخيرين، لم تحول الواو المعجمة إلى واو مهملة لارتباط هذه العملية ببنية الكلمة، حيث لا يجوز فك الإدغام في الكلمة الواحدة في حين يجوز ذلك في الكلمة المركبة. من خلال ما سبق يمكن القول بأن التضعيف لا يزال ثانويا في الفارسية اليومية والمعاصرة، حيث لا يمس جميع الحروف، كما أنه يخضع لبنية الكلمة.

2- المدّ بالتعويض

يمكن تحديد المد بالتعويض أو البدل بالعوض في حذف حرف وتمديد حرف آخر. وتتجلى هذه الظاهرة في الفارسية العامية على الخصوص في حذف أحد حروف الحلق : الهمزة والهاء (الحاء في الكلمات العربية) والعين (وتلفظ همزة في الفارسية)، ومدّ الحركة التي ترد مع الحرف المحذوف في نفس المقطع. ومثال ذلك :

-5- ربع رُبْ ro:b "الربع" نفع نَفْ na:f "النفع"
قطع قَتْ qa:t "القطع" شيء شَيْ sa:y "الشيء"
سوء سُ su: "السوء" صبح صُبْ so:b "الصبح"
كوه كو ku: "الجبل" صلح صُل so:l "الصلح"

هذا ولا ينحصر هذا الحذف على أواخر الكلمات فحسب بل يظهر كذلك في حشوها :

-6- رهن رَ نْ ra:n فحش فُ شْ

لحن لَ نْ la:n قهر قَ رْ qa:r

رعب رُ بْ ro:b بعد بَ دْ ba:d "بعد"[5]

سعي سَ يْ sa:y يـــهنا پَ نا pa:nâ "الاتساع، واسع"

شعبه شُ بَ so:be شعله شُ لِ so:le

اعزام إِ زام e:zam،

انطلاقا من هذه الأمثلة يرى دارزي أنه يجب اعتبار الحروف الحلقية، دون غيرها، أجزاءً مقطعية (moraic). ذلك أن الجزء المقطعي لا يحذف بحذف الحرف الحلقي بل يبقى مرتبطا بالقطعة التي تسبقه. كما لا يؤدي حذف أحد حروف الحلق إلى تعويضه بالمدّ إذا كان هذا الحرف في صدر المقطع. لأن الحروف التي تتصدر المقطع لا تعتبر جزءاً مقطعيا (moraic). مثل ذلك :

-7- مشهد مَشَدْ masad ساعَتْ ساتْ sâat "الساعة"

مراعات مراتْ morâât باعث باس bâes "السبب"

كما أن هنالك كلمات لا يحذف فيها حرف الحلق إذا تصدر المقطع، مثل : شاهِد، عَزيز، ماهِر الخ.

أما إذا تتبعنا سلوك الحروف الذولقية فسنلاحظ بأنها تحذف إذا كانت خارجة عن المقطع (extra syllabique) دون أن يتبع حذفها أي تعويض. لذلك ليست جزءاً مقطعيا (moraic) كما هو الحال بالنسبة لحرفي الحلق. وفي ما يلي بعض الأمثلة :

- 8- دست دَسْ "اليد" هفت هَفْ "سبعة"

سخت سَخْ "صعب" مزد مُزْ "أجرة"

دستكير دَسْكير "مساعد" قند قَنْ "السكر"

شكر شُكْ فكر فِكْ

(5) قد تلتبس هذه الكلمة مع كلمة بَدْ الفارسية بمعنى "قبيح".

هذا وفضلاً عن حذف بعض الحروف، تلجأ الفارسية اليومية إلى حذف مقطع أو أكثر وخاصة في بعض الأفعال غير القياسية، مثل : ميرَوَم تتحول إلى ميرَمْ. ومِيايَم تتحول إلى مِيَامْ وهستي "تكون" تصبح كسرة ممدودة. ويتحول ضمير الغائب المفرد ـــدْ إلَى كسرة خفيفة : بِرِسَد تصير بِرِسِ "أن يبلغ".

3 - المماثلة

3 - 1- مماثلة الحركات

تحتوي الفارسية على ستة مصوتات، يمكن تقسيمها إلى مصوتات طويلة أو قارة وهي : i,u,â. ومصوتات قصيرة أو متغيرة هي : a,e,o. هذا التقسيم حسب المدّ أو القصر له ما يبرره من الناحية العروضية. كما أن تقسيمها حسب الجرس يبرره التغييرات الصوتية التي تطرء عليها في مختلف السياقات. ففي الفارسية اليومية المعاصرة نلاحظ بأن الصوائت الطويلة لا تتغير ما عدا الفتحة الممدودة والتي غالبا ما تتحول إلى ضمة ممدودة إذا سبقت حرفي الميم والنون. ومثال ذلك :

-9- نان نون "الخبز" شيطان شيتون خانه خونه "المنـــزل"

زبان زبون "اللغة" حمام حموم كدام كدوم "أيٌّ"

ولا تتغير في : - محمد خان - انجام "إنهاء" - عصباني"

أما الصوائت القصيرة فتتعرض لعدة تغييرات ناتجة عن الصوائت المجاورة لها. ونادرا ما تتغير بسبب الصوامت، والجدير بالذكر أن كل هذه التغييرات رجعية. وتكثر في مماثلة السابقة "ب" التي تستعمل في الأمر وفي المضارع الالتزامي، مثل : بِرو "إذهب" تصير بُرو، بِكُن "إفعل" تصبح بُكُن.

3- 2 - مماثلة الصوامت

دأبت الأنحاء التقليدية على تقسيم الأفعال في الفارسية إلى قسمين : أفعال قياسية وأخرى سماعية. إلا أن الدارس للأفعال السماعية قد يكتشف مجموعة من القوانين المنظمة لمعرفة جذر مضارعها الذي يطرح إشكالا. وقبل الخوض في اشتقاق هذه الأفعال، نقدم بهذا التعريف الموجز بكيفية اشتقاق الأفعال في الفارسية. فبغض النظر عن الاستثناءات، جل المصادر القياسية

تنتهي ب "ـــيدَن" مثل خريدن "أن يشتري"، وبحذف النون والفتحة التي تسبقها نحَصل على جذر الماضي "خريد"، ثم نحصل على جذر المضارع بحذف الياء والدال "خر". أما المصادر السماعية فتنتهي إما ب "تَنْ" أو ب "دَنْ" مثل رَفتَن "أن يذهب" ومُردَن "أن يموت". ونحصل علىَ جذر الماضَي بحذف الفتحة والنون : رفت، مرد. أما جذر المضارع فيحفظ ولا يقاس عليه : رَو "يذهب"، مير "يموت". هذا ونقوم بالعملية العكسية، بالانطلاق من جذر المضارع لاشتقاق جذر الماضي أو المصدر. فنقول مثلا بأن جذر ماضي خر هو خريد ومصدره خريدن، ومصدر رفت هو رفتن. إلا أن اشتقاق جذر ماضي الأفعال غير القياسية من جذر مضارعها يشهد عدة تحويلات تمس الصوامت والصوائت حسب الحالات. ويمكن إرجاع بعض هذه التحويلات إلى سيرورة الحذف والإبدال أو المماثلة التي تطبق على آخر حرف من جذر المضارع. وبذلك يمكن تقسيم الأفعال السماعية إلى مجموعات، كما يلي :

– مجموعة الأفعال التي تنتهي بالخاء والتاء في الماضي تنتهي بالزاي في المضارع :

-10- ساخت ساز "صنع" انداخت انداز "ألقى"
آميخت آميز "مزج" دوخت دوز "خاط"
آموخت آموز "علّم" ريخت ريز "سكب"

– عندما ينتهي جذر الماضي بالفاء والتاء ينتهي المضارع بالباء عموما أو بالفاء :

-11- يافت ياب "عثر" شتافت شتاب "هرول"
روفت روب "كنس" آشوفت آشوب "اضطرب"
بافت باف "نسج" شِكافت شِكاف "ذوّب"

يمكن القول بأن الباء في المضارع تبدل فاء عند التقائها بالتاء المهموسة عبر قاعدة مماثلة الجهر. وقد تبدل الفاء واوا معجمة كما في رفت "ذهب" مضارعها رو، وشُنفت "سمع" مضارعه شنَو.

هذه بعض التحويلات التي تشهدها الأفعال السماعية وقد يصعب تفسير جميع التحويلات التي تشهدها باقي هذه الأفعال نظرا لاختلافها ولغياب قواعد شاملة ومانعة. وخير مثال على ذلك إبدال السين إلى ياء تارة وإبدالها إلى هاء تارة أخرى كما في : خواست/خواه "أراد"، جَست/جَه "وثب"، بـيراست/بـير(ي) "زين". وكذا إبدال الشين بالسين واللام والراء والزاي، مثل : نوشت/نويس "كتب"، هشت/هِل "ترك"، گذشت/گذر "عبر"، داشت/دار "يملك"، افراشت/افراز "أقام".

المراجع

د. برويز ناتل خانلرى 1374، **تاريخ زبان فارسي**، سيمرغ، تهران.

د. برويز ناتل خانلرى 1377، **دستور زبان فارسي**، توس، تهران.

د. محمد بديع جمعة 1982، **قواعد اللغة الفارسية**، دار النهضة العربية، بيروت.

Balay, C.& Esmaïli, H. 1993, *Le persan au quotidien*, L'Asiatèque, Paris.

Ali Darzi 1991, "Compensatry lengthning in modern colloquial tehrani farsi".*Studies in the linguistic science*, vol. 21,n°1, spring 1991.

Guiti Dey Him 1981 – 2, "Enquête sur la phonologie du persan contemporain", *la linguistique*, vol 17, fasc.2.

Hayes, B. 1984 *Inalterability in CV phonology*, NELS 14.

Hayes, B, 1989, "Compensatory lengthning in moraic phonology, *Linguistic Inquiry* 20,2,253 – 307.

Kenstowicz M. 1994, *Phonology in genertative grammar*, Blackwell, Cambridge MA& Oxford UK.

Lambton A.K.S 1953, *Persian grammar*, Cambridge.

Lazard Gilbert, 1957, *Grammaire du persan comtemporain*, Paris.

Lazard Gilbert, 1975, *The rise of new Persian language*, Cambridge history of Iran, TIV.

Lazard Gilbert, 1991, *Dictionnaire persan – français*, Leiden.