

و ضد الحب (الكره) وهو عام يقول اوس
ابن حجر :

ابتها النفس اجبلى جزعا
ان الذبي تجذرسن قد وقعا (196)
ويقول ذو الاصبع المدوانى :

لا يخرج الكره منى غير مايبه
ولا الين لمن لا بيتفى لينسى (197)
وهو (البغض والشنآن والشحناء) يقول ذو
الاصبع المدوانى :

فمن ساجلهم حريبا
ففى الخيفة والخفض (198)
وهم نالوا على الشنأ
ن والشحناء والبغض
ومنه (السخط) يقول عدى :
ويقول المداة اودى عدى
وعدى بسخط رب اسير (199)
ومنه (الجفا) يقول عنقرة :

وأصبر للحبيب وقد جفائى
ولم أترك هواه ولست أسلو (200)
والكره الشديد هو الضغن يقول زهير :
كرام فلا ذو الضمن يدرك تبلىه
لديهم ولا الجانى عليهم بمسلم (201)

* *

(الحزن) يقول افسون :
كفى حزنا أن يرحل الحى غدوة
وأصبح فى أعلى الالهة ناويا (202)

و (الجوى) يقول عنقرة :

اعتب دهرا لا يلين لناصح
وأخى الجوى فى القلب والدمع فاضحى (188)
و (الثجن) يقول المرتضى الاصفر :
ولكنه زور يوقظ نائمها
ويحدث أشجانا بقلبك تجرح (199)
و (الصبابة) يقول عنقرة :

ذكرت صبابتى من بعد حين
فعاد لى التديم من الجنون (190)
و (الحنين) يقول عنقرة :
وحن الى الحجاز القلب منى
فهاج غرامه بعد السكون (191)
و (اللوعة) يقول عنقرة :

وهى تذرى من خيفة البعد دما
مستهلا بلوعة وسهاد (192)
و (الهيام) يقول عنقرة :
اسأله عن عبلة فأجابنى
غراب به ما بى من الهيمان (193)
و (الوله) يقول عنقرة :

يساطئرا قد بات يندب الفه
وينوح وهو موله حيران (194)
و (الغزل) يقول عنقرة :

من لى برد الصبا واللهم والغزل
هيهات ما فات من أيامك الاول (195)

* *

-
- (188) الديوان من 21 .
(189) مفضليات 2 / 22 .
(190) الديوان من 9 .
(191) الديوان من 91 .
(192) الديوان من 32 .
(193) الديوان من 87 .
(194) الديوان من 88 .
(195) الديوان من 87 .
(196) أغاتى 11 / 74 .
(197) مفضليات من 161 .
(198) أغاتى 3 / 10 .
(199) أغاتى 3 / 15 .
(200) الديوان من 64 .
(201) معلقة .
(202) مفضليات من 261 .

- و (المويل) يقول عنقرة :
وكم أبكى على الف شجائى
وما يغنى البكاء ولا المويل (211)
- و (التفجع) يقول ذو الاصبع المدوائى :
أودعتائى فلم اجب ولقد
يأمن منى خليلى انفجما (212)
- * *
- و ضد الحزن (الفرح والبهجة) يقول النابغة :
وان يرجع النعمان تفرح وتبتهج
ويأت معدا ملكها وربيعها (213)
- و (الغبطة) يقول امرؤ القيس :
ناعم فى أهله ذو غبطة
ومناس عيش سوء فى كبد (214)
- و (البشر) يقول علقمة :
تباشروا بمد ما طال الوجيف بهم
بالمصبح لما بدت منه تباشير (215)
- و (الطرب) يقول علقمة :
طحا بك قلب فى الحسان طروب
بعميد الشباب عصر حان شيب (216)
- و (الحبور) يقول زهير :
فأصبح محبوبا ينظر حوله
تغبطه لو أن ذلك دائم (217)

- وإذا اشتد فهو (الكمد) يقول امرؤ القيس :
من هنالى من صديق فلبعد
ليعدنى اننى اليوم كمد (203)
- فإذا استطل فهو (الهم) يقول النابغة :
كلينى لهم يا أميمة ناصب
وليل اتاسيه بطيء الكواكب (204)
- ومن انفعالاته (الضيق) يقول عبيد :
لا تخيبتننى فى الامور فقد
تكشف غاؤها نمير احتيال (205)
- و (الاسف) يقول عبيد :
فان يك فانتى اسفا شيبابى
واضحى الراس منى كاللجين (206)
- و (الحسرة) يقول عنقر :
الا نلبيمش جارى عزيزا وينثنى
عدوى فليبلا نادما يتحسر (207)
- ومن مظاهر (البكاء) يقول امرؤ القيس :
بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقمصرا (208)
- و (النواح) يقول عنقرة :
ونوحى على من مات ظلما ولم ينل
سوى البعد عن احبابه والفجائع (209)
- و (النحيب) يقول عنقرة :
نقلت له وقد ابدى نحيبا
دع الشكوى فحالك غير حالى (210)

- (203) الديوان من 266 .
(204) الديوان من 9 .
(205) الديوان من 36 .
(206) الديوان من 16 .
(207) الديوان من 40 .
(208) الديوان من 65 .
(209) الديوان من 48 .
(210) الديوان من 20 .
(211) الديوان من 9 ج 1 .
(212) أغانى 5/3 .
(213) مختار من 18 .
(214) الديوان من 218 .
(215) مختار من 336 .
(216) مختار من 319 .
(217) الديوان من 341 .

ومن مظاهره (الاضطراب والكرب) يقول عنتره :
 ومكروب كشفت الكرب عنه
 بطعنة فيمصل لما دعاني (226)
 ومن انواع الخوف (الخشية) يقول النابغة :
 وعيرتنى بنو ذيبان خشيتيه
 وهل على بان اخشاه من عار (227)
 و (الاشفاق) يقول عنتره :
 ونحن العادلون اذا حكمنا
 ونحن المشفقون على الرعية (228)
 و (الذعر) يقول امرؤ القيس :
 وقد اذعر السوحش الريحاع بقفزة
 وقد اجتلى بيض الخدود الرواقا (229)
 وهذه طائفة من الحالات العقلية والنفسية
 نعرضها دون ترتيب او تبويب :
 (اللهو) يقول عنتره :
 من لى برد الصبا واللهو والفضل
 هيهات ما فات من ايامك الاول (230)
 (الادب) يقول عنتره :
 لقد ثناني النهى عنها وابنسى
 فلست ابكى على رسم ولا طلل (230)
 (التجبر) يقول عنتره :
 ونبيهم كل جبار عنيفيد
 شديد البأس مفتول السبال (231)

ومن مظاهره (الضحك) يقول عنتره :
 ترى بطلا يلقي الفوارس سلاحا
 ويرجع عنهم وهو اشمك اغبر (218)
 و (الابتسام) يقول عنتره :
 دار لانساة غضيبض طرفها
 طوع العناق لذيدة المتبسم (219)
 و (النشوة) يقول زهير :
 وقد اغدو على ثبة كرام
 نشاوى واجدين لما نشاء (220)
 و (السعادة) يقول عنتره :
 حلت من السعادة ملى مكان
 رفيع القدر منقطع القرين (221)
 ومن الانفعالات الخوف والارعاد يقول امرؤ القيس :
 غيشرين انفسا وهن خوائف
 وترعد منهن الكلى والفرائص (222)
 وقد يشتد فيصبح (جزعا وهلما) يقول عمرو
 ابن معدى يكرب :
 ما إن جزعت ولا هلمت
 ولا يرد بكأى زندا (223)
 و (ترويعا ورعبا) يقول عنتره :
 ولو ان للموت شخصا يسرى
 لروعته وكثرت رعبه (224)
 و (رهبة) يقول عنتره :
 لمولا الذى ترهب الانلاك قدرته
 جعلت متن جوادى قبة الفلك (225)

- (218) الديوان من 4 .
 (219) المعلقة .
 (220) الديوان من 92 .
 (221) الديوان من 70 .
 (222) حماسة 1 / 42 .
 (223) الديوان من 110 .
 (224) الديوان من 58 .
 (225) الديوان من 9 .
 (226) مختار من 104 .
 (227) الديوان من 95 .
 (228) الديوان من 196 .
 (229) الديوان من 67 .
 (230) الديوان من 27 .
 (231) الديوان من 72 .

- (الرجاء) يقول الحارث بن حلزة :
لا يرتجى للمال يهلكه
سعد النجوم السيه كالنحاس (240)
(الندم) يقول تابط شرا :
لتقرعن على السن من ندم
اذا تذكرت يوما بعض اخلاقي (241)
(الشهوة) يقول كعب بن سعد الغنوي :
ومن لا يبيل حتى يسد خلاله
يجد شهوات النفس غير قليل (242)
(الامل) يقول امرؤ القيس :
من كان يأمل غسر دارى من
اهل الاود بها وذى النحل (243)
و (البأس) يقول النابغة :
اخلاق مجدك جلت ما لها خطر
في البأس والجود بين العلم والخبر (244)
(الخيلاء) يقول النابغة :
ولا تذهب بطمك طاميات
من الخيلاء ليس لهن باب (245)
(الدل والدلال) يقول زهير بن ابي سلمى :
ووركن في السويان يملون منته
عليهن دل الناعم المتنعم (246)
(المعقوق) يقول زهير :
فأصبحتما منها على خير موطن
بعيدين فيها من عقوق ومائم (247)

- (الرحمة وضدها) يقول عنتره :
واطمع من دهرى بما لا اتاله
والزم منه ذل من ليس يرحم (232)
(الاجلال) يقول امرؤ القيس :
وغائط قد قطعت وحدى
للقلب من خوفه اجلال (233)
(التنبه) يقول المرتضى الاصفر :
فلما تبينت الخيال فراعنى
اذا هو رحلى والبلاد توضح (234)
(الشماتة) يقول الشنقرى الازدى :
وياضمة حمر القسي بعثتها
ومن يفرز يغم مرة ويشمت (235)
(الصياح) يقول النابغة :
توم اذا كثر الصياح رأيتهم
وقرا غداة الروع والانفار (236)
(الخجل) يقول عنتره :
يا مخجلا نوء السماء بجوده
يا منتذ الحزون من احزانه (237)
(الهروب) يقول عنتره :
وأخر هارب من هول شخصى
وقد أجرى بسوع المقلتين (238)
(المكر) يقول يزيد بن الحذاق :
ومكرت ممتليا ومختننا
والمكر منك علامة العمد (239)

- (232) الديوان ص 72 .
(233) الديوان ص 190 .
(234) مفضليات 2 / 29 .
(235) مفضليات ص 110 .
(236) الديوان ص 44 .
(237) الديوان ص 85 .
(238) الديوان ص 86 .
(239) مفضليات ص 296 .
(240) مفضليات ص 134 .
(241) مفضليات 1 / 4 .
(242) أصمعيات ص 61 .
(243) مختار ص 331 .
(244) الديوان ص 47 .
(245) الديوان ص 18 .
(246) المعلقة .
(247) المعلقة .

- (الدهش) يقول زهير :
 يطيب له أو افتراض بسيفه
 على دهش من عارض متوقد (257)
- (الريبة) يقول عبيد بن الأبرص :
 واغفر للمولى هنا ترينى
 فاظلمه ما لم يتلنى بمحتدى
 (الديوان ص 27)
- (واللهفة) يقول عبيد :
 دعا معاشر فاستكت سامهم
 يال له نفسى لو تدعو بنى أسد
 (الديوان ص 28)
- (الخيبة) يقول ذو الاصبع المدوانى :
 ممن ساجلهم حريا
 نفسى الخيبة والخفض
 (الديوان ص 205)
- (العجب) يقول ذو الاصبع :
 فليس فيما أصابنى عجب
 إذ كنت شيئا اتكرت أو صلما
 (الديوان ص 95)
- (الغضب) يقول النابغة :
 فما إن كان من نسب بعبيد
 ولكن أدركوك وهم غضاب (258)
- (التنى) يقول النابغة :
 ويرجع الى غسان ملك وسؤدد
 وتلك المنى لو اتنا نستطيعها (259)

- (السام) يقول زهير :
 مورث الجبد لا يفتال همته
 عن الرياسة لا عجز ولا سام (248)
- (الخرى) يقول زهير :
 كالهندوانى لا يخزيك مشهده
 وسط السيوف اذا ما تضرب اليهم (249)
- (الحذب) يقول زهير :
 حذب على المولى الضريك اذا
 نابت عليه نوائب الدهر (250)
- (الرضا.. طيب النفس) يقول زهير :
 لا شيء أسرع منها وهى طيبة
 نفسا بما سوف ينجيها وتترك (251)
- (الذكاء) يقول زهير :
 ينضله اذا اجتهدا عليه
 تمام السن منه والذكاء (252)
- (الغفلة) يقول زهير :
 فليس بماتل عنها مضيق
 رعيته اذا غفل الرعاء (253)
- (الختل .. الخداع) يقول زهير :
 فتال أميرى ما ترى رأى ما نرى
 اختله عن نفسه أم ناوله (254)
- (الطمأنينة) يقول زهير :
 ونضربه حتى اطمأن قذالته
 ولم يطمئن قلبه وخصائله (255)
- (القلق) يقول امرؤ القيس :
 وليثقل أسباب علقته بها
 يمنمن من قلق ومن أزل (256)

- (248) الديوان ص 59 .
 (249) الديوان ص 55 .
 (250) الديوان ص 62 .
 (251) الديوان ص 44 .
 (252) الديوان ص 70 .
 (253) الديوان ص 51 .
 (254) الديوان ص 27 .
 (255) الديوان ص 28 .
 (256) الديوان ص 205 .
 (257) الديوان ص 95 .
 (258) مختار ص 120 .
 (259) مختار ص 148 .

- (الفرور) يقول عنتره :
اليوم تعلم يا نعمان اى فتى
يلقى اخاك الذى قد غره الغصب (267)
- (الجلد والتجدد) يقول عنتره :
في ايمن المالين درس معالم
او هي جلدى وبيان تجلدى (268)
- (الصبر) يقول عنتره :
انا الموت الا ائنى غير صابر
على انفس الابطال والموت يصبر (269)
- (الزهو والفخر) يقول عنتره :
سوادى بياض حين تبدو شمائلى
ونطلى على الانساب يزهو ويفخر (270)
- (الاختشاء) يقول عنتره :
ولا تخشوا مما يقدرنى غد
فما جاعنا من عالم الغيب مخبر (276)
- (الحريرة) يقول عنتره :
انى انا ليث العرين ومن له
تلب الجبان محير مدهوش (272)
- (الملل) يقول عنتره :
يا عبل كم تنمق غريان الفلا
تد مل قلبى فى الدجى سماعها (273)
- (الرياء) يقول عنتره :
طفائى بالرياء والمكر عمى
وجار على فى طلب المداق (274)

- (الحلم ، الجهل ، اللجاجة) يقول كعب
ابن سعد الغنوى :
حليم اذا مها سورة الجهل اطلقت
حبسى الشيب للنفس اللجوج غلوب (260)
- (الذهول) يقول زيان بن سيار :
سلوت به عن كل ما كان قبله
واذهلنى عن كل ما هو تابعه (261)
- (العبوس) يقول المرتضى الاكبر :
ضحوك اذا ما الصحب لم يجتوا له
ولا هو مضباب على الزاد عابى (262)
- (الخداع) يقول امرؤ القيس :
يخدع الجلسد ويودى جهرة
ويقود الموت للحين الاسد (263)
- (الحياء) يقول عنتره :
فانتنى حياك لا ابالك واعلمى
انى امرؤ ساموت ان لم اقتل (264)
- (الطمع) يقول عنتره :
يا طامعا فى هلاكى عد بلا طمع
ولا ترد كاس حتف انت شاربه (265)
- (الحقد) يقول عنتره :
لا يحمل الحقد من تلوه به الرتب
ولا ينال العلا من طبعه الغضب (266)

- (260) اصبيات ص 12 .
(261) وحشيات ص 175 .
(262) مفضليات 2 / 12 .
(263) الديوان ص 217 .
(264) الديوان ص 18 .
(265) الديوان ص 11 .
(266) الديوان ص 21 .
(267) الديوان ص 21 .
(268) الديوان ص 32 .
(269) الديوان ص 40 .
(270) الديوان ص 41 .
(271) الديوان ص 40 .
(272) الديوان ص 47 .
(273) الديوان ص 20 .
(274) الديوان ص 50 .

- (الخفر) يقول عنقرة :
وكواعب مثل الدمى أحببتها
284 ينظرون في خفر وحش دلالا
- (الضيم .. القهر) يقول عنقرة :
تومى صمام لمن أرادوا ضيهم
285 والقاهرون لكل اغلب صال
- (التعفف) يقول عنقرة :
يخبر من شهد الوقيمة انسى
286 اغشى الوعى واغف عند المغنم
- (الجوع) يقول عروة بن الورد :
مجوع لاهلى الصالحين مزلة
287 نخوف رداها ان تصيبك فاحذر
- (الشبح) يقول عروة :
وربت شيمة آثرت فيها
288 بدا جاءت تغير لها هتيت
- (العطش والرى) يقول عروة :
وانسى لا يرينى البخل راي
289 سواء ان عطشت وان رويت
- (التدبر) يقول عروة :
ولا وابيك لو كاليوم امرى
290 ومن لك بالتدبر فى الامور
- (الحنان) يقول امرؤ القيس :
ويمنحها بنو شجى بن جرم
291 مميزهم حناتك ذا الحنان
- هذا قاموس تقريبي للعقل والنفس وسائر الملكات
الانسانية من واقع الشعر القديم (الجاهلى) وهو
قاموس - كما سبق القول - لم تستوف كل تفاصيله

- (النفاق) يقول عنقرة :
نمعدت وقد علمت بان عمى
(275) طفاني بالحال وبالنفاق
- (واللذة) يقول عنقرة :
وكاسات الاسنة لى شراب
الذبه اصطباحا واغتيابا (276)
- (الاغراء) يقول عنقرة :
هلا سالت الخيل يا ابنة مالك
ان كان بعض عداك عن اغراك (277)
- (الحذر) يقول النابغة :
حذار على الانتال مقادتنى
ولا نسوتى حتى يمتن حرانرا (278)
- (الغناء) يقول عنقرة :
وتد غنى على الاغصان طير
بصوت كفينه يشفى العليلا (279)
- (الخيانة) يقول عنقرة :
الا يا عبل ان خانوا عهدى
وكان ابوك لا يرعى الجميلا (280)
- (العناد) يقول عنقرة :
غراب البيسن ما لك كل يوم
تعاتننى وقد اقلقت بالى (281)
- (المعزة .. الذل) يقول عنقرة :
اذا جاروا عدلنا فى هواهم
وان عزوا لمزتهم نذل (282)
- (المهانة) يقول عنقرة :
وارضى بالاهانة مع اناس
283 اراعيهم ولو قتلوا

- (284) الديوان ص 98
(285) الديوان ص 65
(286) الديوان ص 70
(287) الديوان ص 70
(288) الديوان ص 66
(289) الديوان ص 167
(290) الديوان ص 49
(291) الديوان ص 430

- (275) الديوان ص 50
(276) الديوان ص 27
(277) الديوان ص 22
(278) الديوان ص 52
(279) الديوان ص 11
(280) الديوان ص 61
(281) الديوان ص 63
(282) الديوان ص 63
(283) الديوان ص 64

والحجا : العقل والفتنة ، وانشد الليث للأعشى :

اذ هى مثل العض مباله
تروق عينى ذى الججا الزائر

والجمع احباء . اللسان 14 / 165

والجلم : الأناة والعقل وجمعه اخلام وخطوم .

اللسان 12 / ويستدل من هذا على انهم نظروا للعقل
على اختلاف تسمياته من ناحية وظيفته وهى على
ما يتوضح هنا ذات شعتين :

الاول : الوعى والحفظ بمختلف صورته ومراتبه .

الثانى : الكف عن الفعل اخلاقيا كان او غير
اخلاقى ..

وهذا يلفت النظر الى ان اداة الضبط الاخلاقى
في التصور العربى هى العقل نفسه وليست اداة اخرى
كما نذهب نحن اليوم فما نسميه الضمير كان يستعمل
لعرض آخر وهو (الكتمان) فالضمير هو السرو داخل
الخاطر والجمع الضمائر .

الليث : الضمير الشيء الذى تضره في تلك
واضمرت في نفسى شيئا والاسم الضمير والجمع
الضمائر .. وقال الاحوص بن محمد الانتصارى :

سيبقى لها في ضمير القلب والحشا

سريرة ود يوم تبلى السرائر

واضمرت الشيء اخفيته .. اللسان 4 / 492 .

النفيس : الروح .. قال ابو اسحق : النفس
في كلام العرب يجرى على ضربين : احدهما تولك
خرجت نفس فلان اى روحه وفي نفس فلان ان يفعل
كذا وكذا اى في روعه والضرب الآخر معنى النفس
فيه معنى جبلة الشيء وحقيقته تقول : قتل فلان نفسه
واهلك نفسه اى اوقع الاهلاك بذاته كلها وحقيقته ..

قال ابن خالويه : النفس الروح والنفس ما
يكون به التمييز والنفس الدم .. والعرب قد تجعل
النفس التى يكون بها التمييز نفسين وذلك ان النفس
قد تامر بالشيء وتنتهى عنه .. فجعلوا التى تأمره
نفسا وجعلوا التى تنهاه كأنها نفس اخرى وعلى ذلك
قول الشاعر :

يؤامر نفسه وفي العيش فسحة

ايسترجع الفؤسان أم لا يطورها ؟

ودقائقه ولم يوضع له ترتيب او تبويب كامل ومع ذلك
نهو يزودنا بفكرة واضحة عن نوع التصور العربى
للملكات الانسانية ومدى دقته ودلالته الحضارية .

نلفت انظر هنا الى ان هذا المفهوم ما زال في
اساسه مفهوما صالحا للدلالة على الملكات الانسانية
حتى في عصرنا هذا الذى نضجت فيه علوم النفس
وخضعت فيه للتجريب والدراسات المعملية وذلك اذا
استبعدنا من الحساب المفاهيم الحديثة مثل اللاشعور
والمعد والكبت وازدواج الشخصية وانقسامها ..
الخ هذه المصطلحات الحديثة التى لم تكن معروفة
قبل العصر الحديث عند العرب او عند غيرهم وولفت
النظر ايضا الى ان المفهوم العربى القديم للملكات
الانسانية اقرب في اساسه واشكاله الى مفهومات
العلم الحديث من غيره من المفاهيم .

فالعقل والنفس والقلب والروح .. الخ ينظر
اليها من ناحية وظائفها لا باعتبارها ماهيات مستقلة
يبحث عن حقيقتها واصلها .. ولذلك اشتقوا لها
اسماء من وظائفها ولم يفصلوا بينها فصلا كاملا وانما
جعلوا لها دوائر متداخلة تشترك في العمل في اطرافها .

فالعقل : هو الحجر والنهى ضد الحمق والجمع
عقول .. رجل عاقل جامع لامره ورايه مأخوذ من عقلت
البعير اذا جمعت قوائمه وقيل العاقل الذى يجبس
نفسه ويردها عن هواها اخذ من قولهم قد اعتقل
لسانه اذا حبس ومنع الكلام والمعقول تعقله بقلبك ،
المعقول : العقل يقال : ما له معقول اى عقل ..
والعقل : التثبت في الامور . والعقل : الطب ، والقلب
العقل ، ويسمى عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط
في المهالك اى يحبسه وقيل العقل هو التمييز الذى
به يتميز الانسان عن سائر الحيوان ويقال لفلان
قلب عقول ولسان مسؤول وعقل الشيء يعقله عقلا
نعمه .. « اللسان » .. 458 ، 459 .

واللب : لب كل شيء ولبابه خالصه وخياره ..
ولب الرجل ما جعل في قلبه من العقل .. اللسان
1 / 729 .

والنهي : العقل يكون واحدا وجهما .. والنهيبة
العقل بالضم سميت بذلك لانه تنهى عن القبح ..
وسمى العقل نهية لانه ينتهى الى ما امر به ولا يُعدي
امره ، اللسان 15 / 346 .

وانشد الطوسي :

لم تدر مالا ولست تائلها
عمرك ما عشت آخر الأبد
ولم تؤامر نفسك ممتريا
فيها وفي أخيها ولم تكذب
وقال آخر :

نفساي نفس قالت انت ابن بجدل
تجد فرحا من كل عُشى تهابها
ونفس تقول اجهد نجاتك لا تكن
كخاضبة لم يفن عنها خضابها

اللسان 6 / 233 ، 234

الروح : النفس يذكر ويؤنث والجمع الأرواح
التهذيب : قال أبو بكر بن الأتباري : الروح والنفس واحد
غير أن الروح مذكر والنفس مؤنثة عند العرب .

اللسان 2 / 462

القلب : تحويل الشيء عن وجهه . . والقلب
مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط . ابن سيده . القلب
الفؤاد . . وقد يعبر بالقلب عن العقل . . قال الفراء :
وجائز في العربية أن تقول : ما لك قلب وما قلبك معك
تقول : ما عقلك معك وابن ذهب قلبك وابن ذهب
عقلك وقال غيره : لمن كان له قلب أي تفهم وتعتبر .
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم : (اتاكم
اهل اليمن هم ارق قلوبا والين ائفدة) فوصف القلوب
بالرقة والائفدة باللين . .

وكان القلب أخص من الفؤاد في الاستعمال ولذلك
قالوا : أصبت حبة قلبه وسويداء قلبه . . وقيل القلوب
والائفدة قريبان من السواء وكرر ذكرهما لاختلاف
لفظين تأكيداً وقال بعضهم سمي القلب قلباً لتقلبه .
اللسان 1 / 685 .

الفؤاد : القلب وقيل وسطه وقيل : الفؤاد
غشاء القلب والقلب حبته وسويداؤه وقول ابن ذؤيب :

رأها الفؤاد فاستضل ضلاله
فياقنا من البيض الحسان المطائل

راى ههنا من رؤية القلب . . اللسان 3 / 329

الجنان : جن الشيء يجنه جناً : ستره . .

والجنان بالفتح القلب لاستتاره في الصدر وقيل
لوعيه الأشياء وجمعها وقيل : الجنان رُوع القلب وذلك
أذهب في الخفاء وربما سمي الروح جنانا لان الجسم
يجنه وقال ابن دريد سميت الروح جنانا لان الجسم
يجنها . اللسان 13 / 92 ، 93 .

من هذا يتضح ان العقل والنفس . . الى آخره .
هذه الملكات الانسانية لوحظت ورصدت وصنفت
وبويت من خلال طريقة عملها ولذلك لم يفصلوا بينها
فصلا صارما باعتبارها وحدات مستقلة يقوم بها الكيان
الانسانى او تقوم بالكيان الانسانى فهى اشبه بالدوائر
المتداخلة او بالاشكال المتعددة للشيء الواحد فالعقل
يدخل في دائرة القلب او يحل محله والعكس صحيح
والنفس والروح كذلك ايضا .

النفس الانسانية في الفكر العربى والاغريقى

ان هذا المعجم النفسى الذى أمكن استخراج
من الشعر القديم (الجاهلى) يجعل من المشجع ان لم
يكن من الضرورى عقد مقارنة موضوعية بين تصور
النفس فى كل من الفكرين العربى والاغريقى ، وترجع
اهمية هذه المقارنة الى ان الفكر الاغريقى هو الفكر
الذى ظل حاكما ومسيطرًا على الفكر الانسانى طوال
العصر القديم الى فترة ظهور الاسلام حتى فى اوقات
انحطاط هذا الفكر - اى الاغريقى - بل انه الفكر
الذى اثر تأثيرا عميقا بالفعل ويرد الفعل فى الفكر
الاسلامى لفترة طويلة وهذا الى جانب انه الفكر الذى
يرجع اليه المستشرقون والذين تأثروا بهم فى تصوير
الحالة العقلية للعرب قبل الاسلام حتى رأينا مستشرقا
مثل (اوليرى O. lery) يرد الفكر الاسلامى نفسه
فى كتابه الفكر العربى ومكانه فى التاريخ الى تأثير
الفكر الاغريقى من خلال اليهودية والمسيحية فى سكان
غرب الجزيرة الذين ظهر فيهم الاسلام .

ولما كانت النفس مبحثا هاما من مباحث الفلسفة
اليونانية ، سار على دربه فى تصور النفس كل من
مفكرى اليهودية ولاهوتىي المسيحية وفلاسفة المسلمين
على اختلاف فى التفاصيل والاضافات فانه من المهم جدا
فى تقييم تصور العرب قبل الاسلام للنفس تقييما يوضح
دلالتة العقلية ان نقارن هذا التصور بالتصور الاغريقى
للنفس من خلال مذاهبهم الفلسفية المختلفة .

النفس الانسانية في الفلسفة اليونانية (1) :

وقال النوفسطاثيون بأن الطبيعة الانسانية شهوة وهوى وهنفا اللذة ص 67 ..

ثم جاء سقراط فقال بأن الانسان روح وعقلن يسيطر على الحس ويديره وان الانسان يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة وانه يقترب الشهوات بسبب الجهل ، فالفضيلة علم والرفيلة جهل ص 68 .

وقال بخلود النفس وانها متميزة من البدن فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها ص 68 .

اما افلاطون فقد قال بوجود النفس قبل اتصالها بالبدن استدلالا بنظريته في المثل اذ لما كانت المثل غير متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس فلا بد من قدرة روحية تعقلها او بالاحرى تذكرها بعد ان عقلتها في عالم يماثلها واستدلالا بنظريته في الحركة وان كل متحرك لا بد له من محرك وكذلك الجسم اما رايه في ماهية النفس وعلاقتها بالجسد فلا يخلو من اضطراب وغموض ففى محاوره (فيدون) حدد النفس تارة بأنها فكر خالص وتارة بأنها مبدأ الحياة والحركة وكذلك يضطرب في علاقة النفس بالجسم مذهب تارة الى ان الانسان هو النفس وان الجسد آلة وتارة يوثق العلاقة بينهما فيذهب الى ان الجسم يشغل النفس عن فعلها الذاتى (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه دون ان يبين ماهية هذا التفاعل بل هو يذهب في هذا التفاعل الى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والادراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين .

وجعل في الانسان ثلاث نفوس وعين لكل منها محلا في الجسم ، ذلك ان (الصانع) رأى « ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب الاخرى مشتتة مستنيرة وجعل لكل منها نفسا تحركه وتدبره ولما كان مبدأ التدبير إلهيا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية الا انه جعل تركيبها اقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها الهية مثلها عاقلة خالدة ياتيها الخلود لا من طيب عنصرها

ذهب الطبيعويون الاولون مثل طاليس وانكسيمانس الى ان المادة حية وان النفس منبثة في العالم اجمع وذهب انكسيمانس الى ان النفس هواء (ولفظ (Psyché) يعنى باليونانية النَّفْس والنَّفْس فالهواء نفس العالم وعلته وحدته .. ص 18 وكذلك تصور الفيثاغورثيون العالم على انه حيوان كبير يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية نسي اللطافة ص 29 .

واضطرب رايهم في النفس الانسانية فذهب بعضهم الى ان النفس نغم مركب من توافق الاضداد (الحار والبارد واليابس والرطب) وتناسبها وانها تبقى ببقاء التوافق وتنعدم بانعدامه ص 29 بينما ذهب بعضهم الى انها الذرات المتطايرة في الهواء ص 30 وذهب آخرون الى انها المبدأ الذى تتحرك به هذه الذرات . وقالوا بمقيدة الهنود في التناسخ اى تقمص النفس جسما بشريا او حيوانيا او نباتيا بعد الموت تعود فيه الى الحياة مرة اخرى ، ص 30 .

اما الايليون الذين قالوا ايضا بطبيعة واحدة للعالم الا انهم انكروا الحركة والكثرة فليس لهم رأى محدد في النفس وان كانوا قد انكروا القول بالتناسخ ص 35 ، 44 .

وتابع الطبيعويون المتأخرون القول بمادية النفس وكذلك الالهة وادخل (انباد وتليس) التراب في تكوين النفس وذلك حتى تحس الاشياء الترابية لأن الإحساس عندهم تقابل الاشياء اى الحار في النفس يحس الحار في الطبيعة وهكذا وجعلوا مركز الفكر القلب وجعلوا اختلاف الناس المعقل راجعا الى اختلاف اجزاء الدم في حجمها وطريقة توزعها وتمازجها وقالوا ان النفوس البشرية الهة خاطئة / 47 .

وقال ديموقريطس ان النفس مادية مؤلفة من جواهر دقيقة وان النفس مبدأ الحركة في الاجسام الحية ص 50 .

(1) اعتمدت في تلخيص مباحث النفس على تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم مع تصرف بسيط ، وسأعتمد عليه كذلك في بقية الابحاث التى سأقارن فيها بين الفكرين العربى واليونانى ، وذلك لان يوسف كرم عرض للفلسفة اليونانية في تاريخه عرضا دقيقا وانيا .

المهية ما هو ضد لها فالنفس لا تقبل الموت . من
103 / 112 .

أما أرسطو فقد توسع في دراسة النفس وأمرد لها
كتابا مستقلا ، وقد عرف أرسطو النفس على أساس
من نظريته في الصورة والهولوس فالنفس للجسم الحي
بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي أي أنها مبدأ الأفعال
الحيوية على اختلافها وبنى منهجه في دراسة النفس
على المزج بين الاستقرار والقياس وقال بأننا لا ندرك
النفس في ذاتها ولذا يجب أن نبدا بالظواهر النفسية
مع رد هذه الظواهر الى القوى النفسية التي تعرفنا
بالنفس وذهب الى أن الأفعال (مثل الغضب والخوف
والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر
عن النفس وحدها ولكنها تصدر عن المركب من النفس
والجسم وعرف الاحساس بأنه فعل النفس بمشاركة
العضو الحساس المعد لاندراك المحسوس كالعين والأذن
كما أن الفعل ولو أنه خاص بالنفس يفتقر للتخيل ولا
يتحقق التخيل من غير الجسم وأذن نجيب الانفعال
النفسية في الاجسام الحية متعلقة بالجسم وداخله في
العلم الطبيعى ولما كانت درجات الحياة أربعا النامية
والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة ثم ان الحاس
والناطق نازع طبعا الى الخير الذى يدركه بالحس او
بالعقل فتكون اجناس القوى النفسية خمسة النامية
والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة ورايه ان النفس
(كمال اول لجسم طبيعى آلى) أي ان النفس صورة
الجسم الجوهرية وفعله الاول وعنده ان النفوس ثلاثة :
النفس الفأهية وهى مشتركة بين الاجسام الحية جبيما
نهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ولا يوجد
الحس والعقل بدونها في الحيوان الاعجم والانسان
ولهذه النفس وظيفتان : النمو والتوليد . والنفس
الحاسة : وهى حاسة بالقوة لا بالفعل كما ان العضو
الذى تحس به حاس بالفعل لا بالقوة والقوة الحاسة
ليست قوة مادية بدليل ان انفعالها ليس من قبيل
الحركة او الاستحالة المعروفة في الطبيعيات والتى
شأنها ان يفسد بها المنفعل شيئا فشيئا بتأثير الفاعل
وانما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص وليس
فيه تدرج لا يفسد به الحس لانه قوة صرفة من غير
صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس
ويتكامل بها مع بقائه هو هو . وهو يقسم المحسوسات
الى ثلاثة أنواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات

بل من خيرية الصانع . ثم اتخذ منها اعوانا تصنع نفوس
الاحياء الملتين وانما مست الحاجة الى هذه النفوس
لتنحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع
الصور الى ادناها وليكون العالم كلاً حقاً وانما وكل
امر صنعها الى نفوس الكواكب الآن كل صانع يصنع
ما يماثله والصانع الاول لا يصنع الا نفوسا الهية أخذ
اذن ما تخلف من الجوهريين الثانى والثالث وصنع مزيجا
تسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في
اجسام مهياة لقبوله وان تضم اليه نفسين مائتين
احداها انفعالية والاخرى غذائية. أما الانفعالية
مغضبية وشهوانية تحس اللذة والالام والخوف والامتداح
والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدر بين العنق
والحجاب لكى لا تدنس النفس الخالدة المستقرة نسي
الراس . وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب .
فصنع الالهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته .
والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال
هذا المركب الى الكوكب الذى هبط منه وتتقى هناك
حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب أما النفس الشريرة
فتولد ثائية امرأة فان اصرت على شقاوتها ولدت ثالثة
حيوانا شبيها بخلقيتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها
ولا تعود الى حالتها الاولى حتى تغلب العقل على
الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلا صالحا . ودرجات
هذا السلم المرأة فالطير فالذباب فالزحافات فالديدان
فالأحياء المائية أوجدتها الخبيثة والجهالة نازلة بها
نحو الأرض درجة فدرجة وهكذا كان الاحياء في ذلك
الزمان واليوم أيضا يتحول بعضهم الى بعض بحسب
ما يكسبون أو يخسرون من العقل وأراد الالهة ان
يلطفوا اثر الحرارة والهواء في الانسان مع ضرورتهما
له وان يوفروا له الغذاء فمزجوا جوهرها مماثلا لجوهر
الانسان بكميات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الاحياء
هى الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية
وليست هذه النفس عاتلة ولكنها تحس اللذة والالام
والشهوة نهي منفصلة وليست فاعلة اذ قد حرمت الحركة
الذاتية فكأنت جسما مبنيا في الأرض من 105 ، 106 .

أما قوله بخلود النفس فقد استدل عليه بمقيدة
التناسخ لأن النفس ما دامت تنتقل في الاجسام نهي
لا تموت وان النفس لا بد ان تكون بسيطة ثابتة مثل
المثل التى تشبهها ويان النفس لما كانت حياة نهي مشاركة
في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع وليست تقتل

من حيث هو كذلك خالد ودائم غير أننا لا نتفكر (نرى حال المفارقة) لانه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ومن غير هذا فليس شئ يفكر . ولم يكن أرسطو واضحا بالنسبة للقول بالخلود ولانه اثبت في عباراته السابقة الخلود للمنفعل مرة ونفاه عنه أخرى اما اصل العقل الخالد (النفس الناطقة) فلم يوضحه وكل ما قاله « اما العقل فيلوح تماما انه ياتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد » اما من أين قدم يقل شيئا . ص 198 / 217 .

لم تأت المدارس المتأخرة بجديد يذكر في مسألة النفس وانما استمرت تردد الإنكار السابقة بين منكرة ومعارضة فصفار السقراطيين أنكروا إمكان العلم واهتموا بالفضيلة العملية ، ص 277 / 285 .

اما ابيقورس فشك في العقل ووثق في الانسان واعتبر النفس مادة تبقى في الجسم وتنحل بانحلالة وجعلها نفسان أولها وظيفتان واحدة حيوية لبث الحياة في الجسم والثانية وجدانية تقوم بالشعور والفكر والإرادة وكلاهما مركب من جواهر لطيفة متحركة حارة وان كانت احدهما الطف من الأخرى والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم اما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فهي سعيدة دائما والاحساس عنده يتم بسبب (قشور) أي « أشباه » متطيرة محتفظة بصور الأشياء المنبئة عنها فاذا بلغت القلب حدث الاحساس وكذلك خيالات المنام واليقظة . ص 291 .

وقال الرواقيون ان العقل منبث في العالم والانسان على السواء فالمنطق صورة الطبيعة وكذلك الفضيلة وقالوا بالأشياء والمعرفة الحسية والعالم كله جسم حتى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط بين أجزائه وقد زودت الطبيعة الانسان بالتمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد وعادوا الى قول سقراط ان الفضيلة علم والرذيلة جهل ، ص 298 / 310 .

اما الشكاك فلم يقولوا شيئا عن النفس لانهم امتنعوا عن الحكم والجدل وقالوا بنسبية الأشياء . ص 311 / 321 .

اما في الإغلاطونية الجديدة فقد ذهب نيلسون اليهودى الى أن التوراة هي قصة النفس مع الله وانها تدنو من الله أو تبتعد منه بمقدار ابتعادها عن الجسم أو تربها منه واولوا سفر التكوين بأن الله خلق عقلا

والثالث بالعرض أما الاثنان الاولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة والأخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا ، والمحسوس الخاص هو الذى له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى ان تحسه ، والذى يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة فاللون محسوس البصر .. الخ والمحسوسات المشتركة هي : الحركة والسكون والمعدد والشكل والمقدار . والمحسوس بالعرض مثل هذا الابيض ابن فلان ، فابن فلان محسوس بالعرض وهناك الى جانب الحواس الظاهرة حواس باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ولكل منها وظائف وهي تتعاون فيما بينها .

النفس الناطقة : ويقصد به العقل وهو غير الحس وغير المخيلة وهو يدرك الصورة الكلية أى الماهية بينما الحس يدرك الصورة الجزئية أى العوارض المتشخصة فيها الماهية والعقل قوة صرفة كالحس غير أنه أعمق من الحس فى معنى القوة إذ انه يدرك ماهيات الأشياء جميعا فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك وهو « مفارق » أى ليس له عضو يعينه الى موضوع ويشاركه فى فعله على عكس الحس ويلبى هذه القوة الصرفة قوة أقرب نان العقل بعد أن يخرج الى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعلقه ويستطيع أن يستعيدتها وهو بذلك أقرب الى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلا بالملكة) والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بتعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات باعراضها وباعتباره مدركا للماهيات يسمى عقلا نظريا وباعتباره مدركا للجزئيات يسمى عقلا عمليا والفرق بين الحس والعقل العملى ان الحس يدرك اللاذ والمؤلم فى حقيقته المشخصة والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطلع بها العقل فيخرجه الى الفعل (وهذا الشئ بالفعل هو « العقل الفعال » وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة وهو غير منفعل أصلا غير ممتاز بمادة لان ماهيته انه فعل والفاعل أشرف دائما من المنفعل والمبدأ (العلة) أشرف من المادة .. وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته وهو وحده

الخامسة : ان هذا التصور ينتقض بعضه بعضا لا باعتباره مراحل في تصور علمى متطور تسير كل مرحلة فيه لمرحلة أعلى منها في اتجاه صاعد - وانما باعتباره قضايا وأخيلة تعالج بمنطق جدلى تنفى كل مدرسة فيه المدرسة الأخرى وتبطل احتجاجها .

هذه جملة ملاحظات أولية على تصور النفس في الفكر الاغريقى على اساسها رأينا في هذا التصور على الوجه الآتى :

1 - بنى الطبيعويون المتقدمون منهم والمتأخرون تصورهم في مادة النفس على ساس من نظريتهم نسي المادة الحية والنفس المنبئة فيها وهو تصور خيالى بحث وتمسقى في نفس الوقت مبنى على توهم خادع للوجود وهو تصور مختلف تماما عن التصور التجريبي المعملى الذى يقول به العلم الحديث والذى فصل فيه فصلا حاسما بين عالمى الطبيعة والاحياء على أساس من اكتشافه للذرة القابلة للانشطار كأساس لتكوين المواد الطبيعية واكتشافه للخلية الحية القادرة على التكاثر بالانقسام كأساس لتكوين المواد الحية .

2 - ناقض الفيثاغورثيون أنفسهم في تصور النفس كما ناقضوا اصول مذهبهم كما يقول يوسف كرم فقد قال بعضهم ان النفس نعم متوافق ويلزم من ذلك ان النفس ليس لها وجود ذاتى لانها مجرد تآلف عناصر وهذا يهدم قولهم بخلود النفس كما يهدم قولهم بالتناسخ ، وقال بعضهم ان النفس هى الذرات المتطايرة في الهواء او المحرك لهذه الذرات وهو قول يبدو لنا الآن مضحكا لان الذرات المتطايرة في الهواء كما نعرفها الآن ليست شيئا غير الغبار المتطاير والحقيقة ان آراء الفيثاغوريين على اختلافها صورة جدلية لآراء البابليين والهنود والمصريين .

3 - جاء رأى سقراط في النفس كرد فعل لتصوير السوفسطائيين للانسان بأنه مركب فقط من الشهوة والهوى وانه لا يطلب سوى اللذة فقال ان الانسان روح وعقل فذهب متطرفا الى الطرف الآخر منكرا قيمة الكيان المادى للانسان بل انه غالى في تطرفه الى الحد الذى زعم فيه ان الفضيلة علم وان الرذيلة جهل عقليين نبسط القضية تبسيطا يتنافى تماما وطبيعية الانسان اما قوله بخلود النفس فلم يات عليه بدليل وانما هو ترديد لعقيدة معروفة عند اليونان والمصريين والهنود والبابليين .

خالصا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا اقرب الى الارض (آدم) واعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وانتقاد للذة (الحية) وغاية النفس هى البلوغ الى الله بالذات والاتحادية . وللعالم نفس لانه تد صدر عن الواحد العقل فالنفس فالمادة والنفس علة وحدة الطبيعة كما ان النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحى ونفوس الكواكب والبشر وسائر المحسوسات فيض عن النفس الكلية واتصال النفس بالمادة اصل نقائصها وشرورها وتتنظر بالخلوص من المادة نهائيا والعودة الى حال النفس الاول والفلسفة وسيلة للصعود الى الاول الواحد وهى لا تصل اليه بحدس عقلى من حيث ان الممىن وحده هو الذى يمكن ان يكون موضوع ادراك بل ينوع من التماس لا يوصف ولا يصدق عليه انه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعرفة لانه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد .

ص 330 / 322 .

نقد :

هذا هو مجمل تصور النفس في الفلسفة اليونانية والمدارس التى تأثرت بها على اختلاف نزعاتها ولنسا على هذا التصور بعض الملاحظات :

الأولى : ان اساس هذا التصور خليط من العقائد الهندية والبابلية واليونانية والمصرية مثل التناسخ وتعدد الالهة ونفوس العالم واسرار العدد . الخ

الثانية : ان جهد الكثرة الغالبة من الفلاسفة لا يعدو ان يكون محاولة لصياغة هذا التصور الخليط في صورة منطق جدلى اما من موقف الامتناع به والدفاع عنه بايراد الأدلة وادخال تفصيلات وتصورات أسطورية في ثوب منطقي واما من موقف رده والانكار له بنفس المنطق .

الثالثة : اننا لا نستطيع ان نستثنى من الفلاسفة احدا! ردد الافكار والعقائد والاساطير القديمة حول النفس غير سقراط وأرسطو بصرف النظر عن الصواب والخطأ في آرائهما .

الرابعة : اننا لا نكاد نجد شيئا من هذه التصورات يثبت للنقد والتحميم العلمى اى انه باستثناء القيمة التاريخية لهذا التصور باعتباره مرحلة من مراحل الفكر الانسانى في زمان ومكان معينين فان ما يتبقى منه صالحا لاستعماله كأساس في فهم النفس الانسانية لا يكاد يذكر .

4 — أما تصور أنلاطون فقد يكون خيالا مسليا لانه صنع اسطورة فنية جميلة عن قصة الخلق حرصا على ايرادها في التلخيص السابق اما استدلاله الجدلي فنكتفى بما اوردها في التلخيص من ملاحظات يوسف كرم على تردده وتناقضه اما قوله بثلاثة نفوس مستقلة في جسد واحد فقد زاد به على صعوبة التوفيق بين النفس والجسد صعوبة اخرى هي صعوبة التوفيق بين ثلاث نفوس متباينة ثم زاد في هذا التعقيد والخلط والاضطراب والتناقض استمراره في ترديد عقيدة التناسخ اما ادلته التي سبق ايرادها في التلخيص على خلود النفس فنكتفى بايراد اعتراضات يوسف كرم عليها بقوله « واذا رحنا نحن نعوم ادلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الاول « التناسخ » يسلم بالدور تسليما فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو ائبه بالمغالطة حين يدعى ان الضد يخرج الضد — وذلك في قوله تديلا على التناسخ ان قانون العالم المحسوس هو تبادل دائر بين الاضداد يتولد الاكبر من الاصغر والاحسن من الاسوء وبالعكس فتصبح لدينا العقيدة القديمة بان الحياة نبعث من الموت ص 111 — وكلامه يدل فقط على ان الضد لا ينقلب الى ضده حتى يتلاشى اولا كالحار والبارد او يكسب او يخسر شيئا كالصغير يصير كبيرا وبالعكس اما التذكر — اى قوله بتذكر النفس للمثل بعد نسيانها — فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد نجردها من الجزئيات على مذهب ارسطو واما ان النفس حياة وحركة فلا يدل قطعا على بقاء النفوس الا اذا صح ان الحركة والحياة لها بذاتها او ان مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز ان تكون مؤقتة كسائر المشاركات ، او ان بقاء العالم قضية ضرورية . ويبقى تعقل المثل وهو الدليل الاقوى فيها نرى فانه ينظر للنفس في ذاتها لا بالاضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق اليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وان حياتها الخاصة لا تتحقق تماما الا بخلاصها من المادة في عالم روحى مثلها ص 113 . وفي رايى ان ابقاء يوسف كرم على دليل تعقل المثل ليس ابقاء على دليل قوى كما تصور وانما ابقاء على دليل يتسق مع التصور المسيحى فى الفصل بين عالمى الروح والمادة . وانصافا لانلاطون نقول انه على ما يظهر لم يكن جازما بشيء في كل ما قال فقد نقل عنه يوسف كرم قوله على لسان (سيسياس) في (فيدون) « ان العلم بحقيقة مثل

هذه الامور ممتنع او عسير جدا في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل فيجب اما الاستيثاق من الحق واما ان امتنع ذلك — استكشاف الدليل الاقوى والتذرع به في اجتياز الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب ما دام لا سبيل لنا الى مركب امان وآمن اعنى الى وحى الهى ص 112 .

5 — نقض ارسطو التصورات السابقة عليه في النفس . ولان ذلك يخدم غرضنا نورد مجمل اعتراضات ارسطو كما لخصها يوسف كرم فيما ياتى : « ان الفلاسفة جميعا لاحظوا ان الحى يمتاز بخاصتين هما الحركة الذاتية والادراك فمن قال منهم ببدا واحد للاشياء تصور هذا المبدأ متحركا وعالما وجعل النفس شيئا منه مثل طاليس وانكسيمانس وهو قليطس ، او تصور المبدأ متحركا فقط ثم حاول ان يعزل به الادراك مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألفت النفس منها جميعا مثل اينادوتليس وانلاطون لكى تدرك النفس بكل واحد من اجزائها العنصر الشبيه به في الاشياء ثم ان كثرتهم اضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما امكن . . . وردود ارسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية : لا يمكن ان تكون النفس جسما لان التذكير والتخييل والاحساس لا تبثها ظواهر النار ولا الهواء ولا اى جسم آخر ، انها ادراك والادراك غير منقسم لا يتصور له نصف او ربع فمحال ان يصدر عن الامتداد المنقسم ويقال مثل ذلك من باب اولى عن التعقل يضاف اليه ان الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية الى الوحدة فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ . . . واذن فقد اصاب انلاطون لوضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها ومعنى هذا انها في المكان بالذات لا بالعرض والواقع انها في الجسم وان الجسم هو الذى في المكان ثم ان التعقل وهو عنده الوظيفة الاقرب للنفس — يبدو وكأنه سيكون لا حركة وبالاخص التعقل الالهى فانه دائما هو هو دون تعاتب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف انلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة فان النفس اذا كانت تتحرك بذاتها فهى تستطيع ايضا ان لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية ولقد ذهب انلاطون الى ان للانسان نفوسا ثلاثا ، ولكن هذا التصور

الارسطية لا النفس الانسانية فهو يجعل العقل الفعال في النفس الناطقة غير متعلق بعضو لا لشيء الا ليفرق بينه وبين الحس ولكنه لا يذكر لنا دليلا على المفارقة وهل يكفى في التليل ان يقول انه قوة صرفة ؟ لقد وصف الحس ايضا بانه قوة صرفة فهل يكفى للفرقة بينهما قوله ان العقل آمن من الحس في القوة ؟ ولكنه حين وجد نفسه في مازق ضرورة خروج هذا العقل من القوة الى الفعل اضطر الى اختراع عقل آخر سماه العقل المنفعل والعقل بالملكة والعقل العملى .

والحقيقة ان النفس بتصورها هذا تعد اختراعا غير مسبوق من ارسطو .

6 - تبقى بعد ذلك آراء المدارس المتأخرة على اختلافها ، من صفار السقراطيين الى اليبقوريين الى الرواقيين الى الشكاك الى الافلاطونية الجديدة وهى في جملتها ليست شيئا أكثر من ترديد الآراء السابقة او توصيلها او نقضها والاعتراض عليها او تعليق الحكم .

7 - اذا اردنا ان نقيم في النهاية تصور الفلسفة اليونانية على اساس ما يتبقى منه للانسانية في مجال العلم بالنفس او تصحيح السلوك فلا نجد بين ايدينا شيئا نمسكه غير صورة تاريخية لجدل طويل مضطرب متناقض وغير نوايا طيبة حول اعلاء قيمة الانسان ولكن مع الاسف الانسان باعتباره اليونانى فقط لان الفكر اليونانى لم يعترف على طول تاريخه بقيمة انسانية لغير اليونانى بل وبطبعة خاصة منه كما في تقسيم افلاطون لجمهوريته وفي تصور ارسطو للحكومة المثلى . وذلك باستثناء الرواقيين الذين دعوا الى ان لا يتفرق الناس مدنا وشعوبيا لكل منها عصبية وقانونه فانهم جميعا اخوة ليس بينهم اسيا وعبيد ، وهم جميعا مواطنون من حيث انهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هى امهم وقانونهم فوطن الحكيم الدنيا بأسرها وما ابعدنا عن افلاطون وارسطو « ص 310 .

النفس الانسانية في التصور العربى :

في اطار المعجم الذى استخرجناه من الشمر القديم الذى سبق لنا استعراض تفصيلاته نستطيع ان نحكم بان العرب كان لهم تصور كامل وشامل ومنفصل ومحدد في النفس الانسانية ووظائفها واراداتها وانفعالاتها واحاسيسها وفي علاقتها بالجسد ولنا على هذا التصور عدة ملاحظات نجعلها فيما ياتى :

يهدم وحدة الحى فان الحى لا يستمد وحدته من الجسم والجسم مفتر بطبيعته لبدأ يردده واحدا والواقع ان النفس واحدة وانها كلها في الجسم كله يقابل انفعالها المتعددة قوى منها متعددة يدل على ذلك ان النباتات والحيوانات الدنيا اذا قسمت كان من اقسامها احياء من ذات النوع كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائفه . والتعليل الوحيد ان النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة ولا يقدر في ذلك ان الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر فان مصر عمرها راجع الى ان القسمة تضعف فيها آلات البقاء .

هذا مجمل نقد ارسطو لآراء من سبقه فى النفس فماذا عن رايه هو ؟

الحقيقة ان ارسطو هو اول مفكر يونانى حاول ان يرسى الفكر على اساس من الواقع وان يبنى تصوراتاه على اساس من التسجيل الدقيق للملاحظات في الواقع الموضوعى للوجود ولكنه على الرغم من ذلك وقع في نفس الشرك الذى وقع فيه سقراط ، وافلاطون كرد فعل للسوفسطائية وهو محاولة رفع الانسان من الحضيض الذى وضعه فيه السوفسطائيون وذلك عن طريق الاستدلال على وجود عالم روحانى رفيع الى جانب العالم المادى القليظ (الجسد) وفي داخله وقد اضطر ارسطو الى الاخذ بتقسيم افلاطون للنفس الثلاث رغم اعتراضه الشديد عليه ورغم محاولته الإبقاء على وحدة الانسان غير منقسم على نفسه فذهب الى ان بالانسان ثلاثة انفس نامية وحاسة ناطقة وان حاول التهوين من خطر هذا التقسيم بقوله ان النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة لانه انتهى الى القول بان نفسا واحدة من هذه النفوس هى النفس الناطقة بل جزء واحد منها فقط هو العقل الفعال او المنفعل على اضطراب منه هو الخالد من النفس ولا يستقيم ذلك الا اذا سلم بمصدر مختلف للنفس الناطقة يكون خالدا ومختلفا عن مصدر النفسين الاخرين بل ان ارسطو ليضطرب أكثر فيجعل « التوليد مشاركة في الدوام والالوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت » ص 203 بل انه ليخرج من النفس كلية - لكى ينسجم مع منطقه الجدلى - المخيلة والذاكرة ويجعلها قوى باطنة لا تنتمي الى عالم النفس ولا الى عالم الجسد ولا الى عالم بعينه اما تقسيمه للنفس الناطقة فهو تقسيم جدلى خالص والاولى به ان يسمى النفس

1 — يخلو هذا التصور تماما من الاساطير والمعتقد الشعبية التي شاعت عند الشعوب الأخرى مثل الهنود والبابليين والمصريين مثل التناسخ ونفس العالم وأسرار العدد .. الخ وهي الاساطير والمعتقد التي كانت الأساس الذي بنت عليه الفلسفة اليونانية تصورها للنفس الإنسانية .

2 — ان هذا التصور لا يقوم على أساس من المنطق الجدلي وإنما يقوم على أساس الاستقراء المبني على الملاحظة الشاملة والدقيقة للنفس في أحوالها ووظائفها وعلاقتها .

3 — ان هذا التصور غير متناقض وغير متنازع عليه لانه لا يبدو انه اجتهاد تحكى من أشخاص معروفين ينتقض بعضهم بعضا وإنما هو علم أمة بأكملها شاركت جميعها في وضع صياغته وتصيلاته .

4 — ان هذا التصور لا يبدو كخطوات متتالية من مراحل ينتفض بعضها بعضا وإنما يبدو انه نما علميا سليما بالاضافة والاتساع والتعميق لا بالنفس والاستبعاد .

5 — ان هذا التصور وبعد كل هذه القرون الطويلة التي مضت عليه وبعد ظهور العلوم الحديثة ومنها علم النفس بفروعه المختلفة وبجانبه النظرى والعملى لا يمكن اعتباره مرحلة جاوزها التطور أو علما ينقح بالتصحيح والاستبعاد وإنما يمثل مرحلة حية قابلة للاتساع والتصيل بالاضافات الجديدة .

هذه جملة ملاحظات أولية على تصور النفس في الفكر العربى نعرض على أساسها رأينا في هذا التصور على الوجه الآتى :

وضع العرب ملاحظاتهم عن النفس الإنسانية في مصطلحات محددة تناولت النفس من مختلف جوانبها . ودون سؤال عن ماهية للنفس أو العقل أو الروح .. الخ ، فالنفس والعقل والروح .. الخ ، وصف لعمليات ووظائف يقوم بها الوجود الإنسانى .

ولهذا اشتقت أسماؤها من المعانى المناسبة لها . فالعقل ملكة تكف واخذ لها اسمها من عقل الدابة أى كنها عن الجرى ، والعقل هو اللب أيضا لانه أخص شئ في الإنسان وأدل شئ عليه ، ولذلك اشتقوا له اسما من لب الشئ بمعنى خلاصته والعقل أيضا هو النهى واخذ هذا الاسم من نهاية الشئ بمعنى آخرته

وذلك لان العقل يوقف الإنسان على الغاية وينهاه عما وراءها مما لا يجب في الاخلاق أو لا يصح في الآراء أو الاعمال وهو أيضا الطم وهو مأخوذ من الاتاة أى التريث والتثبت وعدم التسرع ذلك ان من خصائص العقل الرشيد ان يثبت في حكمه ولا يتسرع في رأيه ويتريث في غضبه واندفاعه .

والنفس لفظ لا يدل على ماهية وإنما هو اصطلاح عام يستعمل أحيانا للدلالة على الإنسان ككل كما تستعمل أحيانا مثل لفظ روح رمزا على ما تقوم به الحياة في الجسد ورغم ان العربية تشارك اليونانية في اشتقاق النفس من النفس بمعنى الهواء (Psyché)

الا أن العرب لم يعموا في الوهم الذى وقع فيه معظم فلاسفة اليونانية وهو اعتبار النفس (الهواء) نفسه هو النفس الإنسانية والعالمية أيضا وإنما فصل العرب فصلا جازما بين النفس الإنسانية وبين النفس (الهواء) ولم يجعلوا هذه من تلك وكل ما في الأمر انهم لاحظوا المشابهة بين لطف الهواء وسرعة انتشاره وبين لطف هذا السر الذى يتخلل الجسد وينتشر فيه فتدب معه الحياة كما انهم لم يعموا في وهم النفس العالمية لان النفس عندهم خاصة بالإنسان بكل ما هو به إنسان والى جانب هذا الاستعمال العام للنفس قد ينظر الى وظيفة لها متخصص فيقال نفس خيرة ونفس شريرة ونفس أمارة ونفس حزينة ونفس شجاعة .. الخ ، وهكذا الحال بالنسبة للقلب والفؤاد والكبد — اذا نسبت اليه اعمال نفسية — والضمير فهذه كلها أسماء ترمز الى عمليات تم رصدها وملاحظتها ووصفها ثم تبويبها تحت هذه التسميات الخاصة التى لا يتحدد أى منها بأية دلالة ماهوية ولا يتخصص بجانب من وجود الإنسان ولا يتحيز منه في عضو خاص ..

واذن فالنفس والعقل والقلب والروح في التصور العربى ليست وحدات مستقلة بذاتها ولا متنازعة في ارادتها ولا مختلفة في مصادرها ومصايرها وإنما هى الإنسان كله أو الإنسان في حالة من حالاته ، الإنسان ككل وجودى متكامل له حاجاته المتنوعة ووظائفه المتعددة من تفكير وتدبير وتمييز ورأى وادراك وانفعال ونزوع وشعور وعواطف وأحاسيس . أى ان هذه التسميات تتعلق بالذات الإنسانية في حالة من حالاتها أو موقف من مواقفها ، فالذات الإنسانية في حالة تعقلها للامور ، وتمييزها لها وسيطرتها عليها وادراكها لها وتبويبها ..

عليه الا في حالة تعلقه بالجسد المادى كما لا يمكن التعرف عليه الا في صورة وظائف وعمليات ، اى ان النفس هي الانسان كله عقلا وروحا وجسدا في كل واحد غير منقسم ومن اجل ذلك يدرس الانسان كله تحت باب علم النفس فكرا وسلوكا وادراكا من خلال وظائف الجسم نفسه وعملياته الظاهرة وامصلبه واجهزته .

ولقد رفض العلم الحديث فكرة الثنائية : اى تقسيم الانسان الى روح وجسد او نفس وجسد وبالتالي كل التقسيمات التى تقسم الانسان عوالم منفصلة اى انه رفض كل تصور الفلسفة اليونانية والمدارس التى تأثرت به في النفس ورفض مبحث الماهيات والاعراض واهتم بالظواهر والظواهرات والوظائف ، اى ان العلم رفض من الفلسفات القديمة بل والحديثة ايضا هذا المبحث الذى ثار حوله الجدل العقيم في الفكر الفلسفى قديمه وحديثه وعاد الى نفس الموقف العربى القديم موقف الملاحظة لما نستطيع ان نلاحظه ونصفه ونراه ونحسه وندركه ونميزه ونحكم فيه ونفحصه في الانسان والارض في الحياة والمادة ولم تكن للعربى في القديم معاملة او مدارسه التجريبية ، وانما كان له نظره السليم وتقديره السليم في حدود ما تناوله امكانياته من ظواهر الاثياء وما ندل عليه في نفسها او فيما هو ابعد منها .

وحين جاء الاسلام اقر العرب على تصورهم للنفس واستعمل القرآن العقل بأسمائه المختلفة نى نفس الحدود التى استعملوها فيها وكذلك النفس والقلب وادار الحديث أساسيا حول النفس ككل . فوجه اليها الخطاب بالتكليف والامر والنهى والجزاء والمسؤولية وحاكمها الى العقل واللب والفكر . الخ ، وحين توجه الى الرسول عليه السلام سؤال عن الروح لم يتوجه اليه من العرب وانما توجه اليه من اليهود — حملة الفكر الاغريقى — فجاء القرآن موافقا لتصور العرب وهو ان السؤال عن الماهيات مرفوض لان علم الانسان لا يملك الاجابة عليه ولان ماهيات الاثياء غيب مغيب وهى من امر الله فقال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا » سورة آل عمران : 72 : ولم يرد ذكر الروح في القرآن سوى 22 مرة منها 12 فقط بمعنى انساني والباقي بمعنى امر الله وجبريل والقرآن . . بينسا ورد ذكر النفس في احوالها المختلفة 287 مرة .

هى عقل او لب او نُهَى أو جِلْم . . الخ ، وهى في حالة اصطراعها الداخلى بين الخير والشر والنزوع والكف في الصواب والخطا ، والتردد بين الحق والباطل وما يشتهيه من الامور نفس . . وهى كذلك في حالة تعلقها بالجسد وفي حالة انفعالها بالحزن والفرح والرضا والغضب والحب والبغض وهى في هذا الجانب ايضا تلب لان اصطلاحى نفس وقلب يستعملان معا للدلالة على المواظف المتقلبة والمختلفة والمختلطة ومثل ذلك الفؤاد .

ونلاحظ ان العرب قد استخدموا الكيد حين ارادوا التعبير عن المواظف في اتمى درجات الحدة فالحزن البالغ والغيظ العنيف والحقد الشديد يرمز له بالكيد لان لون الدماء الاسود فيه يرمز بادق الدلالات السى الاحتراق العاطفى الشديد في الدلالات .

ونلاحظ ايضا ان الضمير في العربية هو السر داخل الخاطر ، والضمير هو الشيء الذى تضميره في نفسك او تلبك فالضمير لم يكن يستعمل عند العرب بالمعنى الذى يستعمل فيه الآن ، اى بمعنى اداة الضبط الاخلاقى ، وانما استعملوه في جده اللغوى وهو السر المكون اى ان الضمير عندهم هو عملية الاضرار نفسها اى كتم الاسرار وعدم البوح بها ، اى انه الذات في حالة اسرار تختلف باختلاف السر المكون وهو اصطلاح يشمل كتم المواظف او الآراء او الرغبات او القرارات . . الخ ، اما اداة الضبط الاخلاقى عندهم فهى العقل بكل اسمائه لان العقل اصطلاح على كل وظائف الوعى والاستيعاب والكف والنهى اخلاقيا كان او غير اخلاقى ، والتبصر وحسن التصرف في الامور وانسلوك على السواء .

وهذا التصور ادق كثيرا من تصورنا الحديث نفسه الذى اراد ان يجعل للضبط الاخلاقى جهازا مستقلا عن العقل بمعناه العام دون شاهد من تجربة او يقين من علم .

هذا التصور لوحدة الذات الانسانية التى تختلف بها الحالات ولا تختلف عليها الادوات هو نفس الاتجاه الذى استقرت عليه علوم النفس الحديثة التى تركت الجدل واخذت بالتجريب والتى تدرس الانسان لا باعتباره ماهية معروفة ولكن موجودا لا يمكن التعرف

أطروحة دكتوراة حول مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي

ثم توسع في عرض ما قام ولا زال يقوم به المكتب من نشاط في دائرة اختصاصاته من بحوث لغوية وتجميع للمصطلحات العلمية والتقنية وتخطيط لبرامج أعماله وتنظيم لمعارض الكتب العلمية وللمسابقات في مجال البحث اللغوي وللندوات والمؤتمرات . وقد خص بالذكر مما ينتجه المكتب مجلة « اللسان العربي » ومشروعات المعاجم الصادرة في أجزاء المجلة أو المطبوعة على حدة . كما أوضح أن الهدف من نشر الانتاج المعجمي هو تنسيق الالفاظ المتداولة في مختلف الاقطار العربية وغيرها من الاوساط التي تستعمل لغة الضاد.

ويصدد الكلام على منهجية المكتب لم يفت صاحب الاطروحة ان يشير الى تمسك المسؤولين ببدا الدقة والوضوح وعروبة المصطلح قدر المستطاع وهو مبدأ اساسي يجب تطبيقه في اختيار المصطلح العلمي لمقابلة اللفظ الاجنبي ثم توحيد في الوطن العربي بواسطة مؤتمرات دورية على غرار مؤتمر الجزائر الذي انعقد سنة 1973 من أجل دراسة وتوحيد مصطلحات ستة معاجم علمية خاصة بالتعليم الثانوي .

وأما فيما يخص طريقة عمل التجميع والتنسيق فقد بين أن حصائل المصطلحات العلمية يتلقى المكتب بعضها من مراسليه الخبراء والمتخصصين ومن الهيئات العلمية كالمجامع والجامعات وغيرها من المؤسسات العلمية وهو عاكف في نفس الوقت وباستمرار على عمل جرد الكتب والمؤلفات الحديثة والقديمة التي كثيرا

حصل الدكتور المنجي الصيادي على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الانسانية من السوربون التابعة لجامعة باريس بعد أن قدم أطروحة موضوعها « مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي » .

والدكتور المنجي الصيادي معروف لدى قراء مجلة اللسان العربي التي سبق أن شارك في تحرير الجزء الاول من مجلدها الحادي عشر بمقالين نشرها باللغة الفرنسية كان عنوان أولهما « تجزئة تعريب التعليم في القطر التونسي » والثاني « استمرار اللغة العربية ومشاكلها الحالية » .

وفيما يلي ننشر موجز ملخص الاطروحة التي تنضل بتوجيهه الينا قصد الاطلاع :

استهل الدكتور دراسته بمدخل حلل فيه الاستفتاء الذي كان مكتب تنسيق التعريب نظمه خلال سنة 1966 حول صلاحية اللغة العربية كأداة للتعبير والنقل في المجالات العلمية وما يعترض سيرها ونموها من المشاكل في الحالة الراهنة والبحث عن الحلول الملائمة لمواجهة هذه المشاكل .

وتصدى بعد ذلك للحديث عن أسباب تأسيس المكتب واهدائه وصلته بالامانة العامة لجامعة الدول العربية مشيراً الى ما عاناه من الصعاب ماديًا وأدبيًا في أول أمره والى ارتباطه بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التي أصبح تابعاً لها بصفة رسمية منذ انشائها .

التعريب بالنسبة للعالم العربي عموما وبالنسبة للمغرب العربي خصوصا نظرا لما يلاحظ من تباين في استعمال كثير من المصطلحات المترجمة أو المعربة أو المنحوتة ونظرا للظروف والموامل التي تسببت لهذا الخلاف كغزو اللغات الاجنبية وتأثير اللهجات المحلية وغير ذلك.

ثم ختم أطروحته مؤكدا أن هذه الرسالة ليست هادفة الى وضع المصطلحات واقرارها كما يهدف الى ذلك عمل الجامع ، وان مهمة المكتب منحصرة أساسا في تجميع المصطلحات العلمية والتقنية والحضارية وتنسيقها في قوائم ومشروعات معاجم وتوحيدها بواسطة مؤتمرات التعريب الدورية .

ما يرجع اليها للتحقق من أصالة الكلمات والتعابير ، مضيئا الى هذه الحوائل في بعض الاحيان ما يقترحه خبراءه عند الضرورة من مصطلحات مستحدثة بطريق الاستتاق أو النحت أو التعريب . ولدى المكتب طائفة هامة من الكتب اللغوية والموسوعات والمعاجم المتعددة اللغات اقتناها لتكون مراجع خبرائه وادوات بحوثهم العلمية ونظرا لغزارة المادة فكر في الاستعانة بالنظامية أو الحاسبة الالكترونية التي سمى وما زال يسمى سعيًا حثيثًا في الحصول عليها لبلوغ أقصى ما يهدف اليه عمله الضخم .

وقد ابرز الدكتور المنجي الصيادي خلال عرضه القيم اعباء هذا العمل وأهمية رسالة مكتب تنسيق



اصل نظرية الاضداد في اللغة العربية

للمستشرق الفرنسي : ر. بلا شير
ترجمة : حامد طاهر (باريس)

اللحظة فقط ، لم يعد مبحث الاضداد يقوم على مواد اصلية ، وانما على مصنفات قديمة ، تمت من قبل . وعلى العموم ، فمن الناحية الجغرافية ، يحق القول بان الدراسة عراقية ، او على الاقل : في بدايتها .

اما من ناحية التسلسل التاريخي ، فيجب وصفها في السنوات العشر الاخيرة من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وعلى امتداد عشر السنوات الاولى من القرن الثالث . وتعتمد هذه التحديدات على اسماء المؤلفين انفسهم ، مؤلفي المعاجم والنحاة ، الذين اهتموا بمبحث الاضداد . فالاصمعي في البداية ، ومواطنه ومعاصره ، ابو زيد الانصاري ، ثم قطرب (التومى 206 هجرية) ويعتبر هذا الاخير اكثر اهمية ، مع ان شخصيته ليست معروفة لنا تماما ، غير ان هناك مصدرين مختلفين ، لا يوجد لدينا ادنى شك في وثاقتهما ، يؤكدان انه كان من «المعتزلة» وهذه حقيقة مهمة ، سوف اعسود اليها بعمد قليل .

ثم في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، نلتقى بشخصية قوية جدا ، هي شخصية ابن السكيت ، صاحب المؤلفات القيمة الكثيرة التي تناولت جوانب متنوعة ، وخاصة ما يتعلق منها بالدراسات المعجمية . ونحن نعلم انه قد اهتم كثيرا بالاختلاف بين الفروق المعنوية للالفاظ ، وانه صاحب كتاب «اللغة» الذي يعتبر دراسة لقيم المصطلحات الداخلية .

لكي يتجه بحثنا نحو آفاق جديدة لم تكشف بعد ، نهذه عدة افكار نجبت عن فحص لقوائم الاضداد في اللغة العربية والواقع انها افكار قليلة ، لان ما جمعناه ، مع الاسف لم يكن غزيرا ، كما انه لم يعتمد على التصنيف الذي قام به حاليا عدد من المستشرقين ، وانما على اصل مبحث الاضداد وتاريخه لدى العرب انفسهم ، وعلى العموم ، سوف نتحصر دراستنا على المستوى الذي تطور فيه ذلك المبحث ، وكذلك محاولة ادراك الدوافع الذي كانت وراءه ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة لا يوجد لدينا ، بطبيعة الحال ، سوى التخمينات والفروض .

واذن فلنحاول اولا ان نحدد المجال من الناحية المكثية والجغرافية . فلقد بدا مبحث الاضداد من العراق ولاشك ، وخاصة من مدينة البصرة ، حيث كانت الدراسات النحوية مزدهرة . وفيما يبدو ، لم تكن المسألة مفروضة بصورة ملحة حتى تهتم بها مثلا مدرسة الكوفة ايضا . مع انه ينبغي ملاحظة ان احد العلماء العرب الذين سوف نذكرهم هنا ، يتبع ، في الوقت نفسه ، كلا من مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وهذا هو ما كان شائعا في ذلك العصر .

ثم تتابع البحث في بغداد ، لكنه لم ينحصر فيها اكثر من القرن الحادي عشر الميلادي ، فنحن نسراه نشيطا جدا خارج العراق ، ومن الواضح انه في تلك

وتظهر شخصية أخرى تحتل مكان الصدارة ، هي شخصية ابن الأثير ، لكن يوجد هنا خطأ . فالواقع أن هناك شخصين مختلفين يحملان اسم ابن الأثير ، والذي يهنا هنا هو المتوفى (323 هـ = 934 م) . أما الآخر فهو أبو البركات ابن الأثير ، الذي سوف يهتم أيضا ، فيما يبدو - لاني غير متأكد تماما - بمسألة الأضداد . وقد عاش هذا الأخير في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين . ثم بالتقائنا بعد ذلك بابن درستويه (ت 347 هـ = 958 م) نجد أنفسنا أمام «جَمَاعين» أو «مصنفين» يعيدون تناول أعمال «الأوائل» بترتيبها أو شرحها . وأنا الح على هذه النقطة .

وهكذا فقد أظهرت دراسة تتابع المؤلفين في مبحث الأضداد : ضرورة التفرقة ، بعناية بالغة ، بين جيلين مختلفين : الأول هو جيل الأصمعي والانساري وقطرب : جيل يعمل على مواد لغوية خام ، يلتقطها ويدرسها ، والثاني جيل يبدأ بالأثير ، وخاصة ابن درستويه ، ولا يعالج سوى مادة معدة سلفا ، (فيما يتعلق بابن السكيت ، لا يبدو الأمر هكذا تماما ، فلدي شعور بأنه كان أصيلا في مجالات أخرى ، لكن العناصر المحددة تموزني) . هذا إذن فيما يخص الناحيتين : المكائنية والزمانية . تبقى المشكلة الأساسية ، وهي الدافع الذي أدّى بهؤلاء العلماء والمعجميين العرب الى ارتياد مجال الأضداد : أي افتراضات يمكن أن تطرح ؟

من الطبيعي ، أن الفكرة الأولى التي ترد الى الذهن هي أن الأمر لا يعدو أن يكون بحثا اعتباطيا ، نشأ نتيجة مجرد «الفضول العلمي» لمعرفة الاحداث اللغوية ، ولا يبغي استبعاد هذا الفرض الذي يمكن أن يكون ملائما بدرجة كبيرة ، فقد كان «الفضول العلمي» أو «حب الاطلاع» إحدى المميزات التي طبعت ذلك الجيل الرائد ، وبخاصة الأصمعي والانساري ، فقد كان هؤلاء العلماء ذوي اهتمامات متنوعة جدا ، واستطاعوا أن يقتحموا هذا المجال ، كما اقتحموا مجالات أخرى غيره . لجرد الرغبة في الاطلاع . ومع ذلك ، يمكن القول انه بالنسبة لهؤلاء العلماء ، في هذا الصدد ، كما لدى غيرهم في مجالات أخرى ، لا توجد لدينا الوثائق التي يمكنها أن تخبرنا عن حقيقة اهتماماتهم الباطنة ، ولا يعدو ما بين أيدينا من أن يكون مجرد ملاحظات بيوجرافية ، جافة للغة ، ولا يمكن أن نستخلص منها اتجاها مؤكدا ، حتى عندما تشير إحدى هذه الملاحظات الى أن واحدا مثل قطرب كان من المعتزلة !

فرض آخر أكثر أهمية ، وهو يرد عرضاً بمناسبة عبارة جاءت في مقدمة الأثير عن الأضداد ، حيث يذكر أن تلك الالفاظ ، ذات الدلالات المختلفة أو المتعارضة ، تعتبر بالنسبة الى بعض الناس دالة على «النقص» أي الضعف أو الخطأ في اللغة العربية ، التي تعد حينئذ غير قادرة على التعبير بشكل واضح ومحدد عما يراد منها ، فَمَنْ هم هؤلاء «البعض» الذين يهتمون العربية على هذا النحو ؟ يفهم الأثير بأنهم «أهل البدعة» وكذلك «أهل الجور» و «الضلالة» و «الاستهزاء» أي السخرية . أولئك الذين كان من شأنهم أن يسخرُوا من العرب ، وابتداء من هذه العبارة ، يمكن التساؤل عما إذا كانت بداية الأضداد قد جاءت نتيجة اتهامات مختلطة ، وذلك فيما يتعلق بموجة «الشعوبية» التي كان هدفها اظهار نقص لغة الفاتحين والحكام ؟ إن بقية عبارة الأثير تبين كيف أمكن لهذا الدليل الموجه الى اللغة العربية أن يتحول على أيدي المدافعين عنها الى دليل في صالحها . فليس وجود الأضداد بحال ما من عوامل الغموض ، كما يدعى المفترون ، وإنما هو أحد عوامل الغنى : انه إحدى مرائد اللغة العربية . لان اللفظ اذا كان له معنيان متضادان عموما ، فهو في نص واحد بعينه ، لا يدل الى على معنى واحد فقط منهما . وبذلك فلا مجال لأي غموض في التعبير عن الأفكار .

وحول هذه النقطة ، يوجد لدينا نص آخر هام . لكنه أقل وضوحا ، ذلك هو ما يلخص رأي ابن درستويه ، فهو يعارض تماما نظرية الأضداد ، وينفي أي وجود لها في اللغة . وهنا ينبغي الاعتراف بأن الأمور تتعمد ، فابن درستويه من أصل فارسي ، وإذا كنا قد قبلنا أن الأمر يعني هجوما من الشعوبية ضد الناطقين بالعربية ، فيمكن التساؤل : لماذا يتخذ هذا الفارسي ذلك الموقف الناقب بصورة قاطعة على هذا النحو ؟ غير أن الأمر يمكن أن يندرج ببساطة في ظاهرة عامة ، غالبا ما نلتقي بها في تاريخ الإسلام : وهي «مَرُوط العروبة» لدى عدد كبير جدا من «غير العرب» فيما يتعلق بالتمسك باللغة العربية والدفاع عنها . وأكبر مثال على ذلك هو «ابن قتيبة» ، ذو الأصل الفارسي ، والذي عاش في بيئة فارسية ، ثم أصبح هو المدافع الفيور عما أمكن أن نطلق عليه فيما بعد ذلك بوقت متأخر «الزعة العربية» أو «المروية» .

كذلك التقينا خلال استقراءنا بفقرة هامة جدا ، حيث لم يأخذ فعل (خاف) معنى (خشى) وإنما معنى (تأكد من) . وذلك فيما يتعلق بالآية القرآنية التي تتحدث عن النساء اللاتي يخشى أزواجهن نشوزهن (سورة النساء - الآية رقم 34) . فعلى الرغم من أن الآية تحتوي على فعل (خاف) الذي يعني بكل بداهة (خشى) - نجد أنه - ربما لأسباب فقهية حيث يحتاج كل حكم إلى دليل في الخلاف المثار - يأخذ معنى (تأكد من) وبذلك لا يمكن الزوج أن يخاف ، وإنما يصبح متأكدا . . .

مثال آخر من نفس النوع ، وهو الخاص بفعل (ظن) ، ففي المفهوم العادي يأخذ الفعل معنى (التفكير بتردد بين أمرين) ، ولكن المفسرين يعطونه في آيات أخرى من القرآن معنى (لديه يقين) منتزعين منه أى إمكانية في التردد بين أمرين . . .

والواقع أن هذه الالفاظ - الأضداد ، الواردة في القرآن ، تعتبر في مجموعها بسيطة جدا ، لكن التفسير الح عليها وأفسدها لكى يجعلها تعبر عن أمر ذى علاقة بها ، وليس من حقيقتها الحية في اللغة ، لان الذى كان يهيم هو تعضيد هذا الفرض أو ذاك . . . فكثيرا ما نلتقى في التفسير بآية قرآنية مفسرة بمعنى ، ثم في موضع آخر بمعنى معارض له تماما . ومن الغريب أن كلا التفسيرين يجرى تحت سلطة طائفة واحدة . وكان من يحاول ابطال تفسير من هذا النوع ، يتعرض لاتهامه بالبدعة ، ومخالفة أهل السنة ، وربما عرض حياته نفسه للخطر :

واذن ، فهل تتبع ظاهرة الأضداد ، كتعبير عن الخلاف بين أهل السنة و المعتزلة ، النقاش الدائر في محيط علم الكلام ؟ هنا تبدو إمكانية ارتياد هذا البحث .

وهكذا حاولت في تعداد الدوافع لمبحث الأضداد ، أن أضع هذا البحث في أفضل مكان له ، في المستوى الدينى الذى بدأ منه ، وأنه فلينتشر البحث الى مصطلحات أخرى غير تلك المصطلحات العادية التى ذكرناها من أمثال (ظن وخاف وأسر) ، ومع ذلك ، فإن الفرض المعتزلى يظل فرضا خالصا .

ينبنى ان يتجه البحث ناحية التفسير المعتزلى الخالص ، وليس فقط كما حدث بالفعل لدى فخر الدين الرازى ، الذى تعرض دون شك لثأير المعتزلة ، وان كان أحيانا يستخدم براهينهم ضدهم ، كما يجب ان يتجه

ومع ذلك ، فإن ماسبق يجعلنا نحتفظ فيما يتعلق بالفرض الثانى الذى طرحناه ، لانه من الصعب عملا الاعتراف له بقاعدة صلبة ، واهتقد أننا ينبغي ان نستبعد وبالتحديد بناء على ملاحظة الانبارى التى يذكر فيها أن الأضداد كانت ذريعة للهجوم على اللغة العربية . وهنا يوجد واقع ذو طابع شعورى استطاع ان يلعب دوره . فمالى أى حد لا يبقى مجال البحث موضحا . . .

مرض ثالث ، ظهر لنا انه يستحق الكثير من الاهتمام ، وقد جعلنا نقوم بإجراء عدة استقراءات ، ليست كثيرة مع الأسف ، كما كان ينبغي ان يحدث ، لكنها ليست أقل من أن تقدم بعض النتائج ذات الدلالات الخاصة : بما أن تطريا ، الذى يعتبر من أهم منسئى هذا البحث ، كان معتزليا ، فقد تساطنا عما اذا كان ينبغى البحث عن اصل هذا البحث في التفسير الدينى ، وبصفة خاصة لدى المعتزلة . لقد قام دأئيد كوهين بجمع كل الأضداد الواردة في القرآن ، وأمكن ان تبرز ملاحظة هامة : فبقدر ما تم من تحقيقات ، وبما أنها من الطبيعى محدودة جدا وبمعثرة ، يبدو (وأنا أصر على كلمة : يبدو) ان أهل السنة لم يهتموا كثيرا بهذا الجانب في أثناء تفسيرهم للقرآن .

وهكذا نلاحظ عند الطبرى ، أكبر مفسرى أهل السنة ، صمتاً مطلقاً حول آية ، سوف تكون على العكس مجالا لرسالة طويلة لدى فخر الدين الرازى . وهذا فيما يتعلق بفعل (أسر) الوارد في الآية (رقم 52 سورة يونس) (وأسروا الندامة لما رأوا العذاب) فالشركون أو الذين ظلموا يتقبلون العذاب الذى يستحقونه في يوم الحساب ، وعندئذ تقول الآية (وأسروا الندامة) أسر : معنى أخفى في أعماق قلبه أو كتم ، وهذا في الواقع هو المعنى الذى ندرسه لأول وهلة ، وهو المعنى الذى فسره الطبرى دون أن يقف عنده طويلا ، لكنه لدى المفسرين الآخرين ، يتحول من «أخفوا الندم في نفوسهم» الى «أظهروا الأسف والتوبة» وهذا منطقي . لان هؤلاء المشركين المحكوم عليهم بالعذاب ، يتأسفون بصورة طبيعية في تلك اللحظة الهائلة من أنهم لم يسلموا أو يؤمنوا . وهكذا ، في الوقت الذى لم يشر الطبرى بكلمة واحدة الى هذا الموضوع ، نجد فخر الدين الرازى (القرن السابع / الثامن الهجرى) يقدم لنا شروحا مفصلة حول مفهوم «الضد» ، ويؤكد ان فعل (أسروا) في الآية يدل على معنى (أظهروا وأعلنوا) بصورة طبيعية، وأنه يحمل أيضا في المقابل معنى (أخفوا وكنتموا) .

العبارة العربية الجيدة « مشرب بحمرة » ! لكن هناك بيتا للفرزدق يصف فيه قصرا فيقول « وجون عليه جص » أى : شيء اسود مطلقا بجص ! وقال النحويون ! ان الناس ليعتقدون ان هذا يدل على الابيض . لكنهم لم يفهموا ان هذه هى الحالة « الاشد تطابقا » على مفهوم التضاد .

ومع ذلك ، فلا يعنى الامر ان دافع التفسير كان هو الوحيد . لقد وجد بجانبه تلك الدوافع الأخرى التى نكرناها : حسب الاطلاع ، وضرورة الرد على افتراءات الشعبيية ، وانا اعتقد ان الامثلة التى اوردها ذات دلالة كافية ، فالذى يبدو بوضوح ، انه فى مجال التفسير ، كلما تمسكنا بالمعنى الحرفى للنص ، لا تبرز امامنا مشكلة التضاد ، لكن عندما ندخل اعتبارات لا علاقة لها بالمعنى الخام الاولي للنص ، فاننا نجد انفسنا مضطرين الى وضع تفسيرات أخرى ، فلماذا انن نترك هذا الجانب الملائم من التفسير ؟

وحاصل القول انه فى آية (اسروا الندامة) مثلا ، يبدو أكثر منطقيا وملائمة لخط التناسق القرآنى بصفة عامة ، ان نعطي فعل (اسرو) — على الرغم من الوضوح المعجبى له — معنى يختلف عن «كتبوا فى أعماق قلوبهم» !

البحث أيضا الى التفسير الظاهرى ، وخاصة عند ابن حزم ، ومهما يكن من شيء ، فسوف يصبح من اللازم القيام باستقراء شامل للتضاد التى وردت فى القرآن ، والسيطرة عليها بمنهج يصنف مظاهرها فى كل من الجدل ، والمعاملات ، لكى تتحدد أهميتها ودلالاتها الحقيقية .

ما النتيجة ؟

على الرغم من نقص دراستنا ، يبدو ممكنا ان نضع كمرض من بين الدوافع التى ادت الى مبحث التضاد : ان جزءا كبيرا منه يرجع الى اهتمامات خاصة بتفسير القرآن ، وانا على علم بان القائمة التى بين أيدينا حاليا تدل على ان مكان التضاد فى القرآن لم يدرس بعد .

ومن ناحية أخرى ، فاذا توجهنا الى دراسة التضاد ، فلا بد ان نضع بجانب المصدر القرآنى ، المصدر البدوى الذى خرجت منه كثير من الالفاظ المتضادة ، الخاصة بحياة الصحراء ، وهياتها ، وحيواناتها .

وعلى سبيل المثال ، يتمثل النموذج الكامل للتضاد فى لفظة «جون» التى تدل على الابيض والاسود . ففى اللغة الحية نفسها يدل الجون على شيء معتم أو مظلم «ينزع نحو الحرمة» او كما تقول



النظائر في القرآن الكريم

بَيِّنَات

مقاتل بن سليمان البلخي ومحمد بن علي الحكيم الترمذي

للدكتور محمد الشاذلي

ومن الجدير بالذكر ان المحقق قد حصل على
الجائزة الثالثة من بحثه هذا في المسابقة الثانية التي
نظمتها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي بالرباط
عام 1393 هـ (1973 م).

ويبدو ان الدكتور شحاته لم يطلع على كتاب هام
نشر عام 1389 هـ (1969 م) بالقاهرة وهو «تحصيل
نظائر القرآن» تأليف محمد بن علي الحكيم الترمذي
المتوفى نحو سنة 320 هـ (932 م) ، فانه لم يشر اليه ،
ولو اطلع عليه لاستفاد منه كثيرا كما سنرى ، لان كتاب
الحكيم الترمذي - الذي حققه الاستاذ حسنى نصر
زيدان عن نسخة كتبت في اوائل القرن السادس الهجري
وهي محفوظة ضمن مجموعة بمكتبة الاسكندرية البلدية
تحت رقم 3585 ج - انها هو شرح ومعارضة لكتاب
مقاتل بن سليمان ، ولم يطلع الاستاذ زيدان بدوره على
كتاب مقاتل ولم يشر اليه ، ولهذا فقد كنت اعتبره مملا
ناقصا لا يستكمل الا بالاصل ، وحمدت الله ان ساقنتني
الاتحاد الى مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي
ناطلعت على هذا الاصل وهو كتاب «الوجوه والنظائر
في القرآن» ، وقد بدأ الحكيم الترمذي كتابه بقوله :
(الحمد لله رب العالمين ، ولي الحمد واهله وبعد : فإنا
نظرننا في هذا الكتاب المؤلف في «نظائر القرآن» فوجدنا
الكلمة الواحدة مفسرة على وجوه ، نتدبرنا ذلك ناذا
التفسير الذي فسره انما اختلفت الالفاظ في تفسيره ،
السخ) وقد علق المحقق على هذا بقوله :

رغم الحملات الضارية التي استهدفت النيل من
اللغة العربية والقرآن الكريم منذ مطلع القرن الرابع
عشر الهجري ، فقد كشف المحققون عن روائع قديمة
في علوم القرآن الكريم كما كشفوا النقب عن أوجه
الإعجاز البياني والتشريفي في كتاب الله الخالد ، هذا
بالاضافة لما كشفه الباحثون حديثا عن أوجه اعجازه
التاريخي والعلمي .

وموضوع اليوم يتعلق بالاعجاز البياني اللغوي
للقرآن الكريم وهو فرع من علوم القرآن وتفسيره يعني
بالدراسة التحليلية للمصطلحات الواردة في القرآن
الكريم . واقدم ما اشارت اليه المراجع في هذا الموضوع
هو كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن» تأليف مقاتل بن
سليمان البلخي المتوفى سنة 150 هجرية (767 م) الذي
يعتبر من اوائل من كتب في علوم القرآن الكريم . وقد
حقق هذا الكتاب التيم حديثا الدكتور عبد الله محمود
شحاته المدرس بكلية دار العلوم بالقاهرة وقدم له
بمقدمة دراسية عن المؤلف والكتاب ، وكان المحقق قد
عثر على نسخة مصورة لمخطوطة الكتاب بمعهد
المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة
عن اصل محفوظ بمكتبة مسموية في
تركيا برقم 516 ، وهو مكتوب في القرن
السابع الهجري بخط نسخ جميل ، ولم يعثر السيد
المحقق على نسخة اخرى فاستعان في تحقيقه وضبطه
بالتفسير الكبير للمؤلف نفسه الذي سبق له ان حققه .

يشير بذلك الى سبب تأليفه كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذي بين أيدينا ، وأنه وقع في يده أحد الكتب المؤلفة في نظائر القرآن ولكنها تخالف منهج الترمذى

ولعل السبب في أن الحكيم الترمذى لم يصرح باسم المؤلف في كتابه هو طبيعته في التأليف كما سنعرض لها ، وربما دل ذلك أيضا على شهرة كتاب مقاتل وقتها.

ولعله من الأولى أن نعرض لحياة مؤلفي الكتابين بتعريف مختصر قبل أن نعرض للكتابين ، ومن أراد التوسع في معرفة أخبار الرجلين فليرجع الى كتب التراجم القديمة او الدراسات المتخصصة الحديثة كدراسة الدكتور عبد الله محمود شحاته عن «مقاتل بن سليمان» ودراسة الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة المدرس بكلية أصول الدين بالازهر الشريف عن «الحكيم الترمذى» .

ويسترعى انتباهنا لاول وهلة التشابه في حياة الرجلين رغم اختلاف مشربيهما ورغم ان الزمن يفصل بينهما بنحو قرن كامل ونصف ، كلاهما نشأ في خراسان وكلاهما اتهم بتهم عديدة كضعف الحديث وانزلاق الاسرائيليات في كتاباته ، وكلاهما كان له رغم ذلك تأثير توى في الفكر الاسلامى برد الشبهات ودفع البدع ، وكلاهما كان يميل للتشيع المعتدل (محنة آل البيت دون الطعن في أى من الصحابة رضى الله عنهم جميعا) رغم ان الاول «مقاتل بن سليمان» كان سلفيا كلاميا يزعمون انه كان يقول بالتشبيه ويتستر ويتزلف للحكام العباسيين وكان الثامى «الحكيم الترمذى» فتيها محدثا صوفيا ينفر من علم الكلام ويعارض التشيع المتطرف ويبعد عن السياسة والحكام .

ولد ابو الحسن مقاتل بن سليمان البلخى بمدينة (بلخ) في خراسان وتوفى بالبصرة سنة 150 هـ . ورغم ان المراجع تكاد تتفق على سنة وفاته الا انها لم تذكر سنة ميلاده وأن رجح الدكتور شحاته انها قد تكون سنة 80 هـ ، وهو نشأ في (بلخ) وتعلم فيها وكان مقربا من حاكم (بلخ) سالم بن احوز المازنى عامل بنى أمية ، وكان فيها أيضا جهم بن صفوان المعتزلى المعطل الذى يقول بنى الصفات عن الله مز وجل وبالقدر ، ولعل ذلك دفع مقاتل للغلو في الاتجاه المضاد وهو (التشبيه) وقامت بينهما مناظرات . وقد تحول مقاتل الى مدينة (مرو)

وتزوج فيها وبدأ تفسيره بها ثم تحول الى العراق فنزل البصرة ودخل بغداد وكانت له منزلة عند الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور وابنه المهدي ثم عاد الى البصرة وتوفى بها ، وقد اشتهر مقاتل بسعة معارفه وكثرة معلوماته ولكنه اتهم بالكذب والتدليس ويغلوه في التشبيه ، ولهذا امتنع أئمة الحديث عن الرواية عنه ، الا أن الاحاديث الواردة في كتبه الباقية الى الآن اكثرها في كتب الصحاح والسنن ، والضعيف فيها بنسبة نادرة، كما تخلو كتبه من التهم التى نسبت اليه ، ويتساءل الدكتور شحاته : هل قال مقاتل بذلك في صدر حياته او في مجلداته ومناظراته ثم عدل عنها ولم يثبتها في مؤلفاته ، ام ان رواة كتبه ونساخها قد هذبوها وحذفوا ذلك منها ؟ ام انها كانت مجرد افتراءات من خصومه وحساده ؟ ثم ان هناك اقوالا ترفع منزلة في التفسير وتثنى عليه في الرد على الزنادقة وشرح المتشابه والمشكل من آيات القرآن الكريم ، هذا ويمتاز تفسيره بالبساطة ، وبالإحاطة بمعاني الآيات ونظائرها ، فهو تفسير بياني للقرآن بالقرآن ، وهو اول من اشار الى «الكليات» في القرآن الكريم فيقول مثلا : «كل شيء في القرآن (يَحْمَدُ رَبِّهِمْ) يعنى بأمر ربهم» وقد احصى له الدكتور شحاته 32 كلية على حرف الالف و10 على حرف الباء و5 على حرف التاء . . . الخ في نحو 248 كلية ، الا ان تفسيره يعيبه خلوه من الاسانيد ووجود الاسرائيليات . واما كتابه «الوجوه والنظائر في القرآن» فيقول عنه الدكتور شحاته أنه : (يعتبر من امهات كتب اللغة العربية ، وفيه تظهر خصوبة هذه اللغة وثراؤها ، وانها غنية بالاصول والوجوه والنظائر قادرة على ان تستجيب لنهضتنا وان تمدنا بكل ما نحتاج اليه ، والكتاب في نفس الوقت من امهات المراجع في علوم القرآن وبيان ثروته اللفظية وإعجازه اللغوى) .

وولد ابو عبد الله محمد بن على الملقب بالحكيم الترمذى بمدينة (ترمذ) المشهورة في اوائل القرن الثالث الهجرى (نحو 205 هـ) ولم تذكر المراجع التاريخية تاريخ ولادته بالضبط ، وقد اختلف المؤرخون كذلك في تاريخ وفاته ، الا ان الدراسات الحديثة تبين ان وفاته كانت في نحو سنة 320 هـ . ويبدو ان والده كان من العلماء اذ انه يروى عنه كثيرا من الاحاديث ، وفي ترجمته لنفسه (يد وشان أبى عبد الله) يحدثنا أنه اشتغل بعلوم عصره وهو في سن الشباب وفي نحو الثلاثين اشتغل بالتصوف وعلوم القرآن ، وكانت له زوجة سالحة ساعدته على

سبعة عشر معنى في القرآن بمعنى البيان كتوله تعالى « **أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ** » وبمعنى الدين « **إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ** » وبمعنى الإيمان « **وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى** » والنظائر : كاللآفاظ المتواطئة .

والنسخة التي حقتها الدكتور شحاته يوجد في أول صفحة منها بخط الناسخ «هذا كتاب الأشباه والنظائر في تفسير القرآن العظيم للامام مقاتل بن سليمان» وفي الصفحة الثانية «مما ألف أبو نصر من وجوه القرآن عن مقاتل بن سليمان مما استخرج «وفي نهاية الجزء الاول» تم الجزء الاول من الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان رحمه الله» وفي نهاية الجزء الثاني «تم الوجوه والنظائر بحمد الله وحسن توفيقه وصلى الله على نبيه محمد وآله»

ومن هذا يتبين أن كلمة (النظائر) متفق عليها ويذكرها الحكيم الترمذى منفردة ، وانما وقع الاختلاف في كلمة (الوجوه) بدل (الأشباه) وان كان يبدو لى أن كلمة (الوجوه) اقرب ، حيث انه يبدأ كل مادة بقوله : «تفسير (كذا) على (كذا) وجه» وتضم هذه النسخة 185 مادة متفرقة بلغ عدد وجوهها جملة 764 ، تبدأ بمادة (الهدى) وتنتهى بمادة (الفسق) وهى مجموعة على غير نسق معروف لا من حيث أصل الكلمة ولا من حيث ترتيبها في المصحف ولا حسب الحروف الأبجدية في ترتيب المعجم ، وهو يأتى باللفظ من القرآن الكريم ويحاول أن يحصر عدد أوجه معانيه ويستشهد بمجموعة فقط من الآيات — وليست كلها — التى ورد فيها هذا اللفظ بالمعنى الذى حدده والتفسير الذى ارتآه ، وبديهى أن هذا مجرد اجتهاد من المؤلف اذ أن عدد الوجوه الذى ذكره ليس موقوفا ولا مطلقا ، كما أن معانى الوجوه التى ذكرها يمكن أيضا الاختلاف فيها ، ولم يشر مقاتل لى أى ارتباط يربط بين الوجوه المختلفة للفظ الواحد ، وهذا ما تبينه الحكيم الترمذى بعد ذلك فلم يلق أهمية كبيرة لعدد الوجوه في حد ذاتها واستفرغ جهده في بيان أصل المعنى للمصطلح ، وما يشتق منه للوجوه المختلفة ، وقد لاحظت أن بعض الوجوه قد فسرها مقاتل في معان ضيقة جدا قد لا يقره عليها الكثيرون ، ويبدو لنا ذلك في المادة رقم 78 — «الأرض» فقد فسرها على سبعة وجوه جعل أول وجه منها : «أرض الجنة» فسرها آية سورة الزمر (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَنُفِعْنَا مِنَ الْأَرْضِ وَأَرْزَقْنَا الْأَرْضَ بِرَحْمَتِهِ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ

تهينة الجو الروحى السابق له . وقد تعرض في حياته لفتن كثيرة واتهامات عديدة لخصها ابن حجر (الميزان ج 5 ص 308) : (اتهامات بأنه يروى في كتبه الفظيمة الاحاديث الموضوعة ، وحشاها بالاخبار التى ليست ببروية ولا مسموعة ، وبأنه أدخل في علم الشريعة ما فارق به الجماعة ، وعلل الامور الشرعية التى لا يعقل معناها بعقل ما أضعفها وأوهاها ، وبأنه ادعى الكشف عن الدقائق والامور الغامضة والحقائق ، حتى خرج بذلك عن قاعدة الفقهاء واستحق عليه بذلك الطعن والازدراء) .

بل وصل الامر أن سموا به الى والى (بلخ) فأخذ عليه الا يتكلم في (الحب) وانزوى في بيته لا يرفع رأسه من المهانة ، حتى حدثت فتنة سياسية في البلاد فهرب حساده واجتمع الناس عليه وخرج من عزلته وشاع ذكره وانتشرت كتبه وتبين الناس افتراء اعدائه عليه ، وكتبه العلماء وكبار الصوفية ، وقد اعتنى المتصوفون بكتبه جيلا بعد جيل حتى وصل اليها معظمها ، واكثرها صنفاها ردا على اسئلة تلاميذه ، ولم يكن يهمه فيها الا توضيح انكاره معتمدا اعتمادا كبيرا على التحليل اللغوى.

والحكيم الترمذى يعتبر بحق مبتكر ثلاث نظريات جديدة : نظرية متكاملة في الولاية «ختم الاولياء» ونظرية في حكمة الاحكام الشرعية «علل الشريعة» ونظرية لغوية في أن اللآفاظ معنى محدد لا يتغير وأن الاسماء سمات المدلولات «الفروق ومنع الترادف» . ويبدولى انه حينما قرأ الحكيم الترمذى كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن» لمقاتل بن سليمان الذى حاول فيه أن يبرز أن اللفظ الواحد او المصطلح يرد على وجوه كثيرة متباينة حاول حصرها ، رد عليه الحكيم الترمذى موضحا أن تلك الوجوه المتعددة في الظاهر انها تتشعب من أصل واحد تدور حوله ، وقد استكمل نظريته هذه في نهم القرآن الكريم في كتابه «الفروق ومنع الترادف» .

واما عن الكتابين فان كتاب مقاتل بن سليمان هو اول ما ألف في هذا النوع من الدراسات بالاجماع ، اذ يقول الزركشى (البرهان ج 1 ص 102) :

(النوع الرابع في الوجوه والنظائر ، وقد صنفت فيه قديما مقاتل بن سليمان ، وجمع فيه من المتأخرين ابن الزاغونى ، وأبو الفرج بن الجوزى ، والدمغاسى الواعظ ، وأبو الحسين بن فارس . . . فالوجوه : اللفظ المشترك الذى يستعمل في عدة معانى كلفظ «الهدى» له

تَطَوُّوْهَا) ، وياحبذا لو تفرغ لهذه الدراسة الشيقة بعض الباحثين ليشرح كل الوجوه في كل الآيات القرآنية ، وهو لاشك مجهود ضخم ولكنه يستحق ما يتجشم في سبيله من عناء .

وبمقارنتنا كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن» لمقاتل بن سليمان مع كتاب «تحصيل نظائر القرآن» للحكيم الترمذى وجدنا أن كتاب الترمذى هو شرح ورد على نفس الكتاب الاول فهو يبدأ بشرح المادة الأولى (الهدى) ويوضح اختلاف الالفاظ في وجوهها التى تتشعب من اصل واحد فيقول . (. . .) ويرجع ذلك الى كلمة واحدة ، وانما تشعبت حتى اختلفت الفاظها الظاهرة للاحوال التى انما نطق الكتاب بتلك الالفاظ من أجل الحادث في ذلك الوقت وذلك مثل قوله (تقول مقاتل): الهدى ، فقد جاءت على ثمانية عشر وجها ، فالحاصل من هذه الكلمة كلمة واحدة فقط ، وذلك ان الهدى : هو الميل ، ويقال في اللغة : رايت فلانا يتهدى في مشيته اى يتمايل ، ومنه قوله تعالى (على لسان بنى اسرائيل) (إِنَّا هَدْنَا إِلَيْكَ) اى ملنا اليك ، ومنه سميت الهدية هدية لانها تميل بالقلب ، والقلب امر على الجوارح ، فاذا هداه الله لنوره — اى اماله اليه لنوره — اهتدى : اى استمال ، وقد قال في تنزيله (يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ) فهذا اصل الكلمة ، ثم وجدنا تفسيره (تفسير مقاتل) الهدى : (البيان) وانما صار الهدى بيانا في ذلك المكان ، لان البيان اذا وضع على القلب بنور العلم ، مد ذلك النور القلب الى ذلك الشيء واماله اليه . الاسلام ، وانما صار الهدى في المكان الآخر الاسلام لانه اذا مال القلب بذلك النور الى ذلك الشيء الذى تبين له : انتقاد العبد واسلم . . . الخ» .

ثم تتابع المواد بنفس الترتيب الذى ورد في كتاب مقاتل الا أننا نفاجا بعد المادة رقم 9 — السوء ان 25 مادة متتالية (الخزى — باعوا — الرحمة — الفرقان — قاتون — الذكر — الخوف — الصلاة — الناس — كتب — الخير — الخيانة — الامام — الأمة — الشقاق — الوجه — الفتنة — العدوان — الاعتداء — الفرض — السفسو — الطهور — إن — انسى — الظن) قد شرحها الحكيم الترمذى ورد عليها ، ولا توجد في النسخة التى بين ايدينا من كتاب مقاتل ، ولما كان من المؤكد أن هذه المواد الخمس والعشرين كانت توجد في النسخة التى قراها الحكيم الترمذى فائنا لاتدرى هل

العالمين) وآية سورة الانبياء (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) . وفي الوجه الثانى : الارض يعنى «الارض المقدسة» بالشام خاصة ، واذا صدق هذا في آية سورة الانبياء (وَتَجَنَّبَاهُ وَلَوْطاً إِلَى الْأَرْضِ النَّيِّبِ بَارَكْنَا فِيهَا) فان آية سورة الاعراف (وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا) لها معنى نعرفه اوسع كثيرا مما ذكره ، وهذا ينطبق ايضا على الوجه الثالث : الارض يعنى «ارض المدينة» خاصة واستشهد بآية سورة العنكبوت (يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ تَمَاجِدُونَ) وآية سورة النساء (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا) يعنى ارض المدينة ، ولكن الثابت أن الهجرة قد تمت أولا الى ارض الحبشة كذلك ، فالاولى هنا ان الارض بمعناها الواسع ، وفي الوجه الرابع : الارض يعنى «ارض مكة» خاصة ، واستشهد بآية سورة الرعد (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَبْرُدَ الْأَرْضَ وَمَنْ بَعْدُ مِنْهُمْ إِلَّا جُنُودًا) ونحن نرى لهذه الآية الكريمة معنى علميا يشير الى طغيان البحر على اطراف اليابس ووتسوف الانسان امامه شبه عاجز ، وفي الوجه الخامس : الارض يعنى «ارض مصر» خاصة ، واستشهد بآيات في سورة يوسف (وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ) وَ (اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ) . . . الخ ، مع انه من الثابت ان سلطان مصر وقتها كان مبسوطا على رقعة كبيرة من الارض خارج حدود مصر ، ويرى البعض ان لفظ (مصر) كان يطلق وقتها كلفظ (المدينة) حاليا ومنه الكلمة العربية (الأحصار) وقول موسى عليه السلام لبنى اسرائيل (إِهْبِطُوا مِصْرًا) ، وبمعنى مصر فسر (الارض) ايضا في آية سورة الاعراف (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ) مع ان هذا ينطبق على الارض عامة في كل العصور ، وفي الوجه السادس : الارض يعنى «ارض العرب او ارض المسلمين» وفسر بذلك آية سورة الكهف (إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَاجُوجَ مُنْسُودُونَ فِي الْأَرْضِ) مع ان الثابت أن هذا كان في زمن ذى القرنين والمقصود هنا البلدان التى كانت تجاورهم عند السدين ، والوجه السابع : الارض يعنى جميع الارض «الارضين» وفيها آيات كثيرة نحو آية سورة الانعام (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ) . هذا ولفظ (الارض) قد ورد في القرآن الكريم في 461 موضعا اغلبها يعنى جميع الارض ، وبعضها لها اوجه اخرى غير التى ذكرها ، مثل «ارض بنى قريظة» في آية سورة الاحزاب (وَأَوْزَنَّاكُمْ أَرْضَهُمْ وَيَاثَرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ

(اللباس) يقابلها (اللبس) ، (اطمأن) يقابلها (تطمئن) ، (احس) يقابلها (الحس) ، (الباساء والضراء) يقابلها (الضر) ، (الشهيد) يقابلها (الاشهاد) (الخاسرون) يقابلها (خسران) ، (التقوى) يقابلها (اتقوا) ، (السوى) يقابلها (السواء) ، (بغير حساب) يقابلها (الحساب) ، كما ان مادة (الايمان) تاتي قبيل مادة (الشكر) في كتاب الحكيم الترمذى ، وان كان هذا لا يغير من المعنى ، الا ان كل هذا يرجع ان النسخة التي وصلت الحكيم الترمذى من كتاب مقاتل بن سليمان في «نظائر القرآن» هي غير النسخة التي بين ايدينا الآن ، وسأسوق في النهاية مثالا واحدا من كتاب «مقاتل بن سليمان» مع ما يقابله من شروح وتعليق «الحكيم الترمذى» يوضح منهج كل منهما :

يقول مقاتل :

تفسر الطاغوت على ثلاثة وجوه :

نوجه منها الطاغوت يعنى الشيطان ذلك قوله في (سورة) البقرة (مَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ) يعنى بالطاغوت الشيطان ، نظيرها ، في (سورة) النساء حيث يقول : (وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ) يعنى طاعة الشيطان ، نظيرها ايضا في المائدة حيث يقول (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) يعنى الشيطان .

والوجه الثاني : الطاغوت يعنى الأوثان التى

تعبد من دون الله فذلك قوله في سورة النحل (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ أَعبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتِ). يعنى واجتنبوا عبادة الاوثان ، نظيرها في الزمر حيث يقول (وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتِ أَنْ يَعْبُدُوهَا) يعنى الذين اجتنبوا عبادة الاوثان (وَأَنَابُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ) .

والوجه الثالث : الطاغوت يعنى كعب بن الأشرف

اليهودى فذلك قوله تعالى في سورة البقرة (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتِ) يعنى كعب (يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) ، نظيرها في النساء حيث يقول (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ) يعنى اليهود (يُؤْمِنُونَ بِالْحَبِيبِ وَالطَّاغُوتِ) يعنى كعب بن الأشرف . ويقول الحكيم الترمذى :

(واما قوله «الطاغوت» على كذا وجه : فالطاغوت

مشتق من الطغيان ، أخرجه على قالب «فاعول» ، وهو المجاوزة ، فاذا قوى الشيء ووفرت نفسه : كان على قالب «فاعول» فلذلك صارت تأويله الشيطان ، وفي مكان آخر الكاهن ، وفي مكان آخر كعب بن الأشرف اليهودى . فالطاغوت : هو الطغيان على البشر الذى

سقطت سهوا من الناسخ لكتاب مقاتل اثناء نسخه ام انها نسخة مختلفة ؟ ثم نجد المادة رقم 35 في كتاب الحكيم الترمذى وهى (الحكمة) موجودة برقم 12 في كتاب مقاتل يسبقتها مادتان برقم 10 — الحسنه والسينة و11 — الحسنى لاتوجدان في كتاب الحكيم الترمذى ، وكذلك لاتوجد المادة رقم 13 — الأمر اما المادة رقم 14 — المعروف فتأتى بعد (الحكمة) برقم 36 في كتاب الحكيم الترمذى ، وكذلك لا نجد في كتاب الترمذى المواد التالية :

16 — الظلمات والنور ، 17 — الظلمات ، 19 — الظلم ، 22 — الطيبات ، 23 — الطيب والخبيث ، 33 اقام الصلاة ، 42 — هل (التي نجد بدلا منها مادة (الردى) برقم 57 في كتاب الحكيم الترمذى وهى لاتوجد في كتاب مقاتل ، 62 — سريع ، 67 — الفرار واخيرا 68 — جعلوا .

واما المادة رقم 69 في كتاب مقاتل وهى (السبيل) فنجدها المادة الاخيرة من كتاب الحكيم الترمذى برقم 81 ، وتستمر المواد بعد ذلك في كتاب مقاتل تتوالى حتى ينتهى الجزء الأول عند المادة رقم 82 — النشور واخيرا ينتهى الكتاب بالمادة رقم 185 — الفسق .

وبهذا يظهر لنا ان كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذى بين ايدينا ليس الا شرحا ومعارضة لجزء واحد فقط من كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن» وتبقى اسئلة تنتظر الاجابة : هل اكمل الحكيم الترمذى شرح الكتاب كله ولم يصلنا الا الجزء الاول منه ؟ وهل لم يصله منه غيره ؟ ام انه اكتفى بشرح الجزء الاول منه فقط ؟ ثم ما هو تفسير غياب 25 مادة جملة واحدة في النسخة التي بين ايدينا من كتاب مقاتل مثبتة في كتاب الحكيم الترمذى يقابلها غياب نفس العدد تقريبا من مواد متفرقة في كتاب الحكيم الترمذى ومثبتة في نسخة كتاب مقاتل التي بين ايدينا ؟

ربما امكن تعليل الغياب الاخر بان الحكيم الترمذى قد تخطى بعض الالفاظ (المواد) فلم يعلق عليها، وان كان هذا التعليل محتملا ، الا اننى اجد احيانا يعلق على بعض المواد فيسطور ثلاثة نقط ولا يتركها مثل مواد : انفى والمحصنات والسوى والاسباب ، كما ان الترتيب المنتظم والتعليق المتوالى على المواد يجعلنى اطمح بان الكتاب لو كان قد وصل الى الحكيم الترمذى في الصورة التي وصلتنا ، فلا بد انه قد شرحه كاملا ، وقد لاحظنا ان بعض المواد تختلف قليلا في كتاب الحكيم الترمذى من نظيرها في كتاب مقاتل مثل :

ومن هذا نرى أن الحكيم الترمذى يوضح أصل
المصطلح في دقة بالغة يظهر منها اشتقاقات كل صور
الوجوه للفظ ، ولا يتناقض التخصيص مع العموم .

ليت الحظ يسعفنا بالعثور على نسخ أخرى من
كتاب «الوجوه والنظائر» تستكمل نقص النسخة
الحاضرة ، والعثور على الجزء الثانى من شروح
الحكيم الترمذى لطبعها معاً في مجلد واحد ، إذ أنه أصل
التفسير البيانى للقرآن العظيم ، ولو توهم بعض
الباحثين المخلصين للمضي في هذه الدراسة قُدماً فانهم
سيسهمون بلا شك في إثراء المعرفة الإنسانية .

يطاع من دون الله 1 - كالكهنة الطاغين الذين
يعملون في الخفاء . 2 - أو كالكهان الدجاجة على اختلاف
أنواعهم : سواء أكتوا كهنة لأوثان جمادية ساكنة ،
أو حية متحركة ، أو وهمة خيالية ، والأوثان في حد
ذاتها لا تضر ولا تنفع ولكنها لعبة في طواغيت الكهنة ،
ولعل أول مرة في التاريخ برهن فيها الكهنة على سلطانهم
يوم دعا «أممختب الرابع» (إخفانون) لثورته «التوحيدية»
سذ نحو 33 قرناً ، فانتمت كهنة (أمون) بتطليخ سمته
حياً وميتاً . 3 - أو كدعاة الحقد والعصية ويربط بين
هذه الصور الثلاث للطاغوت خيط دقيق هو الإلحاد
والعمل بالكذب والخداع .



سياسة الإدماج الاستعماري واللغة العربية في تونس

للدكتور محمد عبد المولى

لشعب تونس الذي تهر بقوة الحديد والنار واستسلم
للأمر الواقع . . .

ففى خلال 1881 فرضت فرنسا سياسة تعليمية
ترمى الى غاية الإدماج (l'assimilation) وأفضل وسيلة
لهذا الإدماج هى المدرسة وخاصة المدرسة الابتدائية
كما صرحت بذلك احدى الشخصيات الفرنسية ، لذلك
لا بد من استيراد المدرسة الفرنسية وقرسها فى بلدان
ما وراء البحار ، انها مدرسة فرنسا ببرامجها ونظامها
التربوى ومعلميها وكتبها بنفس عناوين فصول البرامج
المقررة فى مدارس فرنسا الام (. . .)

انها مدرسة فرنسا بوسيلة ادماجها القومية ،
التعليم فيها بالفرنسية فتصبح من ثم اللغات الوطنية
مهجورة وأكثر من ذلك ، محتقرة ، واذا ما استطاعت
اشكال التعليم الوطنى ان تبقى فانها تفقد اذذاك كل
قدرتها وفعاليتها .»

وفعلا حاولت سلطات الدولة الحامية ان تطبق
تلك السياسة فأول مسألة جابهتها بحزم هى مشكلة
اللغة ولكنها احتارت بين حلين : فأما الإدماج الكامل
وبالقوة لشعب تونس فى الامة الفرنسية ، كما حاولت
تطبيقه فى الجزائر ، واما مسخ الشخصية الوطنية
ونسف قواعدها من لغة ودين واقتصاد . . . كخطوة
أولى للإدماج ، وأخيرا وقع اختيارها على الطريقة
الثانية . (1)

فى منتصف القرن التاسع عشر انتصرت فرنسا
باسم أوروبا المسيحية على القطر الجزائرى الشقيق .
وكان من نتائج هذا الانتصار تطبيق سياسة الإدماج
والفرنسة فى المغرب العربى عامة وتونس خاصة مع
اختلاف بسيط فى استعمال الوسائل والطرق المؤدية الى
نفس الغرض ان هذه السياسة الفرنسية قد نجحت
الى حد بعيد فى خلق مشاكل وفوضى فكرية ولغوية
 واجتماعية وتربوية فى بلدان المغرب العربى الثلاثة :

كان المخطط الاستعماري الفرنسى ، الى جانب
الاستغلال الرأسمالى والبشرى ، يرمى الى افراغ
الشخصية التونسية فى مضمونها الاجتماعى والقومى
لاحلال مضمون الشخصية الفرنسية محلها ، وقد انكب
على اعداد طرائق هذا المخطط الجهنمى . اساتذة
الاستعمار الفرنسى المتخصصون فى العلوم الانسانية
عامة واللغة والحضارة العربية والاسلامية خاصة ،
والعارفون بدقة التركيب النفسى والاجتماعى للفرد .

وبعد انتصار فرنسا باسم أوروبا المسيحية على
القطر الجزائرى نصبت الحماية على القطر التونسى .
وما يقال عن تونس يصدق كثيرا على المغرب الاقصى
نظرا لخص سياسة الإدماج التى سلكتها الدولة الحامية .
« نباسم نعلة غامضة ، دعيت « بالحماية » قلبت
سلطات الاستعمار الفرنسى الاطار السياسى
والاقتصادى والاجتماعى ، وحاولت قلب الاطار الثقافى

(1) انظر : Thalbi : La Tunisie Martyre, Paris, Jouve et Cie, 1920, p. 37.

وعلى الرغم من المظاهرات الشعبية الصاخبة تمكن المستعمر من أن يجعل في النهاية اللغة الفرنسية لغة الإدارة والتعليم الرسمية بعد أن نقلت تدريجيا الدواوين الى اللغة الفرنسية واصبحت بالتالي اللغة العربية في صف اللغات المميزة كانتها لغة اجنبية .

هذا اذا استثنينا بعض تلك المؤسسات التعليمية والقضائية التي لا تزال تحافظ حتى اليوم على اللغة العربية .

كانت السياسة الاستعمارية ترمى من وراء هذه الفرنسية الى خلق جيل تونسي يكون بعيدا كل البعد عن معرفة لغته وثقافته الوطنية . وسوف لا يتم تكوين هذا الجيل الجديد حتى تصبح القطيعة ممكنة بينه وبين واقعه وشعبه وبين الماضي والحاضر عندئذ يفقد كل اتصال مثير بين الشعب من جهة ، وبين ابائهم المستترين من جهة اخرى فتقطع صلة الرحم ، وجميع امكانيات الاخذ والعطاء المثمرة بين الفريقين عند ذلك يصبح من السهل دمج العرب في الامة الفرنسية « الحامية » .

لكن الاستعمار نسي ردود الفعل العنيفة لشعب تونس ومثقفيه المتمسكين بلغتهم وبتقافتهم الوطنية ، لقد ناضل الشعب التونسي بكل عنف وقوة لعرقلة وابطال السياسة الفرنسية فقاطع اول الامر المدارس الفرنسية واعتبرها خطرة ومضرة لتربية ابائهم ، ليست على كل حال ، مدارس الكافرين بالله ؟ .

وحتى يتمكن من نشر لغته وثقافته على نطاق واسع عهد المستعمر الى استخدام جميع وسائل الضغط المادية والبيسيكولوجية ، ومن ضمن هذه الوسائل الجهنمية استخدم طريقة معقدة جدا ومرحلية : كان العدو الاستعماري ذكيا في انتقاء طريقة الانتداب للخدمة العسكرية وهي تعتمد على الاغراء والقوة في آن واحد : فبعد ان اتخذ من الحاضرة نقطة ارتكاز اداري وثقافي في الشمال جعل الجنوب منطقة عسكرية . اعفى اولاً ابناء العاصمة من الخدمة العسكرية وذلك تكريما لبعض العائلات على توأمتها وعدم مقاومتها للحماية ، وتشجيعا لابنائها على الدخول الى المدارس الفرنسية ، كما اعفى ابناء الجنوب من الخدمة العسكرية انهاء لثوراتهم ومشاكلهم ، اما الباقي ، الوسط والساحل والجهات الاخرى فهي غير معفاة من الخدمة العسكرية وبذلك وجد الشعب التونسي نفسه بين فكين حادين او بين قوتين ارهايبيتين مركرتين في الشمال والجنوب .

ان الشعب التونسي بصفته شعبا عربيا مسلما ، يعتبر ان الخدمة العسكرية تحت العلم المسيحي المثلث علم الكفار ، بمنزلة الكارثة العظمى والطاقة الكبرى ، والمستعمر يعرف هذا الشعور معرفة دقيقة ، فقد استخدم المستعمر كل الوسائل لنشر لغته مثل نظام التفرقة والتمييز بين الفئات السكانية والجهوية باعفاء البعض وعدم اعفاء البعض الاخر من الخدمة العسكرية ، وكذلك اعفاء كل من يحصل على الشهادة الابتدائية . ان هذه الاساليب الجهنمية اجبرت بعض التونسيين على ادخال ابنائهم الى المدارس الفرنسية ، املا في الاعفاء من الخدمة العسكرية واذا لم يتحصل الشاب التونسي على الشهادة ولم تسعفه القرعة فله أمل اخر وهو التمويض بدفع مقدار مهم من المال .

وعلى الرغم من أن اغلبية العائلات التونسية آنذاك كانت قليلة الموارد الا انها كانت تضحى ، في اغلب الاحيان ، ببيع متاعها وارضها للمعمرين الفرنسيين وغيرهم حتى تتمكن من دفع غائلة الكارثة ، كارثة الخدمة العسكرية ، عن ابنائها ، كل هذه الاشياء ساعدت كثيرا على نشر اللغة الفرنسية كما ساعدت التوسع الاستعماري الراسمالي على حساب جماهير الشعب الواسعة .

امام هذه الاشياء جميعا ، وامام سياسة الادمج والفرنسة لعبت الثقافة القومية عن طريق اللغة العربية والدين الاسلامي دورا لا يضاهاى كانت الزيتونة والصادقية والخلدونية معقلا منيعا للدين واللغة والثقافة العربية التي هي اخص مقومات الامة وحجر الزاوية التي يبنى عليه صرح مجدها وعزها ، لقد عرقلت هذه المؤسسات الوطنية مشاريع ادارة التعليم العمومي الاستعمارية ومناورات مديرها «باشويل ولوسيان باي» وغيرهما كما قاومت بكل شدة جميع المشاريع الاستعمارية الاخرى مقاومة دفعت بخيرة ابنائها ورجالها الى الصفوف الامامية من المعركة الوطنية لتخليص المجتمع التونسي من التبعية الثقافية والاستغلال الاقتصادي والبشرى ولا ننكر ما قامت به المدارس القرآنية المصرية والمدارس العربية الاخرى في نشر التعليم باللغة العربية .

والجدير بالذكر ايضا أن الخلدونية قد لعبت دورا فعلا في تلقين العلوم المصرية عن طريق اللغة العربية ، الى جانب تدريس اللغات الحية كالفنات ، ولا ننفل ايضا عن ذكر تجربة الشعبية المصرية الرائعة التي كانت اثناء الحماية اول تجربة تعريب ناجحة بعد تجربة الخلدونية الرائدة .

دائرة الوحدة نظرية جديدة لأوزان الشعر

للاستاذ عبدالصاحب المختار
بغداد

ما نظم عليها وما اهمل تضم الاضاريب والاعاريض والعلل كافة على وجه الاتسجام وتتألف من 29 نقرة عدد الحروف الهجائية كما وردت في المسند وعدد ايام الشهر تضم سبعة الحان اساسها الحركة والسكون بنقرة خفيفة او صامتة تتولد منها النقرة الثقيلة بوضع علامة الفتحة على احداها على أن تجتمع اربع حركات على التوالي وهي الدائرة (دائرة الوحدة) حيث تقرا منها الاوزان .

تمصح هذه الدائرة اوزان الشعر وتضيف اوزانا اليه جديدة وتختصر قواعد الزحاف والعلل وتصون شعر القدامى كمعلقة الابرس وامرئ القيس الخ . وتصلح قاتونا لفنون اخرى كالموسيقى والغناء .

فنظرية الاستاذ عبد الصاحب المختار قائمة على منطق سليم كما تأكد ذلك في قرار لجنة الادب بمجمع اللغة العربية بالقاهرة بتاريخ 16 / 11 / 1977 وقرار لجنة جامعة بغداد رقم 2938 بتاريخ 29 / 12 / 1976 وغيرهما من الهيئات .

ونحن نهنيء الاخ الاستاذ على هذا الاسهام القيم الموفق في دعم لغة الضاد وابرار مدى تساووق وتواكب اصولها وتواعدها .

اساس النظرية الجديدة في اوزان الشعر ان اصل الالحان (الموازين) اربعة اصوات كل صوت يتألف من حركة فسكون وقد رمز له بالنقرة الخفيفة (دن) دال متحرك ونون ساكن فيكون المعيار الاساسي لاوزان الشعر اجمع هو (دن دن دن دن) وهو وزن بحر دق الجرس .

يابن الدنيا مهلا مهلا زن ما ياتي وزنا وزنا
يب نل دنيا / مهلن مهلن زن ما ياتي / وزنن وزنن
دن دن دن دن / دن دن دن دن
دن دن دن دن / بن دن دن دن

نبحفز ساكن النقرة تتولد نقرة صامتة بحركة واحدة (د) ويتحرك الساكن وقتيا باحدى علامات التحرك الضمة او الكسرة او الفتحة تتولد نقرة ثقيلة (دن) ، برقع الحركة عنها تعود لاصلها (دن) وهي مساوية للاخيرة بالزمن والقوة .

نلو وضعنا دائرة تبدأ بنقرة الاساس (دن) ووضعنا الي يمينها المجموعة الاولى في نصف دائرة ومن يسارها المجموعة الثانية بنصف دائرة متفايري الاتجاه بحيث يلتقيان بانتهائهما نكون قد حصلنا على دائرة طبيعية ازلية لا يد لاحد في وجودها تضم اوزان الشعر اجمع

دراسات تعريبية ومفجمية

الصفحة

- 1 - تعريب العلوم الانسانية في التعليم الجامعى
للدكتور رشدى فكار 127
- 2 - التعريب ومراعاة جمائل العربية واوزانها
للاستاذ احمد عمار 134
- 3 - معالجة التعريب فى العلوم الهندسية
للدكتور على محمد كامل 135
- 4 - الفارابى اللغوى (2)
للدكتور احمد مختار عمر 147
- 5 - المعجم العربى لمصطلحات العمل 175
- 6 - مفهوم تشييق تعريب 176
- 7 - معجم التربية والتعليم فى الميزان 179



تعريب العلوم الإنسانية في التعليم الجامعي

دراسة تحليلية لأبعادها ومراحلها
من المنطلق إلى التسيق إلى التوحيد

للكؤور رُنشدي فكار

بالوسائل فاعلية العلوم وتوظيفها بتحديد مضامينها ،
واكتساب المعرفة التكنولوجية وتطبيقها ، بمد
استثناسها في شكل فوري قادر على استغلال خيرات
الطبيعة ، وتنجير طاقات غطاء الانسان لا سلبياته
وهذا لا يتأتى الا بفضل استيعاب موضوعي لتدرات
العلوم وواقع التكنولوجيا في هذا العصر نظريا ،
وعمليا ، وتطبيقيا .

ولا جدال ان الخطوات التي قطعت في طريق
التعريب تبشر بالخير ، فبعد الاجيال السابقة التي أدت
دورها في حدود متطلباتها التي أملتها الضرورة وبجهد
فردى ، جاءت أنشطة المؤسسات الثقافية والاكاديمية
لتؤهل لارضية التعريب التي تحمل مكتب تسيق
التعريب في الوطن العربي ، رغم إمكاناته المحدودة
مسؤولياتها بتسيقها ومنهجتها لتعطي باكورة العمل
الجاد في اطار علوم الطبيعة في شكل المعجم الاول
الموحد . وهذا بدوره يدعو الى المزيد من تكثيف
الجهودات الواعية المتبصرة بعمق في قضية التعريب
انطلاقا من الشعور بالمسؤولية لدى كل مثقف عربي
امام هذه القضية المصرية .

والتزاما منا بهذا المبدأ نقدم ، من خلال هذا
العرض المركز ، تصورنا على ضوء تجربتنا الجامعية ،
وخبرتنا المتواضعة في علوم الانسان ، لاشكالية التعريب
في هذه العلوم ، مبتدئين بطرح الاشكالية وابعادها
لننتقل الى تحديد مراحلها المختلفة من مرحلة المنطلق
بمفويتها ومجازماتها التي أملتها الضرورة ، ما لها وما

تمهيد : التعريب قضية مصرية بالنسبة لعالمنا
العربي وليست هامشية :

غنى عن التعريف أننا نعيش في عصر تحدد فيه
معايير تقدم الامم بقدر ما لديها من عطاء علمي ، ومعرفة
تكنولوجية ، وتبنى لخصائص الارتقاء ، دون ان تفقد
ذاتيتها واصالتها ، ولقد استطاعت بعض المجتمعات
ان تتصدر حاليا ، لجرد انها تملك وسائل التقدم هذه ،
اي الارتكاز اساسا على العلم ، والتكنولوجيا ،
والصناعة ، دون ان تكون لها ثروات طبيعية او بشرية ،
بينما عالمنا العربي وقد حياه الله بالثورات الطبيعية
والبشرية ، وخصه بذاتية انسانية ، اشرقت حضارتها
على الارض عبر قرون طوال ، متوكل في خطواته
الوظيفية وفي تبنى معايير التقدم ، فهو يواجه حاليا
من بين ما يواجه من مشاكل وظيفية قضية الاولويات
بمعنى كيفية تصنيف اشكالياته بين اساسية حيوية بها
يبدأ ، وثانوية غير فورية تتحمل الانتظار ولا تتمعد
مع الزمن .

ولا شك ان اشكالية التعريب في محيط العلوم ،
والتربية ، والثقافة بصفة عامة في تصورنا تتصدر من
بين الاشكاليات الاساسية الحيوية الفورية لعالمنا
العربي ، باعتبار ان عوامل الاعاقة لا تتجسد بالضرورة
في عدم عطاء طبيعة ارضه او مقومات حضارته او ذاتية
البشرية ، بقدر ما تتجسد في توعكه حيال امتلاك وسائل
تقدم العصر لا أسسه وجوهره لانه مالك لها ، ونعنى

عليها ، الى مرحلة التنسيق المنهجي وكيفية التغلب على العوائق على ضوء الامكانيات الميسرة الى مرحلة التوحيد كهدف حتى منشود للنهوض بامتنا وتحقيق تقدمها باستعادة مجدها التليد علميا .

المبحث الاول

طرح اشكالية تعريب مصطلحات علوم الانسان من خلال ابعادها المختلفة

منطلق الاشكالية فرضته الضرورة واملته الحاجة :

اذ من المعروف انه مع ظهور المجلات الثقافية في العالم العربي منذ القرن الماضي والتطلع الى الفكر الغربي ومحاولة التعرف على بعض مظاهره ، ثم مع تأسيس الجامعات العربية ، والرغبة في تبني المعطيات الاكاديمية المعاصرة في الجامعات الغربية ، سادت بعض هذه المعطيات فلسفية ، وعلمية ، وتكنولوجية تأخذ طريقها الى ثقافتنا العربية ، سواء في شكل مصطلحات معربة او مترجمة ، او في شكل مضامين تأثر بها المثقون . وكما كان الحال في تجربة سابقة عرفتها امتنا من قبل حين الاحتكاك بفكر اجنبي تمثل في الحضارة الاغريقية وما حولها ، فقد تباينت المواقف في المحيط الفكري على مستوى الشكل والمضمون ، بين متحمس متقبل لها قلبا وقالباً ، وبين رافض لها شكلاً ومضموناً ، وبين موافق بين القبول والرفض ، متقبل للشكل قائل بالموافقة مع المضمون الحضاري العربي المسلم ، او متقبل للمضمون الاغريقي قائل بشكلية الموافقة على مستوى القوالب والصياغة العربية الاسلامية .

غير انه يلاحظ في تجربتنا التاريخية مع الحضارة الاغريقية وما حولها انها جاءت في وقت كان جسد الامة العربية الاسلامية في قمة اشعاعه وعطائه فإستأنس الاحتكاك وروضه ليخضعه للمضامين الاسلامية تفنيداً او تعزيزاً ولم نجد في المحيط الفكري آنذاك مزيجاً او متنكراً لحضارته الاسلامية العربية ، وانما كانت الاشكالية منسبته على مستوى اوليات النهج بين الالتزام والمرونة ، بين الوحي وقداسته والعقل والاحتكام اليه في اطار التكامل والمطاء . فلم تحل المضامين الاغريقية محل المضامين الاسلامية ، ولم تصبح المصطلحات الاغريقية وسيلة لتحريف لغتنا العملاقة وقهرها .

وكان ما كان من مواجهات رصينة في مشرق امتنا العباسي ومغرب امتنا الأندلسي ، وخرجت حضارتنا من التجربة (من الغزالي الى ابن رشد) من الالتزام الى مرونة الاحتكام العقلي ، محصنة مشرقة معطاءة غزت بعبقريتها وفعاليتها جذور حضارة الغرب التي تعيش اليوم ، والتي جاءت الينا تعيد كرة الفكر الاغريقي ، مع الفارق بين الامس واليوم ، فامتنا حالياً تعيش التجربة وجسدها مسخن بالجراح من ضربات كملت لها ذات اليقين وذات اليسار ، ومع هذا عليها ان تخوض مواجهة الاحتكاك بالفكر الاجنبي متجاوزة

لجروحها ومتكسبة لوظائف حضارة العصر . دون ان تنتقل اليها جرائم تعيق جروحها هذه ، وتعتمد لها فورية الالتئام .

بمواجهة اليوم اذن لا تختلف عن مواجهه الامس الا في مدى قدرة جسد امتنا على تكيف الاحتكاك لصالحه ، ولما فيه تدعيم لذاتيته واصالته . لا اهتزازها او اذابتها ، لان منطلق التجربة المعاصرة في مرحلتها الاولى منذ مشارف القرن الماضي ، رغم ما قدم من ايجابيات نجده في محيط التعريب قد تحكمت فيه العنوية واملت عليه الضرورة سلوكاً جزائياً ارتجالياً لم يخضع لتقنين التخصص والاختصاص ، ولم يميز بين التعريب ومضمونه ، ولا بين ايجابياته وسلبياته في اثنائها ، وهذا ما سوف نجمله في المبحث التالي من هذا العرض .

المبحث الثاني

مرحلة المنطق للتعريب المعاصر

ما لها وما عليها

ارتكزت مرحلة منطق الاحتكاك بالفكر الاجنبي المعاصر منذ بدايتها على الجهد الفردي ، والعمل انشغلي ، والاجتهاد العفوي ، ولم يك منتظراً منها اكثر من ذلك (اذا ما استثنينا التجربة انجادة في الترجمة لرفاعة الطحطاوي في مصر عبر القرن الماضي كما اشرنا الى ذلك تفصيلاً في مؤلفنا عن اصول العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربي المنشور في باريس بالفرنسية) اذا ما وضعت في اطارها التاريخي ، حيث الاستعمار جائم على جسد امتنا في مشرقها ومغربها ، ولم يترك لها امكانيات التنفس الا بحسبان ، حرصاً على مصالحه واستمرارية استغلاله ، فما وصل الينا من جهد في ميدان المجلات الثقافية العربية التي اهتمت بالفكر الغربي منذ القرن الماضي ، او ما تم في الجامعات العربية بعد تاسيسها يبرز لنا مدى تحكم الضرورة ، في تعريب المصطلحات شكلاً ومضموناً ، باعتبار ان المصطلحات هي مفاتيح الفكر ومعاله .

فراينا في محيط الفكر العربي الحديث ما عاشته امتنا من قبل حين مواجهة الفكر الاجنبي ، بين متحمس له ومتبني دون تبصر ، وبين رافض له ملتزم بارضيته الحضارية العربية الاسلامية لا تزمتا ولكن خشية من مقنعات الاستعمار الرابطة على ارضه وخلفياته ، فعداء الاستعمار بالنسبة للاتجاه الرافض كل لا يتجزأ وبين اتجاه ثالث توالد بعد ذلك على ضوء الاتجاهين السابقين رغم مرونته فهو ملتزم بجوهر حضارته ، ولكنه مفتتح على حضارة الآخرين . وتاريخنا الفكري الحديث يعطى لنا الكثير حول هذا الموضوع ، غير اننا نكتفي باستنتاج المواقف لهذه الاتجاهات دون سرد لتطورها وابعادها تفصيلاً .

الاتجاه الاول : استلزم بحضارة الغرب واعمت بصيرته عن واقع أرضه ، وتعلق بها تعلق الفریق الذى رأى فيها نجاته فانجذب بها بدلا من تقنينها ولم تتجاوز نظرتهم لها السطحيات منها ، وانعكس ذلك على اطار التعريب فحاء لديه مرتجلا يعبر عن انجذابه اكثر ما يعبر عن واقع حضارة الغرب وادى بالضرورة اتجذابه هذا بحضارة الغرب ، الى تنكره لحضارته وعدم اكتشاف عطاء لغتها وقدرتها ، فهو كمثل الذى لا أرضا قطع ولا ظهرا ابقى . سطحية وارتجال وغفوية فى تحمسه لحضارة الغرب وسطحية ايضا فى معرفته لحضارته العربية الاسلامية . ومن يطالع المجلات الثقافية والادبية العربية فى القرن الماضى يلفت نظره هذا الاتجاه فى غنويته ، وعدم دراسته على عكس ما تم فى تجربتنا السابقة مع الفكر الاغريقى بالنسبة للمتحمسين لها فلم ينفهم تحمسه آنذاك الى درجة الاستلاب بها ، والتفكر لاسلامهم ومقوماته الحضارية .

اما الاتجاه الملتزم الراضى لحضارة الغرب ، والتعامل معها ، باعتبار ان المستعمر لا يمكن معاداته وفى نفس الوقت تقبل انكاره ، فقد تحمسن مثلثوه بحضارتهم الاسلامية العربية ولغتهم تلبا وقالبيا ، وبالتالي لم يك لهم دور ملحوظ يذكر فى منطلق الاحتكاك بالفكر الاجنبى الحديث لرفضهم له اساسا من حيث المبدأ .

بقى الاتجاه الثالث التوفيقى ، وقد نضج مع تأسيس الجامعات ، وتبلور منذ مطلع هذا القرن ، ودعته الجامع بعد ذلك وهو يحاول التوفيق انطلاقا من المعرفة بحضارته والالتزام بها ، مع تغذيتها بما هو ايجابى فى حضارة الغرب ، ولكنه وجد صعوبة فى شق طريقه نظرا للظروف السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية بصفة عامة بل استحالة عليه التحرك فوق ارض حضارية وان كانت متكاملة فى انتمائها لكن ممزقة فى ميولها يسمى الخصم جاهدا ان يعمق فرقتهما فيضيف الى فرقتهما السياسية فرقة ثقافية وبالتالي واجه هذا الاتجاه التعريب بقدرات مجزأة مفتتة غير متناسقة ، ومشتتة ليس فقط على مستوى الاقطار العربية ، متعددة بتمعدها ، ولكن ايضا على مستوى القطر الواحد ، وانعكست عليها تناقضات العالم العربى بدلا من ان تكون وسيلة من وسائل امتصاصها وتجاوزها .

ومن ثم ففترة المنطلق باتجاهاتها الثلاثة لم تشكل ارضية رصينة للتعريب تتطور فى صورة ايجابية ، وانما اضحت عائقا علينا ان نبذل الآن جهدا فى تجاوزه لنخلق جوا مناسبا ، وموائما للتعريب جدى منسق ، متكامل موحد ، بل اضافة الارتجال فى المنطلق الى قضية التعريب فى حد ذاتها ، قضية التخلص من مجازفاته وتجاوز سلوكه المشتت الجزء المتعدد . فالناظر الى حال ما عرب خلال مرحلة المنطلق يجد خليطا من

مصطلحات ، ان كان بعضها يغطى شكلية التسمية فكثرا ما تتناقض مع مضامينها ، بل نجد احيانا مصطلحا واحدا تقابله مصطلحات متعددة بقدر تعدد اقطار العالم العربى . حتى ان بعض هذه المصطلحات فرغ من محتواها .

ولقد اتجه البعض امام هذا الالتباس الى نقل المصطلح معريا ، دون التاكيد من وجود مقابل عربى له ، ودون التزام بالمقاييس اللغوية فى تعريب المصطلح من حيث تقبله سماعيا واخضاعه ليس فقط للمقاييس القاعدية للغة العربية ، بل وللمقاييس الجمالية والايقاعية ، واكثر من هذا نجد فى بعض الاحيان نفس المصطلح يستعمل مرة معريا واخرى بمقابل ، ولقد نشئت هذه الظاهرة اخرا ومرددا دون شك تصور المنطلق فى خلق ارضية تعريب محددة ، ومنسقة ، وموحدة . نعنى كمثل لهذه الظاهرة : السوسولوجيا او علم الاجتماع ، السيكولوجيا او علم النفس ، الانثروبولوجيا او علم الانسان او علم السلالات البشرية ، او علم الاجناس . علم التربية او البيدغوجيا . علم السكان او الديمغرافيا مع ان هناك تباين بالنسبة لهذا المصطلح الاخر بين النظرية العامة للسكان والديمغرافيا كدراسة لكم السكان حركيا او قاريا .

ولقد ادت هذه الظاهرة ايضا الى التباس فى المضامين تحت تعدد المسيمات ، واصبحت تشكل عائقا بالنسبة لعطاء العلم ومعالجته ومنهجه ووضوحه ، فالعلم اساسا يرفع الالتباس لا يعطيه .

ومع هذا لا ننكر ان فترة الانطلاق رغم مجهوداتها الفضولية مهدت على الاقل لنا الطريق ، ولولا فضولها لتأخر التعرف على الكثير من هذه العلوم الحديثة سواء طبيعية او انسانية . ولا شك ان التعريب ، وقد تجاوز مرحلة المنطلق حاليا وتطلع الى مرحلة التنسيق سوف يشق طريقه ، من خلال مكتبه بالرباط ، وان يحصر المراحل جاهدا بفضل تعاون مختلف المؤسسات الثقافية والجامع الاكاديمية المهمة بهذا الموضوع . وسنحاول فى البحث التالى طرح تصورنا لمرحلة التنسيق هذه ، على ضوء ما هو كائن مع الاشارة الى كيفية التغلب على العوائق التى ورثناها من المنطلق ، لنصل الى النهاية الى ما يجب ان يكون ونعنى بذلك مرحلة التوحيد .

البحث الثالث

من مرحلة تنسيق التعريب فى العلوم الانسانية وكيفية التغلب على العوائق ، الى مرحلة التوحيد

التعرض لمرحلة تنسيق التعريب فى العلوم الانسانية يلزمنا فى البداية وقبل الخوض فى تفاصيلها بابداء ملاحظتين اساسيتين : الاولى خاصة بتحديد موضوعى موجز لما نعنى بالعلوم الانسانية والثانية

شخصيا نميل مع العلامة « جورفتش » في مناهج العلوم الى اعطاء « العلوم التاريخية » منهجا قائما بذاته في الشرح يعتمد على تخصيص وانفرادية الاحداث والوقائع في رصد مالا يتكرر .

ونكتفى بهذا التوضيح لنعود الى ما تبقى من تصنيف العلوم الانسانية ، ونعني بذلك النوع الثالث باعتبار ان هناك : (1) علوم اجتماعية خاصة تعتمد في الشرح على المنهج التحليلي بناء على قاعدة او نسق للاحالة ، واعطينا امثلة منها . (2) وعلوم تاريخية لها منهجها التخصصي (باستثناء الاتجاه الماركسي في شرح التاريخ) يهدف في علم التاريخ الى تصحيح التاريخ لاثبات صحته بفضل الاحتكام لتعدد العوامل والمصادر ، وتحكيم البيئة في تنقية وغريبة ماضي في حاضر اصبح ماضيا بدوره . او تحليل التاريخ كما هو الحال في فلسفة التاريخ بعد التأكد من صحة وقائمه واحدائه لا قبل ذلك (كما التبس على البعض) لانه لا يمكن فلسفة تاريخ لم تثبت صحته ، اللهم الا اذا كان الهدف فلسفة اهواء المؤرخين وتذوقاتهم وميولهم . (3) العلوم السوسولوجية ونعني بها السوسولوجيا ونظريتها العامة نشأة وتطورا واتجاهات معاصرة ، وفروعها التخصصية العملية والميدانية كالسوسولوجيا الاقتصادية ، والسياسية ، والحضرية ، والريفية ، والصناعية ، والدينية . الخ . ومن حيث الشروح في هذه العلوم السوسولوجية هناك الاتجاه البنيوي الوظيفي الذي يعطى اهمية لفورية شبكة العلاقات الاجتماعية كفعل ورد فعل ولا يركز على الخلفيات التاريخية والمتنوعات المضمرة ، والاتجاه الديالكتيكي الاستقصائي الذي يركز على التناقضات وشموليتها انطلاقا من الواقع كما هو بخلفياته ومقدماته . اما علم النفس والانثربولوجيا وبقية العلوم البينية (بين بين) فالشروح بنوية وظيفية او ديالكتيكية تنطلق من الانتهاء للاتجاهات . وان كنا نميل الى الحاق السيكولوجيا الاجتماعية بالسوسولوجيا في الشروح بينما سيكولوجية الطفل نحتكم فيها للاستيمولوجيا النشوئية او التحليل لمرحل النمو النفسى ، (فرويد اويونج) .

اما موضوع هذه العلوم الانسانية فهو بدوره تتحكم فيه العلاقات والبنيات والوظائف اكثر ما تتحكم فيه قوانين طبيعية حتمية (1) الانسان وعلاقته بماضيه (التاريخ) (2) بحيطه (الجغرافيا والايكولوجيا) (3) بالآخرين شكلا وكما (الديمغرافيا) (4) بالتقاليد والعادات والاعراف لتحقيق تجانسه (الانثربولوجيا) (5) بوسائل تراثية ثقافية او اجتماعية بخلاف الانثربولوجيا الطبيعية (التي تركز على التاريخ الطبيعى للانسان) (6) بوسائل التوصيل والتعبير والرموز والعلامات والاشارات (العلوم اللغوية) (7) بالضبط الاجتماعى حقوقا وواجبا ووسائل الردع (العلوم القانونية) (8) بسلطة وتبادلا واستهلاكا (العلوم الاقتصادية) (9) باغواره وشعوره كمرد وتأثره في (علم السياسة)

خاصة بوضع التعريب بين هذه العلوم ، والرياضيات والعلوم الطبيعية التجريبية . الخ ، فبالنسبة للاولى حينما نصنف استيمولوجيا المعارف بهدف تقنينها لا الاكتفاء بتنظيرها كما هو الحال في نظرية المعرفة او تحليلها كما هو الحال في فلسفة العلوم ملتزمين نسي التتبعين بمنهجيتها وتصنيفها ، نجد ان المعرفة العلمية تلتزم بتعريف التفكير الرياضى المؤدى الى اليقين على انه مسيرة استدلالية من فروض او مسلمات بديهيات وتعريفات ومصادر (منذ اقليدس) والمنطق الصورى لارسطو الذى هو ضرب من التفكير الرياضى ايضا بقدرات مسلم بها للوصول الى نتائج يبينها التجريب في العلوم الطبيعية في العصر الحديث تعرفه على انه دراسة انطلاقا من اساس تعميم المبادئ على ظواهر بعد وصفها لتعليلها وتخريجها اعتمادا على الملاحظة المباشرة المخبرية حيث يمكن عزل الظاهرة معمليا والسيطرة عليها وقياس كم جزئياتها وبالتالي اجراء التجارب بهدف الوصول الى اكتشاف القوانين الطبيعية المسيرة لها ، وكيفية تطويرها ، واعطاء النتائج الملتزمة بحتية هذه القوانين او تصحيحها او تخطئتها ، او تحويلها . الخ ، ومن حيث الشرح والتحليل والتفسير يعتمد في ذلك منهجيا كما ذكرنا على اساس التعميم للمبادئ مع تنوعه وتكيفه في كل علم على حدة .

اما بالنسبة للظواهر التي لا يمكن عزلها معمليا والسيطرة عليها في المخبر كالظواهر الانسانية حيث تحكم الصفات الذاتية ايضا او الثانوية كالتفكير الاخلاقية والجمالية والوجدانية والمشاعر والروحانية فيلجا فيها الى تعدد الملاحظة ابتداء من الملاحظة غير المباشرة كالملاحظة الوثائقية (نسبة الى وثائق) والتاريخية والاحصائية والمقارنة . كذلك يمكن استثناس الملاحظة المباشرة التجريبية في بعض مناحيها « كسيكولوجية الظل مثلا ، وما يمكن توفير شروط التجريب فيه واكتشاف الصفات الاولية الثابتة الموضوعية» له وينصب الهدف اساسا لا على اكتشاف قوانين (كما زعم البعض) على الاقل نسي المرحلة الحالية من هذا القرن ، وانما اكتشاف العوامل المهيئة للسببية بفضل التكرار والانتظام بين عوامل اساسية وثانوية ويلعب الاحصاء حاليا دورا هاما نسي ذلك . اما من حيث الشرح والتحليل والتفسير ، فلا يعتمد كما هو الحال في علوم الطبيعة على اساس التعميم للمبادئ وانما تصنف علوم الانسان بين علوم استطاعت ان تحدد لها قواعد او انسقة كما هو الحال في العلوم اللغوية ، والعلوم الاقتصادية ، والعلوم القانونية ، اتفق عليها ويطلق عليها منهجيا العلوم الاجتماعية الخاصة . ويمكن ان تلحق بها الديمغرافيا والجغرافيا ، وكذا العلوم التاريخية (حسب التحليل الماركسي للتاريخ وربه بانسقة تاريخية تكيفت حسب علاقات وقوى الانتاج لتحديد انماطه وتؤول به الى حتمية يلمها الصراع الطبقي حول بنية المجتمع) وان كنا

وظائفه ، والحكم على مصطلح مبتكر بأنه له مضمون تاريخي في لغة أخرى ، وهنا تكون أمام مصطلحين لا مصطلح واحد أحدهما بلا ماضي لانه مبتكر والآخر بلا حاضر أو مستقبل لانه يعيش التجربة التي آلت الى توليد المصطلح . وقد يبدو هذا التناقض واضحا نسي المصطلحات التي تحمل أسماء مبتكرها أو اسم التجربة موضع المصطلح . فكيف يوضع لهذه المصطلحات في هذه الحالة مقابل عربي . إذن تعريب بكل بساطة شكلا ومضمونا .

وهكذا نرى ان تبسيط قضية تعريب مصطلحات الرياضيات والعلوم الطبيعية يتبنى نهج التعريب شكلا ومضمونا لما هو جديد سوف يساعد على الاتجاه بنا الى المعاصرة العلمية ولا نعيش في زمان متراجع عن زمانه . حين نعرف مضامين تجاوزه زمانها . فمن المعروف ان العلوم الطبيعية والبحث والرياضية بفضل التقدم في المعرفة التكنولوجية المعاصرة تعيش في زمن سوسيوولوجي سابق لزمانه .

اما بالنسبة لقضية التعريب في علوم الانسان او العلوم الانسانية فالوضع يختلف حيث الرابطة في بنية المصطلح المرفولوجية تنعكس عليها وظائفه في الحياة الانسانية والاجتماعية ولا تحددها تجربة عملية ومن ثم فكل مصطلح انساني له صفاته الذاتية يعيش معطيات بيئته الاجتماعية ويمبر عنها قيميا ، او أفكار ، او موافقا ، او ادوارا ، بل وتنعكس عليه ايضا الخبرة الثقافية والحضارية لكل أمة فهو يجسد وجدان شعبي وعبقريته . وبالتالي تبني المصطلحات الانسانية يطرح اول ما يطرح مبدأ الموازنة بين المضامين مضمون المصطلح في لغته الام ثم كيفية خلق مضمون محدد له في أرضيته الجديدة يعبر عن واقعها لا واقع ما نقل عنه . فتعريب مصطلحات الانسانيات خصوصا في اهمها . العلوم التاريخية ، والسوسيوولوجية ، والسياسية ، والاقتصادية والنفسية والدينية والانثروبولوجية ، وحتى الفلسفة والقانون (بالنسبة لشريعتنا الاسلامية الخالدة) لا بد ان تنطلق فيه معايير تحديد المضمون من أرضيتنا بعد الاشارة في البداية الى مضمونه في لغته . اما اذا تبيننا مضامينه في لغته الام فسوف يصبح وسيلة من وسائل مسح حضارة أمتنا وعطائها تحت شعار تجديدها وتحديثها .

وبالتالي مقاييس التعريب في الرياضيات والعلوم الطبيعية غير مقياس التعريب في علوم الانسان ، فهذا النوع الاخير لا يكفي فيه مجرد التخصص النوعي للمعرب (بكسر الراء) وانما يتطلب منه قدرة وعمقا في تعرفه على ابعاد حضارته ولغته ، بقدر عمقه في الحضارة واللغة المعرب عنها . السى جانب التزامه الصادق بوجدان أمة ، وعقيدتها وعبقريتها شعوبها ، والا آل التعريب الى غير ما يرجى منه ، وأصبح يغطى خفيات ومقنعات مبيته سلفا .

المجتمع (العلوم النفسية) (10) بالآخرين لا شكلا وكما ، وانما مضمونا وكيفا في الاسرة والجماعة والطبقة والمجتمع من خلال كل أبعاده وتناقضاته شموليا (السوسيوولوجيا وفروعها التخصصية) حيث لا تطرح العلاقات في اطارها النوعي وانما في تناقضاتها الشمولية لسد قصور شروح العلوم الاجتماعية الخاصة حين تازمها ، بجانب دراسة الانسان لا كمرد في حد ذاته وانما انطلاقا من وحدته الاجتماعية اسرية او جماعية ، او طبقية او مجتمعية ، [1] بخالفه ومصيره بهدف توافق الرؤية الدينية والعلمية لا احلال أحدهما بدلا من الآخر ، العلوم الدينية في تصورنا الاسلامي لها . اما الدين في جوهره (الاسلام مثلا) فسوف يبقى اساسا متجاوزا لكل فلسفة وعلم اللهم الا لدى المتجاهل او الجهول .

وعلى ضوء هذه الملاحظة الاولى من خلال نظرة مركزة لمفاهيم علوم الانسان ننقل الى الملاحظة الثانية الخاصة بوضعية التعريب بين هذه العلوم من جهة والرياضيات كالحساب والهندسة والجبر وعلوم الطبيعة التجريبية الفيزيائية والكيميائية . . . من جهة أخرى . التعريب للمصطلح كى يتم في صورة علمية لا بد وان يهتم بفرولوجية المصطلح اهتمامه بفرولوجيته ، اى يهتم بوظائف المصطلح من خلال مضامينه بقدر اهتمامه بشكله وبنيتة من حيث المقابلة والمعادلة . بل من الخطأ طرح المقابلات اللغوية والمعادلات جزائيا . فكل مصطلح له حياة ووظائف الى جانب بنيتة ، نجدها في الرياضيات تحددها الفروض والرموز العددية الحسابية وما اسطها وادقتها وفي العلوم الطبيعية تحددها بسهولة التجارب المخبرية او تلميها الملاحظة التي ولدتها وانشأتها من لدن الباحث ، بل ان بعض المصطلحات في علوم الطبيعة ولدت على ضوء المضمون لا أن المضمون حدد باستعمالها كما سوف نلاحظ في بعض مصطلحات علوم الانسان . ومن هنا كان راينا أن التعريب في العلوم الطبيعية أكثر بساطة لان مضامينه محددة اساسا ولا تتغير بتغير المجتمعات خصوصا ما جد في عصور التطور العلمى الحديث واكتشافاته واختراعاته ، فلا يمكن أن يبحث عن تاريخ مجهول لمصطلح ابتكر مع ابتكار مضمونه بناء على التجربة أو الاكتشاف .

اما ما سبق من مصطلحات في علوم الطبيعة عرفتها الحضارات السابقة ، ففي هذه الحالة يحال السى اطارها التاريخي حين التحديد شكلا ومضمونا مع اضافة ما جد فيه من اجتهاد ، كمثال المصطلحات التي عرفتها حضارتنا الاسلامية العربية في ميدان العلوم الطبيعية والكيمياء واجتهادات جابر ابن حيان ، المفروض وفاء منا لحضارتنا أن نعيدها الى أرضيتها بمصطلحات عربية اساسا مع الاشارة الى ما حدث لها من تطوير وتطور في الحضارة العلمية المعاصرة . اما ما جد فنكتفى بتعريبه شكلا ومضمونا ، لان البحث عن مقابل أو معادل يعنى اختلاق موازى لمصطلح ، له بدوره حياته

أما الخطوات الموضوعية العملية للتعريب فسي
الإنسانيات تحت راية التنسيق توطئة لتوحيد المصطلحات
فنددها كما يلي :

الخطوة الأولى : تتم خلالها عملية الحصر والجدونة
للمعاجم الموسوعية التي ظهرت في اللغة العربية ،
خصوصا ما تبني منها لأكثر من لغتين (أي العربية
والفرنسية والانجليزية) نظرا لتفاعل
العالم العربي مع الثقافتين الفرنسية
والانجليزية ، ثم بعد ذلك الألمانية وغيرها ، الى جانب
الاهتمام بمضامين المصطلحات أي شرح وظائفها ومعانيها
لا مجرد معاجم لغوية تكتفى باعطاء المقابل ، وخلال
عملية الحصر هذه تصنف هذه المعاجم الموسوعية بين
ما ينتفع به أساسا وما ينتفع به نسبيا وما يستبعد . ثم
يطبع هذا التصنيف التحليلي ليوزع على الجامعات
والمؤسسات الثقافية كدليل في هذه المرحلة الوتقية في
انتظار ظهور المعاجم المنسقة الموسوعية الموطنة للمعجم
الموسوعي الموحد في فروع العلوم الإنسانية الأساسية
بالنسبة لحضارتنا مبتدئة بالمعجم الموسوعي الموحد في
العلوم الإسلامية والتاريخية ، ثم المعجم الموسوعي
الموحد في العلوم السوسولوجية والنفسية والانثربولوجية .
ثم المعجم الموسوعي الموحد في العلوم القانونية
والسياسية والاقتصادية ، الى جانب الفروع الكاملة
لهذه العلوم ولكن قبل أن نصل الى هذه المرحلة النهائية
للتعريب علينا أن نمر بالخطوة الثانية والثالثة .

الخطوة الثانية : تعنى حصر وجدولة لا للمعاجم
وانما للمصطلحات وهذه بدورها تصنف في قسمين من
حيث المصادر ومن حيث النوعية ، أما المصادر فتصدر
فيها : (1) المجامع اللغوية العربية وما اتفق عليه ،
(2) تكمل بمصطلحات اكتسبت مشروعيتها من حيويتها
انبوية في المعاجم الموسوعية التي وضعت كاستجابة
لضرورة التعليم وفوريته من قبل القائمين على التجربة
اليومية في الجامعات ودور العلم .

أما التقسيم النوعي للمصطلحات فنعنى به :
(1) مصطلحات لها حياة تاريخية منبثقة من ذاتية أمتنا
وعقريه تراثنا ووجدان شعوبنا ولها مضامينها التي
ارتضيها كمثل : دين ، أمة ، فلسفة ، ثقافة ، تراث ،
نبي ، رسول ، الحاد ، شرك ، ظلم ، حد ، الحرمات ،
أخلاق ، معنويات ، نية ، وجدان . الخ ، فمن الخطأ
الانطلاق من المضمون الأجنبي وتبنيه ولكن يحدد المضمون
من خلال تجربتنا الحضارية ثم يشار الى مضمونه في
حضارة الغير المعاصرة ثم يعطى التخريج للمضمون وذلك
في أسطر محددة . (2) أما المصطلحات الأخرى للعلوم
الإنسانية التي ليست لها حياة تاريخية محددة في حضارتنا
وانما وليدة الاجتهادات العلمية في حضارة الغرب
خصوصا في الانثربولوجيا والسيكولوجيا والسوسولوجيا
والاقتصاد فمن حيث الشكل للمصطلح من الأولى أن
يبحث عن مقابله العربي واذا تعذر اشتق أو عرب
بكل بساطة ان كان قابل لذلك من حيث تقبله سماعيا .

أما المضمون فيحدد في البداية حسب معطياته الحضارية
ثم تقوم بعملية مواعة له مع ما يتمشى ومعطيات
حضارتنا كمثل مصطلح اشتراكية ، رأسمالية ،
ليبرالية ، شيوعية ، ايدولوجية . الخ ، يبدأ بتحديد
مضمونه عندهم ثم تبدأ عملة المواعة والتكيف حسب
ذاتيتنا الحضارية وذلك بطرح تصورنا لمضمونه حسب
قيمنا وعطائنا ، ثم تتم عملية التخريج للمصطلح ، وذلك
في أسطر معدودة ، ولقد التزمنا بذلك في معجمنا
الموسوعي العالي للعلوم السوسولوجية والسيكولوجية
والانثربولوجية الذي نحن بصدد أخراجه حاليا لدى « دار
النشر الباريسية جتسر » .

أما الخطوة الثالثة : فهي تنطلق من وجود هذه
المعاجم الموسوعية المنسقة (بكسر السين) بين العلوم
الإنسانية ، والمنسقة (بفتح السين) بين الانظار
العربية تسليما مبدأ التعدد في هذه المرحلة مع الاتجاه
بها الى الامتصاص والاذابة ، أي امتصاص التنوع
والتعدد الموجودين حاليا ، في الاستعمال العلمي
للمصطلحات ، لنخلق حدودا في البداية بين الاستعمال
الأولى المباح في كل مصطلح ، وما تبني علميا من هذا
الاستعمال بمضمون معين يغطي استعمال علمي محدد ،
اذ من الصعب الانطلاق مباشرة الى توحيد المصطلح
دون المرور بمرحلة تنسيقية وسطية واعية بالتركة التي
ورثتها ويمكن أن نسميها مرحلة المعاجم الموسوعية
المنسقة (بكسر السين) لتؤول للمعجم الموسوعي الموحد
في كل مجموعة علوم ببنية أساسية من المجموعات الثلاث
السالفة الذكر في العلوم الإنسانية ومع الاجيال القادمة
يتم تعميق ما وحد على ضوء التطورات العلمية وتوالد
علوم ببنية جديدة .

وكخلاصة : ان كانت هناك عوامل اعاقه
ورثناها في الفترة المعاصرة فقد ورثنا أيضا حوافز الدفع
والثقة عبر قرون من تاريخنا ، فمقيدتنا المشتركة لدى
غالبية الأمة العربية ايماننا وديننا ، ولدى الأمة برمتها
حضاريا ، ولغتنا العربية القادرة بما اعطت علميا ،
ومعاناتنا وامجادنا التاريخية الواحدة التابعة في وجدان
كل انسان منا ، تجعلنا ننظر الى غد التعريب بقدره
واصرار ولن يكون بحال أداة للتريف والزيغ ، وانما
مصلا للحصانة والمقاومة في سبيل بقاء الذات وتجاوز
المواجهة الحضارية لتكون في طبيعتها وحلما لرايتها .
غير أنه لا يمكن للتعريب كما تصورناه في الصفحات
السابقة أن يعزل عن بقية الاهتمامات الثقافية الكاملة
له والمدمعة لمعطائه ونمى بذلك :

1 - الاهتمام بنشر امهات التحف المشككة لثروتنا
الحضارية فمنها نستقي المضامين الاصيله واعادة ما
نشر في اطار متكامل بدلا من القطع المتبورة التي لا تشكل
تيارا فكريا فنحن في أشد الحاجة حاليا الى نظرة شمولية
متكاملة لمعطائنا الحضاري كما هو الحال في حضارة
الغرب الآن ، ثم تسهيل تداول هذه التحف في طبقات
ميسرة وبسطة للشباب ، وهذا بدوره يدعونا الى اعادة

سلب شبابنا من ذاتيته وتعريفه من انتماؤه ، وتشكيكه في أرضيته .

وفي النهاية ان الامل الكبير ليراودنا في ان « منظمة الثقافة والتربية والعلوم » بما لها من جدارة ، وما عليها من مسؤولية ، سوف تسمى بجهوداتها النيرة البناءة للمساهمة في بناء الانسان العربي ثقافيا وعلميا بتوحيد معاجمه ومعرفته ، واعادة صياغة عطاء حضارته ، وتغذيته بايجابيات الفكر الانساني المعاصر ، هذا الامل الكبير الذي يبرره ما حققت هذه المنظمة حاليا ، ومكتب تنسيقها ، من عطاء موضوعي نعتز به جميعا ، وبحثنا من جانبنا على الاسهام ، لا الوقوف في موقف المتفرج ، في هذا الجهد تمهيدا للطريق التي سوف تشتقها اجيال الغد الصاعدة لتسير ثابتة رائدة لامتها في كل دروب المعرفة ، ومن سار على الدرب الصحيح وصل .

دكتور رشدي فكار

النظر في تاريخنا - كما نكرر ذلك دائما - لانه لا يمكن استشارة تحف حضارية خالدة في غيبة تاريخ علمي مفلسف لها ، وهذا يتطلب القيام بعمل جماعي متكامل يرضد مراحل تطور امتنا مصدرا لانجازاتها الفكرية في تطور الانسانية حتى نعطي ثقة لبراعمنا ورجال الغد في حضارتهم ، دون أهواء او تذوقات شخصية لكل مفكر على حدة ، من خلال خلفيات المؤرخين ونزعاتهم .

2 - ترجمة امهات الانتاج الانساني العالمي الحديث والمعاصر من زاوية اختياراتنا الحضارية وما يتمشى وتدعيم تراثنا وذاتيتنا ، وذلك بتقديم النظريات العامة لحضارة اليوم الغربية وقدراتها المنهجية لا ترك الساحة الفكرية للترجمات التجارية والمبينة والموجهة بهدف

التعريب ومراعاة جمال العربية وأوزانها

للأستاذ أحمد عمار

المستشار بسفارة السنغال ببيروت

نشر فيها يلي نص الرسالة التي وردت علينا من الاستاذ المحترم أحمد عمار ونحن نؤكد لسيادته حرصنا الشديد على الحفاظ على سلامة اللغة العربية وجمالها في كل ما تقدم من مشاريع للوطن العربي في مجال التعريب :

« تَلْفِيزِيُون » تَلْفِزَةٌ . ومنها نطلق الى تَلْفِزٌ يُتَلْفِزُ مُتَلْفِزٌ
وَمُتَلْفِزٌ وَتَلْفِزٌ تَلْفِزَةٌ .

ثم يتصرف الفعل مع جميع الضمائر وتنصرف الاسماء الى المثنى والجمع والى المذكر والمؤنث ويمكن للمتحدث ان يستعمل الكلمة كاسم يدل على شيء مثل « التلفزة » في قول الصحافي : اخذت هذا الخبر من اذاعة التلفزة السنغالية .

— او ان يستعملها كاسم يدل على حصول عمل ، كالفعل ، مثل « تَلْفِزَةٌ » في قولك للصحافي ، ان تلفزتك الجلسة العملية امر ضروري .

— اما ما يقع الآن في عدم مراعاة الاوزان المنبثقة من عبقرية اللغة بادماج الكلمة الاجنبية التي فيها حركات ثقيلة متوالية مثل « تلفزيون » فهذا ما يمجح الذوق السليم وترفضه عبقرية هذه اللغة ويستجدهن الوقع الموسيقى لما فيها من ثقل الحركات المتوالية بالكرس ثم الانتقال منها الى الضمة المحدودة .

— ولست بهذا الكلام ضد استعمال الكلمات الاجنبية التي تغذى هذه اللغة علميا وادبيا وفلسفيا بل يعني اننا ضد استعمال سىء ادبا وذوقا ، وضيق من حيث اللغة والصرف .

— وانا افضل نحت الكلمة الاجنبية الجديدة نجنا عربيا ان تكن موجودة من اللغة العربية من ان نخترع كلمة عربية جديدة .

— ولتتمس من سيادتكم ان تتقبلوا منى فائق الاحترام وتقدير مجهوداتكم الجبارة . والسلام عليكم ورحمة الله .

الى حضرة المدير لمكتب التعريب بالمغرب الاتمى .
سيدى المدير ، انا ، بصفتى كاستاذ فى الآداب العربية قبل ان اكون مستشارا فى السلك الدبلوماسى ارجب ان اشارككم فى اعمالكم الشاقة لحل المشكلة اللغوية التى تتركز على شيئين اساسيين :

— الشىء الاول هو عدم اتفاق البلدان العربية على مصطلحات موحدة تحترم فى جميع الاقطار الاسلامية .
— والشىء الثانى هو عدم مراعاة الذوق الادبى فى هذه اللغة . وهو شىء هام جدا .

وفىما يخص المصطلحات الجديدة فليقترح المكتب على جميع الدول التى اتخذت اللغة العربية لغة رسمية ان تكون لجنة تقوم بتوحيد المصطلحات وينتقيب الالفاظ حسب متطلبات الاصوات والاوزان العربية التى بدونها تفقد اللغة العربية جمالها وذوقها الادبى من جهة ثم تدخل فى سجن ضيق لا تستطيع ان تتصرف فيه من جهة اخرى .

— ومراعاة الاوزان وترتيب الاصوات حسب القواعد الصرفية والنحوية من جهة وحسب متطلبات الفصاحة ، كاجتناب تناثر الكلمات من جهة اخرى ، تضمن لهذه اللغة كيانها البلاغى ومثانتها اللغوية ونغمها الموسيقى واوزانها الصرفية العظيمة .

وباحترام هذه الاوزان تبقى هذه اللغة فى مجال واسع من الحرية والتصرف مثلا عند ما نأخذ كلمة اجنبية ونريد ان نعربها ننظر للجنة التى اشربت اليها الى اقرب وزن من الاوزان اللغوية المنبثقة من عبقرية هذه اللغة فنقول ، على سبيل المثال ، « نسى

معالجة التعريب في العلوم الهندسية

الدكتور على محمد كامل

اعتبارات التعريب :

خذ مثلا مصطلح *porte valve* فهو للسوريين بالفرنسية يعنى « حاملة الصمام » ، أما *valve port* فهو للمصريين بالانجليزية يعنى « ثغر الصمام » ، وشتان ما بين الحاملة والثغر .

وحتى كلمة « أبدا » العربية الصميمة يستعملها السوري بمعنى « نعم ، الى الأبد » ويستعملها المصري بمعنى « لا ، الى الأبد » .

ولا زال الى اليوم كثير من علماء العرب الأفاضل يستحى ولوج المؤتمرات العلمية ذات الصبغة الاقليمية العربية حيث من الطبيعي أن يتبادل الفكر مع بني أمته فيما يهمهم بلقمتهم العربية ، بينما يقبل بلا تردد الأسهم في المؤتمرات العلمية التي تعقد على الصعيد الدولي حيث يمكنه الانطلاق من جدارة باللغة الاجنبية التي درس بها .

ولا ينبغي أن يؤخذ الترابط العلمي بالعربية بين أبنائها على أنه يعنى قطع الجسور الحضارية التي نشأت بين بعض الاقطار العربية وبين الدول المتقدمة بل لكل منها أن يستغل تلك الجسور في اثناء التكامل بينه وبين سائر الاقطار العربية . ان معرفة لغة أجنبية حية واحدة على الأقل أصبحت ضرورة للمشتغلين بالعلوم والهندسة المصرية ايا كانت جنسيتهم أمريكية أم روسية أم انجليزية أم فرنسية ، فان لغة واحدة أصبحت لا تكفى لاستيعاب كل ما يقدمه العلم من جديد ، وذلك أحرى بالعربي الذي يريد أن يفيد من الجسور الثقافية بينه

منذ بداية الستينات وتسم هندسة الطاقة بكلية الهندسة بجامعة عين شمس في القاهرة يمارس التعريب ، يحدوه في ذلك اعتباران : الاول أمى فلسفى والثانى قطرى واتمى :

أما الاعتبار الاول فهو احتياج شباب الطبيين العرب الى استغلال لغتهم الاصلية في التفاهم العلمى بينهم وبين بعضهم على تحقيق تكامل أقطارهم اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، اذ أن هذا التكامل هو الذى توفرت مقوماته للتجمعات السكانية ذات التلاحم الترابى فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى اتحاد الجمهوريات السوفييتية فبلغت كل منها مرتبة الدول الاعظم ، ولو لم تتشعب لهجات اللغة اللاتينية التى عمت أوروبا في عهد الامبراطورية الرومانية ثم أصبحت بعد ذلك لغات متفرقة لما لهنت أوروبا الآن وهى تحاول بتكاملها الاقتصادى أن تعتنق صبغة الولايات المتحدة الأوروبية لتتحق بركب الدول الاعظم . أما العرب فقد توفرت لهم مقومات التكامل من موارد اللغة والثقافة والثروة المادية وبقي عليهم أن يمارسوها بكل قواهم ليصبحوا كتلة حضارية شامخة .

عند ما بدأت ممارسة التعريب الذى اشرت اليه كنا نجتاز مرحلة الوحدة بين القطر السوري السابق في هذا المضمار وبين القطر المصرى ، فعز علينا أن نتقن تلك الوحدة بالفرقة بين المفاهيم سواء المترجمة او الاصيلة .

الانجليزي فكتت انتقله الى الطالب عن طريق الكتابة على السبورة أو الاملاء البطيء أو اوزعه على هيئة مذكرات مطبوعة — ولم تكن تلك الطريقة تشفى غليلي كمدرس فهي بدلا من أن تجعل للتقائى بالطلبة فرصة تعليمية لهم الزمتهم وضعا سلبيا وحرمتنى الاحساس بانفعالاتهم والتعرف على ما يكتسبونه في ذلك الالتقاء من معلومات أو قدرات ، بل ان الخلط في هذا الاسلوب وركاكته اصابا تفكير الطلبة ومنطقهم فأصبحا غماسا ، وتعبيرهم فأصبح مشوشا .

كما انى لما عدت بالذاكرة الى ايام ممارستى للهندسة بعد تخرجى من الجامعة وجدتنى كنت في وضع ضعيف وغريب بالنسبة للتقنيين والعمال الذين كان علي قيادتهم : فهم يتكلمون بلهجة ويلغة لم ادرسها فاذا اردت ان ارشدهم في عمل لم يفهموني واعتبروا كلامى مدرسيا نظريا بعيدا عن العمل وظروفه ، بل انى كنت عاجزا فعلا عن ارشادهم بلغة يفهمونها وبتعابير تحمل الدقة والوضوح الضرورىين اليهم . فاختلاف التعبير احدث في اجزاء البنيان الهندسى شرخا اضعفه وحدًا من نوره .

اساليب التعريب :

مضى عليّ عقد من الزمان وانسا ازاول التدريس بالخليط العربى الانجيزى قبل ان استجمع عزميتى — وقد أصبحت أستاذ المادة التى ادرسها ورئيس القسم الذى اعمل به — واستندت الى نص قانون الجامعة الذى يعتبر العربية لغة التدريس ما لم تكن هناك عقبات في سبيل ذلك . وخطوت نحو التعريب الكامل للمحاضرة فلم اجد العقبات التى كان البعض يتصورها :

فكثير من المصطلحات كان متداولًا — وان احتاج بعضه الى شىء من التهذيب ، وغيرها كانت تحتويه المعاجم — وان اعتراه بعض التشبث ، أما الباقي فقد افادتنى خبرة التدريس لعشر سنوات خلت في الوثوق من معناه بدرجة تؤدي في يسر الى اختيار اللفظ العربى الصالح لتأديته . وكان عليّ ان اتعود اتباع الاسلوب العلمى الصارم في التعبير وأخلص لفتى من المحسنات والتعقيدات النفظية التى تغطى المعنى وتصرف الانتباه حتى اصل من اقرب الطرق وأوضحها الى اذهان الدارسين فانتقل اليهم المفاهيم في ترتيب منطقتى سلس . وقد ادى بى ذلك — وما زال — الى تذوق اللغة العربية والاعجاب برشاققتها وبنيتها المرنة .

ولعل في اسلوب التعريف بكتابى عن سريان الحرارة الوارد في اللوحة رقم (1) مثالا على ما أعنيه .

وقد تبين لى بشكل عام بعد تلك التجربة انه لا داعى في تطويع اللغة لتؤدى وظيفتها في نقل العلوم وحفظها أن يجيء ذلك تطورا على التوالى مع الاصن فيفرعه ويشبته كما فعلت دول أوروبا باللغة اللاتينية ، بل ان التطوير الذى لا غنى عنه لبث الحياة في اللغة

وبين الحضارات المصرية ليقوى بها ذخيره ويتقاسمها مع اخوته في العروبة ليس فقط عن طريق متابعة المجلات والنشرات العلمية ، فقد أصبحت هذه من الكثرة والانتصاب ما يؤدي بطالب العلم والخبرة الى استكمالها بالتراسل مع الاوساط المتخصصة في فرعه بالبلاد المتقدمة عن طريق لغتهم .

أما الاعتبار القطرى الواقعى الذى اوحى بالتعريب المشار اليه فهو بدوره ذو شقين اولهما تزيوى مؤداه ان المفاهيم العلمية اذا القيت على اندارسين باللغة التى يفكرون بها نفذت بيسر الى اعماق اذهانهم فتفاعلوا معها وامكنهم ان يمتطقوها وان تتفتح لهم ابواب الابداع فيها . والشق الثانى اجتماعى مؤداه ان على المهندس ان يتعامل مع باقى الهيكل البشرى الهندسى من تقنيين وعمال وان ينقل اليهم المفاهيم بدقة ويطور معلوماتهم ويوضحها لهم بلغة يتقنها هو ويفهمونها هم ولا التباس فيما تحمله كلماتها وصيغها من معان . وكلا الشقين كان يشير بقوة الى ان التعريب هو الحل : فعند ما سافرت الى انجلترا في الاربعينات للحصول على الدكتوراه في الهندسة لم اجد صعوبة في الدراسة باللغة الانجليزية اذ كانت تلك اللغة تدرس لنا في المدارس الثانوية على ايدي مدرسين انجليز ، بل ان بعض الاساتذة الذين درست عنهم الهندسة في جامعة القاهرة كانوا انجليز . وما لبثت بضعة اشهر في انجلترا حتى وجدتنى افكر باللغة الانجليزية واتفاعل مع المحاضر وأنا استمع اليه . ولكنى لما عدت في الخمسينات الى مصر لا تولى التدريس بجامعة عين شمس كان الحال قد تغير ؟ فزاء الانفجار السكاني والانفجار التعليمى لم يعد في مقدور مصر ان تستمر في تلقين ابنائها اللغة الانجليزية على ايدي مدرسين انجليز حتى يشبوا على التفكير باللغة الانجليزية ولذا وجدت أن قدرة الطلبة على متابعة المحاضرة باللغة الانجليزية قد ضعفت ، واكتشفت انى لو القيت نصا كاملا بها بالسرعة المعتادة في الكلام لاتخذ بعضه طريقه الى ما يدونه الطلبة من مذكرات فى الخطوات التالية :

أ — تفهم سياق النص الانجيزى

ب — ترجمته ذهنيا الى العربية التى يفكر بها الطالب .

ج — تفهم المحتوى العلمى للنص العربى

د — اختصار النص العربى لوضعه في قالب المذكرة المكتوبة .

هـ — ترجمة النص المختصر الى الانجليزية لتدوينه.

والى هنا اكون قد تناولت عدة نصوص اخرى من يتمكن الطالب من ملاحظتها ، فتخرج مذكراته ممسوخة وناقصة . وعندئذ التجأت كزملائى الى الشرح باللغة العربية مستعملا المصطلحات الانجليزية ، أما النص

تعريف

صيغت مادة هذا الموجز في سريان الحرارة لتعنى بالطبيعيات الأساسية للتطبيقات التي يتلقاها الدارس في مجال الأفران والمحركات وأجهزة المنشآت الحرارية في نفس الوقت الذي يدرس فيه هذه المادة وبعده ، واختط منهجها باعتباره متواليا على دراسة أسس الطاقة الحرارية ومتوازيا مع سريان الموائع : فبينما يحدد القانون الأول للطاقة كمية الحرارة التي تسرى بأسلوب ما ، ويعين القانون الثاني قابلية الحرارة للسريان ، يخضع معدل سريانها لعلاقات تجريبية تعتمد على أسلوبه الذي قد يكون أيا من الإشعاع أو التوصيل أو الحمل أو يكون بعضا منها .

وقد بدىء هنا بالإشعاع - خلافا لما جرى عليه العرف في مراجع أخرى - تأكيداً لطبيعته الموجبة المائلة للبصريات واستغنائه عن المادة الوسيطة بخلاف الأسلوبين الآخرين .

أما التوصيل والحمل فقد استهلا على الصعيد الجزئي بالتوصيلية وتلاها توزع درجات الحرارة في الجوامد ثم في الطبقة الجدارية بينها وبين الموائع الملاصقة لها واختتماً بتطبيق صيغ التعادل على انتقال كل من المادة والتحرك والطاقة في أجهزة تبادل الحرارة .

والفضل في بلورة هذا المنهج يرجع إلى معاناة تدريسه في خلال السنوات العشر الماضية وتبادل الرأي في تفاصيله مع الزميلين الدكتور حسين زكي بركات والدكتور ابراهيم فتوح جاب الله .

على محمد كامل

سبتمبر 1974

لوحة رقم (1)