و (الجوى) يقول عنترة :

اعاتب دهرا لا يلين لناصح
واخفى الجوى فى القلب والدمع فاضحى (188)

و (الشجن) يقول المرقش الاصغر :

ولكنه زور يوقظ نائما
ويحدث اشجانا بقلبك تجرح (189)

و (الصبابة) يقول عنترة :

ذكرت صبابتى من بعد حين
فعاد لى القديم من الجنون (190)

و (الحنين) يقول عنترة :

وحن الى الحجاز القلب منى
فهاج غرامه بعد السكون (191)

و (اللوعة) يقول عنترة :

وهى تذرى من خيفة البعد دمعا
مستهلا بلوعة وسهاد (192)

و (الهيام) يقول عنترة :

اسائله عن عبلة فاجابنى
غراب به ما بى من الهيمان (193)

و (الوله) يقول عنترة :

باطائرا قد بات ينسدب الفه
وينوح وهو موله حيران (194)

و (الغزل) يقول عنترة :

من لى برد الصبا واللهو والغزل
هيهات ما فات من ايامك الاول (195)

* *

وضد الحب (الكره) وهو عام يقول اوس ابن حجر :

ايتها النفس اجملى جزعا
ان الذى تحذرين قد وقعا (196)

ويقول ذو الاصبع العدوانى :

لا يخرج الكره منى غير مابيه
ولا اليئ لمن لا يبتغى لينى (197)

وهو (البغض والشنآن والشحناء) يقول ذو الاصبع العدوانى :

فمن ساجلهم حربا
ففى الخيبة والخفض (198)
وهم نالوا على الشنآ
ن والشحناء والبغض

ومنه (السخط) يقول عدى :

ويقول العداة اودى عدى
وعدى بسخط رب اسير (199

ومنه (الجفا) يقول عنترة :

واصبر للحبيب وقد جفانى
ولم اترك هواه ولست اسلو (200)

والكره الشديد هو الضغن يقول زهير :

كرام فلا ذو الضغن يدرك تبله
لديهم ولا الجانى عليهم بمسلم (201)

* *

(الحزن) يقول افنون :

كفى حزنا ان يرحل الحى غدوة
واصبح فى اعلى الالاهة ثاويا (202)

---

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

واذا اشتد فهو (الكمد) يقول امرؤ القيس :

من هنا لى من صديق فلبعد
ليعدنى اننى اليوم كمد (203)

فاذا استطال فهو (الهم) يقول النابغة :

كلينى لهم يا أميمة ناصب
وليل اقاسيه بطيء الكواكب (204)

ومن انفعالاته (الضيق) يقول عبيد :

لا تضيقن فى الامور فقد
تكشف غماؤها نعير احتيال (205)

و (الاسف) يقول عبيد :

فان يك فاتنى اسفا شبابى
واضحى الرأس منى كاللجين (206)

و (الحسرة) يقول عنتر :

الا فليعش جارى عزيزا وينثنى
عدوى ذليلا نادما يتحسر (207)

ومن مظاهر (البكاء) يقول امرؤ القيس :

بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه
وأيقن انا لاحقان بقيصرا (208)

و (النواح) يقول عنترة :

ونوحى على من مات ظلما ولم ينل
سوى البعد عن احبابه والفجائع (209)

والنحيب يقول عنترة :

فقلت له وقد ابدى نحيبا
دع الشكوى فحالك غير حالى (210)

و (العويل) يقول عنترة :

وكم أبكى على الف شجاعى
وما يغنى البكاء ولا العويل (211)

و (التفجع) يقول ذو الاصبع العدوانى :

أودعتانى فلم اجب ولقد
يأمن منى خليلى انفجعا (212)

* *

وضد الحزن (الفرح والبهجة) يقول النابغة :

وان يرجع النعمان تفرح وتبتهج
ويأت معدا ملكها وربيعها (213)

و (الغبطة) يقول امرؤ القيس :

ناعم فى اهله ذو غبطة
ومناص عيش سوء فى كبد (214)

و (البشر) يقول علقمة :

تباشروا بعد ما طال الوجيف بهم
بالصبح لما بدت منه تباشير (215)

والطرب يقول علقمة :

طحا بك قلب فى الحسان طروب
بعيد الشباب عصر حان شيب (216)

و (الحبور) يقول زهير :

فأصبح محبورا ينظر حوله
تغبطه لو ان ذلك دائم (217)

---

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

ومن مظاهره (الضحك) يقول عنترة :

ترى بطلا يلقى الفوارس ضاحكا
ويرجع عنهم وهو أشمث أغبر (218)

و (الابتسام) يقول عنترة :

دار لآنسة غضيض طرفها
طوع العناق لذيذة المتبسم (219)

و (النشوة) يقول زهير :

وقد اغدو على ثبة كرام
نشاوى واجدين لما نشاء (220)

و (السعادة) يقول عنترة :

حللت من السعادة فى مكان
رفيع القدر منقطع القرين (221)

ومن الانفعالات الخوف والارعاد يقول امرؤ القيس:

فيشرين أنفاسا وهن خوائف
وترعد منهن الكلى والفرائص (222)

وقد يشتد فيصبح (جزعا وهلعا) يقول عمرو ابن معدى يكرب :

ما إن جزعت ولا هلعت
ولا يرد بكاى زندا (223)

و (ترويعا ورعبا) يقول عنترة :

ولو ان للموت شخصا يسرى
لروعته وكثرت رعبه (224)

و (رهبة) يقول عنترة :

لولا الذى ترهب الاملاك قدرته
جعلت متن جوادى قبة الفلك (225)

ومن مظاهره (الاضطراب والكرب) يقول عنترة :

ومكروب كشفت الكرب عنه
بطعنة فيصل لما دعانى (226)

ومن أنواع الخوف (الخشية) يقول النابغة :

وعيرتنى بنو ذبيان خشيته
وهل على بان اخشاه من عار (227)

و (الاشفاق) يقول عنترة :

ونحن العادلون اذا حكمنا
ونحن المشفقون على الرعية (228)

و (الذعر) يقول امرؤ القيس :

وقد اذعر الوحش الرباع بقفزة
وقد اجتلى بيض الخدود الروائما (229)

وهذه طائفة من الحالات العقلية والنفسية نعرضها دون ترتيب او تبويب :

(اللهو) يقول عنترة :

من لى برد الصبا واللهو والغزل
هيهات ما فات من ايامك الاول (230)

(الادب) يقول عنترة :

لقد ثنانى النهى عنها وادبنى
فلست ابكى على رسم ولا طلل (230)

(التجبر) يقول عنترة :

وفيهم كل جبار عنيد
شديد البأس مفتول السبال (231)

---

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

(الرحمة وضدها) يقول عنترة :

واطمع من دهرى بما انا اله
والزم منه ذل من ليس يرحم (232)

(الاجلال) يقول امرؤ القيس :

وغائط قد قطعت وحدى
للقلب من خوفه اجلال (233)

(التنبه) يقول المرقش الاصغر :

فلما تبينت الخيال فراعنى
اذا هو رحلى والبلاد توضح (234)

(الشماتة) يقول الشنفرى الازدى :

وباضعة حمر القنى بعثتها
ومن يغز يغنم مرة ويشمت (235)

(الصياح) يقول النابغة :

قوم اذا كثر الصياح رايتهم
وقرا غداة الروع والانفار (236)

(الخجل) يقول عنترة :

يا مخجلا نوء السماء بجوده
يا منقذ المحزون من احزانه (237)

(الهروب) يقول عنترة :

وآخر هارب من هول شخصى
وقد أجرى دموع المقلتين (238)

(المكر) يقول يزيد بن الحذاق :

ومكرت معتليا ومختنقا
والمكر منك علامة العمد (239)

(الرجاء) يقول الحارث بن حلزة :

لا يرتجى للمال يهلكه
سعد النجوم اليه كالنحس (240)

(الندم) يقول تابط شرا :

لتقرعن على السن من ندم
اذا تذكرت يوما بعض اخلاقى (241)

(الشهوة) يقول كعب بن سعد الغنوى :

ومن لا يبل حتى يسد خلاله
يجد شهوات النفس غير قليل (242)

(الامل) يقول امرؤ القيس :

من كان يأمل عفر دارى من
اهل الاود بها وذى النحل (243)

و (البأس) يقول النابغة :

اخلاق مجدك جلت ما لها خطر
فى البأس والجود بين العلم والخبر (244)

(الخيلاء) يقول النابغة :

ولا تذهب بحلمك طاميات
من الخيلاء ليس لهن باب (245)

(الدل والدلال) يقول زهير بن ابى سلمى :

وورکن فى السوبان يعلون متنه
عليهن دل الناعم المتنعم (246)

(العقوق) يقول زهير :

فاصبحتما منها على خير موطن
بعيدين فيها من عقوق ومأثم (247)

---

(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) اصمعيات ص 61 .
(243) مختار ص 331 .
(244) الديوان ص 47 .
(245) الديوان ص 18 .
(246) المعلقة .
(247) المعلقة .

(السأم) يقول زهير :

مورث المجد لا يغتال همته
عن الرياسة لا عجز ولا سأم (248)

(الخزى) يقول زهير :

كالهندوانى لا يخزيك مشهده
وسط السيوف اذا ما تضرب البهم (249)

(الحدب) يقول زهير :

حدب 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 :

يفضله اذا اجتهدا عليه
تمام السن منه والذكاء (252)

(الغفلة) يقول زهير :

فليس بعاقل عنها مضيع
رعيته اذا غفل الرعاء (253)

(الختل . . الخداع) يقول زهير :

فقال امرى ما ترى راى ما نرى
أتختله عن نفسه أم نصاوله (254)

(الطمأنينة) يقول زهير :

ونضربه حتى اطمأن فذاله
ولم يطمئن قلبه وخصائله (255)

(القلق) يقول امرؤ القيس :

ولمثل اسباب علقت بها
يمنعن من قلق ومن أزل (256)

(الدهش) يقول زهير :

يطيب له او افتراض بسيفه
على دهش من عارض متوقد (257)

(الربية) يقول عبيد بن الابرص :

واغفر للمولى هناة تريبنى
فاظلمه ما لم يظلنى بمحتدى
(الديوان ص 27)

(واللهفة) يقول عبيد :

دعا معاشر فاستكت سامعهم
يا لهف نفسى لو تدعو بنى أسد
(الديوان ص 28)

(الخيبة) يقول ذو الاصبع العدوانى :

فمن ساجلهم حربا
ففى الخيبة والخفض
(الديوان ص 205)

(العجب) يقول ذو الاصبع :

فليس فيما اصابنى عجب
اذ كنت شيبا اتكرت او صلعا
(الديوان ص 95)

(الغضب) يقول النابغة :

فما ان كان من نسب بعيد
ولكن ادركوك وهم غضاب (258)

(التمنى) يقول النابغة :

ويرجع الى غسان ملك وسؤدد
وتلك التى لو اننا نستطيعها (259)

---

(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 .

(الحلم ، الجهل ، اللجاجة) يقول كعب ابن سعد الغنوى :

حليم اذا ما سورة الجهل اطلقت
حبى الشيب للنفس اللجوج غلوب (260)

(الذهول) يقول زبان بن سيار :

سلوت به عن كل ما كان قبله
واذهلنى عن كل ما هو تابعه (261)

(العبوس) يقول المرقش الاكبر :

ضحوك اذا ما الصحب لم يجتووا له
ولا هو مضباب على الزاد عابس (262)

(الخداع) يقول امرؤ القيس :

يخدع الجلسد ويودى جهرة
ويقود الموت للحين الاسد (263)

(الحياء) يقول عنترة :

فاثنني حياءك لا ابالك واعلمى
انى امرؤ سأموت ان لم اقتل (264)

(الطمع) يقول عنترة :

يا طامعا فى هلاكى بعد بلا طمع
ولا ترد كأس حتف انت شاربه (265)

(الحقد) يقول عنترة :

لا يحمل الحقد من تعلو به الرتب
ولا ينال العلا من طبعه الغضب (266)

(الغرور) يقول عنترة :

اليوم تعلم يا نعمان اى فتى
يلقى اخاك الذى قد غره العُصَب (267)

(الجلد والتجلد) يقول عنترة :

فى ايمن العالمين درس معالم
او هى جلدى وبان تجلدى (268)

(الصبر) يقول عنترة :

انا الموت الا اننى غير صابر
على انفس الابطال والموت يصبر (269)

(الزهو والفخر) يقول عنترة :

سوادى بياض حين تبدو شمائلى
وفعلى على الانساب يزهو ويفخر (270)

(الاختشاء) يقول عنترة :

ولا تخشوا مما يقدر فى غد
فما جاءنا من عالم الغيب مخبر (276)

(الحيرة) يقول عنترة :

انى انا ليث العرين ومن له
قلب الجبان محير مدهوش (272)

(الملل) يقول عنترة :

يا عبل كم تنعق غربان الفلا
قد مل قلبى فى الدجى سماعها (273)

(الرياء) يقول عنترة :

طغانى بالريا والمكر عمى
وجار على فى طلب الصداق (274)

---

(260) اصمعيات 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 .

(النفـاق) يقـول عنتـرة :

نمـدت وقـد علمـت بـأن عـمـى
طغـانـي بالمحـال وبالنفـاق (275)

(واللـذة) يقـول عنتـرة :

وكـاسـات الاسنـة لـى شـراب
الـذ بـه اصطبـاحا واغتبـاقـا (276)

(الاغـراء) يقـول عنتـرة :

هـلا سألـت الخيـل يـا ابنـة مالك
ان كـان بعض عـداك عن اغراك (277)

(الحـذر) يقـول النـابغـة :

حـذار علـى الاتنـال مقـادتـى
ولا نسـوتـى حتـى يمتن حرائرا (278)

(الغنـاء) يقـول عنتـرة :

وقـد غنـى علـى الاغصـان طيـر
بصـوت حَنينـه يشفى العليـلا (279)

(الخيانـة) يقـول عنتـرة :

الا يـا عبـل ان خـانـوا عهـودى
وكـان ابوك لا يرعـى الجميـلا (280)

(العنـاد) يقـول عنتـرة :

غـراب البيـن مـا لـك كـل يـوم
تعاندنـى وقـد أتلفـت بـالـى 281

(العـزة .. الذل) يقول عنتـرة :

اذا جـاروا عـدلنـا فـى هـواهـم
وان عـزوا لعـزتهـم نـذل 282

(المهـانـة) يقـول عنتـرة :

وارضـى بالاهـانـة مـع انـاس
اراعيهـم ولـو قتلـى أحلـوا 283

(الخفـر) يقـول عنتـرة :

وكـواعـب مثـل الـدمـى احببتهـا
ينظـرون فى خفـر وحـش دلالـ 284

(الضيم .. القهر) يقـول عنترة :

قومـى صمـام لمـن ارادوا ضيمهـم
والقـاهـرون لكـل اغلب صـال 285

(التعفف) يقـول عنتـرة :

يخبـر مـن شهـد الوقيعـة اننـى
اغشى الوغـى واعف عنـد المغنـم 286

(الجـوع) يقول عـروة بـن الورد :

فجـوع لاهلـى الصـالحيـن مـزلـة
فخـوف رداهـا ان تصيبك فاحـذر 287

(الشبـح) يقـول عـروة :

وربـت شبعـة آثـرت فيهـا
يـدا جـاعت تغيـر لهـا هتيـت 288

(العطش والرى) يقول عـروة :

وانـى لا يـرينـى البخـل راى
سـواء ان عطشـت وان رويـت 289

(التدبـر) يقـول عـروة :

ولا وابيـك لـو كاليـوم امـرى
ومـن لـك بالتدبـر فى الامـور 290

(الحنان) يقول امرؤ القيس :

ويمنحهـا بنـو شمجـى بـن جـرم
معيـزهـم حنـانـك ذا الحنـان 291

هذا قاموس تقريبى للعقل والنفس وسائر الملكات الانسانية من واقع الشعر القديم (الجاهلى) وهو قاموس — كما سبق القول — لم تستوف كل تفاصيله

---

(275) الديـوان ص 50 .
(276) الديـوان ص 27 .
(277) الديـوان ص 22 .
(278) الديـوان ص 52 .
(279) الديـوان ص 11 .
(280) الديـوان ص 61 .
(281) الديـوان ص 63 .
(282) الـديـوان ص 63
(283) الـديـوان ص 64
(284) الـديـوان ص 98
(285) الـديوان ص 65
(286) الـديـوان ص 70
(287) الـديـوان ص 70
(288) الـديـوان ص 66
(289) الـديـوان ص 167
(290) الـديـوان ص 49
(291) الـديـوان ص 430

ودقائقه ولم يوضع له ترتيب أو تبويب كامل ومع ذلك فهو يزودنا بفكرة واضحة عن نوع التصور العربي للملكات الانسانية ومدى دقته ودلالته الحضارية .

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

فالعقل والنفس والقلب والروح .. الخ ينظر اليها من ناحة 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 فى العمل فى اطارها .

فالعقل : هو الحجر والنهى ضد الحمق والجمع عقول .. رجل عاقل جامع لامره ورايه ماخوذ من عقلت البعير اذا جمعت قوائمه وقيل العاقل الذى يحبس 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 فى الامور . والعقل : القلب ، والقلب العقل ، ويسمى عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك اى يحبسه وقيل العقل هو التمييز الذى به يتميز الانسان عن سائر الحيوان ويقال لفلان قلب عقول ولسان مسؤول وعقل الشيء يعقله عقلا فهمه .. « اللسان » .. 458 ، 459 .

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

والنُّهَى : العقل يكون واحدا وجمعا .. والنُّهْيَة العقل بالضم سميت بذلك لانها تنهى عن القبح .. وسمى العقل نهية لانه ينتهى الى ما امر به ولا يُعْدى امره ، اللسان 15 / 346 .

والحجا : العقل والفطنة ، وانشد الليث للاعشى :

اذ هى مثل العض ميالة
تروق عينى ذى الحجا الزائر

والجمع احجاء . اللسان 14 / 165

والحِلْم : الاناة والعقل وجمعه احْلام وحُلُوم . اللسان 12 / ويستدل من هذا على انهم نظروا للعقل على اختلاف تسمياته من ناحية وظيفته وهى على ما يتوضح هنا ذات شقين :

الاول : الوعى والحفظ بمختلف صوره ومراتبه .

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

وهذا يلفت النظر الى ان اداة الضبط الاخلاقى فى 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 تضمره فى قلبك واضمرت فى نفسى شيئا والاسم الضمير والجمع الضمائر .. وقال الاحوص بن محمد الانصارى :

سيبقى لها فى ضمير القلب والحشا
سريرة ود يوم تبلى السرائر

واضمرت الشيء اخفيته .. اللسان 4 / 492 .

النفس : الروح .. قال ابو اسحق : النفس فى كلام العرب يجرى على ضربين : احدهما قولك خرجت نفس فلان اى روحه وفى نفس فلان ان يفعل كذا وكذا اى فى روعه والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة 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 وتنهى عنه .. فجعلوا التى تامره نفسا وجعلوا التى تنهاه كانها نفس اخرى وعلى ذلك قول الشاعر :

يؤامر نفسيه وفى العيش فسحة
ايسترجع الذوبان أم لا يطورها ؟

وانشد الطوسي :

لم تدر مالا ولست قائلها
عمرك ما عشت آخر الابد

ولم تؤامر نفسيك ممتريا
فيها وفي اخيها ولم تكد

وقال آخر :

فنفساى نفس قالت انت ابن بجدل
تجد فرحا من كل غمّى تهابها

ونفس تقول اجهد نجاءك لا تكن
كخاضبة لم يغن عنها خضابها

اللسان 6 / 233 ، 234

الروح : النفس يذكر ويؤنث والجمع الارواح التهذيب : قال ابو بكر بن الانباري : الروح والنفس واحد غير ان 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 ان تقول : ما لك قلب وما قلبك معك تقول : ما عقلك معك واين ذهب قلبك واين ذهب عقلك وقال غيره : ان كان له قلب اي تفهم وتدبر .

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم : (اتاكم اهل اليمن هم ارق قلوبا والين افئدة) فوصف القلوب بالرقة والافئدة باللين ..

وكان القلب اخص من الفؤاد في الاستعمال ولذلك قالوا : اصبت حبة قلبه وسويداء قلبه .. وقيل القلوب والافئدة قريبان من السواء وكرر ذكرهما لاختلاف لفظين تاكيدا وقال بعضهم سمي القلب قلبا لتقلبه .

اللسان 1 / 685 .

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

رآها الفؤاد فاستضل ضلاله
نياتا من البيض الحسان العطائل

راى ههنا من رؤية القلب .. اللسان 3 / 329

الجنان : جن الشيء يجنه جنا : ستره ..

والجنان بالفتح القلب لاستتاره في الصدر وقيل لوعيه الاشياء وجمعها وقيل : الجنان رُوعُ القلب وذلك اذهب في الخفاء وربما سمى 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 وبوبت من خلال طريقة عملها ولذلك لم يفصلوا بينها فصلا صارما باعتبارها وحدات مستقلة يقوم بها الكيان الانساني او تقوم بالكيان الانساني فهي 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 العربي والاغريقي

ان هذا المعجم النفسي الذي امكن استخراجه من الشعر القديم (الجاهلي) يجعل من المشجع ان لم يكن من الضروري عقد مقارنة موضوعية بين تصور النفس في كل من الفكرين العربي والاغريقي ، وترجع اهمية هذه المقارنة الى ان الفكر الاغريقي هو الفكر الذي ظل حاكما ومسيطرا على الفكر الانساني طوال العصر القديم الى فترة ظهور الاسلام حتى في اوقات انحطاط هذا الفكر — اي الاغريقي — بل انه الفكر الذي اثر تاثيرا عميقا بالفعل ويرد الفعل في الفكر الاسلامي لفترة طويلة وهذا الى جانب انه الفكر الذي يرجع اليه المستشرقون والذين تاثروا بهم في تصوير الحالة العقلية للعرب قبل الاسلام حتى راينا مستشرقا مثل (اولري O,lery) يرد الفكر الاسلامي نفسه في كتابه الفكر العربي ومكانه في التاريخ الى تاثير الفكر الاغريقي من خلال اليهودية والمسيحية في سكان غرب الجزيرة الذين ظهر فيهم الاسلام .

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

النفس الانسانية فى الفسلفة اليونانية (1) :

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

واضطرب رايهم فى النفس الانسانية فذهب بعضهم الى أن 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 فى الهواء ص 30 وذهب آخرون الى انها المبدأ الذى تتحرك به هذه الذرات .

وقالوا بعقيدة الهنود فى 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 راى محدد فى النفس وان كانوا قد انكروا القول بالتناسخ ص 35 ، 44 .

وتابع الطبيعيون المتاخرون القول بمادية النفس وكذلك الالهة وادخل (انباد وقليس) التراب فى تكوين النفس وذلك حتى تحس الاشياء الترابية لأن الإحساس عندهم تقابل الاشباه اى الحار فى النفس يحس الحار فى الطبيعة وهكذا وجعلوا مركز الفكر القلب وجعلوا اختلاف الناس العقلى راجعا الى اختلاف اجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزعها وتمازجها وقالوا ان النفوس البشرية آلهة خاطئة / 47 .

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

وقال السوفسطائيون بأن الطبيعة الانسانة شهوة وهوى وهدفها اللذة ص 67 . .

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

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

وجعل فى الانسان ثلاث نفوس وعين لكل منها محلا فى الجسم ، ذلك أن (الصانع) راى « ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب الاخرى مشتعلة 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 ادنى منها مرتبة ولكنها الهية مثلها عاقلة خالدة يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها

---

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

بل من خيرية الصانع . ثم اتخذ منها اعوانا تصنع نفوس الاحياء الملتين وانما مست الحاجة الى هذه النفوس لتتحقق فى العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها وليكون العالم كُلاً حقا وانما وكل امر صنعها الى نفوس الكواكب الآن كل صانع يصنع ما يماثله والصانع الاول لا يصنع الا نفوسا الهية اخذ اذن ما تخلف من الجوهرين الثانى والثالث وصنع مزيجا قسمه على الكواكب وكلف آلهتها ان تنزله اجزاء فى اجسام مهياة لقبوله وان تضم اليه نفسين مائتتين احداهما انفعالية والاخرى غذائية . اما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس اللذة والالم والخوف والاقدام والشهوة والرجاء يضعونها فى اعلى الصدر بين العنق والحجاب لكى لا تدنس النفس الخالدة المستقرة فى الراس . واما الغذائية فيضعونها فى اسفل الحجاب . فصنع الالهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب الى الكوكب الذى هبط منه وتقضى هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب اما النفس الشريرة فتولد ثانية امراة فان اصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيوانا شبيها بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود الى حالتها الاولى حتى تغلب العقل على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلا صالحا . ودرجات هذا السلم المراة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالاحياء المائية اوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الارض درجة فدرجة وهكذا كان الاحياء فى ذلك الزمان واليوم أيضا يتحول بعضهم الى بعض بحسب ما يكسبون او يخسرون من العقل واراد الالهة ان يلطفوا اثر الحرارة والهواء فى الانسان مع ضرورتهما له وان يوفروا له الغذاء فمزجوا جوهرا مماثلا لجوهر الانسان بكميات أخرى واوجدوا طائفة جديدة من الاحياء هى الاشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية وليست هذه النفس عاقلة ولكنها تحس اللذة والالم والشهوة فهى منفعلة وليست فاعلة اذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسما منبتا فى الارض ص 105 ، 106 .

اما قوله بخلود النفس فقد استدل عليه بعقيدة التناسخ لان النفس ما دامت تتنقل فى الاجسام فهى لا تموت وان النفس لا بد ان تكون بسيطة ثابتة مثل المثل التى تشبهها وبان النفس لما كانت حياة فهى مشاركة فى الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع وليست تقتل الماهية ما هو ضد لها فالنفس لا تقبل المـوت . ص 112 / 103 .

اما ارسطو فقد توسع فى دراسة النفس وافرد لها كتابا مستقلا ، وقد عرف ارسطو النفس على اساس من نظريته فى الصورة والهيولى فالنفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى اى انها مبدا الافعال الحيوية على اختلافها وبنى منهجه فى دراسة النفس على المزج بين الاستقراء والقياس وقال بانا لا ندرك النفس فى ذاتها ولذا يجب ان نبدا بالظواهر النفسية مع رد هذه الظواهر الى القوى النفسية التى تعرفنا بالنفس وذهب الى ان الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن ان تصدر عن النفس وحدها ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم وعرف الاحساس بانه فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والاذن كما ان الفعل ولو انه خاص بالنفس يفتقر للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم واذن فجميع الافعال النفسية فى الاجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى ولما كانت درجات الحياة اربعا 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) اى ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول وعنده ان النفوس ثلاثة : **النفس النامية** وهى مشتركة بين الاجسام الحية جميعا فهى موجودة فى النبات دون الحس والعقل ولا يوجد الحس والعقل بدونها فى 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 فى الطبيعيات والتى شانها ان يفسد بها المنفعل شيئا فشيئا بتاثير 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 ويتكمل بها مع بقائه هو هو . وهو يقسم المحسوسات الى ثلاثة أنواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات

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

النفس الناطقة : ويقصد به العقل وهو غير الحس وغير المخيلة وهو يدرك الصورة الكلية اى الماهية بينما الحس يدرك الصورة الجزئية اى العوارض المتشخصة فيها الماهية والعقل قوة صرفة كالحس غير انه أسمى من الحس فى معنى القوة اذ انه يدرك ماهيات الاشياء جميعا فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك وهو «مفارق» اى ليس له عضو يعينه الى موضوع ويشاركه فى فعله على عكس الحس ويلى هذه القوة الصرفة قوة اقرب فان العقل بعد أن يخرج الى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعلقه ويستطيع أن يستعيدها وهو بذلك اقرب الى الفعل من القوة الاولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلا بالملكة) والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه 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 فلابد من شىء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه الى الفعل (وهذا الشىء بالفعل هو « العقل الفعال » وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة وهو غير منفعل اصلا غير ممتزج بمادة لان ماهيته انه فعل والفاعل اشرف دائما من المنفعل والمبدأ (العلة) اشرف من المادة .. وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم غير اننا لا نتذكر (فى حال المفارقة) لانه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ومن غير هذا فليس شىء يفكر . ولم يكن ارسطو واضحا بالنسبة للقول بالخلود ولانه اثبت فى عباراته السابقة الخلود للمنفعل مرة ونفاه عنه أخرى اما اصل العقل الخالد (النفس الناطقة) فلم يوضحه وكل ما قاله « اما العقل فيلوح تماما انه يأتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد » اما من اين قدم يقل شيئا . ص 198 / 217 .

لم تأت المدارس المتأخرة بجديد يذكر فى مسألة النفس وانما استمرت تردد الافكار السابقة بين منكرة ومعارضة فصغار السقراطيين انكروا امكان العلم واهتموا بالفضيلة العملية ، ص 277 / 285 .

اما ابيقورس فشك فى العقل ووثق فى الانسان واعتبر النفس مادة تبقى فى الجسم وتنحل بانحلاله وجعلها نفسان اولها وظيفتان واحدة حيوية لبث الحياة فى الجسم والثانية وجدانية تقوم بالشعور والفكر والارادة وكلاهما مركب من جواهر لطيفة متحركة حارة وان كانت احداهما الطف من الاخرى والنفس الحيوية تتالم بالم الجسم اما النفس المفكرة او « نفس النفس » فهى سعيدة دائما والاحساس عنده يتم بسبب (تشور) اى « اشباه » متطايرة محتفظة بصور الاشياء المنبعثة عنها فاذا بلغت القلب حدث الاحساس وكذلك خيالات المنام واليقظة . ص 291 .

وقال الرواقيون ان العقل منبث فى العالم والانسان على السواء فالمنطق صورة الطبيعة وكذلك الفضيلة وقالوا بالاشباه والمعرفة الحسية والعالم كله جسم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط بين اجزائه 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 الاشياء . ص 311 / 321 .

اما فى الافلاطونية الجديدة فقد ذهب فيلون اليهودى الى ان التوراة هى قصة النفس مع الله وانها تدنو من الله او تبتعد منه بمقدار ابتعادها عن الجسم او قربها منه واولوا سفر التكوين بأن الله خلق عقلا

خالصا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا اقرب الى الارض (آدم) واعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وانقاد للذة (الحية) وغاية النفس هى البلـوغ الى الله بالذات والاتحادية . وللعالـم نفس لانه قد صدر عن الواحد العقل فالنفس فالمادة والنفس علة وحدة الطبيعة كما ان النفس الجزئيـة علة اتحاد اجزاء الجسم الحى ونفوس الكواكب والبشر وسائر المحسوسات فيض عن النفس الكلية واتصال النفس بالمادة اصل نقائصها وشرورها وتتظهر بالخلاص من المادة نهائيا والعودة الى حال النفس الاول والفلسفة وسيلة للصعود الى الاول الواحد وهى لا تصل اليه بحدس عقلى من حيث ان المعين وحده هو الذى يمكن ان يكون موضوع ادراك بل ينوع من التماس لا يوصف ولا يصدق عليه انه معرفة ولا يميز فيه بين عـارف ومعروف لانه عبارة عن اتحاد تمام وغبطة بهذا الاتحاد . ص 322 / 330 .

نـقـــد :

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

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

الثـانيـة : ان جهد الكثرة الغالبة من الفلاسفة لا يعدو ان يكون محاولة لصياغة هذا التصور الخليط فى صورة منطق جدلى اما من موقف الاقتناع به والدفاع عنه بايراد الادلة وادخال تفصيلات وتصورات اسطورية فى ثوب منطقى واما من موقف رده والانكار له بنفس المنطـق .

الثـالثـة : اننا لا نستطيع أن نستثنى مـن الفلاسفة احدا ردد الافكار والعقائد والاساطير القديمة حول النفس غير سقراط وارسطو بصرف النظر عـن الصواب والخطأ فى آرائهما .

الـرابعـة : اننا لا نكـاد نجد شيئا من هذه التصورات يثبت للنقد والتمحيص العلمـى اى انـه باستثناء القيمة التاريخية لهذا التصور باعتباره مرحلة من مراحل الفكر الانسانى فى زمان ومكان معينين فان ما يتبقى منه صالحا لاستعماله كاساس فى فهم النفس الانسانية لا يكاد يذكر .

الخـامسـة : ان هذا التصور ينقض بعضـه بعضا لا باعتباره مراحل فى تصور علمى متطور تسير كل مرحلة فيه لمرحلة اعلى منها فى اتجاه صاعد ـ وانما باعتباره قضايا واخيلة تعالج بمنطق جدلى تنفى كـل مدرسة فيه المدرسة الاخرى وتبطل احتجاجها .

هذه جملة ملاحظات اولية على تصور النفس فى الفكر الاغريقى على اساسها راينا فى هذا التصور على الوجـه الآتـى :

1 ـ بنى الطبيعيون المتقدمون منهم والمتأخرون تصورهم فى مادة النفس على ساس من نظريتهم فـى المادة الحية والنفس المنبثة فيها وهو تصور خيالى بحت وتعسفى فى نفس الوقت مبنى على توهم خادع للوجود وهو تصور مختلف تماما عن التصور التجريبى المعملى الذى يقول به العلم الحديث والذى فصل فيه فصـلا حاسما بين عالمى الطبيعة والاحياء على اساس مـن اكتشافه للذرة القابلة للانشطار كأساس لتركيب المواد الطبيعية واكتشافه للخلية الحية القادرة على التكـاثر بالانقسام كاساس لتركيب المواد الحية .

2 ـ ناقض الفيثاغورثيون انفسهـم فى تصـور النفس كما ناقضوا اصول مذهبهم كما يقول يوسف كرم فقد قال بعضهم ان النفس نغم 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 فى الهواء او المحرك لهذه الذرات وهو قول يبدو لنا الآن مضحكا لان الذرات المتطايرة فى الهواء كما نعرفها الآن ليست شيئا غير الغبار المتطاير والحقيقة ان آراء الفيثاغوريين على اختلافها صورة جدلية لآراء البابليين والهنود والمصريين .

3 ـ جاء رأى سقراط فى 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 فى تطرفه الى الحد الذى زعم فيه ان الفضيلة علم وان الرذيلة جهل عقليين فبسط القضية تبسيطا يتنافى تماما وطبيعـة الانسان اما قوله بخلود النفس فلم يات عليه بدليل وانما هو ترديد لعقيدة معروفة عند اليونان والمصريين والهنـود والبـابليين .

4 ــ اما تصور افلاطون فقد يكون خيالا مسليا لانه صنع اسطورة فنية جميلة عن قصة الخلق حرصا على ايرادها فى التلخيص السابق اما استدلاله الجدلى فنكتفى بما اوردناه فى التلخيص من ملاحظات يوسف كرم على تردده وتناقضه اما قوله بثلاثة نفوس مستقلة فى جسد واحد فقد زاد به على صعوبة التوفيق بين النفس والجسد صعوبة اخرى هى صعوبة التوفيق بين ثلاث نفوس متباينة ثم زاد فى هذا التعقيد والخلط والاضطراب والتناقض استمراره فى ترديد عقيدة التناسخ أما أدلته التى سبق ايرادها فى التلخيص على خلود النفس فنكتفى بايراد اعتراضات يوسف كرم عليها بقوله « واذا رحنا نحن نقوّم ادلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الاول « التناسخ » يسلم بالدور تسليما فلا يحاول دعمه حتى يقع فى غلط هو اشبه بالمغالطة حين يدعى ان الضد يخرج الضد ــ وذلك فى قوله تدليلا على التناسخ ان قانون العالم المحسوس هو تبادل دائر بين الاضداد يتولد الاكبر من الاصغر والاحسن من الاسوء وبالعكس فتصبح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة نبعت من الموت ص 111 ــ 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 ــ اى قوله بتذكر النفس للمثل بعد نسيانها ــ 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 فى الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات ، او ان بقاء العالم قضية ضرورية . ويبقى تعقل المثل وهو الدليل الاقوى فيما نرى فانه ينظر للنفس فى 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 فى عالم روحى مثلها ص 113 . وفى 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 لافلاطون نقول انه على ما يظهر لم يكن جازما بشىء فى كل ما قال فقد نقل عنه يوسف كرم قوله على لسان (سيسياس) فى (فيدون) « ان العلم بحقيقة مثل هذه الامور ممتنع او عسير جدا فى هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل فيجب اما الاستيثاق من الحق واما ان امتنع ذلك ــ استكشاف الدليل الاقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب ما دام لا سبيل لنا الى مركب امتن وآمن اعنى الى وحى الهى ص 112 .

5 ــ نقض ارسطو التصورات السابقة عليه فى النفس . ولان ذلك يخدم غرضنا نورد مجمل اعتراضات ارسطو كما لخصها يوسف كرم فيما يأتى : « ان الفلاسفة جميعا لاحظوا ان الحى يمتاز بخاصتين هما الحركة الذاتية والادراك فمن قال منهم بمبدأ واحد للاشياء تصور هذا المبدأ متحركا وعالما وجعل النفس شيئا منه مثل طاليس وانكسيمانس وهو قليطس ؛ او تصور المبدأ متحركا فقط ثم حاول ان يعلل به الادراك مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادىء عدة ألفّ النفس منها جميعا مثل ابنادوقليس وافلاطون لكى تدرك النفس بكل واحد من اجزائها العنصر الشبيه به فى الاشياء ثم ان كثرتهم اضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما امكن . . وردود ارسطو طويلة نجتزىء 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 افلاطون اذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها ومعنى هذا انها فى المكان بالذات لا بالعرض والواقع انها فى الجسم وان الجسم هو الذى فى المكان ثم ان التعقل وهو عنده الوظيفة الاقرب للنفس ــ يبدو وكأنه سكون لا حركة وبالاخص التعقل الالهى فانه دائما هو هو دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف افلاطون للنفس فى تفسير الحركة البادية فى الطبيعة فان النفس اذا كانت تتحرك بذاتها فهى تستطيع ايضا ان لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية ولقد ذهب افلاطون الى ان للانسان نفوسا ثلاثا ، ولكن هذا التصور

يهدم وحدة الحى فان الحى لا يستمد وحدته من الجسم والجسم مفتقر بطبيعته لمبدأ يرده واحدا والواقع ان النفس واحدة وانها كلها فى الجسم كله يقابل اعمالها 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 وظائف نوعه . والتعليل الوحيد ان النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة ولا يقدح فى ذلك ان الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر فان قصر عمرها راجع الى ان القسمة تضعف فيها آلات البقاء .

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

الحقيقة ان ارسطو هو اول مفكر يونانى حاول ان يرسى الفكر على اساس من الواقع وان يبنى تصوراته على اساس من التسجيل الدقيق للملاحظات فى الواقع الموضوعى للوجود ولكنه على الرغم من ذلك وقع فى 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 الغليظ (الجسد) وفى داخله وقد اضطر ارسطو الى الاخذ بتقسيم افلاطون للنفوس الثلاث رغم اعتراضه الشديد عليه ورغم محاولته الابقاء 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 الاخريين بل ان ارسطو ليضطرب اكثر فيجعل « التوليد مشاركة فى الدوام والالوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت » ص 203 بل انه ليخرج من النفس كلية — لكى ينسجم مع منطقه الجدلى — المخيلة والذاكرة ويجعلهما قوى باطنة لا تنتميان الى عالم النفس ولا الى عالم الجسد ولا الى عالم بعينه اما تقسيمه للنفس الناطقة فهو تقسيم جدلى خالص والاولى به ان يسمى النفس الارسطية لا النفس الانسانية فهو يجعل العقل الفعال فى النفس الناطقة غير متعلق بعضو لا لشىء الا ليفرق بينه وبين الحس ولكنه لا يذكر لنا دليله على المفارقة وهل يكفى فى التدليل ان يقول انه قوة صرفة ؟ لقد وصف الحس ايضا بانه قوة صرفة فهل يكفى للتفرقة بينهما قوله ان العقل اسمى من الحس فى القوة ؟ ولكنه حين وجد نفسه فى مأزق 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 صغار السقراطيين الى الابيقوريين الى الرواقيين الى الشكاك الى الافلاطونية الجديدة وهى فى جملتها ليست شيئا اكثر من ترديد الآراء السابقة او تفصيلها او نقضها والاعتراض عليها او تعليق الحكم .

7 — اذا اردنا ان نقيم فى النهاية تصور الفلسفة اليونانية على اساس ما يتبقى منه للانسانية فى 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 وبطبقة خاصة منه كما فى تقسيم افلاطون لجمهوريته وفى تصور ارسطو للحكومة المثلى . وذلك باستثناء الرواقيين الذين دعوا الى ان لا « يتفرق الناس مدنا وشعوبا لكل منها عصبيته وقانونه فانهم جميعا اخوة ليس بينهم اسياد وعبيد ، وهم جميعا مواطنون من حيث انهم متفقون فى الماهية وموجودون فى طبيعة واحدة هى امهم وقانونهم فوطن الحكيم الدنيا بأسرها وما ابعدنا عن افلاطون وارسطو » ص 310 .

النفس الانسانية فى التصور العربى :

فى اطار المعجم الذى استخرجناه من الشعر القديم الذى سبق لنا استعراض تفصيلاته نستطيع ان نحكم بأن العرب كان لهم تصور كامل وشامل ومفصل ومحدد فى النفس الانسانية ووظائفها وارادتها وانفعالاتها واحاسيسها وفى علاقتها بالجسد ولنا على هذا التصور عدة ملاحظات نجملها فيما يأتى :

1 ــ يخلو هذا التصور تماما من الاساطير والعقائد الشعبية التى شاعت عند الشعوب الاخرى مثل الهنود والبابليين والمصريين مثل التناسخ ونفس العالم واسرار العدد .. الخ وهى الاساطير والعقائد التى كانت الاساس الذى بنت عليه الفلسفة اليونانية تصورها للنفس الانسانية .

2 ــ ان هذا التصور لا يقوم على أساس من المنطق الجدلى وانما يقوم على اساس الاستقراء المبنى على الملاحظة الشاملة والدقيقة للنفس فى احوالها ووظائفها وعلاقاتها .

3 ــ ان هذا التصور غير متناقض وغير متنازع عليه لانه لا يبدو انه اجتهاد تحكمى من اشخاص معروفين ينقض بعضهم بعضا وانما هو علم امة باكملها شاركت جميعها فى وضع صياغته وتفصيلاته .

4 ــ ان هذا التصور لا يبدو كخطوات متتالية من مراحل ينتفض بعضها بعضا وانما يبدو انه نما نموا علميا سليما بالاضافة والاتساع والتعميق لا بالنفى والاستبعاد .

5 ــ ان هذا التصور وبعد كل هذه القرون الطويلة التى مضت عليه وبعد ظهور العلوم الحديثة ومنها علم النفس بفروعه المختلفة وبجانبيه النظرى والعملى لا يمكن اعتباره مرحلة جاوزها التطور او علما ينقح بالتصحيح والاستبعاد وانما يمثل مرحلة حية قابلة للاتساع والتفصيل بالاضافات الجديدة .

هذه جملة ملاحظات اولية على تصور النفس فى الفكر العربى نعرض على اساسها راينا فى هذا التصور على الوجه الآتى :

وضع العرب ملاحظاتهم عن النفس الانسانية فى مصطلحات محددة تناولت النفس من مختلف جوانبها ودون سؤال عن الماهية للنفس او العقل او الروح .. الخ ، فالنفس والعقل والروح .. الخ ، وصف لعمليات ووظائف يقوم بها الوجود الانسانى .

ولهذا اشتقت اسماؤها من المعانى المناسبة لها . فالعقل ملكة تكف واخذ لها اسمها من عقل الدابة اى كفها عن الجرى ، والعقل هو اللب ايضا لانه اخص شىء فى الانسان وادل شىء عليه ، ولذلك اشتقوا له اسما من لب الشىء بمعنى خلاصته والعقل ايضا هو النُّهَى واخذ هذا الاسم من نهاية الشىء بمعنى آخرته وذلك لان العقل يوقف الانسان على الغاية وينهاه عما وراءها مما لا يجب فى الاخلاق او لا يصح فى الآراء او الافعال وهو ايضا الحلم وهو ماخوذ من الاناة اى التريث والتثبت وعدم التسرع ذلك ان من خصائص العقل الرشيد ان يثبت فى حكمه ولا يتسرع فى رايه ويتريث فى غضبه واندفاعه .

والنفس لفظ لا يدل على ماهية وانما هو اصطلاح عام يستعمل احيانا للدلالة على الانسان ككل كما تستعمل احيانا مثل لفظ روح رمزا على ما تقوم به الحياة فى الجسد ورغم ان العربية تشارك اليونانية فى اشتقاق النَّفْس من النَّفَس بمعنى الهواء (Psyché) الا ان العرب لم يقعوا فى الوهم الذى وقع فيه معظم فلاسفة اليونانية وهو اعتبار النَّفَس (الهواء) نفسه هو النَّفْس الانسانية والعالمية ايضا وانما فصل العرب فصلا جازما بين النَّفْس الانسانية وبين النَّفَس (الهواء) ولم يجعلوا هذه من تلك وكل ما فى الامر انهم لاحظوا المشابهة بين لطف الهواء وسرعة انتشاره وبين لطف هذا السر الذى يتخلل الجسد وينتشر فيه فتدب معه الحياة كما انهم لم يقعوا فى وهم النفس العالمية لان النفس عندهم خاصة بالانسان بكل ما هو به انسان والى جانب هذا الاستعمال العام للنفس قد ينظر الى وظيفة لها فتتخصص فيقال نفس خيرة ونفس شريرة ونفس امارة ونفس حزينة ونفس شجاعة .. الخ ، وهكذا الحال بالنسبة للقلب والفؤاد والكبد ــ اذا نسبت اليه اعمال نفسية ــ والضمير فهذه كلها اسماء ترمز الى عمليات تم رصدها وملاحظتها ووصفها ثم تبويبها تحت هذه المسميات الخاصة التى لا يتحدد اى منها باية دلالة ماهوية ولا يتخصص بجانب من وجود الانسان ولا يتحيز منه فى عضو خاص ..

واذن فالنفس والعقل والقلب والروح فى التصور العربى ليست وحدات مستقلة بذاتها ولا متنازعة فى ارادتها ولا مختلفة فى مصادرها ومصائرها وانما هى الانسان كله او الانسان فى حالة من حالاته ، الانسان ككل وجودى متكامل له حاجاته المتنوعة ووظائفه المتعددة من تفكير وتدبير وتمييز ورأى وادراك وانفعال ونزوع وشعور وعواطف واحاسيس . اى ان هذه المسميات تتعلق بالذات الانسانية فى حالة من حالاتها او موقف من مواقفها ، فالذات الانسانية فى حالة تعقلها للامور ، وتمييزها لها وسيطرتها عليها وادراكها لها وبَتِّها فيها ..

هى عقل او لب او نُهيّ او حِلْم .. الخ ، وهى فى حالة اصطراعها الداخلى بين الخير والشر والنزوع والكف فى الصواب والخطأ ، والتردد بين الحق والباطل وما يشتبه من الامور نفس .. وهى كذلك فى حالة تعلقها بالجسد وفى حالة انفعالها بالحزن والفرح والرضا والغضب والحب والبغض وهى فى هذا الجانب ايضا قلب لان اصطلاحى نفس وقلب يستعملان معا للدلالة على العواطف المتقلبة والمختلفة والمختلطة ومثل ذلك الفؤاد .

ونلاحظ ان العرب قد استخدموا الكبد حين ارادوا التعبير عن العواطف فى اقصى درجات الحدة فالحزن البالغ والغيظ العنيف والحقد الشديد يرمز له بالكبد لان لون الدماء الاسود فيه يرمز بأدق الدلالات الى الاحتراق العاطفى الشديد فى الدلالات .

ونلاحظ ايضا ان الضمير فى العربية هو السر داخل الخاطر ، والضمير هو الشىء الذى تضمره فى نفسك او قلبك فالضمير لم يكن يستعمل عند العرب بالمعنى الذى يستعمل فيه الآن ، اى بمعنى اداة الضبط الاخلاقى ، وانما استعملوه فى جده اللغوى وهو السر المكنون اى ان الضمير عندهم هو عملية الاضمار نفسها اى كتم الاسرار وعدم البوح بها ، اى انه الذات فى حالة إسرار تختلف باختلاف السر المكنون وهو اصطلاح يشمل كتم العواطف 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 فى الامور وانسلوك على السواء .

وهذا التصور ادق كثيرا من تصورنا الحديث نفسه الذى أراد أن يجعل للضبط الاخلاقى جهازا مستقلا عن العقل بمعناه العام دون شاهد من تجربة أو 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 عليه الا فى حالة تعلقه بالجسد المادى كما لا يمكن التعرف عليه الا فى صورة وظائف وعمليات ، اى ان النفس هى الانسان كله عقلا وروحا وجسدا فى كل واحد غير منقسم ومن اجل ذلك يدرس الانسان كله تحت باب علم النفس فكرا وسلوكا وادراكا من خلال وظائف الجسم نفسه وعملياته الظاهرة واعصابه واجهزته .

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

وحين جاء الاسلام اقر العرب على تصورهم للنفس واستعمل القرآن العقل بأسمائه المختلفة فى نفس الحدود التى استعملوها فيها وكذلك النفس والقلب وادار الحديث اساسيا 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 الاشياء غيب مغيب وهى من أمر الله فقال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا » سورة آل عمران : 72 : ولم يرد ذكر الروح فى القرآن سوى 22 مرة منها 12 فقط بمعنى انسانى والباقى بمعنى أمر الله وجبريل والقرآن .. بينما ورد ذكر النفس فى احوالها المختلفة 287 مرة .

أطروحة دكتوراة
حول مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي

حصل الدكتور المنجي الصيادى على دكتوراه الدولة فى الآداب والعلوم الانسانية من السوربون التابعة لجامعة باريز بعد أن قدم أطروحة موضوعها « مكتب تنسيق التعريب فى الوطن العربى » .

والدكتور المنجى الصيادى معروف لدى قراء مجلة اللسان العربى التى سبق أن شارك فى تحرير الجزء الاول من مجلدها الحادى عشر بمقالين نشرا باللغة الفرنسية كان عنوان اولهما « تجربة تعريب التعليم فى القطر التونسى » والثانى « استمرار اللغة العربية ومشاكلها الحالية » .

وفيما يلى ننشر موجز ملخص الاطروحة التى تفضل بتوجيهه الينا قصد الاطلاع :

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

وتصدى بعد ذلك للحديث عن اسباب تاسيس المكتب واهدافه وصلته بالامانة العامة لجامعة الدول العربية مشيرا الى ما عاناه من الصعاب ماديا وادبيا فى أول امره والى ارتباطه بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التى اصبح تابعا لها بصفة رسمية منذ انشائها .

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

وبصدد الكلام على منهجية المكتب لم يفت صاحب الاطروحة أن يشير الى تمسك المسؤولين بمبدأ الدقة والوضوح وعروبة المصطلح قدر المستطاع وهو مبدأ اساسى يجب تطبيقه فى اختيار المصطلح العلمى لمقابلة اللفظ الاجنبى ثم توحيده فى الوطن العربى بواسطة مؤتمرات دورية على غرار مؤتمر الجزائر الذى انعقد سنة 1973 من أجل دراسة وتوحيد مصطلحات ستة معاجم علمية خاصة بالتعليم الثانوى .

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

ما يرجع اليها للتحقق من أصالة الكلمات والتعابير ، مضيفا الى هذه الحصائل فى بعض الاحيان ما يقترحه خبراؤه عند الضرورة من مصطلحات مستحدثة بطريق الاشتقاق أو النحت او التعريب . ولدى المكتب طائفة هامة من الكتب اللغوية والموسوعات والمعاجم المتعددة اللغات اقتناها لتكون مراجع خبرائه وادوات بحوثهم العلمية ونظرا لغزارة المادة فكر فى الاستعانة بالنظامة أو الحاسبة الالكترونية التى سعى وما زال يسعى سعيا حثيثا فى الحصول عليها لبلوغ اقصى ما يهدف اليه عمله الضخم .

وقد أبرز الدكتور المنجى الصيادى خلال عرضه القيم أعباء هذا العمل واهمية رسالة مكتب تنسيق التعريب بالنسبة للعالم العربى عموما وبالنسبة للمغرب العربى خصوصا نظرا لما يلاحظ من تباين فى استعمال كثير من المصطلحات المترجمة او المعربة او المنحوتة ونظرا للظروف والعوامل التى 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 المجامع ، وان مهمة المكتب منحصرة اساسا فى تجميع المصطلحات العلمية والتقنية والحضارية وتنسيقها فى قوائم ومشروعات معاجم وتوحيدها بواسطة مؤتمرات التعريب الدورية .

اصل نظرية الاضداد في اللغة العربية

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

لكي يتجه بحثنا نحو آفاق جديدة لم تكتشف بعد ، فهذه عدة افكار نجمت 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 الذى قام به حاليا عدد من المستشرقين ، وانما على اصل مبحث الاضداد وتاريخه لدى العرب انفسهم، وعلى العموم ، سوف تنحصر دراستنا على المستوى الذى تطور فيه ذلك المبحث ، وكذلك محاولة ادراك الدوافع الذى كانت وراءه ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة لا يوجد لدينا ، بطبيعة الحال ، سوى التخمينات والفروض .

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

ثم تتابع البحث فى بغداد ، لكنه لم ينحصر فيها اكثر من القرن الحادى عشر الميلادى ، فنحن نراه نشيطا جدا خارج العراق ، ومن الواضح انه فى تلك 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 : فى بدايتها .

اما من ناحية التسلسل التاريخى ، فيجب وصفها فى السنوات العشر الاخيرة من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) وعلى امتداد عشر السنوات الاولى من القرن الثالث . وتعتمد هذه التحديدات على اسماء المؤلفين انفسهم ، مؤلفى المعاجم والنحاة ، الذين اهتموا بمبحث الاضداد . فالاصمعى فى البداية ، ومواطنه ومعاصره ، ابو زيد الانصارى ، ثم قطرب (المتوفى 206 هجرية) ويعتبر هذا الاخير اكثر اهمية ، مع ان شخصيته ليست معروفة لنا تماما ، غير ان هناك مصدرين مختلفين ، لا يوجد لدينا ادنى شك فى وثاقتهما، يؤكدان انه كان من «المعتزلة» وهذه حقيقة مهمة ، سوف اعود اليها بعد قليل .

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

وتظهر شخصية اخرى تحتل مكان الصدارة ، هى شخصية ابن الانبارى ، لكن يوجد هنا خطأ . فالواقع أن هناك شخصين مختلفين يحملان اسم ابن الانبارى ، والذى يهمنا هنا هو المتوفى (323 هـ = 934 م) . اما الآخر فهو ابو البركات ابن الانبارى ، الذى سوف يهتم ايضا ، فيما يبدو — لاننى غير متأكد تماما — بمسألة الاضداد . وقد عاش هذا الاخير فى نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين . ثم بالتقائنا بعد ذلك بابن درستويه (ت 347 هـ = 958 م) نجد انفسنا امام «جمّاعين» أو «مصنفين» يعيدون تناول اعمال «الاوائل» بترتيبها او شرحها . وانا الح على هذه النقطة .

وهكذا فقد اظهرت دراسة تتابع المؤلفين فى مبحث الاضداد : ضرورة التفرقة ، بعناية بالغة ، بين جيلين مختلفين : الاول هو جيل الاصمعى والانصارى وقطرب : جيل يعمل على مواد لغوية خام ، يلتقطها ويدرسها ، والثانى جيل يبدأ بالانبارى ، وخاصة ابن درستويه ، ولا يعالج سوى مادة معدة سلفا ، (فيما يتعلق بابن السكيت ، لا يبدو الامر هكذا تماما ، فلدىّ شعور بانه كان اصيلا فى مجالات اخرى ،لكن العناصر المحددة تعوزنى).

هذا اذن فيما يخص الناحيتين : المكانية والزمانية. تبقى المشكلة الاساسية ، وهى الدافع الذى ادّى بهؤلاء العلماء والمعجميين العرب الى ارتياد مجال الاضداد : ايّ افتراضات يمكن ان تطرح ؟

من الطبيعى ، ان الفكرة الاولى التى ترد الى الذهن هى أن الامر لا يعدو ان يكون بحثا اعتباطيا ، نشأ نتيجة مجرد «الفضول العلمى» لمعرفة الاحداث اللغوية ، ولايبغى استبعاد هذا الفرض الذى يمكن ان يكون ملائما بدرجة كبيرة ، فقد كان «الفضول العلمى» او «حب الاطلاع» احدى الميزات التى طبعت ذلك الجيل الرائد ، وبخاصة الاصمعى والانصارى ، فقد كان هؤلاء العلماء ذوى اهتمامات متنوعة جدا ، واستطاعوا ان يقتحموا هذا المجال ،كما اقتحموا مجالات اخرى غيره، لمجرد الرغبة فى الاطلاع . ومع ذلك ، يمكن القول انه بالنسبة لهؤلاء العلماء ، فى هذا الصدد ، كما لدى غيرهم فى مجالات اخرى ، لا توجد لدينا الوثائق التى يمكنها ان تخبرنا عن حقيقة اهتماماتهم الباطنة ، ولا يعدو ما بين ايدينا من ان يكون مجرد ملاحظات بيوجرافية ، جافة للغاية ، ولايمكن ان نستخلص منها اتجاها مؤكدا ، حتى عندما تشير احدى هذه الملاحظات الى ان واحدا مثل قطرب كان من المعتزلة !

فرض آخر اكثر اهمية ، وهو يرد عرضاً بمناسبة عبارة جاءت فى مقدمة الانبارى عن الاضداد ، حيث يذكر أن تلك الالفاظ ، ذات الدلالات المختلفة او المتعارضة ، تعتبر بالنسبة الى بعض الناس دالة على «النقص» اى الضعف او الخطأ فى اللغة العربية ، التى تعد حينئذ غير قادرة على التعبير بشكل واضح ومحدد عما يراد منها ، فَمَنْ هم هؤلاء « البعض » الذين يتهمون العربية على هذا النحو ؟ يصفهم الانبارى بانهم «اهل البدعة» وكذلك «اهل الجور» و «الضلالة» و «الاستهزاء» اى السخرية . . اولئك الذين كان من شأنهم أن يسخروا من العرب ، وابتداء من هذه العبارة ، يمكن التساؤل عما اذا كانت بداية الاضداد قد جاءت نتيجة اهتمامات مختلطة ، وذلك فيما يتعلق بموجة «الشعوبية» التى كان هدفها اظهار نقص لغة الفاتحين والحكام ؟ إن بقية عبارة الانبارى تبين كيف أمكن لهذا الدليل الموجه الى اللغة العربية ان يتحول على ايدى المدافعين عنها الى دليل فى صالحها . فليس وجود الاضداد بحال ما من عوامل الغموض ، كما يدعى المفترون ، وانما هو احد عوامل الغنى : انه احدى فرائد اللغة العربية . لان اللفظ اذا كان له معنيان متضادان عموما ، فهو فى نص واحد بعينه ، لا يدل الى على معنى واحد فقط منهما . وبذلك فلا مجال لأيّ غموض فى التعبير عن الافكار .

وحول هذه النقطة ، يوجد لدينا نص آخر هام ، لكنه اقل وضوحا ، ذلك هو ما يلخص راى ابن درستويه، فهو يعارض تماما نظرية الاضداد ، وينفى اى وجود لها فى اللغة . وهنا ينبغى الاعتراف بأن الامور تتعقد ، فابن درستويه من اصل فارسى ، واذا كنا قد قبلنا ان الامر يعنى هجوما من الشعوبية ضد الناطقين بالعربية، فيمكن التساؤل : لماذا يتخذ هذا الفارسى ذلك الموقف النافى بصورة قاطعة على هذا النحو ؟ غير أن الامر يمكن ان يندرج ببساطة فى ظاهرة عامة، غالبا ما نلتقى بها فى تاريخ الاسلام : وهى «فَرْط العروبة» لدى عدد كبير جدا من «غير العرب» فيما يتعلق بالتمسك باللغة العربية والدفاع عنها . واكبر مثال على ذلك هو «ابن قتيبة» ، ذو الاصل الفارسى ، والذى عاش فى بيئة فارسية ، ثم اصبح هو المدافع الغيور عما أمكن ان نطلق عليه فيما بعد ذلك بوقت متأخر «النزعة العربية» او «العروبة» .

ومع ذلك ، فان ماسبق يجعلنا نحتفظ فيما يتعلق بالفرض الثانى الذى طرحناه ، لانه من الصعب فعلا الاعتراف له بقاعدة صلبة ؛ واعتقد اننا ينبغى ان نستبعده وبالتحديد بناء على ملاحظة الانبارى التى يذكر فيها ان الاضداد كانت ذريعة للهجوم على اللغة العربية . وهنا يوجد واقع ذو طابع شعورى استطاع ان يلعب دوره . فالى اى حد ؟ يبقى مجال البحث مفتوحا . . .

فرض ثالث ، ظهر لنا انه يستحق الكثير من الاهتمام ، وقد جعلنا نقوم باجراء عدة استقراءات ، ليست كثيرة مع الاسف ، كما كان ينبغى أن يحدث ، لكنها ليست اقل من أن تقدم بعض النتائج ذات الدلالات الخاصة : بما أن قطربا ، الذى يعتبر من اهم منشئى هذا المبحث ، كان معتزليا ، فقد تساءلنا عما اذا كان ينبغى البحث عن اصل هذا المبحث فى التفسير الدينى ، وبصفة خاصة لدى المعتزلة . لقد قام داشيد كوهين بجمع كل الاضداد الواردة فى القرآن ، وامكن ان تبرز ملاحظة هامة : فبقدر ما تم من تحقيقات ، وبما انها من الطبيعى محدودة جدا ومبعثرة ، يبدو (وانا اصر على كلمة : يبدو) أن اهل السنة لم يهتموا كثيرا بهذا الجانب فى اثناء تفسيرهم للقرآن .

وهكذا نلاحظ عند الطبرى ، اكبر مفسرى اهل السنة ، صمتاً مطلقا حول آية ، سوف تكون على العكس مجالا لرسالة طويلة لدى فخر الدين الرازى . وهذا فيما يتعلق بفعل (أسرّ) الوارد فى الآية (رقم 52 سورة يونس) (واسروا الندامة لما راوا العذاب) فالمشركون او الذين ظلموا يتقبلون العذاب الذى يستحقونه فى يوم الحساب ، وعندئذ تقول الآية (واسروا الندامة) اسر : يعنى اخفى فى اعماق قلبه او كتم ، وهذا فى الواقع هو المعنى الذى ندركه لاول وهلة ، وهو المعنى الذى فسره الطبرى دون ان يقف عنده طويلا ، لكنه لدى المفسرين الآخرين ، يتحول من «اخفوا الندم فى نفوسهم» الى «اظهروا الاسف والتوبة» وهذا منطقى . لان هؤلاء المشركين المحكوم عليهم بالعذاب ، يتاسفون بصورة طبيعية فى تلك اللحظة الهائلة من انهم لم يسلموا او يؤمنوا . وهكذا ، فى 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 (اسروا) فى الآية يدل على معنى (أظهروا وأعلنوا) بصورة طبيعية، وانه يحمل ايضا فى المقابل معنى (اخفوا وكتموا) .

كذلك التقينا خلال استقرائنا بفقرة هامة جدا ، حيث لم يأخذ فعل (خاف) معنى (خشى) وانما معنى (تأكد من) . وذلك فيما يتعلق بالآية القرآنية التى تتحدث عن النساء اللاتى يخشى أزواجهن نشوزهن (سورة النساء — الآية رقم 34) . فعلى الرغم من ان الآية تحتوى على فعل (خاف) الذى يعنى بكل بداهة (خشى) — نجد انه — ربما لاسباب فقهية حيث يحتاج كل حكم الى دليل فى الخلاف المثار — يأخذ معنى (تأكد من) وبذلك لايكفى الزوج أن يخاف ، وانما يصبح متأكدا . . .

مثال اخير من نفس النوع ، وهو الخاص بفعل (ظن) ، ففى المفهوم العادى يأخذ الفعل معنى (التفكير بتردد بين أمرين)، ولكن المفسرين يعطونه فى آيات اخرى من القرآن معنى (لديه يقين) منتزعين منه أى امكانية فى التردد بين أمرين . . .

والواقع أن هذه الالفاظ — الاضداد ، الواردة فى القرآن ، تعتبر فى مجموعها بسيطة جدا ، لكن التفسير الح عليها وافسدها لكى يجعلها تعبر عن امر ذى علاقة بها ، وليس عن حقيقتها الحية فى اللغة ، لان الذى كان يهمه هو تعضيد هذا الفرض او ذاك . . فكثيرا ما نلتقى فى التفسير بآية قرآنية مفسرة بمعنى ، ثم فى موضع آخر بمعنى معارض له تماما . ومن الغريب ان كلا التفسيرين يجرى تحت سلطة طائفة واحدة . وكان من يحاول ابطال تفسير من هذا النوع ، يتعرض لاتهامه بالبدعة ، ومخالفة اهل السنة ، وربما عرض حياته نفسها للخطر .

واذن ، فهل تتبع ظاهرة الاضداد ، كتعبير عن الخلاف بين اهل السنة و المعتزلة ، النقاش الدائر فى محيط علم الكلام ؟ هنا تبدو امكانية ارتياد هذا البحث .

وهكذا حاولت فى تعداد الدوافع لمبحث الاضداد ، ان اضع هذا المبحث فى افضل مكان له ، فى المستوى الدينى الذى بدا منه ، وانه فلينتشر البحث الى مصطلحات أخرى غير تلك المصطلحات العادية التى ذكرناها من أمثال (ظن وخاف وأسر) ، ومع ذلك ، فان الفرض المعتزلى يظل فرضا خالصا .

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

البحث ايضا الى التفسير الظاهرى ، وخاصة عند ابن حزم ، ومهما يكن من شيء ، فسوف يصبح من اللازم القيام باستقراء شامل للاضداد التى وردت فى القرآن ، والسيطرة عليها بمنهج يصنف مظاهرها فى كل من الجدل ، والمعاملات ، لكى تتحدد اهميتها ودلالتها الحقيقية ·

ما النتيجة ؟

على الرغم من نقص دراستنا ، يبدو ممكنا ان نضع كفرض من بين الدوافع التى ادت الى مبحث الاضداد : ان جزءا كبيرا منه يرجع الى اهتمامات خاصة بتفسير القرآن ، وانا على علم بأن القائمة التى بين ايدينا حاليا تدل على أن مكان الاضداد فى القرآن لم يدرس بعد ·

ومن ناحية اخرى ، فاذا توجهنا الى دراسة الاضداد ، فلابد أن نضع بجانب المصدر القرآنى ، المصدر البدوى الذى خرجت منه كثير من الالفاظ المتضادة ، الخاصة بحياة الصحراء ، وهيآتها ، وحيواناتها ·

وعلى سبيل المثال ، يتمثل النموذج الكامل للاضداد فى لفظة «جون» التى تدل على الابيض والاسود · ففى اللغة الحية نفسها يدل الجون على شيء معتم أو مظلم «ينزع نحو الحمرة» او كما تقول العبارة العربية الجيدة « مشرب بحمرة » ! لكن هناك بيتا للفرزدق يصف فيه قصرا فيقول «وجون عليه جص» اى : شيء اسود مطلىّ بجص ! وقال النحويون ! ان الناس ليعتقدون ان هذا يدل على الابيض . لكنهم لم يفهموا أن هذه هى الحالة «الاشد تطابقا» على مفهوم التضاد ·

ومع ذلك ، فلا يعنى الامر أن دافع التفسير كان هو الوحيد · لقد وجد بجانبه تلك الدوافع الأخرى التى ذكرناها : حب الاطلاع ، وضرورة الرد على افتراءات الشعوبية ، وانا اعتقد أن الامثلة التى اوردتها ذات دلالة كافية ، فالذى يبدو بوضوح ، انه فى مجال التفسير ، كلما تمسكنا بالمعنى الحرفى للنص ، لاتبرز امامنا مشكلة الاضداد ، لكن عندما ندخل اعتبارات لا علاقة لها بالمعنى الخام الاولىّ للنص ، فاننا نجد انفسنا مضطرين الى وضع تفسيرات أخرى ، فلماذا اذن نترك هذا الجانب الملائم من التفسير ؟

وحاصل القول انه فى آية (اسروا الندامة) مثلا ، يبدو اكثر منطقيا وملائمة لخط التناسق القرآنى بصفة عامة ، ان نعطى فعل (اسرو) — على الرغم من الوضوح المعجمى له — معنى يختلف عن «كتموا فى اعماق قلوبهم» !

النظائر في القرآن الكريم

بين

مقاتل بن سليمان البلخي ومحمد بن علي الحكيم الترمذي

للدكتور محمد الشاذلي

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 النقاب عن أوجه الإعجاز البياني والتشريعي في كتاب الله الخالد ، هذا بالاضافة لما كشفه الباحثون حديثا من أوجه اعجازه التاريخي والعلمي .

وموضوع اليوم يتعلق بالاعجاز البياني اللغوي للقرآن الكريم وهو فرع من علوم القرآن وتفسيره يعنى بالدراسة التحليلية للمصطلحات الواردة في القرآن الكريم . وأقدم ما أشارت 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 أوائل من كتب في علوم القرآن الكريم . وقد حقق هذا الكتاب القيّم 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 أصل محفوظ بمكتبة عمومية في تركيا برقم 516 ، وهو مكتوب في القرن السابع الهجري بخط نسخ جميل ، ولم يعثر السيد المحقق على نسخة أخرى فاستعان في تحقيقه وضبطه بالتفسير الكبير للمؤلف نفسه الذي سبق له أن حققه .

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

ويبدو أن 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 (932م) ، فانه لم يشر اليه، ولو اطلع عليه لاستفاد منه كثيرا كما سنرى ، لان كتاب الحكيم الترمذي — الذي حققه الاستاذ حسني نصر زيدان عن نسخة كتبت في أوائل القرن السادس الهجري وهي محفوظة ضمن مجموعة بمكتبة الاسكندرية البلدية تحت رقم 3585 ج — انما هو شرح ومعارضة لكتاب مقاتل بن سليمان ، ولم يطلع الاستاذ زيدان بدوره على كتاب مقاتل ولم يشر اليه ، ولهذا فقد كنت اعتبره عملا ناقصا لايستكمل الا بالاصل ، وحمدت الله أن ساقتني الاقدار الى مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي فاطلعت على هذا الاصل وهو كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن» ، وقد بدأ الحكيم الترمذي كتابه بقوله : (الحمد لله رب العالمين ، ولي الحمد وأهله وبعد : فإنا نظرنا في هذا الكتاب المؤلف في «نظائر القرآن» فوجدنا الكلمة الواحدة مفسرة على وجوه ، فتدبرنا ذلك فاذا التفسير الذي فسره انما اختلفت الالفاظ في تفسيره ، ... الخ) وقد علق المحقق على هذا بقوله :

(يشير بذلك الى سبب تاليفه كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذى بين ايدينا ، وانه وقع فى يده احد الكتب المؤلفة فى نظائر القرآن ولكنها تخالف منهج الترمذى)

ولعل السبب فى ان الحكيم الترمذى لم يصرح باسم المؤلف فى كتابه هو طبيعته فى التاليف كما سنعرض لها ، وربما دل ذلك ايضا على شهرة كتاب مقاتل وقتها.

ولعله من الاولى ان نعرض لحياة مؤلفى الكتابين بتعريف مختصر قبل ان نعرض للكتابين ، ومن اراد التوسع فى معرفة اخبار 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 اصول الدين بالازهر الشريف عن «الحكيم الترمذى» .

ويسترعى انتباهنا لاول وهلة التشابه فى حياة الرجلين رغم اختلاف مشربيهما ورغم ان الزمن يفصل بينهما بنحو قرن كامل ونصف ، كلاهما نشأ فى خراسان وكلاهما اتهم بتهم عديدة كضعف الحديث وانزلاق الاسرائيليات فى كتاباته ، وكلاهما كان له رغم ذلك تاثير قوى فى الفكر الاسلامى برد الشبهات ودفع البدع ، وكلاهما كان يميل للتشيع المعتدل(محبة آل البيت دون الطعن فى اى 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 الثانى «الحكيم الترمذى» فقيها محدثا صوفيا ينفر من علم الكلام ويعارض التشيع المتطرف ويبعد عن السياسة والحكام .

ولد ابو الحسن مقاتل بن سليمان البلخى بمدينة (بلخ) فى خراسان وتوفى بالبصرة سنة 150 هـ . ورغم ان المراجع تكاد تتفق على سنة وفاته الا انها لم تذكر سنة ميلاده وان رجّح الدكتور شحاته انها قد تكون سنة 80 هـ ، وهو نشأ فى (بلخ) وتعلم فيها وكان مقربا من حاكم (بلخ) سالم بن احوز المازنى عامل بنى امية ، وكان فيها ايضا جهم بن صفوان المعتزلى المعطل الذى يقول بنفى الصفات عن الله عز وجل وبالقدر ، ولعل ذلك دفع مقاتل للغلو فى الاتجاه المضاد وهو (التشبيه) وقامت بينهما مناظرات . وقد تحول مقاتل الى مدينة (مرو) وتزوج فيها وبدا تفسيره بها ثم تحول الى العراق فنزل البصرة ودخل بغداد وكانت له منزلة عند الخليفة العباسى ابى جعفر المنصور وابنه المهدى ثم عاد الى البصرة وتوفى بها ، وقد اشتهر مقاتل بسعة معارفه وكثرة معلوماته ولكنه اتهم بالكذب والتدليس وبغلوه فى التشبيه ، ولهذا امتنع ائمة الحديث عن الرواية عنه ، الا ان الاحاديث الواردة فى كتبه الباقية الى الآن اكثرها فى كتب الصحاح والسنن ،والضعيف فيها بنسبة نادرة، كما تخلو كتبه من التهم التى نسبت اليه ، ويتساءل الدكتور شحاتة : هل قال مقاتل بذلك فى صدر حياته او فى مجادلاته ومناظراته ثم عدل عنها ولم يثبتها فى مؤلفاته ، ام ان رواة كتبه ونساخها قد هذبوها وحذفوا ذلك منها ؟ ام انها كانت مجرد افتراءات من خصومه وحساده ؟ . ثم ان هناك اقوالا ترفع منزلته فى التفسير وتثنى عليه فى الرد على الزنادقة وشرح المتشابه والمشكل من آيات القرآن الكريم ، هذا ويمتاز تفسيره بالبساطة ، وبالاحاطة بمعانى الآيات ونظائرها ، فهو تفسير بيانى للقرآن بالقرآن ، وهو اول من اشار الى «الكليات» فى القرآن الكريم فيقول مثلا : «كل شىء فى القرآن (بِحَمْدِ رَبِّهِمْ) يعنى بأمر ربهم» وقد احصى له الدكتور شحاتة 32 كلية على حرف الالف و10 على حرف الباء و5 على حرف التاء . . . الخ فى نحو 248 كلية ، الا ان تفسيره يعيبه خلوه من الاسانيد ووجود الاسرائيليات . واما كتابه «الوجوه والنظائر فى القرآن» فيقول عنه الدكتور شحاتة انه : (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 فى نفس الوقت من امهات المراجع فى علوم القرآن وبيان ثروته اللفظية وإعجازه اللغوى) .

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

تهيئة الجو الروحى الصافى له · وقد تعرض فى حياته لفتن كثيرة واتهامات عديده لخصها ابن حجر (الميزان ج 5 ص 308) : (اتهامات بأنه يروى فى كتبه الفظيعة الاحاديث الموضوعة ، وحشاها بالاخبار التى ليست بمروية ولا مسموعة ، وبأنه ادخل فى علم الشريعة ما فارق به الجماعة ، وعلل الامور الشرعية التى لا يعقل معناها بعلل ما اضعفها واوهاها ، وبأنه ادعى الكشف عن الدقائق والأمور الغامضة والحقائق ، حتى خرج بذلك عن قاعدة الفقهاء واستحق عليه بذلك الطعن والازدراء) ·

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

والحكيم الترمذى يعتبر بحق مبتكر ثلاث نظريات جديدة : نظرية متكاملة فى الولاية «ختم الاولياء» ونظرية فى حكمة الاحكام الشرعية «علل الشريعة» **ونظرية لغوية فى ان للالفاظ معنى محددا لا يتغير وان الاسماء سمات المدلولات** «الفروق ومنع الترادف» · ويبدو لى انه حينما قرأ الحكيم الترمذى كتاب «الوجوه والنظائر فى القرآن» لمقاتل بن سليمان الذى حاول فيه أن يبرز أن اللفظ الواحد أو المصطلح يرد على وجوه كثيرة **متباينة حاول حصرها ، رد عليه الحكيم الترمذى** موضحا أن تلك الوجوه المتعددة فى الظاهر انما تتشعب من اصل واحد تدور حوله ، وقد استكمل نظريته هذه فى فهم القرآن الكريم فى كتابه «الفروق ومنع الترادف» ·

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

(النوع الرابع فى الوجوه والنظائر ، وقد صنف فيه قديما مقاتل بن سليمان ، وجمع فيه من المتاخرين ابن الزاغونى ، وابو الفرج بن الجوزى ، والدمغانى الواعظ ، وابو الحسين بن فارس . . . فالوجوه : اللفظ المشترك الذى يستعمل فى عدة معانى كلفظ «الهدى» له سبعة عشر معنى فى القرآن بمعنى البيان كقوله تعالى « أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ » وبمعنى الدين « إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ » وبمعنى الايمان « وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى » والنظائر : كالالفاظ المتواطئة) .

والنسخة التى حققها الدكتور شحاته يوجد فى اول **صفحة منها بخط الناسخ «هذا كتاب الاشباه والنظائر** فى تفسير القرآن العظيم للامام مقاتل بن سليمان «وفى الصفحة الثانية» مما الف ابو نصر من **وجوه** القرآن عن مقاتل بن سليمان مما استخرج «وفى نهاية الجزء **الاول» تم الجزء الاول من الاشباه والنظائر لمقاتل بن** سليمان رحمه الله» وفى نهاية الجزء الثانى «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** فى كلمة (الوجوه) بدل (الاشباه) وان كان يبدو لى ان 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** فى المصحف ولا حسب الحروف الابجدية فى 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 ايضا الاختلاف فيها ، ولم يشر مقاتل الى اى ارتباط يربط بين الوجوه المختلفة للفظ الواحد ، وهذا **ما تبينه الحكيم الترمذى بعد ذلك فلم يلق اهمية كبيرة** لعدد الوجوه فى حد ذاتها واستفرغ جهده فى بيان اصل المعنى للمصطلح ، وما يشتق منه للوجوه المختلفة ، وقد لاحظت أن بعض الوجوه قد فسرها مقاتل فى معان ضيقة جدا قد لا يقره عليها الكثيرون ، ويبدو لنا ذلك فى المادة رقم 78 — «الارض» فقد فسرها على سبعة وجوه جعل اول وجه منها : «ارض الجنة» فسر بها آية سورة الزمر **﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ**

العَامِلِين) وآية سورة الانبياء (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) · وفى الوجه الثانى : الارض يعنى «الارض المقدسة» بالشام خاصة ، واذا صدق هذا فى آية سورة الانبياء (وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطاً إِلَى الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا) فان آية سورة الأعراف (وَأَوْرَثْنَا القَوْمَ الذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا) لها معنى نعرفه اوسع كثيرا مما ذكره، وهذا ينطبق ايضا على الوجه الثالث : الارض يعنى «ارض المدينة» خاصة واستشهد بآية سورة العنكبوت (يَاعِبَادِيَ الذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ) وآية سورة النساء (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا) يعنى أرض المدينة ، ولكن الثابت ان الهجرة قد تمت أولا الى ارض الحبشة كذلك ، فالاولى هنا ان الارض بمعناها الواسع ، وفى الوجه الرابع : الارض يعنى «أرض مكة» خاصة ، واستشهد بآية سورة الرعد (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الغَالِبُونَ) ونحن نرى لهذه الآية الكريمة معنى علميا يشير الى طغيان البحر على أطراف اليابس ووقوف الانسان أمامه شبه عاجز ،وفى الوجه الخامس : الارض يعنى «أرض مصر»خاصة ، واستشهد بآيات فى سورة يوسف (وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ) وَ (اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ) ... الخ ، مع انه من الثابت أن 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 (الأمصار) وقول موسى عليه السلام لبنى اسرائيل (اهْبِطُوا مِصْراً) ، وبمعنى مصر فسر (الارض) ايضا فى آية سورة الاعراف (إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ) مع ان هذا ينطبق على الارض عامة فى كل العصور ، وفى الوجه السادس : الارض يعنى «أرض العرب او ارض المسلمين» وفسر بذلك آية سورة الكهف (إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ) مع ان الثابت أن هذا كان فى 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 الأَرْضِ) · هذا ولفظ (الارض) قد ورد فى القرآن الكريم فى 461 موضعا اغلبها يعنى جميع الارض ، وبعضها لها اوجه اخرى غير التى ذكرها ، مثل «أرض بنى قريظة» فى آية سورة الاحزاب (وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَؤُوهَا) ، وياحبذا لو تفرغ لهذه الدراسة الشيقة بعض الباحثين ليشرح كل الوجوه فى كل الآيات القرآنية ، وهو لاشك مجهود ضخم ولكنه يستحق ما يتجشم فى سبيله من عناء ·

وبمقارنتنا كتاب «الوجوه والنظائر فى 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 فى وجوهها التى تتشعب من أصل واحد فيقول · (... ومرجع ذلك الى كلمة واحدة ، وانما تشعبت حتى اختلفت الفاظها الظاهرة للاحوال التى انما نطق الكتاب بتلك الالفاظ من اجل الحادث فى ذلك الوقت وذلك مثل قوله (قول مقاتل): **الهدى** ، فقد جاءت على ثمانية عشر وجها ، فالحاصل من هذه الكلمة كلمة واحدة فقط ، وذلك أن الهدى : هو الميل ، ويقال فى اللغة : رايت فلانا يتهادى فى مشيته اى يتمايل ، ومنه قوله تعالى (على لسان بنى اسرائيل) (إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ) اى ملنا اليك ، ومنه سميت الهدية هدية لانها تميل بالقلب ، والقلب أمير على الجوارح ، فاذا هداه الله لنوره ـ اى اماله اليه لنوره ـ اهتدى : اى استمال ، وقد قال فى تنزيله (يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ) فهذا أصل الكلمة ، ثم وجدنا تفسيره (تفسير مقاتل) الهدى : (البيان) وانما صار الهدي بيانا فى ذلك المكان ، لان البيان اذا وضع على القلب بنور العلم ، مد ذلك النور القلب الى ذلك الشىء واماله اليه · **الاسلام** ، وانما صار الهدى فى المكان الآخر الاسلام لانه اذا مال القلب بذلك النور الى ذلك الشىء الذى تبين له : انقاد العبد واسلم ... الخ».

ثم تتابع المواد بنفس الترتيب الذى ورد فى كتاب مقاتل الا اننا نفاجأ بعد المادة رقم 9 ـ السوء ان 25 مادة متتالية (**الخزى ـ باءوا ـ الرحمة ـ الفرقان ـ قانتون ـ الذكر ـ الخوف ـ الصلاة ـ الناس ـ كَتَبَ ـ الخير ـ الخيانة ـ الامام ـ الأمة ـ الشقاق الوجه ـ الفتنة ـ العدوان ـ الاعتداء ـ الفرض ـ العفو ـ الطهور ـ إنّ ـ انى ـ الظن**) قد شرحها الحكيم الترمذى ورد عليها ، ولا توجد فى النسخة التى بين ايدينا من كتاب مقاتل ، ولما كان من المؤكد أن هذه المواد الخمس والعشرين كانت توجد فى النسخة التى قراها الحكيم الترمذى فاننا لاندرى هل

سقطت سهوا من الناسخ لكتاب مقاتل اثناء نسخه أم انها نسخة مختلفة ؟ ثم نجد المادة رقم 35 فى كتاب الحكيم الترمذى وهى **(الحكمة)** موجودة برقم 12 فى كتاب مقاتل يسبقها مادتان برقم 10 ــ **الحسنة والسيئة** و11 ــ **الحسنى** لاتوجدان فى كتاب الحكيم الترمذى ، وكذلك لاتوجد المادة رقم 13 ــ **الأمر** اما المادة رقم 14 ــ **المعروف** فتاتى بعد **(الحكمة)** برقم 36 فى كتاب الحكيم الترمذى ، وكذلك لا نجد فى كتاب الترمذى المواد التالية:

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

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

وبهذا يظهر لنا ان كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذى بين ايدينا ليس الا شرحا ومعارضة لجزء واحد فقط من كتاب «الوجوه والنظائر فى 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 فى **النسخة التى بين ايدينا من كتاب مقاتل مثبتة فى كتاب الحكيم الترمذى يقابلها غياب نفس العدد تقريبا من مواد متفرقة فى كتاب الحكيم الترمذى ومثبتة فى نسخة** كتاب مقاتل التى بين ايدينا ؟

ربما امكن تعليل الغياب الاخير بان الحكيم الترمذى **قد تخطى بعض الالفاظ (المواد) فلم يعلق عليها، وان كان هذا التعليل محتملا ، الا اننى اجده احيانا** يعلق على بعض المواد فى سطور ثلاثة فقط ولا يتركها **مثل مواد : اذنى والمحصنات والسوى والاسباب ،** كما ان الترتيب المنتظم والتعليق المتوالى على المواد يجعلنى اقطع بان الكتاب لو كان قد وصل الى الحكيم **الترمذى فى الصورة التى وصلتنا ، فلا بد انه قد شرحه كاملا ، وقد لاحظنا ان بعض المواد تخلف قليلا فى كتاب** الحكيم الترمذى عن نظيرها فى كتاب مقاتل **مثل :**

(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)) تاتى قبل مادة ((الشكر)) فى كتاب الحكيم الترمذى ، وان كان هذا لا يغير من المعنى ، الا ان كل هذا يرجح ان النسخة التى وصلت الحكيم الترمذى من كتاب مقاتل بن سليمان فى «نظائر القرآن» هى غير النسخة التى بين ايدينا الآن ، وسأسوق فى النهاية مثالا واحدا من كتاب « مقاتل بن سليمان» مع ما يقابله من شروح وتعليق «الحكيم الترمذى» يوضح منهج كل منهما :

يقول مقاتل :

تفسير **الطاغوت** على ثلاثة وجوه :

فوجه منها الطاغوت يعنى **الشيطان** ذلك قوله فى (سورة) البقرة (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ) يعنى بالطاغوت الشيطان ، نظيرها ، فى (سورة) النساء حيث يقول : (والذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ) يعنى فى طاعة الشيطان ، نظيرها ايضا فى المائدة حيث يقول (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) يعنى الشيطان .

والوجه الثانى : الطاغوت يعنى الأوثان التى تعبد من دون الله فذلك قوله فى سورة النحل (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ). **يعنى واجتنبوا عبادة الاوثان ، نظيرها فى الزمر حيث** يقول (والذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا) يعنى الذين اجتنبوا عبادة الاوثان (وَأَنَابُوا إِلَى رَبِّهِم) .

والوجه الثالث : الطاغوت يعنى **كعب بن الأشرف** اليهودى فذلك قوله تعالى فى سورة البقرة (والذِين كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُم الطَّاغُوتُ) يعنى كعب (يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) ، نظيرها فى النساء حيث يقول (أَلَمْ تَرَ إِلَى الذين أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الكتابِ) يعنى اليهود (يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغوتِ) يعنى كعب بن الاشرف .

ويقول الحكيم الترمذى :

(واما قوله «الطاغوت» على كذا وجه : فالطاغوت مشتق من الطغيان ، أخرجه على قالب «فاعول» ، وهو المجاوزة ، فاذا قوى الشىء ووفرت نفسه : كان **على قالب «فاعول» فلذلك صارت تاويله الشيطان ، وفى** مكان آخر **الكاهن ، وفى مكان آخر كعب بن الاشرف** اليهودى) . **فالطاغوت :** هو الطغيان على البشر الذى

يطاع من دون الله 1 ــ كالشياطين الطاغين الذين يعملون فى الخفاء. 2 ــ او كالكهان الدجاجلة على اختلاف انواعهم : سواء اكانوا كهنة لأوثان جمادية ساكنة ، او حية متحركة ، او وهمية خيالية ، والاوثان فى حد ذاتها لاتضر ولاتنفع ولكنها لعبة فى طواغيت الكهنة ، ولعل اول مرة فى التاريخ برهن فيها الكهنة على سلطانهم يوم دعا «آمنحتب الرابع» (إخناتون) لثورته «التوحيدية» منذ نحو 33 قرنا ، فانتقم كهنة (آمون) بتلطيخ سمعته حيا وميتا · 3 ــ او كدعاة الحقد والعصبية ويربط بين هذه الصور الثلاث للطاغوت خيط دقيق هو الإلحاد والعمل بالكذب والخداع .

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

ليت الحظ يسعفنا بالعثور علي نسخ اخرى من كتاب «الوجوه والنظائر» تستكمل نقص النسخة الحاضرة ، والعثور على الجزء الثانى من شروح الحكيم الترمذى ليطبعا معا فى مجلد واحد ، اذ انه اصل التفسير البيانى للقرآن العظيم ، ولو توفر بعض الباحثين المخلصين للمضي فى هذه الدراسة قُدُماً فانهم سيسهمون بلا شك فى اثراء المعرفة الانسانية.·

سياسة الادماج الاستعماري واللغة العربية في تونس

للدكتور محمود عبد المولى

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

كان المخطط الاستعماري الفرنسي ، الى جانب الاستغلال الرأسمالي والبشري ، يرمي الى افراغ الشخصية التونسية في مضمونها الاجتماعي والقومي لاحلال مضمون الشخصية الفرنسية محلها ، وقد انكب على اعداد طرائق هذا المخطط الجهنمي . اساتذة الاستعمار الفرنسي المتخصصون في العلوم الانسانية عامة واللغة والحضارة العربية والاسلامية خاصة ، والعارفون بدقة التركيب النفسي والاجتماعي للفرد .

وبعد انتصار فرنسا باسم أوربا المسيحية على القطر الجزائري نصبت الحماية على القطر التونسي . وما يقال عن تونس يصدق كثيرا على المغرب الاقصى فيما يخص سياسة الادماج التي سلكتها الدولة الحامية.

« فباسم نعلة غامضة ، دعيت « بالحماية » قلبت سلطات الاستعمار الفرنسي الاطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وحاولت قلب الاطار الثقافي لشعب تونس الذي قهر بقوة الحديد والنار واستسلم للامر الواقع . . .

ففي خلال 1881 فرضت فرنسا سياسة تعليمية ترمي الى غاية الادماج (l'assimilation) وافضل وسيلة لهذا الادماج هي المدرسة وخاصة المدرسة الابتدائية كما صرحت بذلك احدى الشخصيات الفرنسية ؛ لذلك لا بد من استيراد المدرسة الفرنسية وغرسها في بلدان ما وراء البحار ، انها مدرسة فرنسا ببرامجها ونظامها التربوي ومعلميها وكتبها بنفس عناوين فصول البرامج المقررة في مدارس فرنسا الام (. .)

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

وفعلا حاولت سلطات الدولة الحامية ان تطبق تلك السياسة **فاول مسألة جابهتها بحزم هي مشكلة اللغة** ولكنها احتارت بين حلين : فأما الادماج الكامل وبالقوة لشعب تونس في الامة الفرنسية ، كما حاولت تطبيقه في الجزائر ، واما **مسخ الشخصية الوطنية ونسف قواعدها من لغة ودين واقتصاد** . . . كخطوة أولى للادماج ، واخيرا وقع اختيارها على الطريقة الثانية . (1)

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

وعلى الرغم من المظاهرات الشعبية الصاخبة **تمكن المستعمر من ان يجعل فى النهاية اللغة الفرنسية لغة الادارة والتعليم** الرسمية بعد ان نقلت تدريجيا الدواوين الى اللغة الفرنسية **واصبحت بالتالى اللغة العربية فى صف اللغات المميزة كانها لغة اجنبية** ·

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

كانت السياسة الاستعمارية ترمى من وراء هذه الفرنسة الى **خلق جيل تونسى 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 الماضى والحاضر عندئذ يفقد كل اتصال مثمر بين الشعب من جهة ، وبين ابنائه المستنيرين من جهة اخرى فتنقطع صلة الرحم ، وجميع امكانيات الاخذ والعطاء المثمرة بين الفريقين عند ذلك يصبح من السهل دمج العرب فى الامة الفرنسية « الحامية » .

لكن الاستعمار نسى ردود الفعل العنيفة لشعب تونس ومثقفيه المتمسكين بلغتهم وبثقافتهم الوطنية ، لقد ناضل الشعب التونسى بكل عنف وقوة لعرقلة وابطال السياسة الفرنسية فقاطع اول الامر المدارس الفرنسية واعتبرها خطرة ومضرة لتربية ابنائه ، اليست على كل حال ، مدارس الكافرين بالله ؟ ·

وحتى يتمكن من نشر لغته وثقافته على نطاق واسع عمد المستعمر الى استخدام جميع وسائل الضغط المادية والبسيكولوجية ، ومن ضمن هذه الوسائل الجهنمية استخدم طريقة معقدة جدا ومرحلية :

كان العدو الاستعمارى ذكيا فى انتقاء طريقةالانتداب للخدمة العسكرية وهى تعتمد على الاغراء والقوة فى آن واحد : فبعد ان اتخذ من الحاضرة نقطة ارتكاز ادارى وثقافى فى الشمال جعل الجنوب منطقة عسكرية · اعفى اولا ابناء العاصمة من الخدمة العسكرية وذلك تكريما لبعض العائلات على تواطئها وعدم مقاومتها للحماية ، وتشجيعا لابنائها على الدخول الى المدارس الفرنسية ، كما اعفى ابناء الجنوب من الخدمة العسكرية انهاء لثوراتهم ومشاكلهم ، اما الباقى ، الوسط والساحل والجهات الاخرى فهى غير معفاة من الخدمة العسكرية وبذلك وجد الشعب التونسى نفسه بين فكين حاديين او بين قوتين ارهابيتين مرتكزتين فى الشمال والجنوب ·

ان الشعب التونسى بصفته شعبا عربيا مسلما ، يعتبر أن الخدمة العسكرية تحت العلم المسيحى 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 الآخر من الخدمة العسكرية، وكذلك اعفاء كل من يحصل على الشهادة الابتدائية . . ان هذه الأساليب الجهنمية اجبرت بعض التونسيين على ادخال ابنائهم الى المدارس الفرنسية ، املا فى الاعفاء من الخدمة العسكرية واذا لم يتحصل الشاب التونسى على الشهادة ولم تسعفه القرعة فله امل اخير وهو التعويض بدفع مقدار مهم من المال ·

وعلى الرغم من أن اغلبية العائلات التونسية آنذاك كانت قليلة الموارد الا انها كانت تضحى ، فى اغلب الأحيان ، ببيع متاعها واراضيها للمعمرين الفرنسيين وغيرهم حتى تتمكن من دفع غائلة الكارثة ، كارثة الخدمة العسكرية ، عن ابنائها ، كل هذه الأشياء ساعدت كثيرا على نشر اللغة الفرنسية كما ساعدت التوسع الاستعمارى الرأسمالى على حساب جماهير الشعب الواسعة ·

امام هذه الأشياء جميعا ، وامام سياسة الادماج والفرنسة **لعبت الثقافة القومية عن طريق اللغة العربية والدين الاسلامى دورا لا يضاهى كانت الزيتونة والصادقية والخلدونية معقلا منيعا للدين واللغة والثقافة العربية التى هى اخص مقومات الأمة وحجر الزاوية التى يبنى عليه صرح مجدها وعزها ،** لقد عرقلت هذه المؤسسات الوطنية مشاريع ادارة التعليم العمومى الاستعمارية ومناورات مديرها «ماشويل ولوسيان باى» وغيرهما كما قاومت بكل شدة جميع المشاريع الاستعمارية الأخرى مقاومة **دفعت بخيرة ابنائها ورجالها الى الصفوف الأمامية من المعركة الوطنية لتخليص المجتمع التونسى من التبعية الثقافية** والاستغلال الاقتصادى والبشرى ولا ننكر ما قامت به **المدارس القرآنية العصرية والمدارس العربية الأخرى فى نشر التعليم باللغة العربية** ·

والجدير بالذكر ايضا أن الخلدونية قد لعبت دورا فعالا فى **تلقين العلوم العصرية عن طريق اللغة العربية ،** الى جانب تدريس اللغات الحية كلغات ، ولا نغفل ايضا عن **ذكر تجربة الشعبة العصرية الرائعة التى كانت اثناء الحماية اول تجربة تعريب ناجحة بعد تجربة الخلدونية الرائدة** ·

دائـــرة الـــوحـدة
نظـريـة جديدة لاوزان الشعر

للأستاذ عبدالصاحب المختار
بغـــداد

اساس النظرية الجديدة فى اوزان الشعـــر ان اصل الالحان (الموازين) اربعة اصوات كل صـــوت يتالف من حركة فسكون وقد رمز له بالنقرة الخفيفة (دن) دال متحرك ونون ساكن فيكون المعيار الاساسى لاوزان الشعر اجمع هو (دن دن دن دن) وهو وزن بحـــر دقّ الجـــرس .

يابن الدنيا مهـــلا مهـــلا زن مـــا ياتى وزنا وزنا
يب نل دنيا / مهلن مهلن زن ما ياتى / وزنن وزنن
دن دن دن دن / دن دن دن دن
دن دن دن دن / بن دن دن دن

فبحذف ساكن النقرة تتولد نقرة صامتة بحركـــة واحدة (د) وبتحريك الساكن وقتيا باحدى علامـــات التحرك الضمة أو الكسرة او الفتحة تتولد نقرة ثقيلة (دنَ) ، برفع الحركة عنها تعود لاصلها (دن) وهى مساوية للاخيرة بالزمن والقوة .

فلو وضعنا دائرة تبدا بنقـــرة الاساس (دن) ووضعنا الى يمينها المجموعة الاولى فى نصف دائرة ومن يسارها المجموعة الثانية بنصف دائرة متغايرى الاتجاه بحيث يلتقيان بانتهائها نكون قد حصلنا على دائرة طبيعية ازلية لا يد لاحد فى وجودها تضم اوزان الشعر اجمـــع ما نظم عليها وما اهمل تضـــم الاضاريب والاعاريض والعلل كافة على وجه الانسجام وتتالف من 29 نقرة عدد الحروف الهجائية كما وردت فى المسند وعدد ايام الشهر تضم سبعة الحان اساسها الحركة والسكون بنقرة خفيفة او صامتة تتولد منها النقرة الثقيلة بوضع علامة الفتحة على احداها على ان تجتمع اربع حركات على التوالى وهى الدائرة (دائرة الوحدة) حيث تقرا منها الاوزان .

تصحح هذه الدائرة اوزان الشعر وتضيف اوزانا اليه جديدة وتختصر قواعد الزحاف والعلل وتصـــون شعر القدامى كمعلقة الابرص وامرىء القيس الخ . وتصلح قانونا لفنون اخرى كالموسيقى والغناء .

فنظرية الاستاذ عبد الصاحب المختار قائمة على منطق سليم كما تاكد ذلك فى قرار لجنة الادب بمجمع اللغة العربية بالقاهرة بتاريخ 16 / 11 / 1977 وقرار لجنة جامعة بغداد رقم 2938 بتاريخ 29 / 12 / 1976 وغيرهمـــا مـــن الهيـــآت .

ونحن نهنىء الاخ الاستاذ على هذا الاسهام القيم الموفق فى دعم لغة الضاد وابراز مدى تساوق وتواكب اصـــولهـــا وقـــواعـــدهـــا .

دراسات تعريبية ومعجمية

الصفحة

1 ــ تعريب العلوم الانسانية فى التعليم الجامعى
للدكتور رشدى فكار 127

2 ــ التعريب ومراعاة جمال العربينة واوزانها
للاستاذ احمد عمار 134

3 ــ معالجة التعريب فى العلوم الهندسية
للدكتور على محمد كامل 135

4 ــ الفارابى اللغوى (2)
للدكتور احمد مختار عمر 147

5 ــ المعجم العربى لمصطلحات العمل 175

6 ــ مفهوم تنسيق **تعريب** 176

7 ــ معجم التربية والتعليم فى الميزان 179

تعريب العلوم الانسانية في التعليم الجامعي

دراسة تحليلية لأبعادها ومراحلها من المنطلق إلى التنسيق إلى التوحيد

للدكتور رشدي فكار

تمهيد : التعريب قضية مصيرية بالنسبة لعالمنا العربي وليست هامشية :

غنى عن التعريف اننا نعيش في عصر تحدد فيه معايير تقدم الامم بقدر ما لديها من عطاء علمي ، ومعرفة تكنولوجية ، وتبني لخصائص الارتقاء ، دون ان تفقد ذاتيتها واصالتها ، ولقد استطاعت بعض المجتمعات ان تتصدر حاليا ، لمجرد انها تملك وسائل التقدم هذه ؛ اي الارتكاز اساسا على العلم ، والتكنولوجيا ، والصناعة ، دون ان تكون لها ثروات طبيعية او بشرية؛ بينما عالمنا العربي وقد حباه الله بالثورات الطبيعية والبشرية ، وخصه بذاتية انسانية ، اثمرت حضارتها على الارض عبر قرون طوال ، متوعك في خطواته الوظيفية وفي تبني 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 تتعقد 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 اسسه وجوهره لانه مالك لها ؛ ونعني بالوسائل فاعلية العلوم وتوظيفها بتحديد مضامينها ، واكتساب المعرفة التكنولوجية وتطبيقها ، بعد استئناسها في شكل فوري قادر على استغلال خيرات الطبيعة ، وتفجير طاقات عطاء الانسان لا سلبياته وهذا لا يتاتى الا بفضل استيعاب موضوعي لقدرات العلوم وواقع التكنولوجيا في هذا العصر نظريا ، وعمليا ، وتطبيقيا .

ولا جدال ان الخطوات التي قطعت في طريق التعريب تبشر بالخير ، فبعد الاجيال السابقة التي ادت دورها في حدود متطلباتها التي املتها الضرورة وبجهد فردي ، جاءت انشطة المؤسسات الثقافية والاكاديمية لتؤهل لارضية التعريب التي تحمل مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي ، رغم امكاناته المحدودة مسؤولياتها بتنسيقها ومنهجتها لتعطي باكورة العمل الجاد في اطار علوم الطبيعة في شكل المعجم الاول الموحد . وهذا بدوره يدعو الى المزيد من تكثيف المجهودات الواعية المتبصرة بعمق في قضية التعريب انطلاقا من الشعور بالمسؤولية لدى كل مثقف عربي امام هذه القضية المصيرية .

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 بمعطياتها ومجازفاتها التي املتها الضرورة ، ما لها وما

عليها ، الى مرحلة التنسيق المنهجي وكيفية التغلب على العوائق على ضوء الامكانات الميسرة الى مرحلة التوحيد كهدف حتمي منشود للنهوض بأمتنا 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 ، بدأت بعض هذه المعطيات فلسفية ، وعلمية ، وتكنولوجية تأخذ طريقها الى ثقافتنا العربية ، سواء في شكل مصطلحات معربة او مترجمة ، او في شكل مضامين تأثر بها المثقفون . وكما كان الحال في تجربة سابقة عرفتها امتنا من قبل حين الاحتكاك بفكر أجنبي تمثل في الحضارة الاغريقية وما حولها ، فقد تباينت المواقف في المحيط الفكري على مستوى الشكل والمضمون ، بين متحمس متقبل لها قلبا وقالبا ، وبين رافض لها شكلا ومضمونا ، وبين موفق بين القبول والرفض ، متقبل للشكل قائل بالمواءمة مع المضمون الحضاري العربي المسلم ، او متقبل للمضمون الاغريقي قائل بشكلية المواءمة على مستوى القوالب والصياغة العربية الاسلامية .

غير أنه يلاحظ في تجربتنا التاريخية مع الحضارة الاغريقية وما حولها أنها جاءت في وقت كان جسد الامة العربية الاسلامية في قمة اشعاعه وعطائه فاستأنس الاحتكاك وروضه ليخضعه للمضامين الاسلامية تفنيدا او تعزيزا ولم نجد في المحيط الفكري آنذاك مزيفا او متنكرا لحضارته الاسلامية العربية ، وانما كانت الاشكالية منصبة على مستوى اوليات النهج بين الالتزام والمرونة ، بين الوحي وقداسته والعقل والاحتكام اليه في اطار التكامل والعطاء . فلم تحل المضامين الاغريقية محل المضامين الاسلامية ، ولم تصبح المصطلحات الاغريقية وسيلة لتحريف لغتنا العملاقة وتهرها .

وكان ما كان من مواجهات رصينة في مشرق امتنا العباسي ومغرب امتنا الاندلسي ، وخرجت حضارتنا من التجربة (من الغزالي الى ابن رشد) من الالتزام الى مرونة الاحتكام العقلي ، محصنة مشرقة معطاءة غزت بعبقريتها وفاعليتها جذور حضارة الغرب التي تعيش اليوم ، والتي جاءت الينا تعيد كرة الفكر الاغريقي ، مع الفارق بين الامس واليوم ، فأمتنا حاليا تعيش التجربة وجسدها مسخن بالجراح من ضربات كيلت لها ذات اليمين وذات اليسار ، ومع هذا عليها ان تخوض مواجهة الاحتكاك بالفكر الاجنبي متجاوزة لجروحها ومتكسبة لوظائف حضارة العصر . دون ان تنتقل اليها جراثيم تقيح جروحها هذه ، وتعقد لها فوريه الالتئام .

فمواجهة اليوم اذن لا تختلف عن مواجهة الامس الا في مدى قدرة جسد امتنا على تكيف الاحتكاك لصالحه ، ولما فيه تدعيم لذاتيته وأصالته . 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 العفوية وأملت عليه الضرورة سلوكا جزافيا ارتجاليا لم يخضع لتقنين التخصص والاختصاص ، ولم يميز بين التعريب ومضمونه ، ولا بين ايجابياته وسلبياته في النهاية ، وهذا ما سوف نجمله في المبحث التالي من هذا العرض .

المبحث الثاني

مرحلة المنطلق للتعريب المعاصر

ما لها وما عليها

ارتكزت مرحلة منطلق الاحتكاك بالفكر الاجنبي المعاصر منذ بدايتها على الجهد الفردي ، والعمل الشخصي ، والاجتهاد العفوي ، ولم يك منتظرا منها اكثر من ذلك (اذا ما استثنينا التجربة الجادة في الترجمة لرفاعة الطحطاوي في مصر عبر القرن الماضي كما اشرنا الى ذلك تفصيلا في مؤلفنا عن **اصول العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربي** المنشور في باريس بالفرنسية) اذا ما وضعت في اطارها التاريخي ، حيث الاستعمار جاثم على جسد امتنا في مشرقها ومغربها ، ولم يترك لها امكانات التنفس الا بحسبان ، حرصا 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 تأسيسها يبرز لنا مدى تحكم الضرورة ، في تعريب المصطلحات شكلا ومضمونا ، باعتبار ان المصطلحات هي مفاتيح الفكر ومعالمه .

فرأينا في محيط الفكر العربي الحديث ما عاشته امتنا من قبل حين مواجهة الفكر الاجنبي ، بين متحمس له ومتبنى دون تبصر ، وبين رافض له ملتزم بأرضيته الحضارية العربية الاسلامية لا تزمتا ولكن خشية من مقنعات الاستعمار الرابط 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 متفتح على حضارة الآخرين . وتاريخنا الفكري الحديث يعطي لنا الكثير حول هذا الموضوع ، غير اننا نكتفي باستنتاج المواقف لهذه الاتجاهات دون سرد لتطورها وابعادها تفصيلا .

الاتجـاه الاول : استلـب بحضـارة الغـرب واعمـت بصيـرتـه عـن واقـع ارضـه ، وتعلق بهـا تعلـق الغـريـق الـذى رأى فيهـا نجاتـه فانجذب بها بدلا من تقنينها ولم تتجاوز نظرتـه لهـا السطحيات منها ، وانعكس ذلك على اطار التعريب فجاء لديه مرتجلا يعبر عن انجذابه اكثر ما يعبر عن واقع حضارة الغرب وادى بالضرورة انجذابـه هذا بحضارة الغرب ، الى تنكره لحضارته وعدم اكتشاف عطاء لغتها وقدرتها ، فهو كمثل الذى لا أرضا قطع ولا ظهرا ابقى . سطحية وارتجال وعفوية فى تحمسه لحضارة الغرب وسطحية ايضا فى معرفته لحضارته العربية الاسلامية . ومن يطالع المجلات الثقافية والادبية العربية فى القرن الماضى يلفت نظره هذا الاتجـاه فى عفويته ، وعدم دراسته على عكس ما تم فى تجربتنـا السابقة مع الفكر الاغريقى بالنسبة للمتحمسين لهـا فلم يدفعهم تحمسهم آنذاك الى درجة الابتلاب بها ، والتنكر لاسلافهم ومقوماته الحضارية .

اما الاتجاه الملتزم الرافض لحضـارة الغـرب ، والتعامل معها ، باعتبار ان المستعمر لا يمكن معاداته وفى نفس الوقت تقبل انكاره ، فقد تحصـن ممثلـوه بحضارتهم الاسلامية العربية ولغتهم قلبـا وقالبـا ، وبالتالى لم يك لهم دور ملحوظ يذكر فى منطلق الاحتكاك بالفكر الاجنبى الحديث لرفضهم له اساسا من حيث المبـدأ .

بقى الاتجاه الثالث التوفيقى ، وقد نضج مـع تأسيس الجامعات ، وتبلور منذ مطلع هذا القـرن ، ودعمته المجامع 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 استحال عليه التحرك فوق ارض حضارية وان كانت متكاملة فى انتمائها لكن ممزقة فى ميولها يسعى الخصم جاهدا أن يعمق فرقتها فيضيف الى فرقتها السياسية فرقة ثقافية وبالتالى واجه هذا الاتجاه التعريب بقدرات مجزأة مفتتة غير متناسقة ، ومشتتة ليس فقط على مستوى الاقطار العربيـة ، متعددة بتعددها ، ولكن أيضا 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 لتعريب جدى منسق ، متكامل موحد ، بل اضاف الارتجال فى المنطلـق الى قضيـة التعريب فى حد ذاتها ، قضية التخلص من مجازفاته وتجاوز سلوكه المشتت المجزء المتعدد . فالناظر الى حال ما عرب خلال مرحلة المنطلق يجـد خليطا مـن مصطلحات ، ان كان بعضها يغطى شكلية التسمية فكثيرا ما تتناقض مع مضامينها ، بل نجد احيانا مصطلحا واحدا تقابله مصطلحات متعددة بقدر تعدد اقطـار العالم العربى . حتى ان بعض هذه المصطلحات فرغ مـن محتـواه .

ولقد اتجه البعض امام هذا الالتباس الى نقل المصطلح معربا ، دون التأكد من وجود مقابل عربى له ، ودون التزام بالمقاييس اللغوية فى تعريب المصطلح من حث تقبله سماعيا واخضاعه ليس فقط للمقاييس القاعدية للغة العربية ، بـل وللمقـاييس الجماليـة والايقاعية ، واكثر من هذا نجد فى بعض الاحيان نفس المصطلح يستعمل مرة معربا واخرى بمقابل ، ولقد تفشت هذه الظاهرة اخيرا ومردها دون شك قصـور المنطلق فى خلق ارضية تعريب محددة ، ومنسقـة ، وموحدة . نعطى كمثال لهذه الظاهرة : السوسيولوجيا او علم الاجتماع ، السيكولوجيـا او علـم النفس ، الانثـربـولـوجيـا او علـم الانسـان او علـم السـلالات البشـريـة ، او علم الاجناس . علـم التربية او البيدغوجيا . علم السكان او الديمغرافيا مع ان هناك تباين بالنسبة لهذا المصطلح الاخير بين النظرية العامة للسكان والديمغرافيا كدراسة لكم السكان حركيا او قاريـا .

ولقد ادت هذه الظاهرة ايضا الى التبـاس فى المضامين تحت تعدد المسميات ، واصبحت تشكل عائقا بالنسبة لعطاء العلم وفاعليته ومنهجه ووضوحـه ، 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 والمجامع الاكاديمية المهتمة بهذا الموضوع . وسنحاول فى المبحث التالى طرح تصورنا لمرحلة التنسيق هذه ، على ضوء ما هو كائن مع الاشارة الى كيفية التغلب على العوائق التى ورثناها من المنطلق ، لنصل فـى النهاية الى ما يجب ان يكون ونعنى بذلك مرحلة التوحيد.

المبحث الثـالث

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

التعرض لمرحلة تنسيـق التعـريب فى العلـوم الانسانية يلزمنا فى البداية وقبل الخوض فى تفاصيلها بابداء ملاحظتين اساسيتين : **الاولى** خاصة بتحديـد موضوعى موجز لما نعنى بالعلوم الانسانية **والثانيـة**

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

اما بالنسبة للظواهر التى لا يمكن عزلها معمليا والسيطرة عليها فى المخبر كالظواهر الانسانية حيث تحكم الصفات الذاتية ايضا او الثانوية كالقيم الاخلاقية والجمالية والوجدانية والمشاعر والروحانية فيلجأ فيها الى تعدد الملاحظة ابتداء من الملاحظة غير المباشرة كالملاحظة الوثائقية (نسبة الى وثائق) والتاريخية والاحصائية والمقارنة .. كذلك يمكن استئناس الملاحظة المباشرة التجريبية فى بعض مناحيها « كسيكولوجية الطفل مثلا ، وما يمكن توفر شروط التجريب فيه واكتشاف الصفات الاولية الثابتة الموضوعية له وينصب الهدف اساسا لا على اكتشاف قوانين (كما زعم البعض) على الاقل فى المرحلة الحالية من هذا القرن ، وانما اكتشاف العوامل المهيئة للسببية بفضل التكرار والانتظام بين عوامل اساسية وثانوية ويلعب الاحصاء حاليا دورا هاما فى ذلك . اما من حيث الشرح والتحليل والتفسير ، فلا يعتمد كما هو الحال فى علوم الطبيعة على **اساس التعميم للمبادىء** وانما تصنف علوم الانسان بين علوم استطاعت ان تحدد لها قواعد او انسقة كما هو الحال فى 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 الماركسى للتاريخ وربطه بانسقة تاريخية تكيفت حسب علاقات وقوى الانتاج لتحدد انماطه وتؤول به الى حتمية يمليها الصراع الطبقى حول بنية المجتمع) وان كنا شخصيا نميل مع العلامة « جورفتش » فى مناهج العلوم الى اعطاء « العلوم التاريخية » منهجا قائما بذاته فى الشرح يعتمد على تخصيص وانفرادية الاحداث والوقائع فى رصد مالا يتكرر .

ونكتفى بهذا التوضيح لنعود الى ما تبقى من تصانيف العلوم الانسانية ، ونعنى بذلك النوع الثالث باعتبار ان هناك : 1) **علوم اجتماعية خاصة** تعتمد فى الشرح على المنهج التحليلى بناء على قاعدة او نسق للاحالة ، واعطينا امثلة منها . 2) **وعلوم تاريخية** لها منهجها التخصيصى (باستثناء الاتجاه الماركسى فى شرح التاريخ) يهدف فى علم التاريخ الى تصحيح التاريخ لاثبات صحته بفضل الاحتكام لتعدد العوامل والمصادر ، وتحكيم البيئة فى تنقية وغربلة ماضى فى حاضر اصبح ماضيا بدوره . او تعليل التاريخ كما هو الحال فى فلسفة التاريخ بعد التأكد من صحة وقائعه واحداثه 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 السوسيولوجية** ونعنى بها السوسيولوجيا ونظريتها العامة نشأة وتطورا واتجاهات معاصرة ، وفروعها التخصصية العملية والميدانية كالسوسيولوجيا الاقتصادية ، والسياسية ، والحضرية ، والريفية ، والصناعية ، والدينية .. الخ . ومن حيث الشروح فى هذه العلوم السوسيولوجية هناك الاتجاه البنيوى الوظيفى الذى يعطى اهمية لفورية شبكة العلاقات الاجتماعية كفعل ورد فعل ولا يركز على الخلفيات التاريخية والمقنعات المضمرة ، والاتجاه الديالكتيكى الاستقصائى الذى يركز على التناقضات وشموليتها انطلاقا من الواقع كما هو بخلفياته ومقنعاته . اما علم النفس والانثربولوجيا وبقية العلوم البينية (بين بين) فالشروح بنيوية وظيفية او ديالكتيكية تنطلق من الانتماء للاتجاهات . وان كنا نميل الى الحاق السيكولوجيا الاجتماعية بالسوسيولوجيا فى الشروح بينما سيكولوجية الطفل نحتكم فيها للابستيمولوجيا النشوئية او التحليل لمراحل 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) بمحيطه (الجغرافيا والايكولوجيا) 3) بالآخرين شكلا وكما (الديمغرافيا) 4) بالتقاليد والعادات والاعراف لتحقيق تجانسه (الانثربولوجيا تراثية ثقافية او اجتماعية) بخلاف الانثربولوجيا الطبيعية (التى ترتكز على التاريخ الطبيعى للانسان) 5) بوسائل التوصيل والتعبير والرموز والعلامات والاشارات (العلوم اللغوية) 6) بالضبط الاجتماعى حقوقا وواجبا ووسائل الردع (العلوم القانونية) 7) بثروته انتاجا وتبادلا واستهلاكا (العلوم الاقتصادية) 8) بالسلطة (علم السياسة) 9) باغواره وشعوره كفرد وتأثره فى

المجتمع (العلوم النفسية) 10) بالآخرين لا شكلا وكما ، وانما مضمونا وكيفا فى الاسرة والجماعة والطبقة والمجتمع من خلال كل ابعاده وتناقضاته شموليا (السوسيولوجيا وفروعها التخصيصية) حيث لا تطرح العلاقات فى اطارها النوعى وانما فى تناقضاتها الشمولية لسد قصور شروح العلوم الاجتماعية الخاصة حين تازمها ، بجانب دراسة الانسان لا كفرد فى حد ذاته وانما انطلاقا من وحدته الاجتماعية اسرية او جماعية ، او طبقية او مجتمعية ، 11) بخالقه ومصيره بهدف توافق الرؤية الدينية والعلمية لا احلال احدهما بدلا من الآخر ، العلوم الدينية فى تصورنا الاسلامى لها . اما الدين فى 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 ننتقل الى الملاحظة الثانية الخاصة بوضعية التعريب بين هذه العلوم من جهة والرياضيات كالحساب والهندسة والجبر وعلوم الطبيعة التجريبية الفيزيائية والكيميائية . . . من جهة اخرى . التعريب للمصطلح كى يتم فى صورة علمية لا بد وان يهتم بفزيولوجية المصطلح اهتمامه بمرفولوجيته ، اى يهتم بوظائف المصطلح من خلال مضامينه بقدر اهتمامه بشكله وبنيته من حيث المقابلة والمعادلة . بل من الخطأ طرح المقابلات اللغوية والمعادلات جزافيا . فكل مصطلح له حياة ووظائف الى جانب بنيته ، نجدها فى الرياضيات تحددها الفروض والرموز العددية الحسابية وما ابسطها وادقها وفى العلوم الطبيعية تحددها بسهولة التجارب المخبرية او تمليها الملاحظة التى ولدتها وانشأتها من لدن الباحث ، بل ان بعض المصطلحات فى علوم الطبيعة ولدت على ضوء المضمون لا ان المضمون حدد باستعمالها كما سوف نلاحظ فى بعض مصطلحات علوم الانسان . ومن هنا كان رأينا أن التعريب فى العلوم الطبيعية اكثر بساطة لان مضامينه محددة اساسا ولا تتغير بتغير المجتمعات خصوصا ما جد فى عصور التطور العلمى الحديث واكتشافاته واختراعاته ، فلا يمكن ان يبحث عن تاريخ مجهول لمصطلح ابتكر مع ابتكار مضمونه بناء على التجربة او الاكتشاف .

اما ما سبق من مصطلحات فى علوم الطبيعة عرفتها الحضارات السابقة ، ففى هذه الحالة يحال الى اطارها التاريخى حين التحديد شكلا ومضمونا مع اضافة ما جد فيه من اجتهاد ، كمثال المصطلحات التى عرفتها حضارتنا الاسلامية العربية فى ميدان العلوم الطبيعية والكيمياء واجتهادات جابر ابن حيان ، المفروض وفاءا منا لحضارتنا ان نعيدها الى ارضيتها بمصطلحات عربية اساسا مع الاشارة الى ما حدث لها من تطوير وتطور فى الحضارة العلمية المعاصرة . اما ما جد فنكتفى بتعريبه شكلا ومضمونا ، لان البحث عن مقابل او معادل يعنى اختلاق موازى لمصطلح ، له بدوره حياته ووظائفه ، والحكم على مصطلح مبتكر بانه له مضمون تاريخى فى لغة اخرى ، وهنا نكون امام مصطلحين لا مصطلح واحد احدهما بلا ماضى لانه مبتكر والآخر بلا حاضر او مستقبل لانه يعيش التجربة التى آلت الى توليد المصطلح . وقد يبدو هذا التناقض واضحا فى المصطلحات التى تحمل اسماء مبتكريها او اسم التجربة موضع المصطلح . فكيف يوضع لهذه المصطلحات فى هذه الحالة مقابل عربى . اذن تعريب بكل بساطة شكلا ومضمونا .

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

اما بالنسبة لقضية التعريب فى علوم الانسان او العلوم الانسانية فالوضع يختلف حيث الرابطة فى بنية المصطلح المرفولوجية تنعكس عليها وظائفه فى الحياة الانسانية والاجتماعية ولا تحددها تجربة معملية ومن ثم فكل مصطلح انسانى له صفاته الذاتية يعيش معطيات بيئته الاجتماعية ويعبر عنها قيما ، او أفكار ، او مواقفا ، او ادوارا ، بل وتنعكس عليه ايضا الخبرة الثقافية والحضارية لكل أمة فهو يجسد وجدان شعبها وعبقريته. وبالتالى تبنى المصطلحات الانسانية يطرح اول ما يطرح **مبدأ المواءمة** بين المضامين مضمون المصطلح فى لغته الام ثم كيفية خلق مضمون محدد له فى ارضيته الجديدة يعبر عن واقعها لا واقع ما نقل عنه . فتعريب مصطلحات الانسانيات خصوصا فى اهمها . العلوم التاريخية ، والسوسيولوجية ، والسياسية ، والاقتصادية والنفسية والدينية والانثربولوجية ، وحتى الفلسفة والقانون (بالنسبة لشريعتنا الاسلامية الخالدة) لا بد ان تنطلق فيه معايير تحديد المضمون من ارضيتنا بعد الاشارة فى البداية الى مضمونه فى لغته . اما اذا تبنينا مضامينه فى لغته الام فسوف يصبح وسيلة من وسائل مسخ حضارة امتنا وعطائها تحت شعار تجديدها وتحديثها .

وبالتالى مقاييس التعريب فى الرياضيات والعلوم الطبيعية غير مقياس التعريب فى علوم الانسان ، فهذا النوع الاخير لا يكفى فيه مجرد التخصص النوعى للمعرب (بكسر الراء) وانما يتطلب منه قدرة وعمقا فى تعرفه على ابعاد حضارته ولغته ، بقدر عمقه فى الحضارة واللغة المعرب عنها . الى جانب التزامه الصادق بوجدان امته ، وعقيدتها وعبقرية شعوبها ؛ والا آل التعريب الى غير ما يرجى منه ، واصبح يغطى خلفيات ومقنعات مبيتة سلفا .

اما الخطوات الموضوعية العملية للتعريب في الانسانيات تحت راية التنسيق توطئة لتوحيد المصطلحات فنحددها كما يلي :

الخطوة الاولى : تتم خلالها عملية الحصر والجدونة للمعاجم الموسوعية التي ظهرت في اللغة العربية ، خصوصا ما تبنى منها لاكثر من لغتين (اى العربية والفرنسية والانجليزية) نظرا لتفاعل العالم العربي مع الثقافتين الفرنسية والانجليزية ، ثم بعد ذلك الالمانية وغيرها ، الى جانب الاهتمام بمضامين المصطلحات اى شرح وظائفها ومعانيها لا مجرد معاجم لغوية تكتفي باعطاء المقابل ، وخلال عملية الحصر هذه تصنف هذه المعاجم الموسوعية بين ما **ينتفع به اساسا وما ينتفع به نسبيا وما يستبعد** . ثم يطبع هذا التصنيف التحليلي ليوزع على الجامعات والمؤسسات الثقافية كدليل في هذه المرحلة الوقتية في انتظار ظهور المعاجم المنسقة الموسوعية الموطئة للمعجم الموسوعي الموحد فيفروع العلوم الانسانية الاساسية بالنسبة لحضارتنا مبتدئة بالمعجم الموسوعي الموحد في العلوم الاسلامية والتاريخية ، ثم المعجم الموسوعي الموحدفي العلوم السوسيولوجية والنفسية والانثربولوجية ثم المعجم الموسوعي الموحد في العلوم القانونية والسياسية والاقتصادية ، الى جانب الفروع المكملة لهذه العلوم ولكن قبل ان نصل الى هذه المرحلة النهائية للتعريب علينا ان نمر بالخطوة الثانية والثالثة .

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

اما التقسيم النوعي للمصطلحات فنعنى به : 1) مصطلحات لها حياة تاريخية منبثقة من ذاتية امتنا وعبقرية تراثنا ووجدان شعوبنا ولها مضامينها التي ارتضيناها كمثال : دين ، امة ، فلسفة ، ثقافة ، تراث ، نبي ، رسول ، الحاد ، شرك ، ظلم ، حد ، الحرمات ، اخلاق ، معنويات ، نية ، وجدان . . الخ ، فمن الخطأ الانطلاق من المضمون الاجنبي وتبنيه ولكن يحدد المضمون من خلال تجربتنا الحضارية ثم يشار الى مضمونه في حضارة الغير المعاصرة ثم يعطى التخريج للمضمون وذلك في اسطر محددة . 2) اما المصطلحات الاخرى للعلوم الانسانية التي ليست لها حياة تاريخية محددة في حضارتنا وانما وليدة الاجتهادات العلمية في حضارة الغرب خصوصا في الانثربولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا والاقتصاد فمن حيث الشكل للمصطلح من الاولى ان يبحث عن مقابله العربي واذا تعذر اشتق او عرب بكل بساطة ان كان قابل لذلك من حيث تقبله سماعيا .

اما المضمون فيحدد في البداية حسب معطياته الحضارية ثم نقوم بعملية مواءمة له مع ما يتمشى ومعطيات حضارتنا كمثال مصطلح اشتراكية ، راسمالية ، ليبرالية ، شيوعية ، ايديولوجية . . الخ ، يبدأ بتحديد مضمونه عندهم ثم تبدأ عملة المواءمة والتكيف حسب ذاتيتنا الحضارية وذلك بطرح تصورنا لمضمونه حسب قيمنا وعطاءنا ، ثم تتم عملية التخريج للمصطلح ، وذلك في اسطر معدودة ، ولقد التزمنا بذلك في **معجمنا الموسوعي العالمي للعلوم السوسيولوجية والسيكولوجية والانثربولوجية** الذي نحن بصدد اخراجه حاليا لدى « دار النشر الباريسية جتنر » .

اما الخطوة الثالثة : فهي تنطلق من وجود هذه المعاجم الموسوعية المنسقة (بكسر السين) بين العلوم الانسانية ، والمنسقة (بفتح السين) بين الاقطار العربية تسليما بمبدأ التعدد في هذه المرحلة مع الاتجاه بها الى الامتصاص والاذابة ، اى امتصاص التنوع والتعدد الموجودين حاليا ، في الاستعمال العلمي للمصطلحات ، لنخلق حدودا في البداية بين الاستعمال الاولى المباح في كل مصطلح ، وما تبنى 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 ان نسميها مرحلة المعاجم الموسوعية المنسقة (بكسر السين) لتؤهل للمعجم الموسوعي الموحد في كل مجموعة علوم بينية اساسية من المجموعات الثلاث السالفة الذكر في العلوم الانسانية ومع الاجيال القادمه يتم تعميق ما وحد على ضوء التطورات العلمية وتوالد علوم بينية جديدة . .

وكخلاصة : ان كانت هناك عوامل اعاقة ورثناها في الفترة المعاصرة فقد ورثنا ايضا حوافز الدفع والثقة عبر قرون من تاريخنا ، فعقيدتنا المشتركة لدى غالبية الامة العربية ايمانا ودينا ، ولدى الامة برمتها حضاريا ، ولغتنا العربية القادرة بما اعطت علميا ، ومعاناتنا وامجادنا التاريخية الواحدة القابعة في وجدان كل انسان منا ، تجعلنا ننظر الى غد التعريب بقدرة واصرار ولن يكون بحال اداة للتزيف والزيف ، وانما مصلا للحصانة والمقاومة في سبيل بقاء الذات وتجاوز المواجهة الحضارية لنكون في طليعتها وحملة لرايتها . غير انه لا يمكن للتعريب كما تصورناه في الصفحات السابقة ان يعزل عن بقية الاهتمامات الثقافية المكملة له والمدعمة لعطائه ونعى بذلك :

1 ـ الاهتمام بنشر امهات التحف المشكلة لثروتنا الحضارية فمنها نستقي المضامين الاصيلة واعادة ما نشر في اطار متكامل بدلا من القطع المبتورة التي لا تشكل تيارا فكريا فنحن في اشد الحاجة حاليا الى نظرة شمولية متكاملة لعطائنا الحضاري كما هو الحال في حضارة الغرب الآن ، ثم تسهيل تداول هذه التحف في طبعات ميسرة ومبسطة للشباب ، وهذا بدوره يدعونا الى اعادة

النظر فى تاريخنا ـ كما نكرر ذلك دائما ـ لانه لا يمكن استشارة تحف حضارية خالدة فى غيبة تاريخ علمى مفلسف لها ، وهذا يتطلب القيام بعمل جماعى متكامل يرصد مراحل تطور امتنا مصدرا لانجازاتها الفكرية فى تطور الانسانية حتى نعطى ثقة لبراعمنا ورجال الغد فى حضارتهم ، دون اهواء او تذوقات شخصية لكل مفكر على حدة ، من خلال خلفيات المؤرخين ونزعاتهم .

2 ـ ترجمة امهات الانتاج الانسانى العالمى 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 والمبتة والموجهة بهدف سلب شبابنا من ذاتيته وتعريته من انتمائه ، وتشكيكه فى أرضيته .

وفى النهاية ان الامل الكبير لراودنا فى ان « منظمة الثقافة والتربية والعلوم » بما لها من جدارة ، وما عليها من مسؤولية ، سوف تسعى بمجهوداتها النيرة البناءة للمساهمة فى بناء الانسان العربى ثقافيا وعلميا بتوحيد معاجمه ومعرفته ، واعادة صياغة عطاء حضارته ، وتغذيته بايجابيات الفكر الانسانى المعاصر ، هذا الامل الكبير الذى يبرره ما حققت هذه المنظمة حاليا ، ومكتب تنسيقها ، من عطاء موضوعى نعتز به جميعا ، وبحثنا من جانبنا على الاسهام ، لا الوقوف فى موقف المتفرج ، فى هذا الجهد تمهيدا للطريق التى سوف تشقها أجيال الغد الصاعدة لتسير ثابتة رائدة لامتها فى كل دروب المعرفة ، ومن سار على الدرب الصحيح وصل .

دكتور رشدى فكار

التعريب ومراعاة جمال العربية واوزانها

للأستاذ أحمد عمار

المستشار بسفارة السنغال ببيروت

ننشر فيما 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 :

الى حضرة المدير لمكتب التعريب بالمغرب الاقصى ·

سيدى المدير ، انا ، بصفتى كاستاذ فى الآداب العربية قبل أن أكون مستشارا فى السلك الديبلوماسى ارغب ان اشارككم فى اعمالكم الشاقة لحل المشكلة اللغوية التى ترتكز على شيئين اساسيين :

ـ الشيء الاول هو عدم اتفاق البلدان العربية على مصطلحات موحدة تحترم فى جميع الاقطار الاسلامية.

ـ والشيء الثانى هو عدم مراعاة الذوق الادبى فى هذه اللغة · وهو شيء هام جدا .

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

ـ ومراعاة الاوزان وترتيب الاصوات حسب القواعد الصرفية والنحوية من جهة وحسب مطلبات الفصاحة ، كاجتناب تنافر الكلمات من جهة اخرى ، تضمن لهذه اللغة كيانها البلاغى ومتانتها 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 تنظر اللجنة التى اشرت اليها الى اقرب وزن من الاوزان اللغوية المنبثقة من عبقرية هذه اللغة فنقول ، على سبيل المثال ، « فى « تِلِيفِيزْيُونْ » تَلْفَزَة . ومنها تنطلق الى تَلْفَزَ يَتَلْفَزُ مُتَلْفِزٌ ومُتَلْفَزٌ وتَلْفَزَ تَلْفَزَةً ·

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 » فى قول الصحافى : اخذت هذا الخبر من اذاعة التلفزة السنغالية ·

ـ او ان يستعملها كاسم يدل على حصول عمل ، كالفعل ، مثل « تَلْفَزَة » فى قولك للصحافى ، ان تلفزتك الجلسة العملية امر ضرورى ·

ـ اما ما يقع الآن فى عدم مراعاة الاوزان المنبثقة من عبقرية اللغة بادماج الكلمة الاجنبية التى فيها حركات ثقيلة متوالية مثل « تلفيزيون » فهذا ما يمجه الذوق السليم وترفضه عبقرية هذه اللغة ويستهجنه الوقع الموسيقى لما فيها من ثقل الحركات المتوالية بالكسر ثم الانتقال منها الى الضمة الممدودة ·

ـ ولست بهذا الكلام ضد استعمال الكلمات الاجنبية التى تغذى هذه اللغة علميا وادبيا وفلسفيا بل يعنى أننا ضد استعمال سيء ادبا وذوقا ، وضيق من حيث اللغة والصرف ·

ـ وانا افضل نحت الكلمة الاجنبية الجديدة نحتا عربيا ان تكن موجودة من اللغة العربية من أن نخترع كلمة عربية جديدة ·

ـ ونلتمس من سيادتكم ان تتقبلوا منى فائق الاحترام وتقدير مجهوداتكم الجبارة · والسلام عليكم ورحمة الله ·

معالجة التعريب في العلوم الهندسية

الدكتور علي محمد كامل

اعتبارات التعريب :

منذ بداية الستينات وقسم هندسة الطاقة بكلية الهندسة بجامعة عين شمس فى القاهرة يمارس التعريب ، يحدوه فى ذلك اعتباران : الاول أممى فلسفى والثانى قطرى واقعى :

اما الاعتبار الاول فهو احتياج شباب العلميين العرب الى استغلال لغتهم الاصلية فى التفاهم العلمى بينهم وبين بعضهم على تحقيق تكامل اقطارهم اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، اذ ان هذا التكامل هو الذى توفرت مقوماته للتجمعات السكانية ذات التلاحم الترابى فى الولايات المتحدة الامريكية وفى اتحاد الجمهوريات السوفييتية فبلغت كل منها مرتبة الدول الاعظم ، ولو لم تتشعب لهجات اللغة اللاتينية التى عمت اوروبا فى عهد الامبراطورية الرومانية ثم اصبحت بعد ذلك لغات متفرقة لما لهثت اوروبا الآن وهى تحاول بتكاملها الاقتصادى أن تعتنق صيغة الولايات المتحدة الاوروبية لتلحق بركب الدول الاعظم . أما العرب فقد توفرت لهم مقومات التكامل من موارد اللغة والثقافة والثروة المادية وبقى عليهم أن يمارسوها بكل قواهم ليصبحوا كتلة حضارية شامخة .

عند ما بدأت ممارسة التعريب الذى اشرت اليه كنا نجتاز مرحلة الوحدة بين القطر السورى السباق فى هذا المضمار وبين القطر المصرى ، فعز علينا ان تقترن تلك الوحدة بالفرقة بين المفاهيم سواء المترجمة او الاصيلة .

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 « ابدا » العربية الصميمة يستعملها السورى بمعنى « نعم ، الى الابد » ويستعملها المصرى بمعنى « لا ، الى الابد » .

ولا زال الى اليوم كثير من علماء العرب الافاضل يستحي ولوج المؤتمرات العلمية ذات الصبغة الاقليمية العربية حيث من الطبيعى ان يتبادل الفكر مع بنى أمته فيما يهمهم بلغتهم العربية ، بينما يقبل بلا تردد الاسهام فى المؤتمرات العلمية التى تعقد على الصعيد الدولى حيث يمكنه الانطلاق عن جدارة باللغة الاجنبية التى درس بها .

ولا ينبغى ان يؤخذ الترابط العلمى بالعربية بين ابنائها على انه يعنى قطع الجسور الحضارية التى نشأت بين بعض الاقطار العربية وبين الدول المتقدمة بل لكل منها ان يستغل تلك الجسور فى اثراء التكامل بينه وبين سائر الاقطار العربية . ان معرفة لغة اجنبية حية واحدة على الاقل اصبحت ضرورة للمشتغلين بالعلوم والهندسة العصرية ايا كانت جنسيتهم امريكية أم روسية أم انجليزية أم فرنسية ، فان لغة واحدة اصبحت لا تكفى لاستيعاب كل ما يقدمه العلم من جديد ، وذلك احرى بالعربى الذى يريد أن يفيد من الجسور الثقافية بينه

وبين الحضارات العصرية ليقوى بها ذخيرته ويتقاسمها مع اخوته فى العروبة ليس فقط عن طريق متابعة المجلات والنشرات العلمية ، فقد اصبحت هذه من الكثرة والاقتضاب ما يؤدى بطالب العلم والخبرة الى استكمالها بالتراسل مع الاوساط المتخصصة فى فرعه بالبلاد المتقدمة عن طريق لغتهم .

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

أ — تفهم سياق النص الانجليزى

ب — ترجمته ذهنيا الى العربية التى يفكر بها الطالب .

جـ — تفهم المحتوى العلمى للنص العربى

د — اختصار النص العربى لوضعه فى قالب المذكرة المكتوبة .

هـ — ترجمة النص المختصر الى الانجليزية لتدوينه.

والى هنا اكون قد تناولت عدة نصوص اخرى لن يتمكن الطالب من ملاحقتها ، فتخرج مذكراته ممسوخة وناقصة . وعندئذ التجأت كزملائى الى الشرح باللغة العربية مستعملا المصطلحات الانجليزية ، أما النص الانجليزى فكنت انقله الى الطالب عن طريق الكتابة على السبورة أو الاملاء البطىء او اوزعه على هيئة مذكرات مطبوعة — ولم تكن تلك الطريقة تشفى غليلى كمدرس فهى بدلا من أن تجعل التقائى بالطلبة فرصة تعليمية لهم الزمتهم وضعا سلبيا وحرمتنى الاحساس بانفعالاتهم والتعرف على ما يكتسبونه فى ذلك الالتقاء من معلومات أو قدرات ، بل ان الخلط فى هذا الاسلوب وركاكته اصابا تفكير الطلبة ومنطقهم فاصبحا غمسا ما ، وتعبيرهم فاصبح مشوشا .

كما انى لما عدت بالذاكرة الى ايام ممارستى للهندسة بعد تخرجى من الجامعة وجدتنى كنت فى وضع ضعيف وغريب بالنسبة للتقنيين والعمال الذين كان علىّ قيادتهم : فهم يتكلمون بلهجة وبلغة لم ادرسها فاذا اردت أن ارشدهم فى عمل لم يفهمونى واعتبروا كلامى مدرسيا نظريا بعيدا عن العمل وظروفه ، بل انى كنت عاجزا فعلا عن ارشادهم بلغة يفهمونها وبتعبيرات تحمل الدقة والوضوح الضروريين اليهم . فاختلاف التعبير احدث فى اجزاء البنيان الهندسى شرخا اضعفه وحدّ من نموه .

اساليب التعريب :

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

فكثير من المصطلحات كان متداولا — وان احتاج بعضه الى شىء من التهذيب ، وغيرها كانت تحتويه المعاجم — وان اعتراه بعض التشتيت ، أما الباقى فقد افادتنى خبرة التدريس لعشر سنوات خلت فى الوثوق من معناه بدرجة تؤدى فى يسر الى اختيار اللفظ العربى الصالح لتأديته . وكان علىّ ان اتعود اتباع الاسلوب العلمى الصارم فى التعبير واخلص لغتى من المحسنات والتعقيدات اللفظية التى تغطى المعنى وتصرف الانتباه حتى أصل من اقرب الطرق واوضحها الى اذهان الدارسين فانقل اليهم المفاهيم فى ترتيب منطقى سلس . وقد ادى بى ذلك — وما زال — الى تذوق اللغة العربية والاعجاب برشاقتها وبنيتها المرنة .

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

وقد تبين لى بشكل عام بعد تلك التجربة انه لا داعى فى تطويع اللغة لتؤدى وظيفتها فى نقل العلوم وحفظها أن يجىء ذلك تطويرا على التوالى مع الاصل فيفرعه ويشبته كما فعلت دول اوربا باللغة اللاتينية ، بل ان التطوير الذى لا غنى عنه لبث الحياة فى اللغة

تعـــريف

صيغت مادة هذا الموجز فى سريان الحرارة لتعنى بالطبيعيات الأساسية للتطبيقات التى يتلقاها الدارس فى مجال الأفران والمحركات وأجهزة المنشآت الحرارية فى نفس الوقت الذى 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 التى تسرى بأسلوب ما ، ويعين القانون الثانى قابلية الحرارة للسريان ، يخضع معدل سريانها لعلاقات تجريبية تعتمد على أسلوبه الذى قد يكون أيا من الإشعاع أو التوصيل أو الحمل أو يكون بعضا منها .

وقد بدىء هنا بالاشعاع — خلافا لما جرى عليه العرف فى مراجع أخرى — تأكيدا لطبيعته الموجيّة المماثلة للبصريات واستغنائه عن المادة الوسيطة بخلاف الأسلوبين الآخرين .

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

والفضل فى بلورة هذا المنهج يرجع إلى معاناة تدريسه فى خلال السنوات العشر الماضية وتبادل الرأى فى تفاصيله مع الزميلين الدكتور حسين زكى بركات والدكتور ابرهيم فتوح جاب الله .

على محمد كامل

سبتمبر 1974

لوحة رقم (1)